

ریشه‌های دین و
حکومت اعراب

چندراهی‌های گذر به

اسلام

یهودا د. نوو
جو دیت کورن

چندراهی‌های گذر به اسلام

ریشه‌های دین و حکومت اعراب

یهودا د. نوو و جودیت کورن

ترجمه س. تیسفون

این کتاب، ترجمه فارسی کتاب زیر است:


Crossroads to Islam

The Origins of the Arab Religion and the Arab State

by Yehuda D. Nevo and Judith Koren

2003

ISBN 1-59102-083-2 (cloth)

 **Prometheus Books**
59 John Glenn Drive
Amherst, New York 14228-2197

فهرست

سیاسگزاری	۹
مقدمه: روایت متعارف و مشکلات آن	۱۲
بخش ۱: پیشینه	۲۷
۱ تأسیس امپراتوری	۲۸
۲ شرق بیزانس در آستانه حمله اعراب	۳۹
۳ نقش کلیسا	۶۵
۴ وضعیت جمعیتی	۸۱
بخش ۲: فتوحات و ظهور حکومت عربی	۱۰۰
۱ فتوحات	۱۰۲
۲ وقایع سیاسی شواهد متون معاصر	۱۱۷
۳ شواهد سکه ها	۱۵۳
۴ تأسیس حکومت عربی: یک بازسازی پیشنهادی	۱۷۳
بخش ۳: دین اعراب	۱۸۸
۱ زمینه دینی	۱۹۰
۲ وقایع دینی شواهد متون معاصر	۲۲۵
۳ پیامبر برگزیده	۲۶۶

- ۴ دین رسمی: محمدگرایی و اسلام ولید ۲۹۱
- ۵ از یکتاپرستی تا اسلام: تحول دینی در کتیبه‌های عوام ۳۱۸
- ۶ کتاب مقدس و تاریخ رستگاری ۳۶۱
- ضمیمه «الف» آیات قرآنی و غیرقرآنی مفاهیم ۳۷۸
- ضمیمه «ب» گاهشمار شام ۳۸۴
- ضمیمه «پ» کتیبه‌ها ۳۸۹
- کتاب‌شناسی ۴۵۵

سپاسگزاری

انتشار این کتاب به علت مرگ دلخراش و نابهنگام نویسنده اصلی اش، یهودا د. نوو پس از یک بیماری طولانی، با تاخیر بسیار صورت گرفت. اینک که سرانجام این کتاب به چاپ رسیده است مایلیم از کمک اشخاص بسیاری که به طرق مختلف در تکمیل آن شرکت داشته و وقت و توجه خود را سخاوتمندانه به آن اختصاص دادند قدردانی کنیم. پروفسور شلومو پاینز¹ وقت خود را بی دریغ به بحث‌های آن اختصاص داد و ما را از مهمان‌نوازی منزل خویش بهره‌مند ساخت. پروفسور سباستین بروک² به گونه‌ای غیرمنتظره مطالبی را در مورد منابع سریانی قرن هفتم از جانب ما دریافت داشت که بی‌درنگ آنها را خواند و نقدی مفصل و سرشار از نکات سودمند برایمان فرستاد. پروفسور فیلیپ گریسون³ که برای مطالبی در مورد سکه‌های بیزانسی و عربی به اوزحمت دادیم نیز پاسخ پرسش‌هایمان را داد و نظرات سودمند بسیاری را بر آنها افزود. دکتر لارنس کنراد،⁴ دکتر پاتریشیا کرون،⁵ دکتر جرالدهاوتینگ⁶ و دکتر رابرت هولند⁷ در بازدید خود از اورشلیم، ساعاتی را به بحث اختصاص دادند که آنها را ثمربخش یافتیم. به ویژه دکتر کرون علاقه بسیاری به پیشرفت کار ما داشت و همواره می‌خواست از منظر مخالف به استدلال بپردازد و دکتر هاوتینگ نیز نسخه‌های اولیه بسیاری از فصل‌ها را خواند و به دقت به اظهار نظر پرداخت. رابرت هولند پیش‌نویس اولیه فصل‌های پایان‌نامه دکترای خود به محض موجود شدن و نیز پایان‌نامه نهایی خود را برایمان فرستاد که تمام آنها کمک بزرگی به تحلیل ما از منابع

¹ Shlomo Pines

² Sebastian Brock

³ Philip Grierson

⁴ Lawrence Conrad

⁵ Patricia Crone

⁶ Gerald Hawting

⁷ Robert Hoyland

معاصر ادبی غیرعربی بود. پروفیسور آمنون بن-تور^۱ از «گروه باستان‌شناسی دانشگاه عبری» و نیز همکارانی دیگر از آن گروه همواره آماده بحث در مورد یافته‌های باستان‌شناسی بودند. بالاخره با نزدیک شدن به تکمیل کار کتاب، ابن وراق به این پژوهش علاقمند شد؛ از دلگرمی و شوق ایشان بسیار سپاسگزاریم.

نیز مایلیم از کسانی سپاسگزاری کنیم که در زمینه لوازم کار به ما یاری رساندند. بخشی از تامین مالی رمزگشایی و تاریخ‌گذاری چهارصد کتیبه‌ای که طی سال‌های ۸۲-۱۹۸۱ ترانویسی شده بودند و دوپست کتیبه دیگری که در سال‌های بعد یافت شدند توسط گروه مطالعات اسلامی دانشگاه عبری اورشلیم و کمک هزینه تحقیقاتی فرهنگستان علوم تجربی و انسانی اسرائیل انجام شد. در این خصوص ما مرهون پروفیسور م. ج. کیستر^۲ هستیم که اگرچه خود هوادار دیرپای «روایت متعارف» بود از همراه ممکن به پیشرفت تحقیقات این کتاب و کار روی کتیبه‌ها یاری رساند: بحث، توصیه، کمک به رمزگشایی از کتیبه‌های دشوار، دعوت از یهودا د. نوو برای سخنرانی در کنفرانس‌ها و کمک به تامین مالی. در سال ۱۹۸۵ مرکز مطالعات اجتماعی مؤسسه تحقیقات صحرایی بلاوستاین^۳ در دانشکده بن-گوریون واقع در سده بوکر،^۴ یهودا نوورا به سمت همکار تحقیقاتی منصوب کرد و از آن زمان تا هنگام مرگش در سال ۱۹۹۲، فضای کار این پروژه در نزدیکی مناطق مورد مطالعه و نیز مقداری کمک مالی برایش فراهم نمود. از پروفیسور امانوئل مارکس،^۵ رییس وقت آن مرکز برای در اختیار قرار دادن امکانات مرکز تشکر ویژه می‌نمایم.

اعضای کمیونته سده بوکر که به سایت اصلی باستان‌شناسی بسیار نزدیک است از یهودا نووا در سال ۱۹۸۳ تا هنگام مرگش در ۱۹۹۲ پذیرایی کردند و از این طریق به کار میدانی باستان‌شناسی کمک بسیاری نمودند. اما او بیشتر از همه بابت سال‌ها حمایت و دلگرمی بی‌دریغ، خود را مرهون دالیا هفتمن^۶ می‌دانست. همچنین این دالیا بود که تمام امور فنی تهیه دستنویس و تصاویر برای نشر را انجام داد: بدون دانش فنی بسیار و ساعت‌های بی‌شمار تلاش وی، این کتاب به شکل فعلی خود در نمی‌آمد.

^۱ Amnon Ben-Tor

^۲ M. J. Kister

^۳ Blaustein

^۴ Sede Boqer

^۵ Emmanuel Marx

^۶ Dalia Heftman

در پایان، جودیت کورن^۱ مایل است از خانواده اش بابت تحمل صبورانه و موانع زندگی روزمره که این اثر مستلزم آن بود تشکر کند. و بالاخره از کتابخانه دانشگاه حیفا که مجموعه بسیار عالی کتابخانه را در اختیار وی به عنوان پژوهشگر بازدیدکننده قرار داد که این کتاب بدون آن نوشته نمی شد.

^۱ Judith Koren

مقدمه:

روایت متعارف و مشکلات آن

مطالعه تصرف مشرق زمین توسط اعراب در قرن هفتم میلادی و دهه‌های نخست اسلام تا همین اواخر منحصر بر اساس منابع اسلامی بوده است. سابقه این منابع متعدد تنها به اواسط یا اواخر قرن دوم هجری / هشتم میلادی، یعنی ۱۰۰ تا ۱۵۰ سال پس از وقایعی که بازگو می‌کنند می‌رسد؛ با این وجود اغلب محققان غربی تصویری را که این منابع از دوران پیش از اسلام (جاهلیت)، ظهور اسلام و سپس حمله منسجم اعراب به امپراتوری‌های بیزانس و ایران ترسیم می‌کنند به عنوان واقعیت پذیرفته‌اند. مطابق این چهارچوب تاریخی، قبایل متعدد بدوی ساکن شبه جزیره عربستان پیش از اسلام و نیز شبکه تجاری گسترده‌ای که کانون آن مکه بوده است منجر به ظهور شبه جزیره به صورت یک قدرت سیاسی شده است. بدین ترتیب حجاز مرکز امور سیاسی دوران جاهلیت، چه درون شبه جزیره و چه با جهان خارج بوده است. قبایل بدوی شبه جزیره پس از قبول اسلام، منبع تامین هزاران جنگجو برای حمله به سوریه و فلسطین، ایران و مصر بوده‌اند. تصمیم حمله به این سرزمین‌ها از سوی ابوبکر در مدینه و پس از چیرگی اسلام بر عربستان گرفته شد؛ او لشکرکشی‌ها را از مدینه هدایت می‌کرد، فرماندهان قوای مختلف عرب را منصوب می‌کرد و هریک را برای انجام ماموریتی مشخص در منطقه‌ای خاص اعزام می‌کرد. منابع اسلامی بر جنبه دینی این حملات تاکید می‌کنند و منابع متاخرتر روایات مفصلی از جریان این حملات و نبردهای آنها به صورت گزارش‌هایی دقیق از شاهدان عینی یا منابع اولیه را ارائه می‌کنند که شمار جنگجویان دو طرف در بعضی از این نبردها بسیار زیاد بوده است.

البته اشکالاتی نیز در توضیح و ترتیب مطالب بسیار زیاد آنها وجود دارد. برای مثال، مورخان غربی معمولاً در مورد سابقه دینی این روایات متعارف مشکوک هستند. آنها تأکید می‌کنند که اعراب مهاجم به دنبال غنیمت یا خراج بوده‌اند و در واقع هرگز قصد فتح جایی را نداشته‌اند؛ عبارات دین‌مآبانه‌ای که با توصیفات اموال و اسرایی که در یک رویارویی گرفته شده‌اند، آمیخته گردیده‌اند را می‌توان تزیینات ادبی تلقی نمود. مشکل دیگر آن است که کدام یک از این جزئیات را تاریخی بدانیم، چراکه منابع اسلامی معمولاً روایت متناقض متعددی از یک رویداد ارائه می‌کنند؛ مثلاً این که کی، کجا و چگونه یک جنگ یا تسلیم یک شهر رخ داده و یا فرمانده فلان جنگ چه کسی بوده است. با این همه، رویکرد معمول اغلب غربی‌ها این است که روایات اسلامی اگر هم کاملاً تاریخی و واقعی نباشند، دست کم مجموعه‌ای از منابعی بعضاً متناقض هستند که حقایق تاریخی را باید از آنها استخراج نمود: فقط باید دانه‌های حقیقت را از کاه جدا نمود. برای مثال، هیل^۱ (۱۹۷۱) معتقد است اگرچه رویکرد منابع عباسیان به امور شرعی، مالی، فرقه‌ای و مذهبی جانبدارانه است، دلیلی وجود ندارد که حقایق نظامی را دستکاری کرده باشند. بدین ترتیب اگرچه گزارش این حملات دچار «ناآگاهی و بی‌توجهی» هستند، دستکاری نشده‌اند: حقایق تاریخی را باید از آنها استخراج کرد.^۱

از این رو محققان غربی که تاریخی بودن منابع اسلامی را می‌پذیرند تلاش فراوانی کرده‌اند که جریان فتوحات اسلامی را از میان انبوه گزارش‌های مفصل متغایر و متناقض بازسازی کنند. دونر^۲ (۱۹۸۱) نمونه خوبی از آنهاست. دونر مشکلات تلفیق تناقضات منابع اسلامی در قالب روایتی محتمل و تاریخی را عمدتاً ناشی از فقدان یک چهارچوب رویدادنگاری می‌داند. او سعی می‌کند با تقسیم فتح شام به دو مرحله، این چهارچوب را فراهم آورد. او می‌گوید هدف نخست - قبل از حمله به شام - سلطه بر شمال شبه جزیره، یعنی منطقه وادی سرحان - تبوک - العلاء (مدائن صالح) بوده است. سپس ابوبکر، خالد بن سعید بن العاص^۲ را «به سوی شام» - یعنی به این منطقه - اعزام کرد و به او دستور داد «قبایل عرب‌زبان سرراه خود را تحت فرمان خود در آورد». ^۳ خالد بن ولید نیز با همین ماموریت به عراق اعزام شد. پس از فراغت خاطر از شمال شبه جزیره، ماموریت بعدی تسلط بر قبایل بدوی عرب بیزانس در ایالات فلسطین

^۱ Hill

^۲ Donner

۳ و عربستان آن بود که نواحی مرزی جهان متمدن^۱ بودند و شامل نعب، خط‌الراس کوه‌های اردن از بلقاء تا جولان و حوران تا دمشق می‌شد. از نظر دونر، به نظر می‌رسد عمرو بن العاص مأمور نعب بوده و مرکز آن را فتح کرده است، اگرچه «حملات او به چند روستا در نزدیکی غزه^۴ در منابع ثبت شده است.»^۵ در این هنگام اعراب می‌توانستند ظرف کمتر از چهار روز به هر نقطه‌ای در جنوب قیصریه دست یابند؛ اما دست از سر فلسطین برداشتند.

مرحله دوم حملات طبق گفته دونر، حمله به منطقه مرزی جولان-حوران-دمشق و تصرف شهرهای سوریه یعنی فحل، بیسان، طبریه، بسترا (بصری)، دمشق، بعلبک و حمص (معمولاً از طریق محاصره) بود. قوای عرب در جریان این عملیات با سپاهیان بیزانس در امتداد نوار شرقی از بلقاء (موآب) تا رود یرموک و در امتداد دره اردن در فحل، بیسان و طبریه درگیر شدند. دونر تردیدی ندارد که روایات مربوط به این نبردها درست هستند و به عبارت دیگر «سپاهیان اسلام با بخشی از سپاه بیزانس درگیر شده و در یرموک، اجنادین و فحل آنها را به سختی شکست داده‌اند»^۶ و پیامد آن «شکست قاطع سپاهیان بیزانس در مرحله دوم و «فروپاشی ابرقدرت بیزانس» بوده است.^۷

روایت متعارف، آن گونه که دونر بازگو می‌کند معقول به نظر می‌رسد و البته تنظیم روایتی منسجم و موجه‌نما از انبوه عظیمی از جزئیات متناقض، واقعا یک دستاورد به شمار می‌رود. با این همه ثابت نمی‌کند که این روایات متناقض، «واقعی» هستند؛ در واقع سؤال این نیست که آیا می‌توان این روایات را در قالب روایتی معقول ریخت یا خیر، بلکه پرسش این است که آیا می‌توان ثابت کرد آنها تاریخی هستند یا خیر. استدلال‌هایی نظیر استدلال هیل که قبلاً ذکر شد مبنی بر آن که گزارش‌های این حملات دستخوش دستکاری عمدی نشده و تنها دچار «ناآگاهی و بی‌توجهی» ناقلان آن شده‌اند کمک چندانی نمی‌کنند، چراکه به سختی می‌توان مشکلاتی که در منابع به آنها برمی‌خوریم، و به خصوص وجود چندین گزارش متناقض از یک رویداد واحد را به ناآگاهی و بی‌توجهی نسبت داد: چندین فرمانده برای یک مأموریت واحد که به صورت ترتیب‌های متفاوتی از رویدادها و/یا زمان‌های مختلف درآمده است. محتمل‌تر آن است که ناآگاهی و بی‌توجهی از سوی ناقلان، تأثیری بر اطلاعات اصلی نداشته باشد. ناقلان، گردآورندگان یا هماهنگ‌کنندگان روایات که به برخی از جنبه‌های اطلاعات آشنایی نداشته و

^۱ oikoumenē

بی دلیل هم آنها را دستکاری نمی کنند، «واقعیات» متفاوتی (فرماندهان، ترتیب رویدادها و غیره) از خودشان در نمی آورند؛ آنها فقط اطلاعاتی که به آنها رسیده است را تکرار کرده و سعی می کنند اسامی، تاریخ ها و ترتیب وقایع را تا آنجا که ممکن است با دقت رونویسی کنند. به همین خاطر اگر برای مثال ابوعبیده فرمانده کل پیکار شام بوده (دلیل روشنی هم برای تحریف این اطلاعات «بی چون و چرا» وجود ندارد)، ناآگاهی و بی توجهی ناقلان جوابگوی آن نیست که چرا دست کم نام چهار نفر دیگر نیز ثبت شده که هم زمان همین منصب را داشته اند.^۸

بعضی از محققان نیز در مواجهه با چند گزارش متناقض از یک رویداد واحد، رویکرد نقادانه تری اتخاذ کرده اند. پیش از این، در قرن نوزدهم، گلدزیهر^۱ (۱۸۸۹) پی برده بود که هیچ دلیلی محکمی وجود ندارد که بپذیریم اطلاعات منابع اسلامی برگرفته از دوره ای است که به شرح آن می پردازند؛ اما در آن زمان توجه چندانی به دیدگاه او نشد. سال ها بعد، شاخ^۲ (۱۹۵۰) متاخر بودن خاستگاه قوانین بسیاری را عنوان کرد که توسط مسلمانان و بر مبنای قرآن وضع شده بود و این به معنی آن بود که خود قرآن نیز مجموعه ای متاخر است. تقریباً سه دهه پس از شاخ، نقد منابع ادبی عرب^۹ از سوی ونزبرو^۳، وی را به این نتیجه رساند که قرآن مجموعه ای متاخر از کلمات قصار مذهبی در طول مدتی مشخص و از سوی یک یا چند جامعه فرقه ای است^{۱۰} و منابع اسلامی نیز مجموعه داستان هایی از جنس پند و تفسیر هستند که حول یک موضوع اصلی آب و تاب داده شده اند. ونزبرو معتقد است از میان وقایع ظاهراً تاریخی آنها، تنها اندکی از آنها را باید مرتبط با تاریخ دانست؛ به عبارت دیگر پیدایش آنها قبل از منابعی که به ضبط آنها پرداخته اند نبوده است. او در یک سخنرانی کوتاه اما مثل همیشه، فشرده از لحاظ محتوا^{۱۱} نیز مشکلی اساسی را خلاصه بندی کرده که آثار قبلی او هم به تفصیل به آن پرداخته اند: هیچ گواه مشهودی، روایاتی را تایید نمی کند که در مجموعه ای ادبی و متاخر یافت می شوند و نویسندگان آن دارای منافع شخصی در تاریخی بودن روایاتی هستند که نقل می کنند. به نظر ونزبرو، محققان غربی که تاریخی بودن این روایات را می پذیرند هیچ مبنایی بیش از «الگویی تلویحا مشترک، یعنی این فرض که ادبیات مذکور ارزش استناد

^۱ Goldziher

^۲ Schacht

^۳ Wansbrough

دارد»، ندازند.^{۱۲} اما ونزبرو معتقد است آنها چنین ارزشی ندارند: این منابع، ادبی هستند و نه تاریخی، و باید با روش‌های نقد ادبی به تحلیل و تفسیر آنها پرداخت.^{۱۳}

کرون^۱ (۱۹۸۷) همین کار را در مورد مبنای اساسی روایات متعارف انجام داده است: این باور که شبکه تجاری بین‌المللی مهمی به مرکزیت مکه وجود داشته و سکنه این شهر نه تنها از این راه امرار معاش می‌کردند، بلکه از ثروتی قابل توجه و موقعیتی ممتاز در صحنه سیاسی شبه جزیره برخوردار بوده‌اند. مطالعه کرون نشان می‌دهد که خود منابع اسلامی هیچ سهمی از تجارت انتقال کالاهای تجملی را به حجاز منتسب نکرده‌اند؛ آنها تنها از تجارت ضروریات اولیه‌ای مثل چرم یا البسه ارزان قیمت پشمی سخن به میان می‌آورند. هیچ‌یک از روایات متنوع این منابع، نتایجی را که محققان غربی از آنها گرفته‌اند و تا اکنون نیز قبول دارند، تایید نمی‌کند. کرون نتیجه می‌گیرد که نه حجاز، و خصوصاً مکه هیچ مسیر تجاری بین‌المللی را کنترل می‌کرده، و نه آنها می‌توانسته‌اند از تجارت امرار معاش کنند. علاوه بر آن، روایات متنوع منابع اسلامی چنان در تناقض با هم هستند که نشان می‌دهد نویسندگان آنها در واقع چیز زیادی از حجاز قرن هفتم و به‌ویژه تجارت مکه نمی‌دانسته‌اند. کرون اعتقاد دارد معقول‌تر است همه آنها را جعلیات داستان‌سرایان بدانیم؛ چراکه تحلیل روایات متفاوت تجارت مکه در منابع اسلامی منجر به این نتیجه می‌شود که هیچ انتقال اطلاعات تاریخی مستمری در طول سه نسل یا همین حدود بین زمانی که توصیف می‌شود و زمان نگارش تاریخ آن در نیمه قرن دوم هجری / هشتم میلادی در کار نبوده است. بدین ترتیب «این داستان‌سرایان بوده‌اند که این روایات را آفریده‌اند»؛^{۱۴} یا اگر هم چنین نبوده، دست‌کم تمام این داستان‌ها واقعی نیستند و نمی‌دانیم کدام یک را کنار گذاشته و کدام را بپذیریم: «در واقع حتی موضوع تجارت هم می‌تواند افسانه باشد».^{۱۵}

بشیر (۱۹۸۵، ۱۹۸۴) یک گام پیش‌تر رفته و معتقد است بسیاری از وقایع زندگی پیامبر که در منابع اسلامی گزارش شده‌اند در واقع انتقال وقایع آینده، مثل وقایع زندگی «پیامبر» اواسط تا اواخر قرن هفتم، محمد بن الحنفیه به گذشته می‌باشند.

هواداران روش تحلیل نقد منابع، چه موافق و چه مخالف بشیر، قبول دارند که روایات منابع اسلامی هم در مورد دوران جاهلیت و هم در مورد فتوحات به‌عنوان واقعیات تاریخی قابل قبول نیستند.

^۱ Crone

برای نمونه، توصیف جنگ‌ها - مثل نبرد یرموک - مضمونی مکرر و پیش‌پافتاده و کلیشه‌ای داشته و اغلب به شکلی یکسان بازگویی شوند و ویژگی‌های جغرافیایی محل نیز چنان کلی هستند که به درد تعیین مکان نبرد نمی‌خورد.^{۱۶} شباهت مشکوکی نیز بین فتح کنعان در انجیل و روایات متعارف اسلامی در مورد فتح شام وجود دارد. در هر دو روایت، رهبر بزرگ دینی (موسی یا محمد) حملات را آغاز می‌کند اما پیش از آن که به هدف برسد می‌میرد و یار صمیمی وی (یوشع یا ابوبکر) عملیات نظامی را ادامه می‌دهد. این مشکلات، معضلی که اغلب مورخان با آن آشنا هستند را به وضوح نمایش می‌دهد. مشکلات مربوط به استخراج وقایع تاریخی از منابع مکتوب حتی اگر تاریخ آنها به دوره‌ای برسد که توصیف می‌کنند در متون روش‌شناسی تاریخی مفصلاً مورد بحث قرار گرفته‌اند.^{۱۷} مشکل اساسی هنگام استفاده از یک منبع مکتوب آن است که هنگامی که ادعا می‌کند «آنچه واقعاً رخ داده» را به ما می‌گوید، در واقع به ما آنچه را می‌گوید که نویسنده آن فکر کرده اتفاق افتاده یا خواسته باور کند که اتفاق افتاده یا خواسته دیگران باور کنند اتفاق افتاده است.^{۱۸} در نتیجه، آنچه از آن می‌فهمیم بستگی به میزان آگاهی ما از دانش و مقصود نویسنده دارد و در اغلب موارد هم چیز زیادی از این دو نمی‌دانیم. علاوه بر آن، حتی بی‌طرف‌ترین روایت نیز ناگزیر نتیجه شخصیت، هوش، قدرت استدلال و نتیجه‌گیری نویسنده و نگرش او به تاریخ است که انتخاب او برای حذف یا شمول مطلب و چگونگی ارائه آن را تعیین می‌کند. غالباً راهی نداریم پی ببریم که یک روایت مکتوب، به خودی خود، تاریخ است یا صرفاً ادبیات. این که فهم آن آسان است و «معنی می‌دهد» نیز کمکی نمی‌کند: این که در آوردن تاریخ از منبعی مکتوب، آسان به نظر برسد می‌رساند که نویسنده آن تلاش ادبی زیادی برای کارش کرده، اما به این معنی نیست که روایت لزوماً «واقعی» است. به علاوه، مشکل ما فقط در آوردن تاریخ از نوشته یک نویسنده نیست، چراکه تقریباً هیچ‌گاه متن اصلی نویسنده را در اختیار نداریم. خیلی باید خوش‌شانس باشیم که رونوشتی چند صدساله از متن اصلی داشته باشیم که تنها چند رونوشت معدود از آن برداشته شده باشد؛ گاهی هم تنها نقل قولی از یک منبع در منبعی متأخر یا نوشته‌ای متأخر داریم که ادعا می‌کنند براساس آن منبع متقدم هستند و خود آن منبع هم از میان رفته است.

سابقه پیچیده انتقال یک سند تنها مربوط به خطاهای نگارشی نمی‌شود، بلکه تغییرات شرورانه و حتی تحریف متن اصلی را هم در بر می‌گیرد. این امر بدان علت است که یک نسخه بردار که - اغلب به نظر خودش، مسلماً بهتر از نویسنده آن سند معاصر - «می‌داند» چه اتفاقی روی داده، حتی

ناخودآگاه متن اصلی را به گونه‌ای تغییر می‌دهد که با «معلومات» خودش جور در بیاید. بدین ترتیب با ناقلانی مواجه هستیم که متن قدیمی‌تر را - از طریق افزودن، کم کردن یا جایگزینی یک کلمه، یک عبارت یا گاهی توضیحات - تفسیر می‌کنند، بدون آنکه حتی بدانند با این کار معنی سندی که نسخه برداری می‌کنند را تغییر می‌دهند. یک نمونه از این امر در حوزه مطالعات عرب آن است که نسخه بردار یا نویسنده‌ای که از متنی قدیمی تر نقل قول می‌کند هر جا در متن اصلی کلمه «هاجری^I» یا «اسماعیلی^{II}» یا «صحراگرد^{III}» ببیند به جای آن از کلمه «مسلمان» استفاده کند یا «پیامبر» در متن اصلی را با «محمد» جایگزین سازد یا جنگی بی‌نام را یکی از جنگ‌هایی بداند که رخ داده است و به روایت بیفزاید که: «این جنگ، چنین و چنان بود». اگر به جز رونوشت یا نقل قول، خود سند قدیمی تر بر جای نمانده باشد، تقریباً محال است چنین دستکاری‌هایی مشخص شوند.

تمام مطالب بالا در مورد متون معاصر نیز صادق هستند: متونی که کسانی آنها را نوشته‌اند که در زمان وقایعی که شرح داده‌اند زندگی کرده‌اند یا دست کم فاصله زمانی یا مکانی چندانی با آنها نداشته‌اند. هر چه شخص از وقایعی که شرح داده شده فاصله بیشتری داشته باشد، آن روایت نیز مشکوک‌تر می‌شود. روایتی که یک نفر سریانی که در زمان حمله اعراب می‌زیسته را در نظر بگیرید. این روایت لزوماً تاریخ نیست: به احتمال زیاد، ترکیبی است از خطابه، پیش‌گویی و اخلاقیات دینی؛ اما دست کم تعبیر یک شاهد عینی است. روایتی که یک نفر ارمنی که پنجاه سال بعد از آن زندگی می‌کرده نقل می‌کند موضوع دیگری است. اگرچه سبئوس^{IV}، وقایع‌نگار ارمنی اواخر قرن هفتم، به ما می‌گوید که روایات او بر اساس گزارش‌های اسرای جنگی است که از سوریه بازگشته‌اند، او تنها می‌توانسته داستان‌های پیرمردانی که وقایع روزگار جوانی‌شان را به یاد می‌آوردند یا گزارش‌هایی که برای نزدیک‌تر ساختن او به زمان وقایع ساخته شده بودند را ضبط کند، چرا که خود او پنجاه سال بعد آنها را به خاطر می‌آورد. طبعاً این خاطرات به نوبه خود ما را به تغییرات احتمالی می‌رسانند که محصول زنجیره‌ای از نسخه بردارانی است که جزییات را بیشتر از سبئوس «می‌دانستند». باین وجود حتی سبئوس هم از نظر ما

^I Hagarene

^{II} Ishmaelite

^{III} Saracen

^{IV} Sebeos

در مقایسه با انبوهی از متون اسلامی که نگارش آنها تازه از قرن دوم هجری / هشتم میلادی شروع شد، منبعی تقریباً معاصر می باشد.

بدین ترتیب پژوهش حاضر با شناخت- و نزبرو- بشیر هم عقیده است (ولو این که احتمالاً هیچ یک از این سه نفر مایل نباشند نام خود را در این ترکیب سه گانه پژوهشی ببینند). آنها و دیگران با بازبینی انتقادی منابع اسلامی اعتقاد یافته اند که اغلب مطالب مربوط به قرن هفتم به عنوان واقعیت تاریخی باید به طور بنیادی از تفسیر شوند و یا کنار گذاشته شوند. (البته این منابع برای رواج نگرشی خاص به گذشته در زمانی که نوشته شده اند، یا تمایل به انتشار نگرشی خاص به گذشته، در میان بخش خاصی از مردم یا منطقه جغرافیایی خاص همچنان مدرک می باشند). ما معتقدیم که صورت ظاهر منابع متأخر را نمی توان به تنهایی پذیرفت، بلکه باید در مقابل شاهد معاصر بررسی شوند. این شاهد می تواند روایات مکتوب، ترجیحاً چندین روایت از اماکن مختلف باشد تا غرض ورزی های شخصی یا نقائص یک نویسنده یا فرهنگ واحد برطرف شود. اما از آن بهتر، موادی است که از دوران مورد نظر بر جای می ماند. یک سنگ نوشته مشکلات سوابق انتقال را ندارد. به همین ترتیب، یک سایت باستان شناسی نیز آنچه مردم انجام می داده اند، و نه آنچه نویسندگان معاصر آن و/ یا نسخه برداران متأخرش فکر کرده اند که انجام می داده اند یا خواسته اند دیگران بپذیرند که انجام داده اند را ارائه می دهد. شعارهای روی سکه ها اندیشه آن کشور در زمان آن سکه و یا این که می خواسته دیگران چه بیندیشند را اعلام می کند که در یک عبارت، خلاصه شده و باز هم عاری از تفسیر نسخه برداران است؛ و سکه هایی که در یک شهر یا منطقه ضرب شده اند روشن می سازند که در زمان ضرب آنها چه کسی بر آن شهر یا منطقه حاکم بوده است. تمامی انواع این شواهد ذاتاً حتی معتبرتر از منابع مکتوب معاصر می باشند. مورخان مناطق و دوران های دیگر در جریان پژوهش های خود به طور معمول از آنها بهره می گیرند.^{۱۹} این موضوع که آنها تاکنون چندان مورد استفاده قرار نگرفته اند نتیجه ماهیت نامعمول مطالعات عرب (از نگاه مورخان) است که اغلب تا حد بسیار زیادی محدود به آثار ادبی خود اعراب مانده اند.

البته مدرک مادی نیز مشکلات خود را دارد. اول از همه این که تنها قسمتی از آن باقی می ماند و فقط بخشی از آن کشف می شود و این که چه بخشی از آن را در اختیار داشته باشیم معمولاً بستگی به شانس ما دارد. اما این مطلب در مورد منابع مکتوب هم صادق است. دوم آن که مدرک مادی نسبت به منابع مکتوب، ظاهراً به تلاش بسیار بیشتری برای تفسیر خود نیاز دارد. بقایای باستان شناسی خودشان را

توضیح نمی‌دهند. آنها شبیه تکه‌های یک پازل هستند: این ما هستیم که باید آنها را کنار هم بگذاریم یا ارتباط مفقود بین آنها را بیان کنیم و معنای هریک را توضیح دهیم. اما سپردن این کار به کسی که تمام فرضیه‌ها و برداشت‌های معقولی که به کار تشکیل یک تصویر می‌آیند را می‌داند، بهتر از مواجهه با منبع مکتوبی است که واقعیت و فرض را در یک مجموعه جدایی‌ناپذیر در هم می‌آمیزد و دیگر ممکن نیست اصل آنچه نویسنده شنیده را از آنچه استنباط کرده است جدا نمود. مدرک خام و غربال نشده به مدرکی که بر حسب معیارهای ناشناخته انتخاب شده و با حدسیات ناشناخته گرد آورده شده ترجیح داده می‌شود.

از این رو به نظر ما، معتبرترین منبع موجود برای مطالعه تاریخ صدر اسلام و حکومت اولیه اعراب، بقایای مادی می‌باشند که عبارتند از حفاری و تحقیقات باستان‌شناسی، کتیبه‌ها و سکه‌ها. منابع دیگری که با وجود مسئله دار بودن همچنان با ارزش هستند، منابع ادبی معاصر با وقایعی است که توصیف می‌کنند. این دو نوع مدرک را می‌توان با هم استفاده کرد و توضیح وقایع موجود در اسناد معاصر را با تصویری که از بقایای مادی به دست می‌آید مقابله نمود. اگر جزییات یک روایت ادبی با شواهد بقایای مادی تناقض دارد، شواهد مذکور را باید ترجیح داد: انتظار نمی‌رود که مدرک باستان‌شناسی «دروغ بگوید»، در حالی که کاملاً محتمل است که جزییات یک منبع ادبی، تحریفات یا تغییرات بعدی از سوی کسی باشند که به نگرش تاریخی رایجی در زمان نسخه‌برداری آن متن اعتقاد داشته است و یا در زمانی پیش‌تر، ضمن انتقال آن رخ داده باشند. هنگامی که مدرک مادی تاییدکننده‌ای در اختیار نباشد، روایات ادبی معاصر به عنوان مدرک، قابل قبول هستند، اما باید آنها را با احتیاط به کار برد.

منابع ادبی غیرمعاصر، از نظر ما، به عنوان مدرک تاریخی، قابل قبول نیستند. اگر کسی به جز متونی که در قرن نهم یا بعدتر نوشته شده‌اند، هیچ منبع اطلاعاتی دیگری از قرن هفتم نداشته باشد، نمی‌تواند چیزی از قرن هفتم بداند؛ بلکه فقط می‌تواند بداند مردمان قرن نهم یا بعدتر چه باوری از قرن هفتم داشته‌اند.

بی‌فایده‌گی آثار بعد از اواخر قرن اول هجری / هفتم میلادی یا اوایل قرن دوم هجری / هشتم میلادی به همین ترتیب در مورد ادبیات غیرمسلمانان نیز صدق می‌کند. برای مثال هنگام بررسی منابع

پس از قرن هشتم مثل نوشته‌های میکاییل سریانی^۱، اهمیت چندانی برای آنها قائل نیستیم، چراکه توضیحات آنها در مورد قرن هفتم ناگزیر متاثر از روایت متعارف است. بدین ترتیب تنها روایات مکتوب قابل اعتماد از وقایع قرن هفتم در هر منطقه‌ای، روایات پیش از دوران عباسیان و ترجیحا روایات قرن هفتم و حداکثر قبل از اواسط قرن هشتم می‌باشند.

تصویری که شواهد معاصر و تقریبا معاصر، چه ادبی و چه مادی، از فتح خاورمیانه توسط اعراب و ظهور اسلام به دست می‌دهند، تا آن زمان چنان در ادبیات اسلامی (و تمام منابع ادبی دیگری که براساس آن می‌باشند) غایب است که هیچ مصالحه‌ای بین آنها ممکن نیست.^۲ در اینجا فرد، ناگزیر از انتخاب یکی از دو الگوی ناسازگار با هم می‌شود: یا طرح کلی روایت متعارف به عنوان تاریخ را رد کند و براساس شواهد معاصر، روایتی دیگر تدوین کند، و یا این که چشم از این شواهد فرو بندد و منحصر در حیطه گفتمان منابع اسلامی فعالیت کند. به نظر ما، روند دوم، مطالعه ادبیات است، نه تاریخ.

تصویری از فتوحات اعراب در خاور نزدیک و حکومت اولیه اعراب که از روایات ادبی معاصر (غیرعربی) و شواهد باستان‌شناسی، کتیبه‌ها و سکه‌ها حاصل می‌شود و در این کتاب مورد بحث قرار می‌گیرد به طور خلاصه از قرار زیر می‌باشد:

- اعراب، ایالات شرقی امپراتوری بیزانس را بدون درگیری تصرف کردند، چراکه بیزانس از قبل تصمیم گرفته بود از آنها دفاع نکند و مدت‌ها پیش از تسلط اعراب بر آن ایالات عملا از آن نواحی خارج شده بود [فصل ۲ از بخش ۱: شرق بیزانس در آستانه حمله اعراب]. نبرد بزرگی رخ نداده و حداکثر زدوخوردهایی با سربازان بومی که از سوی پاتریکیوس II محل احضار شده بودند صورت گرفته است [فصل ۱ از بخش ۲: فتوحات].

- اعراب در زمان این فتوحات، بی‌دین بودند. اندکی بعد بعضی از نخبگان حاکم یا تمامی آنها شکل بسیار ساده‌ای از توحید با فحوائی از یهودیت و مسیحیت را پذیرفتند که به تدریج و پس از ۱۰۰ تا ۱۵۰ سال، تبدیل به اسلام شد. با این وجود، بسیاری از اعراب در سرتاسر قرن اول هجری / هفتم میلادی بی‌دین باقی ماندند و فرقه‌ای از اعراب همچنان بی‌دین در صحرای نعب وجود داشت تا

^۱ Michael the Syrian

^۲ patrikios

این که در نیمه دوم قرن دوم هجری / هشتم میلادی توسط عباسیان از میان برداشته شدند. این فرقه، و نه حجازی‌های قرن ششم، اساس توصیفات موجود در ادبیات اسلامی در مورد بت‌پرستی «جاهلیت» را تشکیل می‌دادند^{۲۱} [فصل ۱ از بخش ۳: پیشینه دینی].

- محمد شخصیتی تاریخی نیست و زندگی‌نامه رسمی وی محصول دورانی است که در آن نوشته شده است (قرن دوم هجری). تنها در حدود سال ۷۱ هجری / ۶۹۰ میلادی بود که محمد وارد دین رسمی گردید و اشاره‌های بسیار محدود و گذرایی که در منابع ادبی پیش از آن به وی وجود دارد را باید دستکاری‌های نسخه‌برداری دانست که از روایت متعارف آگاهی داشته‌اند. اگر او وجود داشته و نقش محوری که روایت متعارف به او نسبت داده را بازی کرده، توضیح این مسئله بسیار دشوارتر می‌شود که چرا قبل از سال ۷۱ هجری / ۶۹۰ میلادی نه تنها در سنگ‌نوشته‌های عمومی بلکه در جایی که الزامی بوده، یعنی روی سکه‌ها و در اعلامیه‌های رسمی حکومت عربی اشاره‌ای به او نشده است [فصل ۳ از بخش ۳: پیامبر برگزیده].

- قرآن گردآورده‌ای متاخر است. این مجموعه تنها در پایان قرن دوم هجری یا شاید هم اوایل قرن سوم هجری رسماً تدوین گردید. این نتیجه که ساخت و ونزبرو به آن رسیده‌اند، توسط تحلیل سنگ‌نوشته‌های موجود و بررسی اشاره‌هایی که به دین اعراب در آثار مردمانی که در تماس با آنها بوده‌اند شده است، تایید می‌گردد [فصل ۵ و ۶ از بخش ۳].

در ارائه قرائت‌مان از تاریخ قرن هفتم لازم می‌دانیم چهارچوبی بسیار گسترده‌تر از چهارچوب معمول را در نظر بگیریم. برای مثال، اطلاعات مربوط به دین اعراب در قرن اول هجری که از گزارش‌های کسانی که اعراب با آنها در تماس بوده‌اند و نیز از شواهد باستان‌شناسی، کتیبه‌ها و سکه‌هایی که از خود اعراب بر جای مانده گرد آورده شده است، تفاوت اساسی با روایت متعارف دارد. اما برای ارزیابی آن، باید آن را در زمینه کلی کفر و توحیدی سال‌ها و ادیانی که به آن مربوط می‌شوند قرار دهیم. به همین ترتیب، در حوزه سیاسی نیز فتح ایالات شرقی بیزانس از سوی اعراب را نمی‌توان بدون در نظر گرفتن آن در زنجیره تاریخ منطقه درک کرد. این به معنی شروع کار از قرن چهارم یا پنجم به جای قرن هفتم است. چراکه همان طور که قبلاً هم گفته شد، شواهد بسیار معاصر نشان می‌دهند که بیزانس به جای جنگ بی‌امان برای حفظ ایالات شرقی خود، تصمیم جدی برای دفاع از آنها را نداشت و سابقه این بی‌میلی آن دست کم به

اواسط قرن پنجم باز می‌گردد.^{۲۲} منابع ادبی غیرعرب که توسط ساکنان آن ایالات نوشته شده‌اند در عین حال که انتقال قدرت از بیزانس به حکومت اعراب را قطعاً فاش می‌کنند، به سختی این نتیجه را می‌دهند که نویسندگانشان در معرض حملات و فتوحاتی سازمان یافته بوده‌اند.

این موضوع ما را به ارائه دیدگاهمان در مورد پذیرش حجیت سکوت^۱ می‌رساند. اگر حوزه گفت‌وگو کسی چگونگی وقوع رویداد باشد و نه وقوع یا عدم وقوع آن، روایاتی که ذکری از آن واقعه به میان نمی‌آورند ارزش چندانی ندارند. چون مورخان معمولاً آنچه اتفاق افتاده را مطالعه می‌کنند و نه چیزی که اتفاق نیفتاده، به دنبال شاهد «مثبت» دست‌کم یک رویداد تزلزل‌ناپذیر هستند و معمولاً ارزش شاهد «منفی»، مثل استنباط از این واقعیت که بسیاری از منابع، هیچ روایتی از واقعه‌ای که آنها مطالعه می‌کنند در بر ندارند را ناچیز می‌شمارند. اما اگر کسی سعی داشته باشد مطمئن شود که واقعه‌ای اصلاً اتفاق افتاده است یا خیر، مسئله فرق می‌کند. یک روایت تزلزل‌ناپذیر معاصر، مسئله را برطرف می‌کند و اگر بتوان ثابت کرد که روایتی در کار نیست، این واقعیت تبدیل به شاهی «مثبت» می‌شود. چراکه شاهد، «مثبت» تراز آن است که نتواند وجود نداشته باشد؛ روشن است هیچ منبع معاصری برای مثال به ما نمی‌گوید که «اعراب هنوز مسلمان نشده‌اند»، یا «جنگ یرموک اتفاق نیفتاد». آنها آنچه می‌بینند را می‌گویند؛ به همین خاطر مثلاً می‌گویند «اعراب، بی‌دین هستند» و هیچ نامی از جنگ به میان نمی‌آورند. بدین ترتیب عدم اشاره به یک رویداد مثل یک جنگ بزرگ در روایاتی که سال‌ها و منطقه‌ای را شامل می‌شوند که آن رویداد ظاهراً باید در آنجا اتفاق افتاده باشد و توسط معاصرانی نوشته شده‌اند که در منطقه مربوطه زیسته‌اند و وقایعی بسیار کم‌اهمیت‌تر را ذکر کرده‌اند، مدرکی در تایید این فرضیه که آن رویداد اتفاق نیفتاده است را فراهم می‌آورد. مکتب «معارف» می‌خواهد این مدرک را به گونه دیگری تعبیر کند: منظور نویسندگان مسیحی در واقع نمی‌توانسته این باشد که اعراب مهاجم، بی‌دین بوده‌اند و این کلمه در اینجا باید به معنی «مسلمان» باشد؛ جنگ بی‌نام و تاریخی که وقایع‌نگار ارمنی قرن هفتم، سبئوس به شرح مختصر آن پرداخته باید جنگ یرموک باشد و غیره. از این رو، حجیت سکوت برای کسانی که روایت معارف را پذیرفته‌اند شاید محرکی باشد تا تکه‌ای شاهد صریح و معاصر درست کنند و روایت خود از تاریخ را تایید نمایند.

¹ argumentum e silentio

کارایی حجیت سکوت در مورد شواهد باستان‌شناسی، کتیبه‌ها و سکه‌ها کمتر از منابع ادبی نیست. در تمامی این حوزه‌ها، روایت متعارف ما را متوقع می‌سازد مجموعه معینی پدیده در زمان و مکان مشخصی بیابیم، اما در واقعیت به چیز کاملاً متفاوتی دست می‌یابیم. برای نمونه، گروه‌هایی از باستان‌شناسان عرب و غربی در طول چند دهه گذشته بررسی‌های گسترده‌ای در حجاز و شمال شبه جزیره عربستان انجام داده‌اند. آنها علی‌رغم آن که مشخصاً در پی تایید روایت متعارف بودند، هیچ مدرکی بدین منظور نیافتند. در واقع آنها اثر چندانی از سکونت گسترده در حجاز در قرن هفتم نیافتند. البته آنها اماکنی از دوران یونانی‌ها، نبتی‌ها، رومی‌ها و حتی بیزانسی‌ها را کشف و چند تا از آنها را نیز حفاری کردند. اما هیچ جایی مربوط به قرن ششم یا هفتم که حتی تا اندازه‌ای با توصیفات حجاز جاهلیت در منابع اسلامی مطابقت داشته باشد یافت نشد. به‌ویژه، نه بقایایی از مراکز بت پرستان در اردن یا حجاز و نه آثاری از جوامع یهودی در مدینه، خیبر یا وادی القری یافت شد.^{۲۳} این امر در تناقض با توصیفات مفصل روایت متعارف در خصوص ترکیب جمعیتی حجاز پیش از اسلام می‌باشد؛ اما از لحاظ تکنیکی، حجیت سکوت محسوب می‌شود. همواره می‌توان قضاوت را به حالت تعلیق درآورد و منتظر کشف فلان دست‌نویس ناشناخته یا مکان کشف نشده ماند.

پیش از ما نیز کسانی تردیدهایی را مطرح ساخته‌اند؛ اما همان‌طور که گفته شد آنها معمولاً این دیدگاه را پذیرفته‌اند که چند دهه نخست حکومت اعراب و ۱۵۰ سال نخست یا همین حدود از دین اعراب قابل بازسازی نیستند. اما ما از سوی دیگر معتقدیم اگرچه کارهای زیادی هنوز باید انجام شوند، شواهدی که در اختیار داریم – از جمله شواهدی مثل یافته‌های باستان‌شناسی و کتیبه‌های نقب که پیش‌تر در دسترس نبودند – برای آنکه بتوانیم تلاشی مقدماتی در بازسازی این امر انجام دهیم کافی است. بازسازی ما این شواهد موجود را با تفسیرمان از پیشینه کلی سیاسی در هم می‌آمیزد. امیدواریم که این پژوهش، محققان امور تاریخی را برانگیزاند تا پرسش‌هایی را مطرح سازند که الگوی حاضر، ضروری نمی‌بیند یا دست به کار شده و در پی شواهد موافق یا مخالف دیدگاهی برآیند که در این کتاب مطرح شده است.

¹ Hill (1971), p. 23.

^۲ در مورد خالد بن سعید بن العاص مراجعه کنید به ابن حجر، *اصابه*، ۱/۴۰۶، شماره ۲۱۶۷. نقش مبهمی که روایات اسلامی در جریان مرحله نخست حملات اعراب به او نسبت می دهند می تواند حاکی از شخصیت تاریخی واقعی وی باشد، هر چند در مورد زمان ولادت و مرگ و شرایط سیاسی روزگار وی باید تحقیقات بیشتری صورت گیرد.

^۳ Donner (1981), p. 113 para. 2.

^۴ این روستاهای نزدیک غزه شاید همان چیزی باشند که «شهرهای» نقب می دانیم. منابع رومی و بیزانسی، آنها (به جز الوسا) را روستا (*komei*) می خوانند. از طریق پاپیروس های نسانا (*Nessana papyri*) نیز می دانیم که حاشیه غربی نقب مرکزی (سباتا، نسانا، الوسا) در تقسیمات کشوری جزو غزه به حساب می آمدند. بررسی های باستان شناسی این منطقه که در چند دهه گذشته توسط باستان شناس های مختلفی انجام شده است نشان می دهد که شمال غربی نقب مرکزی تقریباً پرجمعیت بوده و چندین سایت بزرگی که کشف شده اند گواه این مطلب است.

^۵ Donner (1981), p. 116 para. 4.

^۶ *Ibid.*, p. 146 para. 4.

^۷ *Ibid.*, pp. 148, 149 para. 1.

^۸ البته همان طور که هاوتینگ (*Hawting*) به ما خاطر نشان کرده (گفتگوی خصوصی، ۲۳ نوامبر ۱۹۸۷)، اگر اوبعیده فرمانده نبوده باشد، می توان فهمید که چرا شخص کم اهمیت تری جایگزین او شده است. اما این امر هنوز هم مشکل ما با چهار یا پنج مدعی دیگر این منصب را حل نمی کند.

^۹ Wansbrough, J. (1977) and (1978).

^{۱۰} در واقع تاریخ قرآنی که امروزه در اختیار داریم را خارج از چهارچوب روایت متعارف تاریخی که در ادبیات اسلامی یافت می شود، نمی توان به قرن هفتم رساند. ونزبرو معتقد است قرآن در اواخر قرن دوم هجری / هشتم میلادی یا اوایل قرن سوم هجری / نهم میلادی رسماً تدوین شده است.

^{۱۱} Wansbrough, J. (1987).

^{۱۲} *Ibid.*, p. 10.

^{۱۳} *Ibid.*, pp. 14-15.

^{۱۴} Crone (1987), p. 225.

^{۱۵} *Ibid.*, p. 114. همچنین درباره فقدان مدرک در مورد تجارت مکه در منابع غیرعربی معاصر آن به Peters (1988) مراجعه کنید.

^{۱۶} مثلاً توصیف نبرد یرموک چیزی در بر ندارد که آن را از دیگر نبردهای افسانه ای و تخیلی متمایز کند؛ ویژگی های رودخانه به گونه ای است که تقریباً با هر رودی در آن منطقه تطابق دارد و اشاره به پرتگاهی مرگ بار و تنداب های مهلک نیز به کار تعیین موقعیت محل نمی خورد.

^{۱۷} برای گفتمانی مفید و کتاب شناسی اساسی به Crawford (1983), Ch. 1 and pp. 75-79 مراجعه کنید.

^{۱۸} برای گفتمانی در مورد مشکلات روش شناختی در خصوص استفاده از ادبیات عرب به Wansbrough (1987); Koren and Nevo (1991) و برای اظهاراتی بیشتر در مورد منظور وقایع نگاران قرون وسطایی به

بخش ۲ از فصل ۲ کتاب حاضر مراجعه کنید؛ برای تحلیل رویکرد یک وقایع نگار (اواخر قرن هشتم) نیز Witakowski (1987), pp. 138-41, 170 72 را ببینید.

^{۱۹} در مورد نحوه اکتساب تاریخ از طریق باستان شناسی، Ch. 6, Alcock (1971) را ببینید.

^{۲۰} جمعیت شناسی شبه جزیره عربستان پیش از اسلام نمونه مناسبی است. در تقابل آشکار با پروبال دادن ادبیات عرب به آمار جمعیت (*ایام*، *اغانی* و غیره) و تصویری که منابع اسلامی از شبه جزیره پرجمعیت پیش از اسلام ارائه می کنند که از لحاظ اقتصادی و سیاسی تحت تسلط حجازی بوده که از ارتباطات تجاری گسترده ای برخوردار بوده است، منابع اطلاعاتی غیراسلامی ما حاکی از جمعیتی نامتراکم و بسیار متفرق است که سطح اقتصادی آن بسیار پایین بوده است. شبه جزیره، البته به جزیمین و حضر موت، آن زمان هم مثل امروز بیابانی خشک بوده که تنها می توانسته کمترین ضروریات جوامعی را برآورده سازد که از سطح زندگی بسیار پایینی برخوردار بوده اند و این شواهد حاکی از آن هستند که بیابانگردان شبه جزیره بسیار کم و طبق هر معیاری، بسیار فقیر بوده اند.

^{۲۱} به Nevo and Keren (1990) مراجعه کنید.

^{۲۲} این موضوع به تفصیل در فصل ۲ از بخش ۱ با عنوان «شرق بیزانس در آستانه حمله اعراب» مورد بحث قرار خواهد گرفت.

^{۲۳} البته در مراکز مهم دینی مکه و مدینه، حفاری باستان‌شناسی انجام نشده است. اما این امر تأثیری بر موضوع ندارد. بقایای سراسریک دوره در هر محلی که در طول دوره مذکور مسکون شده باشد یافت می‌شود. برای مثال، مدت‌ها پیش از آن که حفاری‌های باستان‌شناسی در اورشلیم آغاز شود، دوره انجیلی در فلسطین از لحاظ باستان‌شناسی تصدیق شده بود؛ بسیاری از اماکن دیگر نیز شواهد باستان‌شناسی برای آن فراهم آورده بودند. اما حجاز و اردن اینگونه نیستند و پدیده‌های بت‌پرستی و یهودیت که منابع اسلامی به عنوان مشخصه جاهلیت آنجا توصیف کرده‌اند به شکل مدارک باستان‌شناسی یافت نمی‌شوند. به فصل ۴ از بخش ۱، یادداشت ۴ مراجعه کنید.

بخش ۱:

پیشینه

آه، به چه کار می آید دستکاری همیشگی

و کلام فاضلانه

در برابر واقعه ای دستکاری نشده

که واقعا روی داده است؟

رود یارد کیپلینگ

تأسیس امپراتوری

در دهه سوم قرن هفتم میلادی قبیله‌نشینان عرب، ایالات شرقی امپراتوری بیزانس را در اختیار خود گرفتند. این رویداد، شاهکار بزرگی بوده و سؤال این است که چرا آنها به پیروزی رسیدند؟ ادبیات کلاسیک عرب، تصویری از جنگ‌هایی با رزم‌آرایی‌های منظم در برابر قوای یک امپراتوری قدرتمند را ترسیم می‌کند و موفقیت اعراب را به دین تازه‌شان منتسب می‌سازد. خلاصه اینکه آنها پیروز شدند، چون خدا با آنها بود. روایت فعلی غرب معتقد است که اعراب پیروز شدند، چون امپراتوری بیزانس نخست توسط تلاش تا حدی موفق اما فرساینده ژوستینین^۱ جهت دستیابی مجدد به ایالات غربی و سپس توسط جنگ با ایران در اوایل قرن هفتم تضعیف شده و تحلیل رفته بود. هراکلیوس در جنگ با ایرانیان به پیروزی رسید اما دیگر در وضعی نبود که از پس اعراب برآید.

تحقیقات باستان‌شناسی در طول یک دهه و نیم گذشته، همراه با شواهدی از منابع ادبی نشان می‌دهند که هیچ‌یک از این دو دیدگاه دقیق نیست. بررسی اقدامات بیزانس در ایالات شرقی آن نشان می‌دهد که این امپراتوری، مدت‌ها پیش از ژوستینین تصمیم گرفته بود از مناطق خود در جنوب انطاکیه دفاع نظامی نکند. از اواخر قرن چهارم تا اوایل قرن ششم میلادی، سربازان امپراتوری به تدریج از این مناطق خارج شدند. جای آنها را، اگر هیچ جایگزینی هم در کار بوده، شبه‌نظامیان محلی و سربازان عرب گرفتند

^۱ Justinian

که خود آنها نیز در اواسط قرن ششم میلادی از خدمت مرخص شدند. در بسیاری از موارد هم کسی جایگزین آنها نشد؛ در طول تمام مرزهای^۱ شرقی، استحکامات رها شدند. امور دفاعی به گونه‌ای فزاینده به قبایل عربی که در قالب فوئدراتی^{II} («متحدان») سازمان یافته بودند منتقل می‌شد. تا اوایل قرن هفتم میلادی، چه قبل و به‌ویژه چه بعد از جنگ‌های قرن هفتم با ایران، ایالات شرقی بیزانس از لحاظ نظامی و سیاسی در حالت تعلیق قرار داشتند.

فرایند تدریجی خروج از این مناطق در فصل ۲ بررسی خواهد شد. اما در عین حال که مستندسازی مجموعه اقداماتی که با مسلم دانستن چنین تصمیمی می‌توان آنها را توجیه کرد عملی است، یافتن دلایل آن، کار آسانی نیست. اسناد تاریخی که می‌توانند روشن‌گر این موضوع باشند (برای مثال، بایگانی‌های حکومتی بیزانس) مفقود شده‌اند؛ و بقایای باستان‌شناسی نیز گواه نتایج تصمیمات هستند، نه دلایل آنها. توضیح ما از رویکرد بیزانس به ایالات شرقی خود و تصمیم متعاقب آن برای دست کشیدن از آنها به‌طور کلی مبتنی بر فرایندهای سیاسی می‌باشد. بقیه این فصل، خلاصه‌ای از تفسیر ماست؛ استدلال‌های مفصل ما در این باره در بقیه فصول بخش ۱ ارائه شده‌اند.

طبق تفسیر ما از فرایندهای سیاسی، رویکرد یک کشور یا امپراتوری به ایالات آن از تاثیر متقابل قوا بین بخش‌های مختلفی که نخبگان سیاسی آن کشور را تشکیل می‌دهند تعیین می‌شود. از آنجا که منافع نخبگان مختلف تقریباً همیشه در تعارض با هم قرار دارند، اقدامات حکومت با توجه به منافع نخبه یا نخبگانی تعیین می‌گردد که از نفوذ سیاسی غالب بر بخش‌های سیاست‌گذار دولت یا دیوان سالاری کشور برخوردار هستند. این دیدگاه نقش چندانی برای امپراتور به‌عنوان آغازگر یا دنبال‌کننده سیاست‌های عمده درازمدت قائل نیست. دست‌کم در مورد بیزانس، امپراتور در واقع چیزی بیش از یک مقام تشریفاتی نبوده است. موقعیت امن وی ظاهری بوده است؛ ورای جلال و جبروت خود، به‌ویژه در قرون اولیه و قبل از آن که حق جانشینی بیشتر تثبیت شود، او دائماً با توطئه، دسیسه و شورش مواجه بوده است.^۱ از قرن چهارم تا پایان امپراتوری بیزانس، تقریباً دو سوم امپراتورها در نتیجه انقلاب و با خلع امپراتور قبلی به قدرت رسیدند و اکثر انقلاب‌ها هم به جای پیروزی به شکست می‌انجامیدند. امپراتورانی که بدین ترتیب به قدرت می‌رسیدند اغلب از طبقات پایین - کشاورزان یا پیشه‌وران - بودند و

¹ limes

^{II} foederati

تحصیلات‌شان هم، اگر اصلاً تحصیلاتی داشتند، کم بود. در نتیجه اگرچه از لحاظ ثنوری تمام تصمیمات به امپراتور بستگی داشت، اما این امر چیزی بیش از تبلیغات برای مصرف داخلی نبود. نقش او در تعیین سیاست‌ها در عمل ناچیز بود، چراکه سیاست‌گذاری مستلزم اطلاعات است و او برای اطلاعات وابسته به دولت بود.

دولت امپراتوری «بسیار پرهزینه، در روش‌ها به شدت سنتی و اغلب فاسد»، اما با این وجود معمولاً کارآمد بود.^۲ فساد آن بدین معنی بود که اعضای آن اغلب مشغول ترفیع حرفه و ثروت شخصی خود بودند و این حاکی از آن بود که به راحتی می‌شد از آن به عنوان ابزاری جهت برآوردن آرزوی ثروت و قدرت استفاده کرد: افرادی از بخش‌های نخبگان بودند که از ثروت و نفوذ سیاسی برای اعمال خواسته‌هایشان بر طبقه سیاست‌گذار دولت برخوردار بودند. مناصب بالای حکومتی در دست چنین افرادی بود که معمولاً از خاندان‌های بزرگ بودند و رابطه محکمی بین منصب و رتبه اجتماعی‌شان وجود داشت. این وزرای قدرتمند و سطوح بالای دولت بی‌زانس، به همراه خانواده و روابط اجتماعی‌شان، نخبگان حاکم بالفعل را تشکیل می‌دادند که وضع منسجم سیاست‌ها را در دست داشته و حفظ می‌کردند.

در آن زمان نیز مثل اکنون، یک کار مهم دولت، غربال کردن اطلاعاتی بود که باید به امپراتور عرضه می‌شد و آن جدا کردن اطلاعات مهم از اطلاعات کم‌اهمیت بود تا سیاست‌های ممکن تدوین گردند و برای تصمیم‌گیری تقدیم امپراتور شوند. این سیاست‌ها فقط شامل پاسخ‌های کوتاه مدت به وقایع خاص نمی‌شد، بلکه سیاست‌های درازمدت را نیز در بر می‌گرفت و دیدگاه دستگاه دیوان‌سالاری برای اینکه چه اطلاعاتی مربوط هستند و باید برای امپراتور ارسال شوند تحت تسلط سیاست‌هایی قرار داشت که به نوبه خود در پاسخ به فشارهای نخبگان حاکم تنظیم شده بودند. دیوان‌سالاری نه تنها اطلاعات را برای امپراتور تأمین می‌کرد، بلکه عملاً امپراتور را از اطلاعاتی که نمی‌خواست وی از آنها آگاه باشد، محروم می‌ساخت. از لحاظ نظری امپراتور تمام قدرت را در دست داشت؛ اما در عمل او امکان چندانی برای اخذ تصمیماتی که در تقابل با سیاست‌هایی بود که دولت تنظیم کرده بود، نداشت. این سیاست‌ها، آنهایی بودند که مطلوب نخبگان حاکم بودند.

یک امپراتوری از طریق اقدامات اشخاصی منفرد از نخبگانی حاصل می‌شود که توسعه ارضی برایشان ثروت و قدرت به بار می‌آورد (برای مثال، امرای ارتش، یا اعضای خاندان‌هایی که انتظار می‌رود

حامی فرمانداران ایالات باشند). در مراحل اولیه تشکیل امپراتوری، شاید ثروت کافی برای اعضای کافی از بخش‌های نخبگان کافی حاصل شود و از این طریق اجماع بر سر توسعه مداوم حاصل گردد. اما همین فرایند ثروت‌ساز و اداره ایالت، ماهیت کشور را تغییر می‌دهد: اقتصاد تنوع می‌یابد، پیچیدگی آن افزایش می‌یابد و در نتیجه ساختار نخبگان حاکم آن نیز تغییر می‌کند. هر بخش از نخبگان سعی می‌کند بسته به منابع ثروت خود که می‌تواند مستلزم امپراتوری هم نباشد، ثروت و قدرت خود را افزایش دهد. مهم‌ترین اختلاف افراد ذی نفوذ حاکم، اختلاف بین کسانی که ثروت و نفوذ سیاسی شان از امپراتوری ناشی می‌شود (مثل منصب‌داران دستگاه‌های ایالتی یا پیمانکارها و تامین‌کنندگان کالا و خدمات برای ایالات) و کسانی که این امتیازات را از طرق دیگری به دست می‌آورند (مثل تجارت و از جمله کنترل گمرک و مالیات‌های دیگر و امور مالی) می‌باشد. گروه نخست معمولاً طرفدار توسعه امپراتوری است، در حالی که گروه دوم از افزایش بیشتر توده مردمی که تحت مسئولیت و اختیار مستقیم کشور قرار می‌گیرند، چیزی عایدشان نمی‌شود. بالاخره زمانی می‌رسد که کفه ترازوی نفوذ سیاسی نخبگانی که ثروت و قدرتشان از حکومت بر امپراتوری ناشی نمی‌شود و ایالات (یا مستعمرات) را بدهی می‌پندارند سنگین‌تر می‌شود. از نظر آنان، مرکز نظام سیاسی را نباید متحمل مسئولیت بازرسی و اداره و تدارک توده‌های غریبی کرد که در کشورهای دور دست به سر می‌برند؛ بسیار سودمندتر است که بگذاریم آنها بر خودشان حکومت کنند، به حکومت‌هایشان وام دهیم و با آنها به تجارت پردازیم.^۳ همین که نفوذ بخش‌هایی که این دیدگاه را داشتند بیشتر می‌شد، خط‌مشی حکومت به آن جهت متمایل می‌شد.

با اتخاذ چنین تصمیمی، حکومت با دو مشکل عمده مواجه می‌شود: یکی آن که بدون داشتن مسئولیت در قبال مردمان خارجی و تامین مالی دستگاه حکومت آن، کنترل منابع خارجی ثروت ادامه یابد و اطمینان حاصل شود که کشور دیگری آن قدر قوی نشود تا این حق را به چالش بکشد. یک راه حل ممکن، تقسیم مناطقی که باید ترک شوند به پادشاهی‌های کوچک بسیار و تسلیم آنها (یا سپردن کنترل آنها) به قبایل مختلف متعدد یا گروه‌های ملی است که دشمن یکدیگر هستند و از لحاظ نژادی و دینی با هم اختلاف دارند. راه حل دیگر تسلیم آنها به نخبگان قبایل است که خود را وابسته امپراتوری می‌دانند و از طرق فرهنگی، سیاسی و مالی وابستگی خود را حفظ می‌کنند. بی‌زانس چندین نسخه و چندین ترکیب متفاوت از این راه حل‌ها را برگزید.

مسئله دیگر چگونگی خلاص شدن از «مسئولیت انسان سفیدپوست» در قبال سیاست و اداره حکومت ایالات در صورت مخالفت از سوی اقلیت و در عین حال در خانه ماندن عناصر قدرتمند است؛ بدون آنکه در کشور اغتشاش یا حتی جنگ داخلی در بگیرد. یک راهکار، می‌تواند دستیابی به یک اجماع در میان نخبگان مختلف باشد. اما این راهکار چندان عملی نیست. «امپراتوری سازان» یا همان نخبگانی که موقعیت آنان ناشی از حکومت بر ایالات است و نه تجارت با آنان یا وام دادن به آنها، همواره وجود دارند؛ آنها معمولاً حاضر به مصالحه نیستند. راهکار دیگر که احتمال توفیق بیشتری هم دارد، پرهیز از اعلام سیاست پایان اداره مستقیم ایالات و به جای آن نشان دادن ناتوانی عملی در حفظ کنترل آنها می‌باشد. حکومت با تاسف بسیار دست از سر ایالات برمی‌دارد، چراکه گزینه دیگری ندارد. از آنجا که این روش خطر جنگ داخلی در کشور را به حداقل می‌رساند، مناسب‌ترین راه می‌باشد.

این راه حلی درازمدت و از لحاظ زمان و جان انسان‌ها، پرهزینه می‌باشد. دلیلی هم برای مخالفت با آن وجود ندارد. تاریخ، هیچ دغدغه‌خاطری از جانب نخبگان حاکم برای پرهیز از تصمیماتی سیاسی که به قیمت جان سربازان و کلا عوام تمام می‌شود نشان نمی‌دهد. از لحاظ زمانی، در هر حال فرایند جدا کردن ایالات در مقایسه با ضمیمه کردن آنها امری تدریجی و کند است. کوچک شدن در مقایسه با توسعه، هدف راهبردی دشوارتری است و کوچک شدن موفقیت‌آمیز در مقایسه با توسعه، فرایندی کندتر و ظرفیت‌تراست. این امر اساساً بدین علت است که یک امپراتوری، هر جامعه‌ای را که در برمی‌گیرد تغییر می‌دهد و سلب مسئولیت از خود در قبال این جوامع بدون آنکه باعث فروپاشی مادی و اجتماعی آن شود غیرممکن است. از این رو فرایند کنار گذاشتن ایالات ناخواسته مستلزم تدارکاتی درازمدت، پیچیده و دقیق است که بدون آنها یا آن ایالات و یا کشور مادر در هرج و مرج یا جنگ داخلی فرومی‌رود. اقدام نهایی جدایی از این ایالات – حمله بربرها، شورش مردم – که تاریخ به عنوان تنها دلیل برای آن ثبت می‌کند در واقع فقط نوک کوه یخ است. بقیه کوه یخ در اسناد طبقه‌بندی شده بایگانی حکومتی، اگر اصلاً مستند شده باشد پنهان است. یک ایالت یا کشور وابسته هیچ‌گاه یک شبه از دست نمی‌رود و چند ماهه نیزها نمی‌شود. بیگانگان سال‌ها، دهه‌ها و حتی قرن‌هایی که صرف تحقق اقدام آشکار و نهایی جداسازی می‌شود را نمی‌بینند.

نکته مهم در تعیین استراتژی بیزانس در خصوص ایالات شرقی آن، این بود که شرق، ثروتمند و تقریباً پرجمعیت بود. شهرهای آن متعدد و پر رونق بودند، اقتصاد و به‌ویژه تجارت آن پیشرفته بود و توزیع

ثروت تقریباً یکنواخت بود. ما معتقدیم بیزانس، شرق را منبع مهم ثروت آتی خود می دانست. از این رو هدف بیزانس در شرق آن بود که ضمن انتقال کنترل، آن مناطق دست نخورده و پررونق باقی بمانند و در عین حال که اداره روزمره آنها به دیگران واگذار می شود سطح اقتصادی آنها در حدی باقی بماند که قادر به مشارکت فعال در تجارت پرسود برای بیزانس باشند. در نتیجه بیزانس می بایست مراقب می بود در عین حال که عدم توانایی در حفظ کنترل ایالات شرقی و خروج بالفعل خود از آنها را نشان می دهد از رها شدن آنها در دامان هرج و مرج جلوگیری کند. برای این کار، سیاست ماهرانه ای لازم بود.

سیاست، هنر خلق موقعیت هاست. اگر وقایع، ناشی از بخت و ضرورت باشند این وظیفه دستگاه سیاست است که اطمینان یابد نقش بخت، ناچیز و ضرورت، حداکثر باشد. اهداف سیاسی درازمدت با خلق موقعیت هایی که یک واکنش سیاسی-اجتماعی را در جهت مورد نیاز قرار می دهد به دست می آیند. با در نظر گرفتن همه این موارد، اگر آنچه در قرون نخست امپراتوری بیزانس اتفاق افتاده را تحلیل کنیم می توانیم به فهرستی از راهکارهای این امپراتوری برسیم که برای سلب مسئولیت از خود در قبال ایالات ناخواسته اش به کار برده است. راهکارهای اصلی که این تحلیل آشکار می سازد عبارتند از:

- انتقال حکومت محلی به نخبگان دینی و شهروندان محل. این کار آن طور که به نظر می رسد آسان نیست. توزیع یکنواخت رونق شرق حاکمی از آن بود که طبقه نخبه اشرافی واحد و صاحب ثروت و نفوذی وجود نداشت که بتوان قدرت را به سادگی به آن منتقل کرد: «در حالی که گل^۱ و ایتالیا در چنگ نیم دوجین خاندان بزرگ افتاده بود، دست کم ده خانواده تنها برای نفوذ در انطاکیه با هم رقابت می کردند. عواید یک شهرسالاریونانی محدود به محله اش و خود شهر کانون مساعی وی بود.»^۴ هر طرحی که حفظ رونق شرق را در برداشت باید این وضعیت را حفظ می کرد. از این رو پرورش نخبگان شهری بومی کار بغرنجی بود. با این همه، به ویژه در اواخر دوران انتقال برای انجام آن تلاش می شد و به مردم هم آن قدر خودمختاری داده می شد تا امور روزمره خود را در سطح محلی و داخلی اداره کنند. جبهه نویدبخش تردیگر شاید استفاده از توانایی حکمرانی کلیسایی سازمان یافته بود. کلیسای محلی نیز همچون نخبگان شهری ترغیب و در

^۱ Gaul

واقع اغلب از طریق ایذا و آزار، مجبور می‌شد تا از لحاظ سازمانی مستقل از کلیسای ارتودوکس امپراتوری گردد و رهبری خود را توسعه دهد.

- ترویج اختلافات مذهبی بین گروه‌های مختلف محلی. علاوه بر پرورش خودمختاری محلی، هویت ملی هم برحسب همبستگی مذهبی تعریف گردید. کلیسای محلی، منافق یا مرتد اعلام می‌گردید؛ این امر بی‌زنس را قادر می‌ساخت خود را از مسئولیتی معاف کند که در غیر این صورت در قبال جمعیت مسیحی داشت. هر جا امکان داشت چندین دین محلی یا مذهب گوناگون ترویج می‌شد؛ چراکه اگر قرار بود کلیسایی سازمان یافته وفاداری محل را به ارث ببرد، یک یا چند کلیسای سازمان یافته محلی نیز بایستی وجود می‌داشت تا برای بیعت با ملکی‌ها^۱ رقابت کنند. به همین ترتیب اگر مردم بایستی به خاطر اختلافات دینی از هم جدا می‌شدند، بایستی نسخه‌های مختلف آن دین وجود می‌داشت تا بر سر آن مناقشه کنند. این ملاحظات منجر به توجه امپراتوری به ترویج تفرقه دینی و نیز خودمختاری محلی گردید که طی آن سیاست‌های محلی از شرایط دینی محلی جدایی ناپذیر بود. نتیجه، تقسیم مردم به بخش‌های مختلف بود که هر یک اختلافات درونی خود را کنترل می‌کرد و هم‌زمان مخالفت آشکار یا پنهان با بقیه داشت. این استراتژی خطر اتحاد جوامع مختلف مذهبی و تشکیل جامعه و فرهنگ مشترک از سوی آنان که می‌توانست به رقابت با تفوق کشور مادر برخیزد را به حداقل می‌رساند.
- بیگانه کردن مردم بومی با امپراتور و دستگاه حکومت وی. مردم به این سمت سوق داده می‌شدند که امپراتور و دستگاه حکومت وی را بیگانه بدانند و از سر مصلحت از او تبعیت کنند اما عموماً از وی متنفر باشند. چنین روابطی بین امپراتوری و مردمانش، مردم را به جای هم‌وطنانی با انتظارات متقابل و هویت مشترک با امپراتور، آنان را مطیع وی می‌ساخت.
- مرزهای ناآرام: ترویج درگیری‌های مداوم مرزی. در بسیاری از رویارویی‌های مرزی با ایرانیان، پیشگامی در مهندسی خصومت‌ها معمولاً از جانب بی‌زنسی‌ها بود. چراکه درگیری‌های مداوم مرزی، به اصطلاح امپراتوری‌سازها را وا می‌دارد تا از حالت حمله به دفاع بروند و به جای آن که

^۱ Melkite

به الحاق قلمروهای بیشتر و در نتیجه اعمال بار بیشتر بر حکومت پردازند به فکر حفظ داشته‌های خود باشند. مزیت دیگر درگیری‌های مرزی نشان دادن عدم توانایی حکومت در دفاع از ایالات می‌باشد. این مورد با استراتژی بعدی ارتباط دارد.

- اسکان «بربرها» در مناطق مرزی: این بربرها در سراسر ساز بودند و «متحدان» شان نیز با آنها ارتباط داشتند. فرهنگ پذیر کردن این قبایل بربر در مرزها باعث می‌شد که پس از خروج امپراتوری و سپردن زمام امور به آنان، آنها قادر به حفظ نظم و قانون باشند.

انبار اصلی بیزانس در مهندسی نتایج مربوط به این سیاست درازمدت، پول و سیاست بود. فعالیت شدید سیاسی شامل پیمان‌های رسمی با متحدان ارزشمند، مشخصه بیزانس در سراسر تاریخ آن بود.^۶ پول به ویژه ابزار سیاسی ارزشمندی بود. بیزانس، این ثروتمندترین حکومت جهان در عهد خود، از پول نه تنها برای متحیر کردن سفرای خارجی از شکوه دربار خود استفاده می‌کرد^۷ بلکه آن را در موارد بسیار متعدد دیگری نیز خرج می‌کرد. برای مثال،

ژوستینین تمام شاهان بربر همسایه‌اش را مزدور خود کرده بود؛ او به پادشاهان هون کریمه، امیران عرب سرحدات سوریه، بزرگان بربر شمال آفریقا، حاکمان حبشه دوردست، لمباردها، ژپیده‌ها، هرول‌ها و آوارها، ایبری‌ها... و لازها سالیانه کمک مالی می‌کرد و برای آنان هدایای باشکوهی می‌فرستاد.^۷

این سیاست اختصاص به ژوستینین نداشت و شالوده سیاست بیزانس در سرتاسر دوران‌ش بود. نمونه‌هایی از آن را می‌توان در آثار پروکوپئوس^۱ در مورد ژوستینین^۸ و در تکمله تئوفانس^{۱۱} درباره تئوفیلوس^{۱۱} یافت. کنستانتین پروفیروجنیتوس^۹ فهرستی از هدایای در نظر گرفته شده برای پادشاه ایتالیا، هیوپروونسی^۷ در سال ۹۳۵ برای ترغیب او به جنگ با شاهان دیگر ایتالیا و آنا کومنا^۷ نیز هدایای آلکسیوس اول^۷ به امپراتور آلمان، هانری چهارم^۸ در سال ۱۰۸۳ را ثبت کرده‌اند. باسیل دوم^۹ برای

^I Procopius

^{II} Continuation of Theophanes

^{III} Theophilus

^{IV} Constantine Porphyrogenitus

^V Hugh of Provence

^{VI} Anna Comnena

^{VII} Alexius I

^{VIII} Henry IV

^{IX} Basil II

تجدید آتش بس با عضدالدوله در سال ۹۸۳ و نیز کنستانتین نهم در مورد المستنصر در سال ۱۰۴۵ از همین روش استفاده کردند.^{۱۰} آلكسيس کومننوس^۱ در روابط خود با بارون‌های جنگ‌های صلیبی اول نیز از همین ابزار استفاده می‌کرد.^{۱۱} همین اصل وابسته نگه داشتن کشورهای وابسته از طریق ابزارهای مالی توسط روم در اواخر دوران جمهوری آن استفاده می‌شد، هر چند روم معمولاً به جای تامین مالی مستقیم، آنها را وامدار خود نگه می‌داشت. همه امپراتورها به بربرهای شرق و غرب کمک مالی اعطا می‌کردند. برای مثال، تئودوسیوس به آلابیک کمک مالی می‌کرد؛ امپراتوران دیگر از ژوستینین گرفته تا هراکلیوس نیز به غسانیان و بادیه‌نشینان شمال شبه جزیره عربستان کمک مالی می‌کردند و امپراتوران قبل از آنها دست‌کم از قرن چهارم به بعد هم به مجموعه‌ای از متحدان عرب خود - فئودراتی - کمک مالی می‌کردند. با پرداخت این کمک‌ها، این قبایل به جای مهاجمان به امپراتوری تبدیل به مدافعان آن می‌شدند. آنها طبق بخشی از توافق‌نامه خود، سربازان ارتش را تامین می‌کردند^{۱۲} و حائل بین امپراتوری و بربرهای «نافرمان» آن سوی مرزها بودند. اما اثر واقعی این کمک‌های مالی هنگامی مشاهده می‌شد که به طور ناگهانی و بدون توضیح قطع می‌شدند و امپراتوری نیز لاجرم در برابر خشم و درماندگی ناشی از آن نمی‌توانست کمترین دفاعی از خود به عمل آورد.

در ایالات شرقی که این کتاب به آنها می‌پردازد، تدارک بیزانس برای خروج از آنها طبق استراتژی کلی خود را می‌توان تا اوایل قرن چهارم میلادی پیگیری کرد. به نظر می‌رسد حکومت چهارزنگره^{۱۱} زمانی باشد که تغییر در استراتژی غالب سیاسی رخ داده است: در این هنگام تصمیمات سیاسی عمده‌ای برای توقف حکومت مستقیم بر ایالات اتخاذ شد. از آن زمان به بعد می‌توانیم در دوره‌ای حدوداً سیصد ساله اجرای پیگیر و مشهود این سیاست در شرق را دنبال کنیم: متنفر کردن مردم بومی از امپراتور و نمایندگانش؛ پرورش نوعی حکومت بومی؛ آماده‌سازی بیگانگان («بربرها») برای تقبل مسئولیت مناطق مزبور؛ و بالاخره اجازه تصرف دادن به آنها. روش ترویج نفرت، آزار مذهبی بود؛ نوع دیگر حکومت، سلسله مراتب کلیسایی بود که به دقت ترغیب می‌شد خودش را بر حسب «ملیت» بومی تعریف کند و بیگانگان هم اعراب بودند.

^۱ Alexis Comnenus

^{۱۱} Tetrarchy

سایر فصول بخش ۱ کارکرد این سیاست را بررسی می‌کند. فصل ۲ شواهد خروج بالفعل نظامی و حکومتی بیزانس از شرق و انتقال تفوق نظامی به قبایل عرب را مورد ملاحظه قرار می‌دهد. فصل ۳ به استراتژی پرورش مذاهب بومی و نخبگان مذهبی و انتقال حکومت به نخبگان و کلیسای بومی می‌پردازد که بسیاری از آنها نیز از تبار عرب بودند. فصل ۴ جمعیت عرب شبه جزیره عربستان و شام (سوریه، فلسطین و اردن) و سیاست بیزانس جهت آوردن اعراب از شبه جزیره و از مناطق تحت کنترل ایران به مناطق بین شام و شبه جزیره را به تفصیل بررسی می‌کند.

¹ Diehl (1957), p. 137.

² Baynes and Moss, eds. (1961), Baynes' Introduction, p. xxiv.

^۳ امپراتوری هم بی‌میل نبود برای جنگ با ممالک سرشار از ثروت بهانه‌ای بیابد. نتیجه چنین جنگی، مجوز غارت کشور مزبور و سپس عقد پیمانی با آن بود که تا سال‌ها خراج بر آن می‌بست. از سوی دیگر ثروت یک ایالت به جای امپراتوری، توسط حاکم آن ایالت دوشیده می‌شد.

⁴ Brown (1971), p. 43.

^۵ برای جزئیات این مورد، Diehl (1957), pp. 60-68 را ببینید.

^۶ مجموعه سودمندی از جزئیات و نمونه‌های این موارد در Hendy (1985), p. 268 یافت می‌شود.

⁷ Diehl (1957), p. 55.

⁸ Procopius, *History of the Wars*, II.xxviii.44.

⁹ De Caerimoniis, 11.44.

^{۱۰} نمونه‌های فوق را Hendy (1985), pp. 268-69 گرد آورده است.

¹¹ Diehl (1957), p. 55.

¹² Ibid., p. 60; Heather (1986), p. 290.

شرق بیزانس در آستانه حمله اعراب

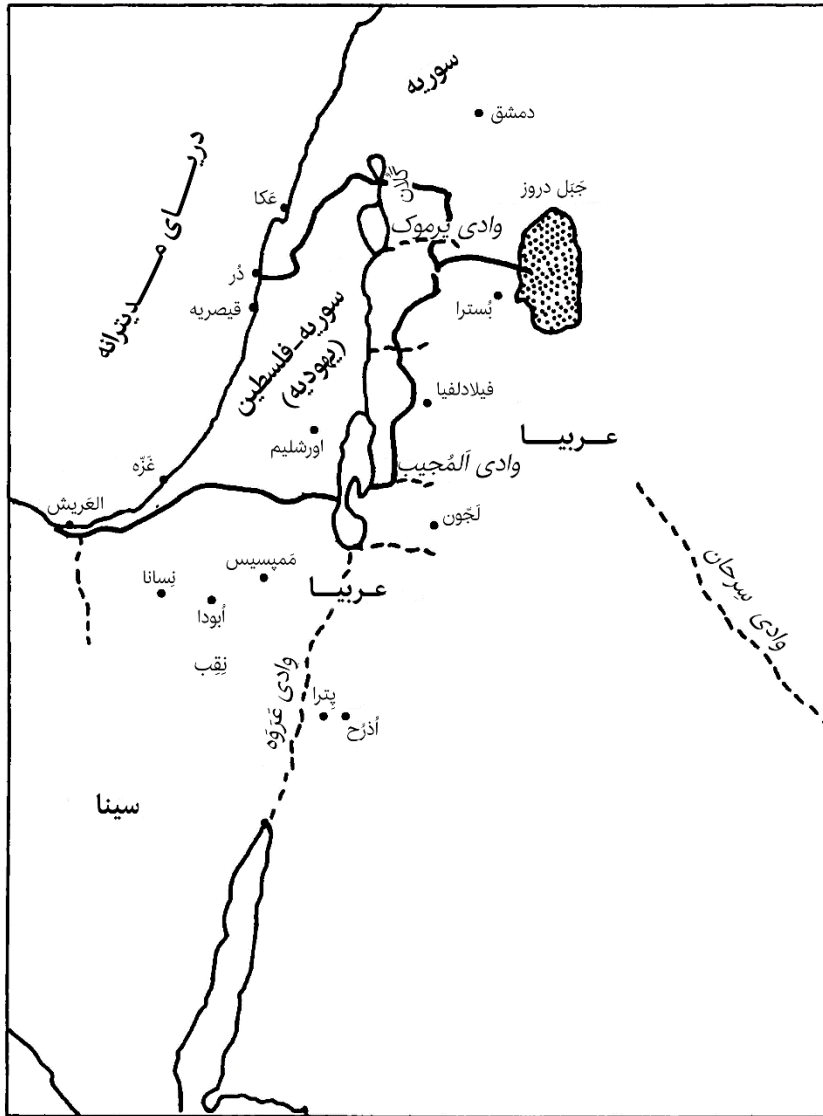
تصمیم امپراتوری جهت عدم دفاع از ایالات شرقی که به نظر ما در زمان حکومت چهار نفره گرفته شد نخستین نمود خود را در اواخر قرن سوم میلادی، هنگامی پیدا کرد که دیوکلسین^I مرزهای ایالات را تغییر داد. نقشه ۱.۲.۱ این منطقه را قبل از اصلاحات وی نشان می‌دهد. استان مرکزی سوریه-فلسطین (که قبل از شورش باکوخبا^{II} به نام یهودیه شناخته می‌شد)، منطقه‌ای از جولان (گولانیتیس^{III}) در شمال تا خط واصل بین العریش و دریای مرده در وادی المجیب در جنوب و از ارتفاعات اردن در شرق تا دریای مدیترانه را در بر می‌گرفت. در شمال سوریه-فلسطین، سوریه قرار داشت؛ در شرق و جنوب آن نیز عربیا واقع بود که سرزمین پهناوری مشتمل بر نقب، عروه، کوه‌های ادوم^{IV} و موآب بود و به بیابان‌های شرق خود می‌پیوست. عربیا در اصل منطقه‌ای مرزی بین مناطق حاصلخیز فلسطین و چادرنشینان بیابانگرد بود. دیوکلسین عربیا را به دو بخش تقسیم کرد و نیمه جنوبی آن - نقب، عروه و جنوب اردن - را به ایالت سوریه فلسطین واگذار کرد. همچنین

^I Diocletian

^{II} Bar-Kochba

^{III} Gaulanitis

^{IV} Edom



نقشه ۱.۲.۱. مرز ایالات پیش از دیوکلسین

نیمه شمالی باقیمانده را از سمت شمال و شرق توسعه داد و باشان (باتانیا)^I و حوران (اورانیتیس)^{II}: نقشه ۱.۲.۲ را ببینید) را ضمیمه آن ساخت. مناطق واگذار شده به سوریه-فلسطین تحت کنترل نظامی فرمانده فلسطین^{III} قرار گرفت که مقر آن در ایله (عقبه) بود و لژیون دهم را در اختیار داشت. ایالت جدید عربیا از لحاظ نظامی در اختیار فرمانده عربیا^{IV} قرار گرفت که دو لژیون سوم و چهارم را فرماندهی می کرد. تغییرات حکومتی بدون دلایل الزام آور انجام نمی شوند. ما آنچه که در بالا توضیح داده شد را نشان دهنده آغاز سیاستی جدید از جانب امپراتوری در قبال اعراب می دانیم. تقسیمات جدید دو منطقه مرزی بین جهان مسکون^V و بیابان تعیین می کرد که یکی در جنوب و دیگری در شمال شرق بود. تغییرات دیوکلسین کنترل نظامی منطقه مرزی جنوب بین ایالات بیزانس و شمال شبه جزیره را با خارج ساختن آن از حوزه کنترل نظامی فرمانده عربیا و دو لژیون او و باقی گذاشتن تنها یک لژیون برای آن که در ایله مستقر بود تضعیف می کرد. منطقه ای که اکنون انتظار می رفت فرمانده فلسطین با یک لژیون کنترل کند بزرگ تر از منطقه ای بود که فرمانده عربیا با دو لژیون کنترل می کرد.

در اواسط یا اواخر قرن چهارم^۱، بیزانس سوریه-فلسطین را به یک ایالت شمالی به نام فلسطین و یک ایالت جنوبی به نام فلسطین سالوتاریس^{VI} تقسیم کرد (نقشه ۱.۲.۳). در حدود سال ۴۲۵ میلادی، بیزانس کل منطقه را فلسطین خواند، اما آن را به سه ایالت کوچک تقسیم نمود. فلسطین ۱ (Perima) در مرکز قرار داشت، فلسطین ۲ (Secunda) در شمال و مرکز آن اسکوتوپولیس^{VII} (بیت شئان امروزی) بود و فلسطین ۳ (Tertia) در جنوب و همان منطقه ای بود که سابقا فلسطین سالوتاریس نامیده می شد (نقشه ۱.۲.۴). نتیجه مهم این دو تغییر قرار دادن منطقه

^I Batanacia

^{II} Auranitis

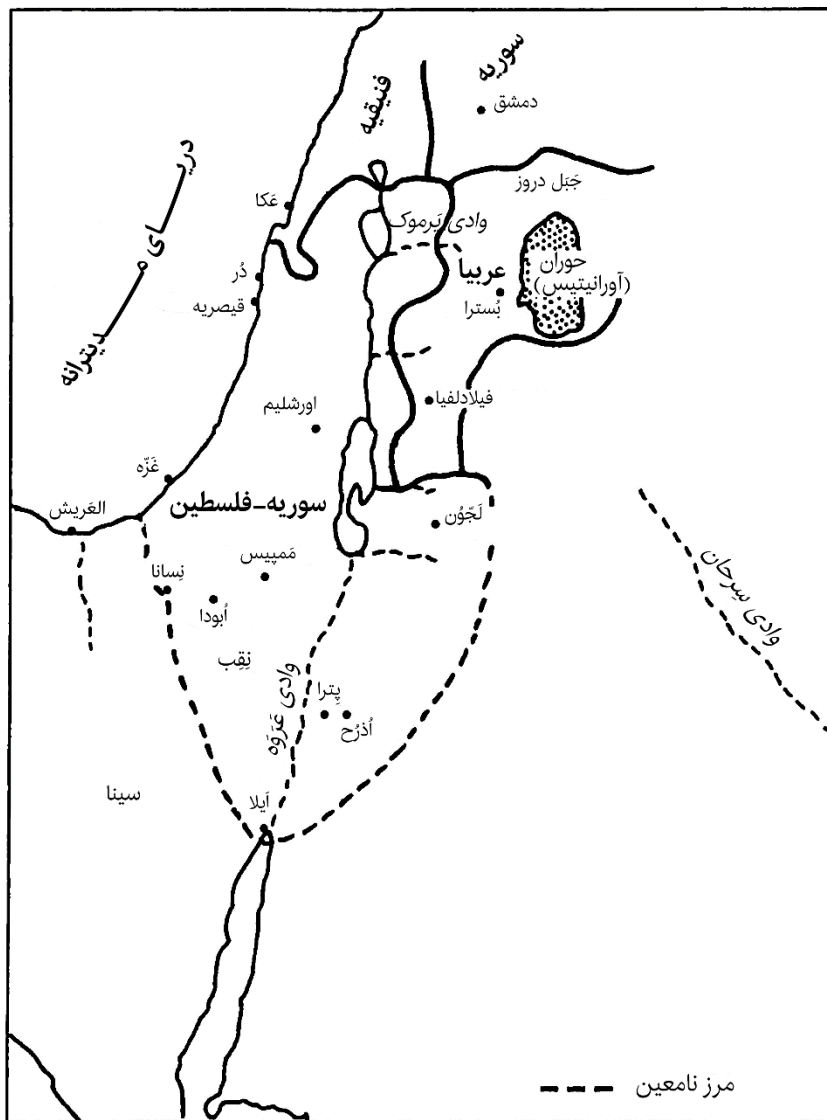
^{III} dux Palaestinae

^{IV} dux Arabiae

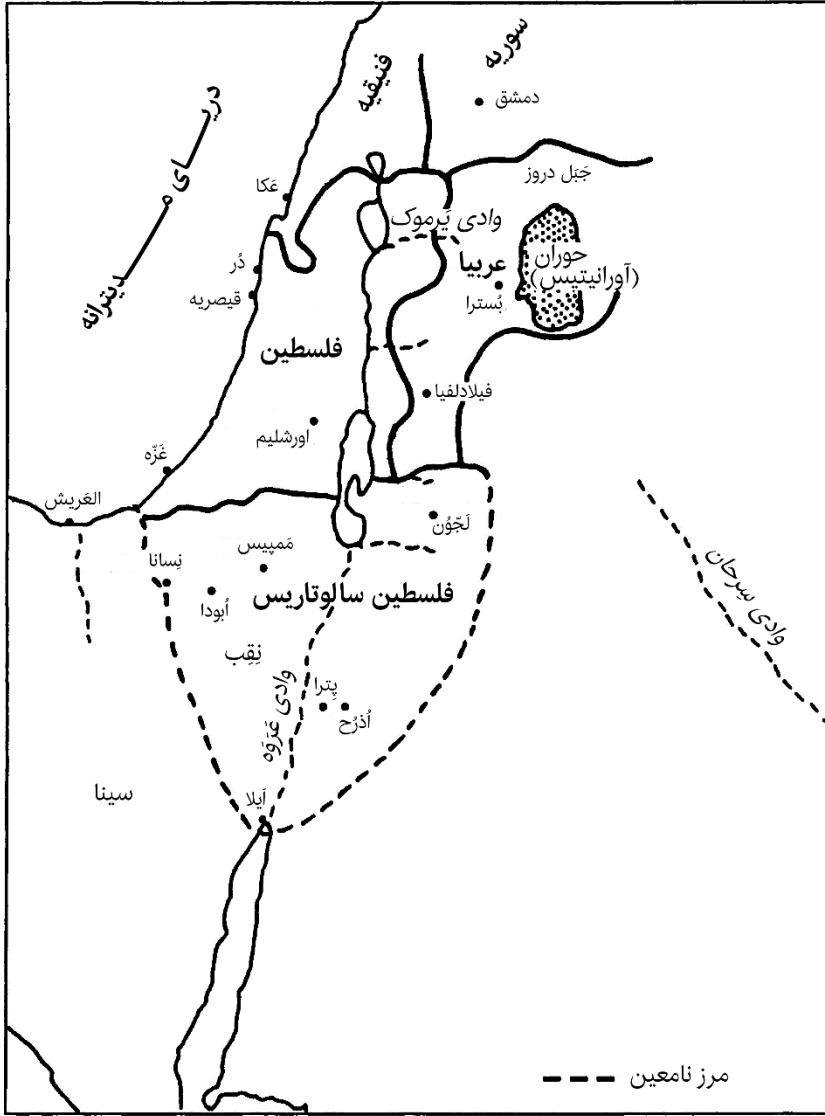
^V oikoumenē

^{VI} Palaestina Salutaris

^{VII} Scythopolis



نقشه ۱.۲.۲. مرز ایالات پس از تغییرات دیوکلسین



نقشه ۱.۲.۳. مرز ایالات در اواخر قرن چهارم میلادی

مرزی جنوب در ایالت جداگانه فلسطین ۳ بود. همان طور که در ادامه خواهیم گفت، از بیشتر فلسطین ۳ دفاع جدی به عمل نمی‌آمد.

در اوایل قرن ششم میلادی، هنگامی که امپراتور آناستاسیوس^۱ در پی حملات غسانیان و کندی‌ها طی سال‌های ۵۰۲-۴۹۸^۲ با آنها صلح کرد بیزانس اتحادیه‌های قبیله‌ای کنده و غسان را به عنوان فوئدراتی پذیرفت که به معنی «متحدان» رسماً مستقل بود. رییس کنده، الحارث (Arethas)، عنوان فیلارک^۳ فلسطین را دریافت کرد و رییس غسانیان نیز که احتمالاً جبله (Gabalos) نام داشته فیلارک عربیا و شاید هم فنیقیه لبنان در شمال شد.^۴ شاید در ابتدا اهمیت این دو اتحادیه که به عنوان متحدان بیزانس در مناطق مرزی مشترکا جایگزین صالح شده بودند یکسان به نظر می‌رسید. اما با درگذشت الحارث کندی در سال ۵۲۸ سیاست بیزانس به وضوح به نفع غسانیان تغییر کرد.^۵ در سال ۵۳۰ یا ۵۳۱، دو یا سه سال پس از درگذشت الحارث کندی، بیزانس پادشاهی (basilea) غسان را در شمال منطقه مرزی در امتداد مرز سوریه و حوالی ایالت عربیا تشکیل داد و رییس غسانیان (یک الحارث دیگر به نام الحارث بن جبله که احتمالاً پسر رییس قبلی غسانیان بوده است) را به پادشاهی آنجا رساند. این پادشاهی مسئول امنیت کلیه مرزهای شرقی از فرات تا اردن گردید.^۶ همچنین به نظر می‌رسد این پادشاهی دست کم بعضی از وظایف حکومتی را نیز به تدریج به عهده گرفت. برای مثال، می‌دانیم که در سال ۵۷۸ المنذر، پادشاه غسانیان دارای یک مدیر (epitropos) به نام فلاویوس سئوس^۳ بوده است. کندی^۴ (۱۹۸۵) نتیجه می‌گیرد که غسانیان دست کم در شمال ایالت عربیا و در حدود بسترا^۷ که پایتخت بود «نوعی حکومت موازی» با بیزانسی‌ها داشته‌اند.^۷

در همان زمان که الحارث بن جبله پادشاه پادشاهی غسان گردید، ابو کریب بن جبله که به احتمال زیاد برادر الحارث بوده است،^۸ به عنوان فیلارک منطقه‌ای در شمال غرب شبه جزیره در حوالی تبوک منصوب گردید. این فیلارکی جدید ظاهراً تا حدود وادی سرحان می‌رسیده و س. اسمیت (۱۹۵۴) به گونه‌ای کاملاً متقاعدکننده معتقد است تا مرز جنوبی فلسطین ۳ در حدود ایله (عقبه) هم امتداد

^۱ Anastasius

^۲ phylarch

^۳ Flavios Seos

^۴ H. Kennedy

^۷ Bostra

داشته است.^۹ پایتخت آن فوینیکون (Phoinikon) به معنی «نخلستان» نام داشته که به هریک از چند واحه بزرگ و معدود آن منطقه قابل اطلاق بوده است؛ لذا بهتر است مثل اسمیت این نام را برای اشاره به کل این فیلازکی به کار ببریم.^{۱۰}

بدین ترتیب تا سال ۵۳۱-۵۳۰ تمام منطقه مرزی از بیابان سوریه تا شمال غرب شبه جزیره تحت کنترل غسان و فوینیکون بوده و رهبران آن توسط بیزانس و از یک خاندان انتخاب می‌شدند.^{۱۱} هم‌زمان بیزانس رییس پادشاهی کنده، قیس، که نوه الحارث کندی بود را ترغیب کرد آن پادشاهی را بین دو برادرش تقسیم کند و به فلسطین در شمال عزیمت کرده و عنوان هژمون فلسطین (Hegemon) را کسب کند و بدین ترتیب نام وی از تاریخ محو شد و بیزانس آن پادشاهی را تضعیف نمود.^{۱۲} قبل از آن هم اتحادیه کندی پس از مرگ الحارث کندی با شورش علیه رهبری قبیله معد برکندی در حال فروپاشی بود.^{۱۳} عزیمت قیس با بخش بزرگی از قبیله اش احتمالاً ضربه نهایی بر آن بود.^{۱۴} این تضعیف یا شاید هم براندازی کنده بی‌شک باید فیلازکی فوینیکون را تقویت کرده باشد.

کارکردی که به غسان و فوینیکون اختصاص داده شده بود سیاسی و همچنین به همان اندازه، نظامی بود. اما رویکرد بیزانس به این دو فیلازکی متفاوت بود. غسان یک کشور وابسته بیزانس بود، اما فوینیکون اگرچه یک فیلازکی شناخته می‌شد، ملک شخصی امپراتور بود. این منطقه رسماً توسط رییس بومی آن در قبال عنوان فیلازک به عنوان هدیه شخصی به امپراتور داده شده بود و به عنوان قطعه بیابانی پرت، دوردست و به شدت بی‌مصرف توصیف شده بود که هیچ سود بالقوه‌ای برای امپراتوری نداشت.^{۱۵} اما این توصیف ظاهری با تاریخ قرن ششم فوینیکون در تناقض است. برای مثال، فیلازک آن سفیری به همایش مآرب در سال ۶۵۷ تقویم آن (حدود ۵۳۹ میلادی)^{۱۶} فرستاد که نمایندگانی از دو امپراتوری بیزانس و ساسانیان و سه فیلازکی اصلی آنها، غسان، فوینیکون و حیره در آن حضور داشتند.^{۱۷} «خاندان»های فیلازکی آن نیز بدون توجه و مداخله مقتضی از جانب امپراتوری تعویض نمی‌شدند.^{۱۸} اما فوینیکون بر اساس دیدگاه رسمی موجود در مورد بی‌ارزش بودن آن، هیچ‌گاه جزو امپراتوری در نیامد. این منطقه، ایالت امپراتوری نبود و با هیچ پیمان یا معاهده‌ای رسمی تعهدی به امپراتوری نداشت؛ رییس آن نیز دست‌نشانده کسی نبود. در بعضی مواقع فوینیکون با توجه به منافع بیزانس عمل می‌کرد و در سایر مواقع نیز خودش یا گروه‌هایی که باید آنها را تحت کنترل فوینیکون دانست به مرزهای فلسطین ۳ از سمت

اردن و مرزهای جنوبی ایالت عربیا دست اندازی می کردند. این حملات محتملا با کاهش حضور بیزانس در قرن ششم افزایش یافته بود. واحدهای تحت کنترل فوینیکون شاید به نقب هم حمله کرده باشند.^{۱۹} بدین ترتیب عامل ژئوپلیتیکی جدیدی به نام فوینیکون آگاهانه وارد منطقه ای از شمال شبه جزیره، از وادی سرحان تا تبوک گردانده شد که در جنوب تا اعلامی رسید. فوینیکون که به عنوان کشوری مستقل و عرب به رسمیت شناخته شده و در موقعیتی دشوار از لحاظ ژئوپلیتیکی قرار گرفته بود وضعیت خاصی داشت و در خلال قرن ششم هم از لحاظ سیاسی و هم از لحاظ نظامی نقش فعالی در منطقه داشت. اگرچه این کشور، رسماً مستقل و حتی گاهی ضد بیزانس بود، عملاً توسط قسطنطنیه کنترل می شد. جالب تر آن که امپراتوری، اعرابی که در فلسطین ۳ زندگی می کردند را تابع فیلاژی فوینیکون ساخت و بدین ترتیب وضعیت خاص آن را باز هم بیشتر کرد (به همین علت هم هست که س. اسمیت نتیجه می گیرد فوینیکون با جنوب فلسطین ۳ هم مرز بوده است^{۲۰}). ژوستینین، ابوکریب را فیلازک فلسطین نامید^{۲۱}؛ همان طور که اسمیت خاطر نشان می سازد این بدان معناست که او مسئول صحراگردان فلسطین، یعنی ساکنان عرب و نه اداره ایالت بوده است.^{۲۲} بدین ترتیب امپراتوری به اعرابی که درون مرزهایش در نقب و جنوب اردن زندگی می کردند موقعیت فوق العاده ای بخشید: آنها شهروند یا تبعه نبودند، بلکه چیزی بودند که ما آن را «مهمان امپراتوری» می نامیم؛ مهمانانی که وفاداری آنها قانوناً (!) با تعلق شان به فوینیکون که موجودیتی خارجی ورای گستره حکومتی امپراتوری داشت تعیین می شد.

تجدید سازمان ایالات بیزانس منجر به استقرار موجودیت های سیاسی (و اصلتاً عرب) در امتداد منطقه مرزی از نقب تا اردن و تا جولان و حوران شد. درست آن سوی مرزهای امپراتوری، غسان واقع بود که کشور عربی اسما مستقلاً بود که در امتداد فرات وسطی رود روی کشور حائل لخمیان، یعنی حیره که در سمت ساسانی منطقه مرزی بود قرار داشت. در سمت جنوب و در شمال شبه جزیره عربستان درست بالای خلیج ایلات / عقبه نیز فیلاژی فوینیکون برگذراگاه های عربستان به سینا، نقب و اردن مسلط بود. موقعیت این فیلاژی آن را قادر می ساخت تا از طریق راه های شبه جزیره که دنباله راه های مرزی دوردست مورد حفاظت امپراتوری بودند بر فرات وسطی تاثیرگذار باشد.

خلاصه آنکه در اواخر قرن ششم فلسطین، لبنان، سوریه و عراق در احاطه پنج ایالت / فیلاژی عرب بودند: غسان، لخم / حیره، فوینیکون، فلسطین ۳ و عربیا.^{۲۳} دو تای آخری را یک مقام بیزانسی اداره می کرد (که ممکن است عرب هم بوده باشد)؛ بقیه با درجات مختلفی از وفاداری و خودمختاری تحت

کنترل اعراب بودند. هر پنج موجودیت سیاسی فوق علاوه بر جمعیت عربی که از پیش در آنها اسکان یافته بود، از جمعیت بزرگ و گاهی فائق اعرابی برخوردار بودند که یا تازه اسکان یافته و یا از قبایل بیابانگرد بدوی بودند.^{۲۴} فوینیکون که جنوبی‌ترین آنها بود به دلایلی کاملاً سیاسی قدرت مستقلی در شمال شبه جزیره بود که هم اعراب شبه جزیره و هم اعراب فلسطین ۳ را کنترل می‌کرد.

دفاع و کنترل مرزها

در خلال قرون چهارم و پنجم، هم‌زمان با این تجدیدسازمان ژئوپلیتیکی، بی‌زانس به تدریج مرزهای شرقی و جنوبی (منطقه مرزی) را غیرنظامی کرد^{۲۵} و حضور ارتش امپراتوری در سوریه-فلسطین (و مصر) را به سود «قوای مرزی»^{II} که قابلیت‌های نظامی اندکی داشتند کاهش داد و مسئولیت دفاع از مرزهای شرق و جنوب شرق، یعنی کل منطقه از سوریه تا اردن و تا خلیج عقبه و شمال شبه جزیره عربستان را به جمعیت عرب بومی آنجا واگذار کرد. بالاخره در قرن ششم ژوستینین باقیمانده ارتش امپراتوری را منحل کرد و تمام مسئولیت دفاعی را به کشور حائل عرب غسان واگذار نمود که منطقه کنترل آن در اصل بخش شمالی منطقه مرزی بود و دفاع از قسمت‌های جنوبی تنها به قبایل کوچک متحدی سپرده شد که به ندرت ذکری از وجود آنان به میان آمده و باید آن را از وقایع بعدی استنتاج کرد.^{۲۶}

آخرین اقدامات نظامی در مرزهای شرقی در زمان دیوکلسین صورت گرفت. این اقدامات شامل تعمیر و احداث راه‌ها و ساخت دژ در امتداد راه‌های اصلی (Via Nova Triana که از خط‌الراس ارتفاعات اردن می‌گذشت و Strata Diocletiana که بین حاشیه کوهپایه‌ها و صحرا به طول سی تا هفتاد کیلومتر به سمت شرق می‌رفت) و در منطقه مرزی بین آنها بود.^{۲۷} یک اردوگاه نظامی در بخش مرکزی منطقه مرزی در لجون و دیگری در بخش جنوبی در اذرح در نزدیکی پترا مستقر شد. به نظر می‌رسد پیشینه هر دوی آنها به اوایل قرن چهارم می‌رسد و احتمالاً بخشی از سیستم دفاعی دیوکلسین را تشکیل می‌دادند.^{۲۸} با این همه، آنها از لحاظ ابعاد تنها حدود بیست درصد دژهای دوران پرنکیپاته^{III} بودند و هر کدام برای دو

^I limes

^{II} limitanei

^{III} Principate

هزار نفر طراحی شده بود که در مقایسه با شمار یک لژیون کامل که پنج تا شش هزار نفر و حتی در صورت کاهش، سه هزار نفر بود کاهش چشمگیری نشان می‌دهد.^{۲۹} دژهای دیگر حتی از این هم بسیار کوچک‌تر و در اغلب موارد دژهایی مربع شکل^۱ به مساحت چهل تا شصت متر مربع بودند که از همان آغاز هم تنها واحدهای کمکی کوچک را در خود جای می‌دادند.^{۳۰} همان طور که در جای دیگر هم اشاره خواهد شد،^{۳۱} در بخش جنوبی نیز تشخیص دژها از مزارع دارای استحکامات و برج‌های دیدبانی بسیار دشوار است.

پس از آن که استحکامات دیوکلسینی ساخته شد، ساخت‌وسازهای بسیاری در مناطق مرزی شرقی در سرتاسر قرون چهارم و پنجم ادامه پیدا کرد. نتیجه آن، که بررسی‌های باستان‌شناسی امروزی نیز آشکار می‌سازند،^{۳۲} لحاف چهل تکه‌ای از استحکامات یا burgia در امتداد راه‌های اصلی، برج‌های دیدبانی در تپه‌ها و شبکه‌ای از راه‌های فرعی است که تمام آنها را به هم وصل می‌کند. اما اصلاً معلوم نیست که این امر تا چه حد نشان‌دهنده اقدامات دفاعی مرزها از جانب ارتش روم یا حضور بسنده آن ارتش باشد. شواهد زیادی وجود دارد که پس از تأمین امنیت منطقه، ارتش به وظایف پلیسی (دفاع در برابر دزدان، تأمین امنیت راه‌ها و محافظت از کاروان‌ها و زوار و غیره) پرداخته و بدین منظور به واحدهای کوچک بسیاری تقسیم شده و در شهرها و روستاها و به خصوص در امتداد راه‌ها مستقر شده‌اند.^{۳۳} این امر در بخش جنوبی سوریه-فلسطین از زمان دیوکلسین روی داده است.^{۳۴} بسیاری از برج‌های دیدبانی کوچک و دژها در امتداد راه‌ها در اصل پاسگاه بوده‌اند و به خصوص دژهای برج مانند (burgi) و نیز دژهای بزرگ‌تر، مسافرخانه بوده‌اند. چند سنگ‌نوشته موجود در سوریه و عربیای بنای دژها را صراحتاً بدین منظور ثبت کرده‌اند.^{۳۵} این مراقبت از خطوط ارتباطی چه در مورد راه‌های دور از مرز مثل صحرای شرق مصر و چه در مورد راه‌های نزدیک مرز مثل منطقه مرزی شرق سوریه-فلسطین انجام می‌شد و در هر دو مورد نیز دژها و برج‌های مخابراتی از الگوی ساخت‌وساز مشابهی برخوردار بودند. بنابراین سیستم برج‌های دیدبانی، دژها و راه‌ها در امتداد مرزهای شرقی احتمالاً گواه وجود صلح و آرامش در مرزها هستند که ارتش را رها می‌ساخت تا به جای دفاع از مرزها به امور پلیسی بپردازد.

این امر محتمل‌تر است، چراکه این مرزهای شرقی در دوران بیزانس نسبتاً آرام بودند. آنها هیچ‌گاه صحنه نبرد نظامی مهمی نبودند و برای امپراتوری نیز از لحاظ نظامی اهمیت کمتری داشتند. در

^۱ quadriburgia

سرتاسر این دوران ایران مایل به روابط صلح‌آمیز با بیزانس بود و تحریکاتی که منجر به طغیان نادر خصومت‌ها می‌شد از جانب بیزانس بود. بسیاری از مراکز جمعیتی مرکز و جنوب مناطق مرزی شرق بدون حفاظ بودند که نشان می‌دهد حملات بیابانگردها نیز تهدید چندانی شمرده نمی‌شد. بدون تردید حملاتی رخ می‌داد، اما این حملات شبکه‌های دفاعی نظامی گسترده را توجیه نمی‌کرد و به هر حال نمی‌شد آنها را کنترل کرد. دژهای کوچکی که ده تا بیست کیلومتر از هم فاصله داشتند حتی اگر مجهز به شبکه‌ای از برج‌های دیدبانی بودند نیز کارایی چندانی در برابر بیابانگردان غارتگر نداشتند. مهاجمان شبانه حرکت می‌کردند و سربازان برج دیدبانی هم در شب نمی‌توانستند آنها را ببینند و حتی اگر سربازان هم چیزی می‌شنیدند معلوم نبود بتوانند اطلاعات خاص چندانی را مخابره کنند.

در واقع گروه پارکر امکان مخابره بین دژها و برج‌های دیدبانی منطقه لجون را آزمایش کرده است.^{۳۶} آنها دریافتند که مخابره در هنگام روز عملی نیست: نوری که از آینه‌ها منعکس می‌شود را نمی‌توان از فاصله چندان دوری دید و علائم دودی نیز توسط باد پراکنده و از بین می‌روند. مخابره در شب با مشعل موفقیت‌آمیزتر بود، چراکه مشعل‌ها را می‌توان از ده کیلومتر دورتر هم دید؛ اما آنچه مخابره می‌شود مبهم است. هنگامی که پارکر نتایج اولیه آزمایش مخابره را منتشر کرد، صورت مفصل آن هنوز تحلیل نشده بود. از این رو اگرچه گزارش وی می‌گوید که (با استفاده از یک رمز ساده جهت مخابره شمار تقریبی مهاجمان فرضی) «بیشتر پست‌ها دریافت و ارسال موفقیت‌آمیز پیام‌ها را گزارش کردند»، گروه او هنوز تایید نکرده بود که معنای پیام دریافت شده در مقصد با پیام ارسال شده تطابق داشته است. در نوبت‌های انتشار بعدی، پارکر به نتایج این آزمایش مخابره اشاره‌ای نکرده است. این امر دست‌کم به این معناست که ما نمی‌دانیم آیا اطلاعات را می‌توان به دقت ارسال کرد یا خیر؛ و ممکن است به این معنا هم باشد که نتایج تحلیل دفتر پیام پست‌ها آن قدر روشن یا دقیق نبوده که باز هم گزارش شوند. در هر حال، اطلاعات برج‌های دیدبانی در شب برای ارسال، بیشتر از ورود غیرمجاز افراد نبوده است. در واقع دیدبانان - اگر دیدبانی در کار بوده باشد - در وضعیت مایوس‌کننده‌ای بوده‌اند: به هنگام روز که آنچه اتفاق می‌افتاد را می‌دیدند نمی‌توانستند آن را مخابره کنند و در شب نیز که می‌توانستند مخابره کنند نمی‌توانستند ببینند. از این رو علائم آنها تنها این واقعیت صرف را می‌توانست مخابره کند که چیزی اتفاق افتاده است، اما تعداد نفرات یا موقعیت گروه مهاجم در طول روز به دلیل عدم امکان ارسال و در طول شب چه قابل ارسال بوده یا نبوده باشد را نمی‌شد فهمید.

حتی اگر یک دژ که به هر ترتیب علامتی دریافت می کرد، گروه گشتی خود را اعزام می نمود بعید بود مانع گروه کوچک و سریع السیر متجاوزان شود. اگر هم متجاوزان پرتعداد تر و در حد یک واحد نظامی (و در نتیجه کندتر) می بودند سربازان معدود این دژهای کوچک شاید به آنان می رسیدند اما بعید بود قادر به متوقف نمودن آنها شوند. در هر دو مورد معقول تر بود به متحدان (foederati) اعتماد شود تا هم مهاجمان بالقوه داخل ایالات را کنترل کنند و هم از ورود خارجی ها به آن جلوگیری کنند. تمام این ملاحظات ما را به این نتیجه می رسانند که مناطق مرزی شرق، مرز نظامی نبودند و انتظاری هم نبود که چنین باشند. در واقع همان طور که اسحاق اشاره می کند واژه مرز (limes) در شرق تنها از قرن چهارم به بعد و به عنوان اصطلاحی جغرافیایی و اداری به کار برده شد، نه نظامی: «مرز (limes) مفهومی نبود که برای توصیف سازمان فیزیکی ارتش به کار رود.»^{۳۷}

از اواسط قرن چهارم ترک استحکامات دوران دیوکلسین در امتداد مناطق مرزی شرق آغاز شد. هم تعداد و هم کیفیت واحدهای نظامی مستقر در این منطقه به طور سازمان یافته کاهش یافت و تا آخر قرن پنجم در اغلب این دژها دیگر سربازی باقی نمانده بود.^{۳۸} دژهای کوچک در فتیان، یسرو بشیر قبل از سال ۵۰۰ متروکه شدند و تا آنجا که حفاری ها به ما می گویند این کار در سه مورد مزبور مسالمت آمیز صورت گرفته است. برج های دیدبانی در بخش مرکزی رو به سوی فتیان داشته اند و بنابراین هنگامی که آن دژ تخلیه شد هر آنچه از سیستم مخابراتی که عملیاتی بود چه سربازان به حضور در برج های دیدبانی ادامه می دادند یا خیر، کارایی خود را از دست داد. در واقع به نظر می رسد برج های دیدبانی که با مراکز جمعیت ارتباط نداشتند قبل از دژها رها شدند: تمامی نه برج دیدبانی در بخش مرکزی مناطق مرزی که مورد بررسی پارکر قرار گرفتند «تا حدود سال ۴۰۰ متروکه شده بودند.»^{۳۹} پس از آن که زلزله سال ۳۶۳ اردوگاه نظامی لجون را ویران کرد تنها نیمی از خوابگاه های آن تجدید بنا شدند.^{۴۰} بنابراین اگرچه این اردوگاه در اوایل قرن چهارم برای یک لژیون دو هزار نفره ساخته شده بود، چند دهه بعد شمار نظامیان آن عملاً نمی توانسته از هزار نفر بیشتر بوده باشد. البته شاید تعداد سربازان آن مدت ها پیش از زلزله کاهش یافته باشد و در واقع شاید هیچ گاه لژیونی حتی کوچک تر از آنچه که برایش ساخته شده بود را در خود جای نداده باشد. در هر حال حتی اگر در ابتدای کار هم دو هزار نفر در آنجا مستقر بوده اند، تنها چند دهه آنجا بوده اند.

به نظر می‌رسد اردوگاه لجون در قرن پنجم رو به افول بوده و انضباط نظامی آن سست شده باشد (برای مثال، مدارکی در دست است که خانواده سربازان در داخل دژ زندگی می‌کرده‌اند).^{۴۱} در سال ۵۰۰ زلزله دیگری به دژ آسیب رساند. این بار دیگر دژ تجدید بنا نشد و پس از زلزله سوم در سال ۵۵۱ بالاخره متروکه شد. در طول این نیم قرن، دژ مخروبه بود و بنابراین بعید است که هیچ واحد نظامی در آن سکونت گزیده باشد. به احتمال زیاد ساکنان آنجا غیرنظامیانی بوده‌اند که به صورت «غیرقانونی» در آنجا ساکن بوده‌اند.^{۴۲} همین امر احتمالاً در مورد چند دژ کم‌اهمیت‌تری که در این زمان مسکونی باقی مانده بودند نیز صادق است. اگر ساکنان غیرنظامی نبوده‌اند احتمالاً واحدهای منظم نظامی نیز نبوده‌اند، بلکه قوای مرزی (limitanei) و/یا متحدان (foederati) عرب بوده‌اند. MacAdam (1986a) نتیجه می‌گیرد که به نظر می‌رسد بعضی از دژهای حوران در قرون پنجم تا ششم تبدیل به «صومعه» شده بودند^{۴۳} و خاطرنشان می‌سازد که با آغاز قرن ششم «تقریباً هیچ اشاره‌ای به اقدامات نظامی بیزانس در این منطقه در کتیبه‌ها وجود ندارد».^{۴۴} کمی به سمت شمال در ام‌الجمال، دژ اواخر دوران روم که در سال ۴۱۲/۴۱۱ ساخته شده بود در قرن پنجم کاربری غیرنظامی پیدا کرد و کارکرد نظامی آن تبدیل به خوابگاهی بسیار کوچک‌تر گردید.^{۴۵} دست کم از اواخر قرن پنجم، این دژ ویرانه‌ای متروکه شده بود. با این وجود دیوارهای شهر و نیز سربازخانه‌های کوچک در قرن ششم مرمت شدند؛ اما معلوم نیست که ساکنان این سربازخانه‌ها سربازها بوده‌اند یا غیرنظامیان. همچنین ممکن است کاربری این ساختمان پس از روی کار آمدن غسانیان غیرنظامی شده باشد.^{۴۶}

بعضی از برج‌های دیدبانی جنوبی‌تر تا اواخر قرن پنجم مسکونی بودند و در خلال قرون چهارم و پنجم هم چندین دژ در این منطقه جنوبی ساخته شد.^{۴۷} طی این قرن‌ها جمعیت غیرنظامی هم در اذرح ساکن شد، اما معلوم نیست که سربازان در اردوگاه نظامی آنجا مستقر شده یا نشده باشند. دروازه دیوار جنوبی اردوگاه ظاهراً بین قرون چهارم و ششم چندین بار تعمیر شد که به قول کیلیک نشان‌دهنده «ادامه استفاده از استحکامات تا آخر دوره بیزانس» می‌باشد.^{۴۸} با این وجود بسیار بعید است که سربازان در دژ مستقر بوده باشند، چراکه ساختمان‌های داخل آن در طول همین دوره، به احتمال زیاد برای استفاده از سنگ آنها مورد حمله قرار گرفته‌اند.^{۴۹} بنابراین استفاده مستمر از استحکامات لزوماً به معنی حضور سربازان نظامی نیست؛ بلکه به احتمال زیاد مردم اذرح در مواقع ضروری در آن پناه می‌گرفته‌اند. این امر می‌تواند روشن سازد که چرا دیوارهای بیرونی دست نخورده باقی مانده و دروازه تعمیر شده است اما

سنگ‌های ساختمان‌های داخلی به تدریج (احتمالاً برای استفاده مجدد در جایی دیگر) بیرون آورده شده‌اند. در اوایل قرن ششم اردوگاه تا حدی تجدید بنا شد و نظریارکرآن است که در این زمان در این اردوگاه و چند اردوگاه دیگر در بخش جنوبی («کثره» و «خلده») سربازان غسانیان و نه بیزانس مستقر شدند.^{۵۰} این نظرسعی دارد به این پرسش پاسخ دهد که چه نظامیان یا شبه‌نظامیانی در این منطقه حضور داشته‌اند و معتقد است که قطعاً آنها بیزانسی نبوده‌اند. اما غسانیان در آن زمان تنها به عنوان متحد (foederati) و در منطقه‌ای که شمالی‌تر بود حضور داشتند. به نظر ما دژهای تعمیر شده و/یا مسکونی بخش جنوبی مناطق مرزی به احتمال زیاد نشان‌دهنده حضور دیگر متحدان عرب در این بخش تا عقبه می‌باشد که وادی سرحان و فوینیکون را نیز در بر می‌گیرد.

جایگزینی واحدهای ارتش دائمی با اعراب محلی را می‌توان در طول این دوره دنبال کرد. بعضی از واحدهای ارتش دائمی، به ویژه واحدهای ممتاز آن در قرن چهارم خارج شدند. بقیه آنها از همان آغاز عرب بودند. از اطلاعات کتاب فهرست مناصب^۱ در مورد ارتش شرق^{۵۱} می‌توان محاسبه کرد که شصت درصد واحدهای نظامی در فلسطین و شصت و هفت درصد آنها در عربیا اسب سوار یا شترسوار بوده‌اند.^{۵۲} نام بسیاری از این واحدها ماهیت عربی آنها را آشکار می‌سازد (مثلاً... equites Thamudeni یا cohors III felix Arabum). علاوه بر آن واحدهایی که از «سربازان محلی» تشکیل شده بودند (indigenae) و حدود نیمی از واحدهای سواره نظام را شامل می‌شدند نیز ظاهراً عرب بودند.^{۵۳} آنها باید عمدتاً متشکل از قبایل بیابانگرد مثل متحدان (foederati) بوده باشند، در حالی که قوای مرزی (limitanei) اغلب از روستاییان اسکان یافته (که دست کم بخشی از آنان عرب بوده‌اند) تشکیل می‌شده است.

به تدریج مسئولیت دفاع از مرزها به متحدان عرب واگذار شد. در ابتدا در هر ایالت یک فیلاوک به یک فرمانده نظامی (dux) پیوست و خود و افرادش مرتباً کمک مالی دریافت می‌کردند.^{۵۴} اما پس از پیمان صلح سال ۵۳۲ با ایران، قوای بیزانس بیشتر کاهش یافت و مسئولیت اصلی دفاع از مرزها در سراسر منطقه از فرات گرفته تا جنوب اردن که مرز با شمال شبه جزیره عربستان بود به متحدان واگذار شد.^{۵۵} مهم‌ترین این متحدان، غسانیان بودند؛ اما از آنجا که غسان در بخش شمالی و وظیفه اصلی آن مقابله – و در نهایت نابودی – کشور حائل ایرانی یعنی حیره بود، با تخلیه ارتش دائمی بیزانس قبایل دیگر

^۱ Notitia Dignitatum

و کوچک‌تر عرب به عنوان متحد جهت محافظت از بخش جنوبی وادی سرحان که راه دسترسی به فوینیکون بود انتخاب گردیدند. این متحدان جنوب ممکن است از همان قبایلی بوده باشند که قبل از آن به عنوان سربازان محلی به خدمت واحدهای سواره نظام ارتش دائمی بیزانس درآمده و در مناطق مرزی مستقر شده بودند. این قبایل که از افرادی تشکیل شده بودند که در معرض مبادی تمدن بیزانس قرار گرفته و تعلیمات جنگی دیده بودند متحدان بسیار شایسته‌ای از آب درآمدند. به هر حال جهت جلوگیری از حملات آنها در صورت قطع مقرری نظامی که قبلا دریافت می‌کردند، باید به طریقی به آنها کمک مالی می‌شد. از ارتش دائمی تنها قوای مرزی (limitanei) باقی مانده بود و آنها نیز به تدریج به یک نیروی شبه نظامی رعیتی و عمدتاً موروثی فرو کاهیده شدند که برای تغذیه خود ناچار به زراعت در زمین‌هایشان می‌پرداختند، تامین نبودند، کم‌شمار بودند، مزد کافی نمی‌گرفتند و تنها گاهی تعلیم داده می‌شدند.^{۵۶} این آخرین بقایای سربازان روم نیز توسط ژوستینین از خدمت مرخص شدند.

پروکوپوس می‌گوید که ژوستینین اهمیت غسانیان را به زیان فرماندهان نظامی (duces) افزایش داد، چراکه نظام قدیمی پیوند فرماندهان نظامی روم با فیلازک‌های عرب هر ایالت مجزا توان مقابله با اتحادیه لخمیان که طرفدار ایرانیان بود را نداشت.^{۵۷} عدم کارایی نظام قدیمی بایستی روشن بوده باشد؛ اما افزایش اهمیت غسانیان و برکناری فرماندهان نظامی تنها واکنش ممکن نبود و واکنشی صرفاً نظامی هم نبود. بلکه تصمیمی سیاسی بود. می‌توان از این هم فراتر رفت و گفت همین که این تصمیم سیاسی گرفته شد که کنترل مرزهای شرق به غسانیان واگذار شود عدم توفیق واقعی یا ذهنی نظامی در برابر لخمیان بهانه مناسبی برای اجرای این تصمیم گردید.

پروکوپوس در جای دیگری می‌گوید که قوای مرزی به دلیل هزینه‌هایشان منحل شدند.^{۵۸} اما پسرقت قوای مرزی تا آن زمان هم مدت زیادی بود که پذیرفته شده بود. اوضاع مالی آنها چنان وخیم بود که جای تردید است ژوستینین با انحلال آنها صرفه‌جویی چندانی انجام داده باشد و از لحاظ نظامی نیز تصمیم او چندان تفاوتی ایجاد نمی‌کرد. از این رو اقدام وی را به راحتی می‌توان اعلانی سیاسی خواند که ارتش امپراتوری رسماً دیگر مسئول دفاع از مرزها نیست.^{۵۹}

بدین ترتیب وظایف نظامی که معمولاً توسط ارتش دائمی انجام می‌شد به تدریج به متحدان عربی سپرده شد که قبیله‌نشینانی بودند که از لحاظ نظامی سازمان یافته و تحت امر فیلازک‌های منصوب بیزانس بودند. این وظایف نه تنها شامل امنیت مرزها و «امور پلیسی» مثل تامین امنیت راه‌ها و روستاها و

حفاظت از منطقه در برابر قبایل صحراگرد می‌شد، بلکه جمع‌آوری مالیات را نیز در برمی‌گرفت. مالیات اصلی که برای ایالات وضع می‌شد آذوقه غله نظامیان (*annona militaris*) نام داشت که سالانه به صورت غیرنقدی (گندم، روغن و علوفه) وضع می‌شد و دیوکلسین آن را علاوه بر چندین مالیات خاص و نامنظم دیگر مقرر کرده و برای تغذیه ارتش و دیوان سالاری شهری در مناطقی که گرد آورده می‌شد در نظر گرفته شده بود.^{۶۱} در نتیجه واحدهای نظامی بومی که آن را از جانب مقامات ایالتی که موظف به انجام آن بودند گردآوری می‌کردند همان کسانی بودند که آن را مصرف می‌کردند. با خروج ارتش دائمی و سپردن وظایف به متحدان، امور مالیاتی آذوقه غله نظامیان نیز باید واگذار می‌شد. ظاهراً این مالیات به عنوان بخشی از کمک مالی بیزانس به متحدان به حساب آمد. به هر حال نتیجه این وضعیت آن بود که جمعیت اسکان یافته تا قرن ششم دیگر به پرداخت مالیات به قبیله نشینان عرب، این متحدانی که تنها قوای نظامی باقیمانده امپراتوری در منطقه بودند عادت کرده بودند.

گاهی نیز گفته می‌شود کاهش جمعیت مناطق مرزی را باید به ویرانگری‌های طاعون گاوی نسبت داد که در سال ۵۴۲ میلادی در پلازیوم^۱ در مصر آغاز شد و ایالات شرق را در نورید و در سال ۵۴۳ به قسطنطنیه رسید؛^{۶۱} در قسطنطنیه همه‌گیری‌های دیگری نیز در سال‌های ۵۵۸-۷۴ و ۵۷۳ و در غرب در سال‌های ۷۱-۵۷۰ داشت.^{۶۲} طبق گزارش‌ها حدود یک سوم جمعیت از میان رفتند. در شهرهای ساحلی تلفات بیشتر بود؛ در مناطق کم جمعیت صحرايي، بیماری فرو نشست و بنابراین سربازان دژهای صحرايي نمی‌بایست خیلی تحت‌تاثیر آن قرار گرفته باشند؛ اما گفته می‌شود سربازان دژهای شهرها خیلی کم شدند و ناگزیر سربازان را از مناطق مرزی که کمتر تحت‌تاثیر بیماری قرار گرفته بودند به شهرها و نقاط دیگر امپراتوری انتقال دادند. مشکل این استدلال آن است که شواهد تخلیه استحکامات نظامی در امتداد مرزها مربوط به اواسط قرن چهارم تا قرن پنجم است (همان‌طور که قبلاً هم گفته شد، اغلب دژها تا سال ۵۰۰ تخلیه شده بودند)، در حالی که از اواسط قرن چهارم^{۶۳} تا سال ۴۳-۵۴۲ هیچ شیوع ثبت شده‌ای از طاعون وجود ندارد.

تا پایان حکومت ژوستینین (اواسط قرن ششم) بیزانس دیگر هزینه‌ای بابت حفظ ایالات شرقی نمی‌پرداخت. ساخت و ساز شهری در شهرها حتی در قبل از آن هم به ندرت از سوی مسئولان امپراتوری

^۱ Pelusium

انجام یا هزینه آنها تقبل می شد و اگر هم می شد تقریباً همیشه نتیجه دادخواهی آن شهر (مانند درخواست تجدید بنا پس از یک فاجعه) یا به علت روابط شخصی در دربار یا لطف مستقیم یکی از اعضای خاندان امپراتوری بود.^{۶۴} اسحاق معتقد است اغلب بناهای عمومی در شهرهای ایالات در واقع توسط ساکنان بومی تامین مالی می شدند: «این واقعیت که احداث و مرمت بناهای عمومی مطابق قانون یکی از خدمات متعدد و بی مزد اشخاص همچون نگهداری از راه‌ها یا حمل و نقل البسه نظامیان گردید به روشنی نشان می دهد که امپراتوری نمی خواست برای آن هزینه‌ای بپردازد.»^{۶۵} از حمله سال ۵۴۰ ایرانیان به بعد به نظر می رسد حتی تامین مالی ساخت و سازهای نظامی نیز توسط ساکنان بومی و نه حکومت امپراتوری انجام می شده است.^{۶۶} در سوریه و نیمه شمالی مناطق مرزی شرق، امور دفاعی عمدتاً در اختیار اعراب بود. در نیمه جنوبی مناطق مرزی شرق تنها قبایل کوچک متحد حضور نظامی داشته و مکمل غسانیان بودند که قدری به سوی شمال مستقر بودند.

در اواخر قرن ششم امپراتور موریس^۱ تصمیم گرفت پادشاهی غسانیان را از بین ببرد. او به عنوان سزار و فرمانده در جنگ سال ۵۸۱ با ایران، المنذر، فیلارک غسانیان را به خیانت متهم کرد و به عنوان امپراتور، کشور حائل غسانیان را در سال ۵۸۴ از میان برد. اتحادیه غسانیان به پانزده قبیله تشکیل دهنده آن تجزیه شد و به قول فرن^۲ «روم متحدی نیرومند در مقابل ایران و حتی مهم‌تر از آن، محافظت از جنوب شرق خود در مقابل حملات اعراب متخاصم را از دست داد.»^{۶۷}

از متون عربی در مورد حمله اعراب چنین برمی آید که تا اوایل قرن هفتم بیزانس خط مرزی غرب به شرق خود را عملاتاً حدود انطاکیه رسم کرده بود و نیروهای خود را پشت آن نگاه می داشت.^{۶۸} امپراتوری از مناطق واقع در جنوب این خط، دفاع نظامی نمی کرد. در اواخر قرن ششم بیزانسی‌ها از مراکز جمعیتی غیرنظامی خود در شام (اصطلاح عربی منطقه سوریه-فلسطین) نیز به سمت شمال عقب نشستند و تنها در چند شهر معدود حضور خود را حفظ کردند. پارکراین امر را پاسخی به وضعیت ناامن حاصل از خروج نظامی می داند: «این میزان فزاینده ناامنی در امتداد مرزهای عربی در قرون ششم و اوایل هفتم، در شمار کم مراکز جمعیتی منعکس می شود.»^{۶۹} از سوی دیگر ما معتقدیم عقب نشینی‌های غیرنظامی و نظامی، هر دو سیاست بیزانس بوده‌اند و هیچ‌یک به دیگری وابسته نبوده است. همچنین معتقدیم حمله

^۱ Maurice

^۲ Fren

ساسانیان نتیجه خروج ارتش بیزانس بوده است و نه برعکس. مدرکی که در بالا ارائه شد نشان می‌دهد که خروج بیزانس دست کم صد سال قبل از آن که ساسانیان حملات خود به قلمرو امپراتوری را در سال ۶۰۴ آغاز کنند شروع شد و وضعیت دفاعی امپراتوری در شرق بایستی محرک آنان بوده باشد. در هر حال تصرف آسان شام توسط ایرانیان نشان می‌دهد که کنترل نظامی سوریه-فلسطین (و همچنین مصر) از سوی بیزانس ناچیز بوده و این امر توسط شواهد باستان‌شناسی نیز تایید می‌شود.

مدرک غیرمستقیم دیگری از دست کشیدن عملی بیزانس از شام را می‌توان در پاپيروس‌های نسانا^۱ یافت. این پاپيروس‌های یونانی مربوط به سال‌های ۴۶۰ تا ۶۳۰ میلادی می‌باشند.^{۷۰} تا قرن هفتم، نویسندگان نسانا مطابق با قواعد بایگانی اسناد بیزانس، اسامی خود را به یونانی ثبت می‌کردند. اما از سال ۶۰۱ به بعد آنها این قاعده را ترک کرده‌اند: در هشت پاپيروس مربوط به سال‌های ۶۰۱ تا ۶۳۰ میلادی، نویسندگان اسامی خود را به جای یونانی، به شکل عربی ثبت کرده‌اند. نشانی از تاثیرپذیری از عاملی خارج از امپراتوری در این پاپيروس‌ها دیده نمی‌شود: نمی‌توانیم عامل سیاسی جدیدی را نشان دهیم که بر نویسندگان تاثیر گذاشته باشد. بلکه شاهد از میان رفتن قواعد قدیمی بایگانی اسناد امپراتوری هستیم که دلیلی دیگر بر این دیدگاه به دست می‌دهد که نفوذ و کنترل بیزانس بر منطقه - در این مورد، شمال غرب نقب - پیش از میان‌پرده ایرانیان^{۱۱} رو به افول بوده است.^{۷۱}

حمله ایرانیان رویداد تاریخی عجیبی بود. ساسانیان عمدتاً در شمال با بیزانس درگیری داشتند. جنگ‌های آنها جنگ‌هایی مرزی در شمال بین‌النهرین و بر تسلط بر ارمنستان متمرکز بود. اما در اوایل قرن هفتم استراتژی ساسانیان تغییر کرد. از سال ۶۰۴ به بعد، آنها گروه‌های جنگی کوچک بسیاری را به جهات متفاوت متعدد اعزام کردند. در طول دو تا سه سال نخست، آنان به حملات مرزی می‌پرداختند و شهرهای واقع در سمت بیزانسی مرزها را تصرف و غارت می‌کردند و دوباره به ایران بازمی‌گشتند. بدین ترتیب آنان به پیشروی درون قلمرو بیزانس اغوا شده و گاهی پیروز شده و گاهی هم شکست می‌خوردند، اما هرگز دست به نبردی قاطع نمی‌زدند. در سال ۶۰۶ آنان با عبور از بین‌النهرین متوجه جنوب و راهی سوریه، فلسطین و فنیقیه شدند و اورشلیم را در سال ۶۱۴ تصرف کردند.^{۷۲} این امر

^۱ Nessana papyri

^{۱۱} منظور از «میان‌پرده ایرانیان» که در چند مورد دیگر هم تکرار شده است، حملات ایرانیان در فاصله سال ۶۱۴ تا ۶۲۸ به شرق بیزانس در زمان حکومت خسرو پرویز می‌باشد (مترجم).

تضادی آشکار با رویارویی‌های قبلی آنها با بیزانس که از سمت شمال غرب بود داشت. ما معتقدیم تغییر جهت حملات ساسانیان نتیجه طبیعی خروج قوای بیزانس از منطقه بوده است. سبئوس، وقایع‌نگار ارمنی، می‌گوید که شهرهای سرراه ارتش ساسانیان از ادسا^۱ تا انطاکیه بدون مقاومت تسلیم شدند و «نمی‌دانستند ناجی شان از کجا خواهد آمد.»^{۷۳} این گفته اگر معتبر باشد شاهد دیگری بر آن است که نیروهای بیزانس در شمال سوریه حضور نداشته‌اند. پیروزی‌های متوالی ساسانیان نشان داد که بیزانس قادر به دفاع از ایالات شرقی خود نیست. اما ساسانیان هرگز برای متصرفات همچون ایالات شاهنشاهی روم به گسترش خود تسلط نیافتند. اگرچه ایالات بیزانسی سوریه، فلسطین و عربیا اسما تصرف شده بودند، مناطق وسیعی از آنها عاری از حضور ایرانیان بود.

طی سال‌های ۶۲۸-۶۲۲ حملات بیزانس تحت فرماندهی هراکلیوس از سر گرفته شد و نشان داد که تسلط ساسانیان بر قلمروی بیزانس که تصرف کرده بودند تا چه حد سست بوده است. هراکلیوس زحمت ورود به فلسطین و جنوب سوریه را به خود نداد و از راه ارمنستان مستقیماً به خود ایران تاخت.^{۷۴} او در جنگی بزرگ در نزدیکی تیسفون (۶۲۸ میلادی) ارتش ایران را در هم شکست، پادشاه را کشت و وارد پایتخت گردید. او پادشاهی جدید - یکی از اعضای خاندان سلطنتی ایران که به بیزانس وفادار بود - را منصوب و آنجا را ترک کرد. در واقع او توان نظامی ساسانیان را از بین برد و در عین حال دستگاه حکومت آنان را دست نخورده باقی گذاشت. هنگامی که اعراب سر رسیدند شاهد آن بودند که امپراتوری ایران اگرچه از لحاظ حکومتی آسیبی ندیده است، اما بازدارندگی نظامی چندانی برایش باقی نمانده است. در امتداد مرزهای شرقی نیز متحدان عرب به انجام وظایف خود ادامه داده و همچنان کمک‌های مالی بیزانس را دریافت می‌کردند.

احیای سیادت بیزانس در ایالات شرقی با مراسم دینی به نمایش درآمد و «صلیب راستین»^{II} (در سال ۶۳۰) به اورشلیم بازگردانده شد، کلیساها تجدید بنا شدند و غیره. اما از لحاظ سیاسی اوضاع به گونه‌ای دیگر بود. بیزانس دوباره وارد «مناطق آزادشده» نگردید و تسلط بیزانسی‌ها ناچیز بود. شام به وضعیت قرن ششم خود که تا حدی تحت سلطه مرکز امپراتوری بود بازنگشت. اگرچه حضور امپراتوری همچنان احساس می‌شد - بیشتر در مناطقی که برای امپراتوری مهم بودند (مناطق شمالی اطراف

^I Edessa

^{II} True Cross

انطاکیه) و کمتر در مناطق دیگر - ارتش کارایی از جانب امپراتوری در آنجا استقرار نیافت و سربازان بیزانس دوباره در دژها مستقر نشده یا از لحاظ نظامی تقویت نشدند. از آنجا که یک نسل قبل، پادشاهی غسانیان از میان رفته بود، تامین امنیت مرزهای جنوب شرقی در دست متحدان کوچک باقی ماند؛ اینها قبایل مجزایی بودند که کمک‌های مالی امپراتوری را دریافت می‌کردند. در سال ۶۳۲ امپراتوری پرداخت کمک‌های مالی به قبایل منطقه معان را متوقف کرد. این اقدام در جنوب و متلاشی کردن غسان در شمال را باید دو نمونه مستند سیاست کلی بیزانس در صرف نظر کردن از دفاع از تمام مرزهای شرقی دانست.^{۷۰} بدین ترتیب تمام این منطقه در دست قبایل عربی قرار گرفت که تا آن زمان به عنوان متحد به دریافت کمک مالی از بیزانس عادت کرده بودند.

مورخانی که معتقدند بیزانس واقعا سعی داشته از ایالات شرقی خود دفاع کند ناگزیر به یک نتیجه مشکوک می‌رسند: این که بیزانس واقعا دفاع مبتنی بر قبیله نشینان عرب که شبه‌نظامیانی رو به افول و با دستمزد ناکافی مکمل آنان بودند و دژهایی اغلب خالی که رو به ویرانی بودند را امکان‌پذیر می‌دانسته است. از آنجا که این دیدگاه قابل دفاع نیست آنها این مطلب را پیش می‌کشند که جنگ‌های ژوستینین خزانه را خالی کرده بود و در نتیجه بیزانس قادر به تامین هزینه‌های نیازهای دفاعی خود نبود. خود منابع بیزانس هم متمایل به ذکر همین دلیل هستند. اما اگر این نظریه درست باشد یکی از نمونه‌های بسیار محدود در تاریخ جهان باید باشد که یک ملت - هرملتی که باشد - به علت کمبود بودجه دست از دفاع از قلمروی که به نظرش ارزش دفاع داشته برداشته است. اگر سوریه اهمیت داشت به چنین دلایلی در معرض چنین مخاطراتی قرار داده نمی‌شد. ضمنا شواهد چشمگیری هم وجود دارند که فاجعه مالی بیزانس آن قدر هم که ادعا می‌کرد عظیم نبود. بیزانس از ابعاد ارتش خود نکاست و به صرف هزینه‌های هنگفت برای آن به صورت جایزه و دستمزد ادامه داد. امپراتوری به وضوح معتقد بود که بودجه کافی در اختیار دارد. اما سربازان را در مرزهای شرق مستقر نمی‌کرد. در عوض، به پشتیبانی گروه‌های متعدد قبیله‌ای عرب اعتماد می‌کرد که آن هم بسیار پرهزینه بود و گاه و بیگاه پرداخت مقادیری هنگفت سکه طلا را شامل می‌شد. با این وجود و علی‌رغم این تحلیل رفتن دائم خزانه، کنستانتین^۱، پسر ارشد هرآکلیوس در سال ۶۴۱ قادر بود شصت و شش هزار سکه طلا^{۱۱} برای خرید حمایت ارتش از پسر جوانش کنستانس

^۱ Constantine

^{۱۱} nomismata

دوم^۱ در مقابل مارتینا^{۱۱}، زن دوم هراکلیوس و دو پسرش فراهم کند.^{۷۶} کنستانتین در سال ۶۴۱ یعنی در همان سال مرگ پدرش و تنها سه ماه پس از آن که به قدرت رسید درگذشت^{۷۷} و در نتیجه مبلغی که برای کنستانس دوم اختصاص داده بود بایستی از ذخایری که هراکلیوس باقی گذاشته بود برداشته می‌شد. بنابراین علی‌رغم هزینه‌های جنگ با ایران و شهرت هراکلیوس به تنگدستی، پول تقریباً به راحتی در دسترس بود. ضمناً این مبلغ علاوه بر پرداخت‌های هنگفتی بود که همان سال به شکل طلا به ارتش انجام شد.^{۷۸}

بنابراین نسبت دادن اقدامات بیزانس در ایالات شرقی به تنگدستی آن دشوار است. در عوض ما آن را اجرای سیاستی پیگیرمی‌دانیم. بیزانس از مدت‌ها پیش تصمیم گرفته بود تسلط خود بر آن ایالات را حفظ نکند و اقدامات نظامی و حکومتی آن از قرن چهارم تا اوایل قرن هفتم اجرای مستمر آن تصمیم بود. توقف کمک‌های مالی به قبایل عرب تنها آخرین گام این فرایند طولانی بود.

^۱ Constans II

^{۱۱} Martina

^۱ تاریخ پذیرفته شده سال ۳۵۸ میلادی است؛ Mayerson به‌گونه‌ای تقریباً متقاعد کننده استدلال می‌کند که این تغییر احتمالاً پس از سال‌های حدود ۳۹۳-۳۹۰ میلادی بوده است.

^۲ این دو باید به هم مربوط بوده باشند. «شهید» معتقد است در پی تقاضای کمک ریبس غسانیان که به فلسطین (فلسطین ۳) حمله کرده و از فرمانده فلسطین، رومانوس شکست خورده بود کندی‌ها در سال ۴۹۸ حمله کردند (Shahid [1989], pp. 121, 125-29). شهید معتقد است دلیل حمله غسانیان خودداری آناستاسیوس از تجدید پیمان پرمفعتی بود که ریبس پیشین غسانیان، عمرو القیس متوفی به سال ۴۹۸ با لئوی اول داشت.

^۳ Theophanes, *Chronographia*, vol. 1.141, 143-4. ما نمی‌دانیم کدام فلسطین بوده است؛ «شهید» گمان می‌برد فلسطین ۳ بوده است (Kawar [1960], p. 60).

^۴ عنوان فیلاک به معنی کنترل اعرابی بود که در آن ایالات می‌زیستند و نه خود آن قلمرو.

^۵ این امکان هم هست که مرگ الحارث کندی در نتیجه تغییر این سیاست بوده باشد؛ یوحنا مالالاس می‌گوید که او پس از کشمکش با فرمانده فلسطین مجبور شد به بیابان بگریزد و به دست لخمیان کشته شد (Chronographia [Bonn], pp. 434-35). اینک این مناقشه را بیزانس طراح کرده باشد البته گمان محض است، اما توضیحاتی که دیگر محققان این منطقه و این دوران ارائه کرده‌اند نیز در همین حد است و وقایع شناخته شده در این مورد بسیار کم هستند.

^۶ Parker (1986b), p. 652.

^۷ Kennedy, H. (1985), p. 174.

^۸ به سنگ‌نوشته ابرهه در مأرب که ترجمه آن در Smith, S. (1954), p. 440 آمده است؛ و نیز صفحه ۴۴۳ آن مراجعه کنید. منابع اسلامی می‌گویند که «شاه» دومة الجندل (= فونیکون؟) یادداشت ۱۰ را ببینید) از غسانیان و احتمالاً در ارتباط با بیزانس بوده است. (سیره ۲:۵۲۶؛ البلاذری، انصاب، ۳۸۲؛ وادی، ۴۰۳. این مراجع را مرهون 108 n. 134 [1989] Simon هستیم.

^۹ Smith, S. (1954), p. 443.

^{۱۰} Simon (1989), p. 134 n. 108 خاطرنشان می‌سازد که *Die arabische Frage* اثر Hartmann واحد فونیکون را دومة الجندل یا همان الجوف امروزی در انتهای جنوبی وادی سرحان می‌داند.

^{۱۱} Smith (1954), p. 464. ۵۲۷ را سال انتصاب الحارث و ابوکریب به عنوان فیلاک می‌داند؛ Parker (1979) آن را سال ۵۳۰ می‌داند و «شهید» تاریخی بین سال‌های ۵۲۸ و ۵۳۱ را ترجیح می‌دهد (Kawar [1960], p. 66).

^{۱۲} Kawar (1960), pp. 66-70. منبع اطلاعات ناچیزی که از قیس کندی داریم خلاصه‌ای است که فوتیوس (Photius) بطرک قرن نهم از روایت نونوسوس (Nonnosus) که همچون پدرش آبرام (Abram)، سفیر ویژه ژوستینین در دستگاه قیس بوده تهیه کرده است.

^{۱۳} Kawar (1960) and (1960a), بر اساس Procopius, *History*, I.xx.9-10.

^{۱۴} با سرانجام غسان که دیگر به درد بیزانس نمی‌خورد، حدود سه چهارم قرن بعد مقایسه کنید (به صفحه ۶۰ مراجعه کنید).

^{۱۵} Procopius, *Wars*, I.xix.8-14; q.b. Smith (1954), p. 428.

^{۱۶} Smith, S. (1954), pp. 441, 443, 447.

^{۱۷} فهرست نام نمایندگان در سنگ‌نوشته سد مأرب موجود است، *ibid.*, p. 440.

^{۱۸} *Ibid.*, pp. 444-5.

^{۱۹} رک. تاریخ باستان‌شناسی شهرهای Mampsis (کورنوب، ممشیت فعلی) و Oboda (عبده، عدوات فعلی) در شرق نقب که در اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم تا حدی متحمل این حملات شدند. Mamapsis در حدود سال ۶۰۰ میلادی احتمالاً غارت شده و سوزانده شد.

^{۲۰} Smith, S. (1954), p. 443.

^{۲۱} Parker (1979), p. 266.

22 Smith, S. (1954), p. 443.

^{۲۳} لبنان محافظان نظامی خارجی خود، «مرداییان» را داشت که از جانب امپراتور عمل می‌کردند (Vasiliev [1952], I:215 para. 3). جالب است که آنها هم مثل غسانیان با نزدیک شدن اعراب به آن منطقه توسط بیزانسی‌ها از آنجا خارج شدند. زمان این رویداد، دوره زمامداری ژوستینین دوم (۹۵-۶۸۵/۷۶-۶۶)، یعنی ده سال سرنوشت‌ساز نخست حکومت عبدالملک بود.

^{۲۴} برای بحث در این مورد فصل ۴ از بخش ۱، «وضعیت جمعیتی» را ببینید.

^{۲۵} در مورد معنی *limes* اختلاف نظر وجود دارد. اغلب آن را به معنی خط دفاعی مرزی دارای استحکامات می‌دانند، اما نظر (Isaac (1988) and (1990) آن است که این اصطلاح به معنی «منطقه مرزی» و یک اصطلاح ژئوپلیتیکی و اداری بوده است، نه نظامی (همچنین Isaac [1986], p. 384 را ببینید). به همین ترتیب، Whittaker (1994) معتقد است که در امپراتوری روم، مرز را منطقه‌ای مغشوش، نامعین و مبهم می‌دانستند که حدود آن اصلاً مشخص نیست. ما دیدگاه Isaac و Whittaker را می‌پذیریم و اصطلاح «the eastern limes» را برای اطلاق منطقه مرزی بین صحرای سوریه-اردن و جهان مسکون بیزانس به کار می‌بریم. این منطقه مرزی از فرات آغاز شده، به سمت جنوب شرق رفته و از منطقه پالمیرا عبور می‌کرده و سپس به سمت جنوب رفته و از حوران و اردن می‌گذشته و پایین آمده و در عقبه به دریای سرخ می‌رسیده است. قسمت زیادی از این مرز فاصله زیادی با مرز واقعی بیزانس و ساسانیان داشته که در امتداد فرات بوده است.

^{۲۶} به عنوان نمونه این واقعیت که بیزانس کمک‌های مالی خود به قبایل این قسمت را در سال ۶۳۲ متوقف ساخت نشان می‌دهد که بیزانس تا آن زمان به آنان پول می‌داده است (صفحه ۶۳ را ببینید).

27 Parker (1986b), pp. 643-45.

^{۲۸} Bowersock (1976), pp. 226-27 اذرح را مربوط به قرن ششم می‌داند، در حالی که Killick (1986), p. 432 معتقد است هیچ مدرک باستان‌شناسی که مربوط به دوران پس از تراجان (اوایل قرن دوم) برای آن باشد وجود ندارد. اما Parker (1979), pp. 149-51 معتقد است براساس سفال‌ها و نیز مقایسه با دژهای لجون، دوران دیوکلسین متقاعدکننده‌ترین زمان برای آن می‌باشد. پارکر خاطر نشان می‌سازد غسانیان در قرن ششم دژهای اذرح را تجدید بنا یا مرمت کردند؛ در این باره به صفحه ۵۵ مراجعه کنید.

29 Parker (1986b), p. 644.

30 Ibid., pp. 643-44.

^{۳۱} فصل ۴ از بخش ۱، «وضعیت جمعیتی» ص ۸۸.

^{۳۲} آثار Killick و به خصوص Parker را در بخش کتاب‌شناسی ببینید.

33 Isaac (1986), pp. 386-91.

^{۳۴} Avi-Yonah (1974), p. 94 *Notitia Dignitatum* and Sozimus 2.34 براساس

^{۳۵} Isaac (1986), p. 391. Parker (1986b), p. 639. برخلاف تمایل معمول خود به وفاداری به مدل‌های نظامی، معتقد است *burgi* این کاربری را داشته است.

36 Parker (1983), p. 228.

37 Isaac (1986), p. 384.

38 Parker (1979), p. 130.

39 Parker (1987), ii:816.

40 Ibid.

41 Ibid., pp. 818-19.

^{۴۲} Parker (1983), p. 230. پارکر در جای دیگر (Parker [1988], p. 186) اشاره می‌کند که ممکن است ژوستینین سربازان

لجون را در حدود سال ۵۳۰ مرخص کرده باشد.

43 MacAdam (1986a), p. 536.

44 Ibid., p. 540.

45 De Vries (1985), p. 249.

⁴⁶ Ibid., p. 255.

⁴⁷ Parker (1979), pp. 131-83.

⁴⁸ Killick (1986), p. 432.

⁴⁹ Parker (1979), pp. 131-83.

⁵⁰ Ibid., p. 186.

^{۵۱} Parker (1987), ii:809-10. اطلاعات فهرست مناصب (*Notitia Dignitatum*) در مورد شرق از سال ۴۰۰ به بعد است، اما عموماً قبول دارند که ترکیب ارتش از زمان تجدید سازمان دیوکلسین به بعد را نشان می‌دهد. این کتاب تنها واحدهای ارتش دائمی و نه متحدان (*foederati*) را فهرست می‌کند.

⁵² Parker (1986b), p. 644.

⁵³ Parker (1987), ii:809-10.

⁵⁴ Parker (1979), p. 263.

⁵⁵ Ibid., p. 264.

^{۵۲} Ibid., p. 263. قانون سال ۴۲۳ نشان می‌دهد که زمین‌های زراعی قبل از آن به سربازان قوای مرزی اختصاص یافته و سایرین را از گرفتن این زمین‌ها از سربازان باز می‌دارد (*Codex Theodosianus 7.15.2*)؛ قانون سال ۴۴۳ می‌گوید که این زمین‌ها «مطابق مقررات کهن» متعلق به قوای مرزی (*limitanei*) بوده و وضع مالیات بر آنها را ممنوع می‌سازد (*Cod. Theod. Nov.*, 24,4).

^{۵۷} جنگ با ایران، بخش ۱، صفحات ۳۲ و ۵۹ تا ۶۲.

⁵⁸ *Secret History* xxiv.12-14.

^{۵۹} Parker (1979), p. 268. H. Kennedy (1985) نیز مستقل از اثر پارکر که آن را ذکر نمی‌کند، با توجه به قطع علاقه بیزانس به آن منطقه به نتیجه مشابهی می‌رسد. رک. Kennedy (1985), esp. pp. 166-67, 180-81.

^{۶۰} Bury (1958) 1:46-47. نرخ مالیات برای یک سال معین از طریق تخمین منابع مورد نیاز برای واحدهای نظامی که در آن منطقه مستقر بودند (و برحسب واحد آنونا (*annonae*) بود و هرآنونا مقدار مورد نیاز جهت تامین یک سرباز دائمی بود؛ افسران برحسب درجه‌شان چند آنونا دریافت می‌کردند) و تقسیم آن بر تعداد واحدهای زمین مولد محاسبه می‌شد (*Weber and Wildavsky [1986], pp. 112-113*). این روش در زمان دیوکلسین مقرر گردید و اساس آن تا چندین قرن تغییر نکرد (*ibid.*).

^{۶۱} منبع اصلی در مورد این همه‌گیری *Procopius, History of the Wars*, ii.22-23 می‌باشد؛ فهرست کاملی از منابع را می‌توان در *Bury (1958), 2:62 n. 1-4* یافت.

⁶² Jones, A.H.M. (1964), 1:288.

^{۶۲} آخرین همه‌گیری ثبت شده در قرن چهارم در سال ۷۱-۳۷۰، قبل از حکومت دیوکلسین بوده است.

⁶⁴ Isaac (1990), Ch. 8, esp. pp. 369-71.

⁶⁵ Ibid., p. 369.

^{۶۶} Kennedy, H. (1985), pp. 166-67, 180-81. برای مثال در امتداد حاشیه صحرای سوریه «مدارکی از ملاکان محلی وجود دارد که احتمالاً از طریق اتحاد با بیابانگردهای مجاور که مسئولیت امنیت منطقه را به عهده داشتند پشتیبانی می‌شدند» (p. 167).

⁶⁷ Frend (1972), p. 330.

^{۶۸} رک. Brockelman (1948), pp. 52-53 یا هر تاریخ معیاری از حمله اعراب براساس منابع ادبی اسلامی. ادبیات اسلامی علاقه دارد بر شمار زیاد دشمن شکست خورده قوای اعراب تاکید کند و ما روایات مفصل جنگ‌ها در برابر بیزانس که در آنها آمده است را تاریخی نمی‌دانیم. با این وجود جالب است که روایات مورخان مسلمان که سرهم‌بندی شده‌اند منطقه مواجهه با ارتش بیزانس را به گونه‌ای چشمگیر شمال می‌دانند، نه جنوب. درگیری‌های معدودی هم در جنوب، احتمالاً با شبه‌نظامیان محلی آنجا وجود داشته (مثل جنگ دائن)؛ اما نبردهای اصلی با قوای بیزانس - نبرد فحل، محاصره دمشق، نبرد حمص و نبرد یرموک - در شمال روی داده‌اند. مطابق روایت معیار اسلامی، سپاهیان بیزانس که در یرموک جنگیدند بایستی از مناطقی گسترده و از ایالات دیگر گرد آورده می‌شدند. امپراتور هراکلیوس در سال ۶۳۴ نبردها را از حمص فرماندهی می‌کرد؛ پس از شکست در نبرد یرموک او به انطاکیه عقب نشست و آن شهر را از راه دریا ترک نمود (طبری، تاریخ، ۳:۴۴۱. در نسخه *Wustenfled, 1:2155*). همان‌طور که گفته شد ما روایت نبرد یرموک در متون کلاسیک اسلامی را

تاریخی نمی‌دانیم؛ اما خاطرنشان می‌کنیم هرذکری از صفا‌آرایی ارتش بیزانس که منابع اسلامی در بردارند محدود به شمال و حتی ورای مرزهای فلسطین بوده است. این همان تصویری است که با شواهد باستان‌شناسی که قبلاً گفته شد همخوانی دارد.

⁶⁹ Parker (1983), p. 230.

^{۷۰} در Colt I و III منتشر شده‌اند.

^{۷۱} این نکته را مدیون مکاتبه خصوصی Avraham Negev هستیم.

^{۷۲} برای جریان مفصل‌تر جنگ‌های ایران رک. *Cambridge Medieval History*, II;9:285-99.

⁷³ Sebeos, ed. F. Macler (1904), Ch. 23, p. 61.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 293-99.

^{۷۵} همچنین (با توجه به ماجرا آن‌طور که در Theophanes, *Chronographia*, 1.335-36 آمده است) این امر را تصمیم نادرست یک مسئول جزء می‌دانند، به عنوان نمونه Kaegi (1981), p. 134 می‌نویسد: «یک خواجه در دستگاه دیوان سالاری از پرداخت مالی سالانه به مزدوران عرب فلسطین خودداری کرد... و با عتاب می‌گفت هرکلیوس پول کافی برای پرداخت به سربازان دائمی خود را هم ندارد.» اما مسئولان جزء به خودی خود چنین تصمیماتی در مورد خط‌مشی نمی‌گیرند. تصمیم به توقف کمک مالی به «مزدوران عرب» احتمالاً در اختیار دستگاه دیوان سالاری بوده است و نه شخص امپراتور؛ اما بدون شک سیاست رسمی بیزانس همین بوده است.

^{۷۶} Kaegi (1981), p. 155 براساس Nikephoros, *Hist. syn.*, 28.24-29.7. این مبلغ در ابتدا پنجاه هزار سکه طلا بود که بعداً شانزده هزار سکه دیگر به آن افزوده شد.

^{۷۷} Sebeos, *Histoire*, Ch. 32 مدت حکومت کنستانتین را تنها چند روز می‌داند، و این اشتباهی بود که Macler (p. 103 n. 3) آن را تصحیح کرد. شایع بود که مارتینا او را مسموم کرده است (Theophanes 331, 341)، اما تدارک

وی برای به قدرت رسیدن پسرش نشان می‌دهد که او از عدم سلامت خود آگاهی داشته است؛ رک. Herrin (1987), p. 215.

⁷⁸ Hendy (1985), pp. 625-26.

نقش کلیسا

خروج بالفعل ارتش از ایالات شرقی که در فصل قبل مورد بحث قرار گرفت، تنها یک جنبه از اجرای تصمیم بیزنس در عدم تسلط بر آنها بود. جنبه دوم آن پرورش نخبگان بومی بود که قادر به تصدی امور اجرایی روزمره دست کم در سطح شهرها و قلمروشان باشند. هم‌زمان که خروج ارتش انجام می‌شد، بیزنس توجه خود را به ترغیب خودمختاری در میان نخبگان سیاسی بومی معطوف کرد. خودمختاری محلی در کنار عوامل دیگر، بر مبنای ادیان بومی و به ویژه نسخه‌های بومی مسیحیت بود. از این رو این سیاست، بیزنس را به ترویج ایجاد کلیسای بومی مستقل از کلیسای رسمی ملکی^۱ (ارتودوکس کالسدونی) در ایالات شرقی رهنمون ساخت.

تاریخ مسیحیت شرق معمولاً به صورت تلاش طولانی مدت امپراتوری در سرکوب ارتداد توضیح داده می‌شود؛ تلاشی که نهایتاً به خاطر اشتباهاتی تاکتیکی ناکام ماند. ما تفسیر دیگری از وقایع را مطرح می‌سازیم: این که ترویج ارتداد، سیاست امپراتوری بوده است. وجود اکثریتی از ارتودوکس‌های صادق که سوگند وفاداری به امپراتور خورده بودند دست کشیدن از تسلط را برای بیزنس دشوار می‌ساخت، چراکه این به معنی رها ساختن اعتقاد به «بربرها» بود. علاوه بر آن، یک کلیسای مرتد یا منافق خود را مجبور می‌دید سازمان‌دهی خود را مستقل از سازمان کلیسای امپراتوری ایجاد کند و بدین ترتیب در موقعیتی باشد که امور اجرایی روزمره مردم در ایالاتی که بیزنس از آن خارج می‌شد را در دست گیرد. بنا بر هر دوی

^۱ Melkite

این دلایل، اگر بی‌زانس تصمیم داشت دیگر از ایالات شرقی خود دفاع نکند، از لحاظ سیاسی به نفعش بود تا مروج بنای کلیسایی مرتد یا منافق باشد که استقلال از امپراتوری را ترجیح می‌دهد و امپراتوری هم با کمترین واکنش مذهبی آن را انکار کند؛ کلیسایی که از مصالحه با ارتودوکسی کالسدوننی خودداری کند.^۱ این دقیقاً همان کاری بود که امپراتوری انجام داد.

امپراتوری پس از آن که مسیحیت را به‌عنوان دین رسمی برگزید خودش تصمیم می‌گرفت که چه چیزی از لحاظ دینی درست و چه چیزی ارتداد است. ابزار امپراتوری در این کار شوراها، همایش شوراها و نشنیدن و سکوت از جانب خود بود و استفاده مؤثری هم از این ابزار می‌کرد. شوراها همبستگی فرقه‌های مسیحی که ظاهراً برای رفع مناقشات مذهبی تشکیل می‌شد عملاً منجر به تکثیر فرقه‌های مختلفی می‌شد که همگی ادعا داشتند مسیحیت راستین هستند. این امر مغفول نماند؛ زکریای موتیلنه‌ای^۱ گلايه می‌کند که: «کالسدون به بهانه سرکوب ارتداد اوتیخس^{II}، ارتداد نستوریوس^{III} را جایگزین آن ساخته و اعتلاداده است و با جایگزین ساختن یک ارتداد با ارتداد دیگر، تمام جهان مسیحیت را سردرگم و متفرق ساخته است.»^۲

تا اواسط قرن ششم، این هدف کاملاً محقق شده بود. روم و روم جدید به همبستگی رسیده بودند و به‌عبارت دیگر هر کدام دیگری را کلیسای خواهر خود (هرچند منحرف و گمراه) می‌دانست و پذیرفته بودند که به‌اتفاق یکدیگر کلیسای جهانی را تشکیل می‌دهند. شرق بین چند کلیسای ملی غیرجهانی تقسیم شده بود - نسطوری (آسوری شرق)، مونوفیزیت (آسوری غرب یا یعقوبی)، قبطی و آرامنه. دو مورد آخری در اصل تجلی محلی مونوفیزیت‌گرایی بودند. هنگامی که ملکه تئودورا^{IV} که آشکارا طرفدار مونوفیزیت‌ها بود در سال ۵۴۸ درگذشت، مونوفیزیت‌گرایی مذهب ملی جنوب عربستان، شرق آفریقا، نوباتیا^V (نوبیا)، مصر، سوریه (به جز اورشلیم)، ارمنستان و بین‌النهرین شده بود. زمانی که ژوستینین، شوهر به‌شدت کالسدوننی تئودورا در سال ۵۶۵ درگذشت، مونوفیزیت‌گرایی تا بلمی‌های^{VI}

^I Zacharias of Mytilene

^{II} Eutyches

^{III} Nestorius

^{IV} Theodora

^V Nobatia

^{VI} Blemmyes

صحرای شرق نیل و اندکی بعد تا پادشاهی علوه^۱ در کنار نیل رسیده بود.^۳ عراق، ایران و مناطق شرقی تر نسطوری بودند.^۴ تنها در اورشلیم و پادشاهی کوچک مقره^۵ بود که کالسدونی‌ها در قلمروهایی محصور تفوق خود را حفظ کرده بودند.

این سیاست به دلایل بدیهی آشکارا بیان نمی‌شد؛ اما در عمل پیگیری می‌شد. حتی ژوستین اول^{۱۱} (۵۱۸-۵۲۷) که به ایذا و آزار کلیسای مونوفیزیت در شرق بیزانس می‌پرداخت از گسترش آن میان اعراب حمایت می‌کرد و مبلغان سوری مونوفیزیت را از راه واحه‌های صحرا و ساحل دریای سرخ در شبه جزیره عربستان تایمن هم اعزام می‌کرد. فرزند چنین می‌انگارد که او گزینه دیگری در اختیار نداشته است: «امپراتور کالسدونی و طرفدار غرب ناچار بوده از نیات خیر ضد کالسدونی‌ها جهت بسط روابط با مردمان آن سوی مرزهای جنوبی‌اش استفاده کند.»^۶ با این وجود به نظر می‌رسد دلیلی وجود ندارد که اگر امپراتور ترجیح داده باشد شکل متفاوتی از مسیحیت را در آن مناطق گسترش دهد، ناچار به استفاده از مبلغان مونوفیزیت بوده باشد.^۷ هنگامی که در سال ۵۲۳ در یمن بین پادشاه یهودی، یوسف ذنواس و تازه مسیحیان مونوفیزیت جنگ درگرفت، ژوستین با ترغیب پادشاه اکسوم (اتیوپی) به حمله به جنوب عربستان به یاری مسیحیان فوق شتافت. پادشاه قول داد اگر ژوستین برایش کشتی فراهم کند حمله خواهد کرد و ژوستین هم چنین کرد. بدین ترتیب ژوستین با استفاده از اکسوم به عنوان یک جبهه، برای تمام طرف‌های ذی‌نفع روشن ساخت که نباید در امور مونوفیزیت‌های یمن مداخله کنند. اثرات دیگر این اقدام تقویت مونوفیزیت‌گرایی در ارتفاعات نجران و تهدید حجاز و شاید هم بین‌النهرین از طریق حضرموت بود.^۸

بنابراین ژوستین اول ارتودوکس، نقش بزرگی در استقرار مونوفیزیت‌گرایی به عنوان کلیسای ملی و محلی غیر کالسدونی پادشاهی‌های عرب همسایه ایالات شرقی بازی کرد. در این ایالات، این ژوستین بود که مونوفیزیت‌ها را از طریق ایذا و آزار مجبور می‌کرد از امپراتوری گسسته و کلیسایی مستقل را بنا نهند. جانشین به همان میزان ارتودوکس او، ژوستینین نیز سیاست تقویت مونوفیزیت‌گرایی در ایالات شرقی را ادامه و آن را به ماورای آنها گسترش داد. یوحنا افسوسی^{۱۱۱} با مسرت نقل می‌کند که ملکه تئودورا زرنگ‌تراز

^۱ Alwah

^{۱۱} Justin I

^{۱۱۱} John of Ephesus

شوهرش بوده و با فریب فرمانده نظامی تبا^۱ امکان رسیدن سفیر مونیفیزیت خود به نوباتیا^۲ و مونیفیزیت کردن آنها را فراهم کرده و هم‌زمان عزیمت هیئت مبلغان کالسدونی ژوستینین به آنجا را به تاخیر انداخته است.^۹ بی‌تردید داستان زرنگ‌بازی مزبور که بارها نیز بازگو شده است نسخه رسمی وقایعی را بیان می‌کند که برای مصرف عام انتشار یافته است و به اندازه اطلاعیه‌های رسمی ریاست جمهوری‌های امروزی می‌توان به آنها اعتماد داشت. در این مورد - و نه تنها در این مورد - تئودورا هم‌دست ژوستینین بوده تا حریف او، و به امپراتور کمک کرده تصور عمومی از او به صورت یک ارتودوکس راسخ باقی بماند؛ حتی هنگامی که ضروریات تدابیر سیاسی، عملاً استراتژی طرفداری از مونیفیزیت‌ها را تحمیل کرده باشد. سیلکو^۳، پادشاه نوبیایی‌ها، که مونیفیزیت‌گرایی را برگزیده بود به کمک نارسوس^۴، یکی از امرای ژوستینین، با بلمی‌ها که قبایل صحرانشین شرق نیل بودند جنگید و آنها را مونیفیزیت ساخت.^{۱۰} بسیار بعید است که نارسوس از تئودورا فرمان گرفته باشد.

باید تاکید کرد تنها اختلافات مذهبی اندکی مونیفیزیت‌گرایی را از دین رسما مجاز کالسدونی جدا می‌کرد. عالم پیشگام جنبش مونیفیزیت، سوروس (حدود ۵۳۸-۴۶۴)، بطرک انطاکیه از سال ۵۱۲ تا ۵۱۸ که توسط ژوستین اول برکنار شد، به اصولی اعتقاد داشت که نزدیک به آموزه‌های کالسدونی بود و تنها درواژگان بود که اختلافاتی با ارتودوکسی داشت.^{۱۱} مونیفیزیت‌ها هم عقاید خود را دلیلی برای انشقاق مذهبی یا گسست سیاسی از امپراتوری نمی‌دیدند: آنها خودشان را اتباع امپراتوری می‌دانستند و معتقد بودند که پیوندی الهی بین کلیسا و امپراتوری وجود دارد و زمانی را پیش‌بینی می‌کردند که تحت امریک امپراتور مسیحی، تمام انسان‌ها مسیحی شوند.^{۱۲} آنها که همواره امیدوار بودند امپراتور، کالسدون را باطل کند بروفاداری به او اصرار می‌ورزیدند و میلی به ایجاد یک سلسله مراتب مستقل کلیسایی نداشتند.^{۱۳} سرانجام رهبری مونیفیزیت‌ها به خاطر ایذا و آزارها و نیز امتناع امپراتوری از امکان انتصاب روحانیون دون پایه‌تر توسط اسقف‌های مونیفیزیت مجبور به این کار شد. تنها پس از حدود ده سال از تحمل این رفتارها که از خلع سوروس توسط ژوستین اول در سال ۵۱۸ تا ۵۳۰-۵۲۹ میلادی طول کشید و دو سال آن در دوران حکومت ژوستینین بود، اسقف‌های مونیفیزیت تسلیم دغدغه عمومی در مورد فقدان روحانیون

^۱ Thebaid

^۲ Nobatae

^۳ Silko

^۴ Narsus

دون پایه شدند و در برابر فشار وارده برای انتصاب آنها بدون اجازه امپراتوری سرفرود آوردند. از آن پس آنان این کار را در حدی انجام دادند که به قول فرند «حتی اگر در مورد شمار این انتصاب‌ها که ۱۷۰,۰۰۰ بود هم به شدت اغراق شده باشد، باز هم پایه‌های یک کلیسای سوریسی که در تمام شرق روم گسترده شده بود گذاشته شده بود.»^{۱۴} همین که این اتفاق افتاد، ژوستینین (در سال ۵۳۱/۵۳۰) دست از آزار موفیزیت‌ها برداشت و راهبان را به دیرهایشان بازگرداند، اما اسقف‌ها را به مقر خود راه نداد. کلیسای مستقل مونیفیزیت واقعا بنیان گذاشته شده بود، اما سازمان‌بندی عوام آن نیاز به پرورش داشت و این امر با بازگشت راهبان محقق گردید. با این وجود این کلیسای جدید باید از طریق قدری رنج و آزار روی پای خود می‌ایستاد؛ از این رو اسقف‌ها در تبعید نگه داشته شدند. می‌شد پیش‌بینی کرد که این امر در عمل آسیبی به مونیفیزیت‌گرایی وارد نخواهد کرد، چراکه اسقف‌هایی که در تبعید بودند همچنان به انتصاب هزاران کشیش و دیakon^۱ می‌پرداختند.

در زمستان ۵۳۵-۵۳۴ امپراتور، سوروس را به قسطنطنیه دعوت کرد. این دیدار برای مونیفیزیت‌ها بسیار پر بار بود: او آنتیموس^{II}، بطرک قسطنطنیه را به کیش خود درآورد. از آنجا که تئودوسیوس^{III} بطرک اسکندریه هم قبلا مونیفیزیت شده بود، این امر سه بطرک‌نشین مهم شرق را وارد حوزه مونیفیزیت‌گرایی نمود.

پس از آن که جنبش مونیفیزیت‌گرایی به قدر کافی تحکیم شد، گام بعدی واداشتن آن به گسست کامل از کالسدون بود. از این منظر، محکومیت و تکفیر سوروس و بلافاصله پس از آن تداوم آزار و ایزای سال‌های ۵۳۸-۵۳۶ کاملاً قابل‌انتظار بود و اثرات مطلوبی داشت: گسست کامل بین مونیفیزیت‌های سوریسی و ارتودوکسی بیزانس. امپراتور همچنان خود را «صلح‌طلب» و اقداماتش را در جهت جلوگیری از این گسست نمایش می‌داد؛ اما با امتناع از مصالحه بر سر موضوع کالسدون اطمینان یافت که توافقی حاصل نخواهد شد. نتیجه نهایی آن بود که

^۱ deacon: یک رده پایین‌تر از مقام کشیش.

^{II} Anthimus

^{III} Theodosius

اختلاف بین کالسدون‌گرایی جدید و مونوفیزیت‌گرایی سورووسی هرچقدر هم ناچیز بود، این دومی با کلیسا یکدل نبود. علاوه بر آن، نفرت و ترسی که از طریق ایذا و آزار در میان سورووسی‌ها به وجود آمده بود از بین نمی‌رفت. مونوفیزیت‌گرایی به خلاف خواست خودش تبدیل به جنبشی انشقاقی شده بود.^{۱۵}

با این وجود بیزانس به محافظت از رهبران عالی جنبش مونوفیزیت ادامه داد و به آنها امکان داد کار سازمان‌دهی را ادامه دهند. در نتیجه اگرچه فرمان سال ۵۳۶ رهبران مونوفیزیت و هواداران‌شان را از حضور در قسطنطنیه و دیگر شهرهای مهم امپراتوری بازمی‌داشت، بطرک تئودوسیوس و یارانش از آن به بعد تا زمان مرگش در سال ۵۶۶ در کاخ هورمیسداس^۱ در قسطنطنیه اقامت داشتند. در تمام این مدت «اقتدار وی به چالش کشیده نشد... و اصولی که او رواج داد اساس شرح کلیسای جدید را تشکیل داد.»^{۱۶} معمولاً او را دست‌نشانده تئودورا می‌دانند،^{۱۷} اما تئودورا در سال ۵۴۸ درگذشت و تئودوسیوس هجده سال دیگر در غیاب وی و درست جلوی چشم ژوستینین به استقرار مبنای شرعی کل سلسله مراتب مونوفیزیستی از جمله اصول خدمت روحانیون در خود قسطنطنیه ادامه داد.

در سال ۵۴۲ به بهانه درخواستی از جانب الحارث بن جبلة، پادشاه اعراب غسانی، و به تشویق تئودورا دو مطران مونوفیزیت در شرق منصوب شدند. یکی از آنها یعقوب برادیا بود که مطران ادسا شد و دیگری تئودور، اسقف بسترا (بصری) در ایالت عربیا بود که مطران عربیا گردید.^{۱۸} به نظر می‌رسد تئودور نخست نزد غسانیان اقامت داشته و به درخواست آنان رهبری دینی‌شان را بر عهده گرفت. سپس در حیره و میان اعراب متحد ایران اقامت گزید. اما یعقوب توجه وی را به تبلیغ دینی و استقرار بیشتر رهبری دینی مونوفیزیت‌ها جلب کرد. او و دیگران، بیست و هفت مطران و به قولی صد هزار کشیش را در سراسر شرق منصوب کردند. زمانی که یعقوب برادیا درگذشت وجود کلیسای یعقوبی سوریه تضمین شده بود.^{۱۹}

در همان سال ۵۴۲ که این دو مطران منصوب شدند ژوستینین به یوحنا افسوسی ماموریت داد تا بقیه کفار قلمرو اسقفی آسیا را مسیحی کند. یوحنا مونوفیزیت مشهور، اما میانه‌روی بود. در نتیجه این انتخاب مبلغ از سوی ژوستینین، هفتاد هزار نفر به کلیسای مونوفیزیت افزوده و نود و هشت کلیسا و دوازده صومعه جدید برای آنان ساخته شد. هنگامی نیز که یوحنا با اسقف کامالارتودوکس ترال^{II} بر سر مرکز تبلیغی که آن اسقف برای استفاده خودش می‌خواست در افتاد، ژوستینین جانب یوحنا را گرفت.^{۲۰}

^I Hormisdas

^{II} Tralles

یوحنا افسوسی به عنوان رهبر برجسته مونوفیزیت‌های ساکن قسطنطنیه جایگزین ثئودوسیوس شد. او نیز مثل ثئودوسیوس تا زمان مرگش در حدود ۵۸۵/۸۶ در آنجا ماند. این دوره، سه سال از حکومت موریس را نیز شامل می‌شد، اگرچه موریس پس از رسیدن به قدرت در سال ۵۸۲ آزار مونوفیزیت‌ها را از سر گرفت.

آزارگری موریس، همچون آزارگری اسلافش به مونوفیزیت‌ها نشان داد که نمی‌توانند از بی‌زانس انتظار مصالحه یا اصلاح‌گامی داشته باشند؛ با این همه به بنیان سازمان‌شان آسیبی نرسیده بود و رهبرشان مجاز بود تا از خود پایتخت به رهبری پردازد. در اواخر دوران حکومت موریس، قتل‌عام راهبان ادسا در سال ۵۹۹ همان تاثیرزنده سوزاندن طرفداران سوروس در آزارگری‌های سال ۵۳۶/۳۷ را داشت: این کار «امپراتور را نزد مردم سراسر شرق بسیار بدنام ساخت.»^{۲۱} نتیجه نهایی آن قطع هرگونه ارتباط باقیمانده بین حکومت امپراتوری و ساکنان ایالات شرقی در آستانه تصرف شرق از سوی ایرانیان بود.

نتیجه مهم دینی میان‌پرده ایرانیان (۶۲۸-۶۱۴) اخراج باقیمانده کالسدونیه‌ها از جمله بطرک اورشلیم که تا آن زمان جزیره‌ای کالسدونیه بود و جایگزینی آنان با مونوفیزیت‌ها بود.^{۲۲} از این گذشته به نظر می‌رسید خسرو، شاهنشاه ایران، مطابق سیاست مشخصی عمل می‌کند: «اعطای موقعیت دین اکثریت به مونوفیزیت‌ها در ایالات متصرفه سوریه، فلسطین و بخش‌هایی از آسیای صغیر و در عین حال حفظ همین نقش برای نسطوریان در میان مسیحیان ایران.»^{۲۳} گذشته از اخراج کالسدونیه‌ها، این امر دو پیامد داشت: کلیسای مونوفیزیت را تقویت می‌کرد و به مونوفیزیت‌ها (و نسطوریان) نشان می‌داد که فرمانروایی غیرمسیحی لزوماً به آزار آنان نمی‌پردازد و از این رو می‌تواند بر حاکمی کالسدونیه مرجح باشد که همین طور هم بود. اما این که چرا شاهنشاه ایران باید این کار را بکند خود معمای است، چراکه او مورد حمایت موریس بود که در سال ۵۹۰ وی را در ایران به قدرت رسانده بود. از آنجا که خسرو مسیحی، از هیچ نوع آن نبود به نظر نمی‌رسد دلیلی برای حمله انحصاری او به کالسدونیه‌ها یا ترجیح مونوفیزیت‌ها یا نسطوریان به آنها وجود داشته باشد. اما اگر سیاست بی‌زانس استقرار فرقه‌های منحنی که از ارتدوکسی کالسدونیه رانده شده بودند در شرق بوده باشد، اقدامات خسرو دیگر شگفت‌انگیز به نظر نمی‌رسند؛ او آرزوهای پشتیبانش را برمی‌آورد. توجه داشته باشید که خسرو کالسدونیه‌ها را اخراج می‌کرد: آنها را نمی‌کشت و هنگامی که آنها را در همان جایی که بودند باقی می‌گذاشت (برخلاف رفتاری که بی‌زانس با مونوفیزیت‌ها داشت) به آزارشان نمی‌پرداخت. او فقط اطمینان می‌یافت که آنها دیگر مزاحمتی ایجاد نمی‌کنند:

... پس از تسخیر یک شهر، اسقف کالسدونی آن اخراج و [با اسقفی نسطوری یا مونوفیزیت] جایگزین می‌گردد. حتی کالسدونی‌هایی در شأن زکریا، بطرک اورشلیم نیز مستثنی نبودند و او به همراه ۳۵,۰۰۰ کالسدونی دیگر... پس از سقوط اورشلیم در ۵ مه سال ۶۱۴ به تیسفون برده شدند.^{۲۴}

سوریه هنگامی که اعراب بر آن تسلط یافتند، تقریباً به طور کامل مونوفیزیت بود.

در قرن پنجم و به خصوص ششم که مونوفیزیت‌گرایی مذهب حاکم بر شام می‌شد بسیاری از وظایف رهبری و حکومت محلی به تدریج به کلیسای مونوفیزیت و به ویژه اسقف‌ها واگذار شد. این فرایند در زمان حکومت ژوستینین تا حد زیادی تکمیل گردید: اسقف‌ها نه تنها قضاوت شرعی را به موازات قضات مدنی انجام می‌دادند بلکه بسیاری از اموری که پیش‌تر در حوزه مدنی بود و به ویژه امور مربوط به مدیریت منابع مالی اختصاص یافته برای مصارف عمومی و تامین معاش مردم محلی را به عهده گرفتند.^{۲۵} مک‌آدام^۱ (۱۹۸۶) ضمن گفتگو در مورد لجا و حوران (در شمال ایالت عربیای آن زمان) می‌گوید که قدرت و نفوذ کلیسا از قرن پنجم تا هفتم افزایش یافته و به تدریج القاب و وظایف حکومتی مقامات امپراتوری را از آن خود کرد. مدرکی حاکی از اقدام از جانب مقامات روستایی بی‌زانس مربوط به این دوران در این منطقه وجود ندارد: قدرت سیاسی از دستگاه حکومت ایالتی به مقامات کلیسا و فیلاک‌های (غسان) عرب منتقل شد.^{۲۶} در مرکز اردن در نیمه دوم قرن ششم، کلیساهای بسیاری ساخته و کلیساهای قدیمی نیز تزیین گردیدند (مثلاً با موزاییک کاری کف).^{۲۷} کسی پول زیادی خرج کلیساهای می‌کرد؛ اما در تقدیم نامه‌ها، نامی از مقامات بی‌زانسی برده نمی‌شد، بلکه از روحانیون و خاندان نخبگان محل نام می‌بردند. بدین ترتیب ظاهراً اینها اهداکننده بودند.^{۲۸} نخبگان فوق، نخبگانی جدید بودند، چراکه به قول پیچیریلو^{۱۱} تنها «در این دوره از تاریخ روستا نام آنها ثبت شده است.» جالب اینجاست که بعضی از خانواده‌های روستایی و روحانیون آن قدر متمول بوده‌اند که تامین مالی پروژه‌های بزرگ احداث کلیسا را بر عهده گیرند و دور از انتظار نیست که بی‌زانس به جای تامین مستقیم مالی پروژه‌های غیرنظامی، منابع مالی را در راه ایجاد و استقرار روحانیون و نخبگان شهری خرج کرده باشد.

مدیریت شهری در ایالات شرقی روم، اینک تا حد بسیار زیادی از وظایف کلیسا بود. روحانیون اغلب در سیاست‌های محلی و منطقه‌ای شرکت می‌جستند و در شام در زمان اشغال آن توسط ایرانیان

^۱ MacAdam

^{۱۱} Piccirillo

در مناطقی که حضور ایرانیان احساس می‌شد، به نظر می‌رسد کلیسای محلی، جمعیت مسیحی آنجا را در مقابل کفار حاکم نمایندگی می‌کرده است که بسیار شبیه مروینجیانس^۱ فرانسه در همان زمان بود. به احتمال بسیار زیاد از آغاز قرن هفتم کلیسای محلی (مونوفیزیت) شام تنها رهبری سازمان یافته اکثریت مردم را تشکیل می‌داده است.

مونوتلیسم

پیشنهاد اصلی از جانب هراکلیوس در سال ۶۲۲ یا ۶۲۴^{۲۹} که بعدها مونوتلیسم نامیده شد را معمولاً اقدامی برای ایجاد دوباره وحدت با کلیسای طرد شده مونوفیزیت به منظور حفظ حمایت سیاسی در طول جنگ با ایرانیان می‌دانند.^{۳۰} اما ما در عوض آن را گامی در جهت هدف نهایی ترک مسئولیت در قبال مسیحیان در مناطقی می‌دانیم که بیزانس تصمیم گرفته بود دیگر از آنها دفاع نکند.

اگرچه در اینجا مباحث دقیق عیسی‌شناسی مورد نظر ما نیست، اما بدون ذکر خلاصه‌ای از آن قادر به پیگیری سیر وقایع نخواهیم بود. موضع رسمی کلیسای بیزانس از زمان شورای کالسدون (۴۵۱ میلادی) به بعد این بود که مسیح از دو سرشت الهی و انسانی برخوردار است. امروزه این اعتقاد، دیوفیزیت‌گرایی^{۳۱} نامیده می‌شود. موضع مونوفیزیت‌ها آن بود که مسیح تنها یک سرشت دارد که خدا و انسان به گونه‌ای معجزه‌آسا در آن کاملاً با هم ادغام شده‌اند. موضع مصالحه پیشنهادی شامل پذیرش این مطلب بود که مسیح دو ذات یا سرشت، یکی انسانی و دیگری الهی، اما یک «حالت عمل» (mia energiea) دارد. بطرک‌های مونوفیزیت انطاکیه و اسکندریه و سرجیوس^{۳۲}، بطرک قسطنطنیه این موضوع را پذیرفتند، اما سوفرونوس^{۳۳}، راهب فلسطینی، به شدت و با درکی گسترده در امور دینی با آن به مخالفت برخاست. اگرچه استدلال‌ات وی مانع هدف ظاهری هراکلیوس در رسیدن به مصالحه بود اما او هنگامی به اعلام گسترده آنها پرداخت که در اواخر سال ۶۳۳ یا اوایل ۶۳۴ به مقام مهم بطرک اورشلیم رسید. این امر از آن رو قابل توجه است که سرجیوس، بطرک قسطنطنیه با استفاده از اختیاراتش به عنوان سرمطران چند

^۱ Merovingian

^۲ Dyophysitism

^۳ Sergius

^۴ Sophronius

ماه قبل از آن به سوفرونیوس دستور داده بود در مورد این مطلب سکوت کند؛ اما سوفرونیوس بعد از آن که به عنوان بطرک اورشلیم منصوب شد خود را از التزام به این اطاعت رها دید و خود را ملزم می‌دانست تا پیروانش را در مورد موضوعی تا این حد مهم هدایت کند؛ از این رو بار دیگر به این موضوع پرداخت.

در واکنش به این تهدید، سرجیوس پاپ رم، هونوریوس^۱ را به این مجادله کشاند. هونوریوس طی دو نامه از موضع بی‌زانس حمایت کرد و عبارت *mia energiea* را با مفهوم *en thelema* («یک اراده») تعویض نمود. این اصطلاح جدید در نخستین بیانیه رسمی مونوفیزیت‌گرایی، *Ecthesis* یا «بیانیه ایمان» که توسط هراکلیوس در سال ۶۳۸ صادر گردید به کار رفت.^{۳۱} بدین ترتیب نتیجه مهم انتصاب سوفرونیوس به عنوان بطرک اورشلیم، کسب حمایت از مونوتلیسیسم در میان کالسدونی‌ها بود. سوفرونیوس که هنگام انتصاب به عنوان بطرک پیرمردی تقریباً هشتاد ساله بود، سه یا چهار سال بعد درگذشت^{۳۲} و کالسدونی‌های باقیمانده شرق، ارتودوکس بودن را ذاتا همان مونوتلیت بودن دیدند. بدین ترتیب در شرق هم کلیسای ارتودوکس و هم کلیسای مونوفیزیت، مونوتلیسیسم را پذیرفتند؛ اولی به عنوان بخشی از آیین ارتودوکس و دومی به عنوان رویکردی مصالحه‌آمیز و قابل‌مدارا.

هنگامی که هراکلیوس نخستین بار مونوتلیسیسم را در سال ۶۲۲ یا ۶۲۴ ارائه کرد، تصرف ایالات شرقی از سوی اعراب، تازه آغاز شده بود. او در سال ۶۳۲ کمک مالی به متحدان منطقه معان در امتداد نیمه جنوبی مرزهای شرقی را متوقف ساخت.^{۳۳} هنگامی که *Ecthesis* توسط او در سال ۶۳۸ صادر و در شرق پذیرفته شد، اعراب کنترل شام را در دست داشتند. نتیجه سیاست مذهبی که بی‌زانس در این سال‌های بسیار سرنوشت‌ساز دنبال کرد، خارج ساختن بقایای کالسدون‌گرایی از ایالات شرقی از طریق هم‌دستی هر دو کلیسای ارتودوکس و مونوفیزیت در پذیرش موضعی غیرکالسدونی بود.

در حالی که در ایالت‌های سوریه و فلسطین اساس کار بی‌زانس در پذیرش معتقدات جدید بر متقاعد ساختن استوار بود، در مصر بر اساس زور بود. هراکلیوس در سال ۶۳۱ و مدت‌ها پیش از *Ecthesis*، سایروس^{II} را که در ابتدا اسقف فاسیس^{III} در نزدیکی دریای سیاه و حامی وفادار سیاست دینی امپراتور بود به عنوان بطرک کالسدونی اسکندریه و حاکم مصر منصوب کرد. این نقش دوگانه که قدرتی بی‌سابقه در

¹ Honorius

^{II} Cyrus

^{III} Phasis

ایالتی مهم به او می‌داد به شرطی به وی واگذار شد که او در گرویدن قبطی‌ها به مونوتلیسیسم توفیق می‌یافت. این شرط پیامدی قابل‌انتظار داشت و به مدت ده سال او یکی از بدترین بیدادگران تاریخ مصر بود:

بازدید سایروس از شهرها و روستاهای دلتا و دره نیل وحشت‌آفرین بود. شلاق زدن، حبس و کشتن به همراه مصادره اموال و وسایل مقدس کلیسا... هر نشانی از وفاداری به قسطنطنیه با رفتار بطرک امپراتوری محو می‌گردید که اسقف‌های قبطی و ملی‌گرایان قبطی را رها نمی‌کرد مگر آنکه زبان به تعریف از مذهب امپراتوری بگشایند، و گرنه جانشان گرفته می‌شد.^{۳۴}

این تعریف‌ها ظاهراً فراگیر بوده و علاوه بر گزارش‌های سرمستانه سایروس،^{۳۵} مورخان نیز این تصور را القا می‌کنند که او در تغییر مذهب قبطی‌های شهرها توفیق یافته است.^{۳۶} اما ما معتقدیم هدف اصلی انداختن سایروس به جان قبطی‌ها، اطمینان از تغییر مذهب آنها نبوده است. ایذا و آزار مفروض صرفاً مخالفت را نیرومندتر می‌کند؛ بیزانس در ایالت‌هایی که واقعا می‌خواست مونوتلیسیسم پذیرفته شود روش‌های ملایم‌تری را به کار می‌بست. بلکه هدف اصلی، دمیدن بر مخالفت با سیاست‌های امپراتوری و نفرت از آن بوده است. در مصر نیز همچون شام، کلیسای ملی بومی از انتقال قدرت به اعراب به عنوان پایان سرکوب استقبال کرد.

طی دو یا سه نسل دوران اولیه که مسیحیان ارتودوکس هنوز دست کم از لحاظ سرپرستی سیاسی متکی به بیزانس بودند و امید بازگشت آن را داشتند^{۳۷} مونوتلیسیسم نخست توسط Ecthesis هراکلیوس و سپس ده سال بعد توسط فرمان تاپیوس^۱ کنستانس دوم^۲ که بحث در مورد این موضوع را ممنوع می‌ساخت (و راهی مطمئن جهت تضمین تداوم توجه به آن بود) زنده نگه داشته شد. سپس در سال ۶۸۰ که مسیحیان مزبور تداوم حکمرانی اعراب را رفته‌رفته قبول می‌کردند بیزانس ششمین شورای جهانی را تشکیل داد و به موضع کالسدونی بازگشت: ارتودوکسی به معنی دیوفیزیت‌گرایی بود. این امر مناقشه مذهبی بین بیزانس و غرب را حل می‌کرد، چراکه نه سورنیوس^۳، پاپ بعد از هونوریوس و نه جانشینان او مونوتلیسیسم را نپذیرفته بودند. اما از لحاظ سیاسی، این شورا شرق را نشانه گرفته بود. بیزانس

^۱ Typos

^۲ Constans II

^۳ Severinus

با این تصمیم هرامیدی که مونوفیزیت‌ها به مصالحه داشتند را از میان برد و ملکی‌ها را که می‌دیدند معتقداتی که نیم قرن پیش رسماً «کالسدونی» بود مردود شده و بر خودشان هم انگ ارتداد زده شده است، از ایالات شرقی خود بیرون راند. آنچه که واسیلیف^۱ محصول ناخواستہ محاسبات اشتباه سیاسی نامیده، به نظر ما پیام سیاسی هدفمند شورا بوده است:

تصمیم شورای ششم به سوریه، فلسطین و مصر ثابت کرد که قسطنطنیه میل خود به یافتن راهی برای آشتی مذهبی با ایالاتی که دیگر بخشی از امپراتوری بیزانس را تشکیل نمی‌دادند را از دست داده است.^{۳۸}

در سال ۶۳۸ ملکی‌های ایالات شرقی دلایل خوبی برای بازبینی عقاید خود و هماهنگ کردن آنها با موضع امپراتوری داشتند. اما در سال ۶۸۰ چنین نبود. آنها می‌دانستند که بیزانس دیگر بر نمی‌گردد؛ آنچه که امپراتوری، ارتودوکسی می‌خواند به گونه‌ای فزاینده با آنها بی‌ارتباط بود. بیزانس هم ریسک نکرد. برخلاف جمعیت ارتودوکس امپراتوری، به مردمان ایالات شرقی پیشین هیچ مجالی برای قبول نسخه جدید ارتودوکسی داده نشد؛ گسست قطعی شده بود. چراکه بیزانس از آن پس هرگونه تماس رسمی با کلیساهای شرق از جمله ملکی‌ها را رد کرد. تجارت، زیارت و «ماموریت‌های سیاسی امپراتوری» که «بدون رجوع به کلیسای بومی انجام می‌شدند»^{۳۹} ادامه پیدا کرد. اما تمام تماس‌های رسمی با کلیساهای شرق محدود شد. گریفیث^{II} (۱۹۸۵) از بررسی اسناد رسمی هر دو کلیسای بومی و بطرکی دو قرن نخست حکومت اعراب نتیجه می‌گیرد که کلیساهای بومی اصلاً نمی‌دانستند که در بیزانس و غرب چه خبر است و حتی ذکری از امور مهم مربوط به بیزانس در اسناد تاریخی بطرک نشین‌های شرق وجود ندارد.^{۴۰} او معتقد است این بدان معنی است که اگرچه مسافران از مناطق حکومت اعراب وارد بیزانس می‌شدند، اما بیزانس اجازه بازگشت به آنها نمی‌داد: «تقریباً کسی به سرزمین مقدس بازمی‌گشت تا هم‌کیشان^{III} خود را از امور مذهبی بیزانس آگاه کند. قطعاً مستندات برای مورخان، ناقص بوده‌اند.»^{۴۱} ما ترجیح می‌دهیم بین «معلومات» رسمی و غیررسمی، یعنی بین آنچه که می‌شنیدند و اطلاعات رسمی که از طریق مجاری رسمی به دست می‌آوردند تمایز قائل شویم. بعید است بطرک‌ها یا حتی اسقف‌ها چیزی از اوضاع کلیساهای نشینده باشند؛ راه‌های زیادی برای کسب اطلاعات غیررسمی، از شایعات تا صحبت با تجاریا

^I Vasiliev

^{II} Griffith

^{III} confrères

زائرانی که مرتباً وارد اسکندریه و انطاکیه می‌شدند وجود داشته است. اما نکته اینجاست که اطلاع‌رسانی رسمی و مستند متوقف شده بود و آنها نمی‌توانستند شایعات غیررسمی را در اسناد کلیسا وارد سازند. اطلاعاتی که به صورت رسمی و مکتوب از طریق مجاری رسمی کلیسا دریافت نشده بودند برای مقاصد کلیسای رسمی قابل استفاده نبودند. ما معتقدیم به همین دلیل است که در اسناد بطرک‌نشین‌ها ذکری از اموری که باید رسماً از آن آگاه می‌شدند و نشدند به میان نیامده است.

سیاست قطع تماس رسمی کلیساهای شرق با بیزانس به‌ویژه در چند دهه پس از شورای کلیسای جهانی ششم قابل توجه است. اگرچه گریفیث آن را واکنش به تصمیم عبدالملک جهت «جذب بدنه سیاست مناطق تصرف‌شده در شیوه عربی و اسلامی زندگی مردم» می‌داند،^{۴۲} ارزیابی ما آن است که این تاریخ به صورت دقیق‌تر در اظهارات اوتیخیوس اسکندریه‌ای^۱ (۸۷۶-۹۴۰) مشخص شده است: «اسامی بطرک‌های قسطنطنیه از زمان مرگ تئودوروس^{II} به دست من نرسیده است.»^{۴۳} تئودوروس در سال ۶۷۹، کمتر از یک سال پیش از شورای ششم و چهار سال قبل از آن که عبدالملک رسماً خلیفه اعلام شود درگذشته بود. به نظر ما منظور اوتیخیوس از «به دست من نرسیده است» آن است که ابلاغیه رسمی انجام نشده است و نه آن که او نمی‌دانسته بطرک وقت قسطنطنیه چه کسی بوده است. بدین ترتیب اسکندریه در فهرست گیرندگان اطلاعیه‌های رسمی کلیساهای امپراتوری در سال ۶۷۹ بوده است، اما نه بعد از آن. همین سیاست عدم امکان تماس با کلیساهای ایالات شرقی پیشین در موضوعات کوچک و بزرگ دیگر نیز اعمال می‌گردید. برای مثال، برای آنکه دومین شورای نیقیه^{III} در سال ۷۸۷ (۱۷۱ هجری) رسماً مشروع شود، حضور بطرک‌ها یا دست‌کم سفرای آنها لازم بود. اما بیزانس نمایندگان شرق را دعوت نکرد؛ در عوض «وکلائی» از پناهندگانی که در قسطنطنیه به سر می‌بردند را برگزید و آنها هم نامه‌ای از سوی بطرک اورشلیم که بیست سال از مرگ او می‌گذشت را در آن شورا قرائت کردند.^{۴۴} حتی روایاتی هم هست که نامه‌هایی از سوی شخصیت‌های دینی بیزانس به بطرک‌های شرق و صومعه‌های فلسطین ارسال شد که به نظر می‌رسد هیچ‌یک از آنها به شرق نرسیده باشد.^{۴۵} این امر دو علت می‌توانسته داشته باشد. یکی این که این شخصیت‌های کلیسا به دروغ ادعا کرده‌اند که این نامه‌ها را نوشته‌اند که کمتر محتمل است و

¹ Eutychius of Alexandria

^{II} Theodoms

^{III} Nicaea

دیگری که بیشتر محتمل به نظر می‌رسد آن است که سانسور حکومتی باعث عدم ارسال یا رسیدن آنها شده باشد.

از آنچه در بالا آمد نتیجه می‌گیریم که بیزانس از وقایع مسیحیان شرق به خوبی آگاه بود اما مراقب بود که روابط آشکار رسمی با آنان تجدید نگردد؛ به ویژه پس از آن که در شورای ششم سال ۶۸۰ روشن ساخت که از مسئولیت خود در قبال آنان دست کشیده و آنان باید روی پای خود بایستند.^۶

بدین ترتیب مونوتلیسم وسیله‌ای برای تفکیک آشکار نهایی شرق از امپراتوری بود. علاوه بر آن ما معتقدیم که زمان شورای کلیسای جهانی ششم - ۶۸۰ میلادی / ۶۱ هجری - نیز بنا بر ملاحظات سیاسی و نه مذهبی تعیین گردید. این همان سال درگذشت معاویه است. اگرچه معاویه تنها در سال ۶۶۱ میلادی / ۴۱ هجری رسماً عنوان خلیفه را از آن خود کرد، طی چند سال برفتوحات اعراب مسلط گردید و از آن به بعد نخست به عنوان فرماندار و سپس به عنوان خلیفه، حاکم واقعی ایالات پیشین بیزانس گردید.^۷ پس از درگذشت وی جانشین مشخصی وجود نداشت و چند سال فترت و جنگ داخلی درگرفت تا این که عبدالملک خلیفه شد. این زمانی بود که مسیحیان شرق انتظار داشتند بیزانس قلمروهای ازدست‌رفته‌اش را برای جهان مسیحیت بازپس گیرد. شورای ششم شگرد بیزانس برای اعلام عبث بودن این آرزوها بود.^۸ در سال ۶۸۰، سال درگذشت معاویه، امپراتوری از طریق شورای کلیسای جهانی ششم موجب گسست نهایی از ایالات شرقی پیشین خود گردید.

^۱ کالسدون‌گرایی به بیان دقیق‌تر بایستی آموزه‌ای باشد که اکنون دیوفیزیسیسم نام گرفته و در سال ۴۵۱ میلادی مورد تصویب شورای کالسدون قرار گرفت. این مفهوم در عمل به معنی آنچه که بی‌زاس در آن زمان خاص، ارتودوکس اعلام می‌کرد بود. از این رو در طول دوران وحدانیتی (Monotheistic) کالسدون‌گرایی، مثل ملکی‌ها، این مفهوم به معنی وحدانیت‌گرایی بود؛ قبل و بعد از آن هر دو اصطلاح به معنی «دیوفیزیت» بودند.

^۲ Zacharias Rhetor, q.b. Frend (1972), p. 148. فرزند آن را چکیده افکار عمومی آن عصر می‌داند.

^۳ Frend (1972), pp. 299-300.

^۴ در قرن هفتم نسطوری‌گرایی در شبه جزیره عربستان و مناطق مرزی با شام – اگرچه در امور مهم ژئوپلیتیکی که در ادامه از آن صحبت خواهد شد، دست‌کم در میان اهالی بومی – نیز اهمیت یافت؛ اما مونوفیزیت‌گرایی منحنط‌ترین آیین در شام بود.
^۵ مقرر، که میان پادشاهی مونوفیزیت‌گرای نوبیا در شمال و علوه در جنوب واقع بود مدت زیادی کالسدون‌نماند. در زمانی بین سال‌های ۵۶۰ و ۷۱۰ با نوبیا یکی شد و یک پادشاهی مونوفیزیت تشکیل دادند و شاید هم قبل از این اتحاد مونوفیزیت شده باشد (Frend [1972], p. 301).

^۶ Frend (1972), p. 306.

^۷ در واقع امپراتور بعدی، ژوستینین، چند سال بعد با اعزام هیئت مبلغان کالسدون‌ی به نوبیا تعهد آشکار خود به ارتودوکسی را نشان داد. این اقدام همان طور که پیش‌بینی هم می‌شد و در ادامه خواهد آمد با ناکامی مواجه شد.

^۸ «سیاست دینی» امپراتوری را می‌توان زمینه تاریخی داستان‌های مشهور دوره اتیوپیایی در تاریخ جنوب عربستان و انعکاس آن در روایات حجازی دانست.

^۹ John of Ephesus, *Hist. Eccl.* II. iv. 6-7؛ ترجمه آن در Bury (1958), 2:328-29 آمده است.

^{۱۰} Frend (1972), p. 299.

^{۱۱} رک. p. 1266: *ODCC*, “Severus,” p. 932 col.1: “Monophysitism.” سایر جنبش‌های مونوفیزیستی به ویژه جولیان‌یست‌ها، افراطی‌تر بودند؛ اما کلیسای ملی ایالات شرقی (سوریه، فلسطین و عربیا) بر اساس جنبش سوروسی بنیان نهاده شدند.

^{۱۲} Frend (1972), p. 76.

^{۱۳} *Ibid.*, p. 79.

^{۱۴} *Ibid.*, p. 161.

^{۱۵} *Ibid.*, p. 275. تاکیدها از جانب ماست.

^{۱۶} *Ibid.*, p. 288.

^{۱۷} همان طور که پیش‌تر دیدیم، مسئولیت ترویج مونوفیزیت‌گرایی را می‌توان به این ملکه کاملاً مونوفیزیت‌گرا نسبت داد.

^{۱۸} Atiya (1968), p. 181 به نقل از Honigmann (1951), pp. 161-64.

^{۱۹} *Ibid.*, pp. 183-84.

^{۲۰} Frend (1972), p. 286 بر مبنای John of Ephesus III.37. این رویداد نه تنها سیاست امپراتوری در مورد گسترش مونوفیزیت‌گرایی در شرق، بلکه تعداد چشمگیر کسانی که در قرن ششم همچنان کافر بودند را نشان می‌دهد (رک. Shahîd [1989], p. 136 + n.12). تازه این در آسیاست که در مقایسه با قلمرو اسقفی شرق به پایتخت بی‌زاس بسیار نزدیک‌تر است (این نکته را مدیون Robert Hoyland هستیم).

^{۲۱} Frend (1972), p. 334.

^{۲۲} *Ibid.*, p. 336.

^{۲۳} *Ibid.*, p. 337.

^{۲۴} Frend (1972), p. 336. تاکید از ماست.

^{۲۵} *Cod. Just.* 1.4.26, 530 C.E.; Frend (1972), p. 76.

^{۲۶} MacAdam (1986), p. 225.

- ۲۷ (1985) Piccirillo, گزارش حفاری کلیساهای روستاهای Nebo, Massuh و Rihad.
- ۲۸ Ibid., p. 261.
- ۲۹ در مورد سال ۶۲۲ ر.ک. 76 (1968) Atiyah؛ در مورد سال ۶۲۴، 2 col. 932 ODCC.
- ۳۰ برای نمونه 222 (1952) Vasiliev بر این نظر است.
- ۳۱ برای رعایت اختصار، ما واژه مونوتلیتیسم را برای اطلاق این اعتقاد از زمانی که هرکلیوس نخستین بار در سال ۶۲۲/۶۲۴ بیانیه آشتی جویانه‌اش را ارائه کرد به کار می‌بریم، اگر چه تا زمانی که *Ecthesis* در سال ۶۳۸ صادر شد از این واژه استفاده نگردید.
- ۳۲ طبق (281 Arabic) *Annales* II.289 Eutyclus. تاریخ مرگ سوفرونیوس معلوم نیست؛ نویسندگان مختلف آن را سال ۶۳۶، ۶۳۷ یا ۶۳۸ دانسته‌اند.
- ۳۳ به فصل ۲ از بخش ۱ مراجعه کنید: شرق بیزانس در آستانه حمله اعراب، ص ۶۳.
- ۳۴ Atiyah (1968), p. 76.
- ۳۵ «صلح و صفای کلیساهای مقدس در سراسر شهر مسیح‌دوست اسکندریه‌ای‌ها و حوالی آن تا اقصای ابرها و ماورای آن در طبقات آسمان هم باعث مسرت شده بود.»
- J.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Amplissima Collectio*, II, col. 561-64;
- q.b. Moorhead (1981), p. 582.
- ۳۶ به عنوان نمونه "Monothelism" Moorhead (1981), p. 583; ODCC.
- ۳۷ این موضوع در فصل ۴ از بخش ۲: «تأسیس حکومت عرب» صفحه ۱۹۴ تا ۱۹۵ مورد بحث قرار می‌گیرد.
- ۳۸ Vasiliev (1952), 1:224.
- ۳۹ Griffith (1985), p. 31.
- ۴۰ Ibid., pp. 24-25 + منابعی که در یادداشت‌های ۸ و ۹ آمده‌اند.
- ۴۱ Ibid., p. 28.
- ۴۲ Ibid., pp. 26-27.
- ۴۳ Eutyclus, *Annales*, CSCO vols. I and II, 1906 and 1909, li. 49 این منبع در Griffith (1985), p. 26, note 11 ذکر شده است.
- ۴۴ Griffith (1985), p. 30.
- ۴۵ Ibid., p. 29 + منابعی که در یادداشت‌های ۲۸ و ۲۹ ذکر شده‌اند.
- ۴۶ این امر به این معنا نیست که امپراتوری هرگز به آنان کمک مالی نمی‌کرده است. سیاست امپراتوری که طبق آن می‌توانست به طور غیرمستقیم هزینه مالی بنای مساجد دمشق و مدینه را تامین کند (ر.ک. فصل ۴ از بخش ۲: تأسیس حکومت اعراب، ص ۱۶۲-۱۶۱) قطعاً می‌توانسته برای مثال تامین مالی نگهداری کلیساها را هم به طور غیرمستقیم در برگیرد. این موضوع جدا از مسئولیت سیاسی در قبال جمعیت مسیحی است.
- ۴۷ ر.ک. فصل ۴ از بخش ۲: «تأسیس حکومت عربی».
- ۴۸ معاویه چهل سال در قدرت بود و سن او بایستی بیش از شصت سال بوده باشد. طبق معیارهای آن زمان، او مرد سالخورده‌ای بود که مرگش در آینده‌ای نه چندان دور قابل انتظار بود. برای هر ناظر صحنه سیاسی، این که او جانشین مشخصی نداشت، معلوم و نتایج احتمالی این وضعیت روشن بود. کاملاً ممکن بوده که بیزانس تدارکات مفصل لازم برای شورای کلیسای جهانی را از پیش انجام داده و به محض فرا رسیدن لحظه مناسب سیاسی توانسته به سرعت آن را تشکیل دهد و آن لحظه، مرگ یا در شرف مرگ بودن معاویه بوده است.

وضعیت جمعیتی

جمعیت شبه جزیره عربستان

روایات اسلامی، شبه جزیره عربستان را پراز قبایل بیابانگردی به تصویر می کشند که پس از گراییدن به اسلام هزاران جنگجو برای فتح شام، عراق و مصر را تدارک دیده اند. این دیدگاه، از نگاه دقیقی برخوردار نیست. بیشتر شبه جزیره (البته به جز منطقه ساحلی جنوب) صحرای خشکی است که با توجه به بقایای مادی که تاکنون کشف شده اند هیچ گاه پرجمعیت نبوده و جمعیت آن نه تنها نامتراکم بلکه طبق هر معیاری و در هر دوره تاریخی بسیار کم بوده است.^۱ واقعیت این است که ما حقایق مسلم چندانی از جوامع پیش از اسلام شبه جزیره و گروه بندی های سیاسی آن در اختیار نداریم. پژوهش های باستان شناسی کافی هم صورت نگرفته و از این رو منبع اصلی اطلاعات ما کتیبه ها هستند و کتیبه ها نیز به طور کلی مختصر بوده و اطلاعات زیادی در خود ندارند. اما همین اطلاعات مختصر که تاکنون به دست آمده را نمی توان با روایت متعارف اسلامی در مورد شبه جزیره و اهمیت نسبی حجاز وفق داد.

در طی قرون اولیه هزاره اول پیش از میلاد یک تمدن پرجمعیت شهرنشین در جنوب عربستان (از یمن تا حضرموت) به وجود آمد. در دوره یونانیان (از اواخر قرن چهارم تا قرن اول پیش از میلاد) یا شاید هم قبل از آن از اواخر دوره ایرانیان پیش از آن، این جامعه سبایی توجه خود را به مصر معطوف کرد. این توجه بر اساس تجارت کندر بود که در مورد آن بسیار نوشته شده، اما حقایق چندانی از آن معلوم نیست.

قدیمی‌ترین مسیر تجاری شناخته شده، شرق شبه جزیره را با عبور از سواحل خلیج فارس به جنوب عراق (یعنی بابل) وصل می‌کرد. بعدها در دوره یونانی‌ها، مسیر تجاری غرب یا «مسیر ددان»^۱ به راه افتاد. این مسیر از نجران و در امتداد ساحل غربی شبه جزیره عبور می‌کرد و با دور زدن مسیرهای سواحل شرق آفریقا در نقطه‌ای نامعلوم از دریای سرخ می‌گذشت. اطلاعات کمی که از توجه تجاری جنوب عربستان به شمال داریم ناشی از یافته‌هایی در العلا (ددان، جنوب غرب اگر^۲)، مدائن صالح) می‌باشد که یک مهاجرنشین سبایی که سابقه آن به دوره یونانیان می‌رسد در آنجا کشف شده است. اما العلا فاصله زیادی با دریا دارد و به هیچ وجه نمی‌توان آن را منطقه‌ای ساحلی دانست. العلامی توانسته ایستگاهی تجاری و محل انبارهای سبایی‌ها و استراحت کاروان‌های خسته قبل از عزیمت به شمال به سوی فلسطین و سوریه یا به شرق به سمت عراق بوده باشد. در هر حال می‌توانیم بپذیریم که دلیل حضور سبایی‌ها در شمال غرب حجاز، تجارت دوربرد جنوب عربستان بوده است. دیگر بقایای جنوب عربستان در شبه جزیره عربستان، چه باستان‌شناسی و چه کتیبه‌ها بسیار محدود می‌باشند. به طور کلی نمی‌توان آنها را در سرتاسر عربستان یافت، بلکه محدود به دوره‌های کوتاه - تقریباً چند ساله - و نواحی خاص هستند.^۲ به عبارت دیگر، فرهنگ‌های سواحل جنوب عربستان در داخل شبه جزیره اسکان نیافته یا پخش نشده‌اند؛ حداکثر اینکه پایگاه‌های کم‌ویش دورافتاده‌ای را در نواحی خاص و در ادوار خاص و ظاهراً برای مقاصد خاص درون شبه جزیره احداث کردند.

در تضادی آشکار با فرهنگ‌های بسیار پیشرفته جنوب، داخل شبه جزیره زیستگاه فرهنگ‌های بدوی گونه و از لحاظ اقتصادی، ابتدایی بوده است. وجود آنها از روی هزاران سنگ‌نوشته به زبان‌های مختلف شبه جزیره معلوم می‌شود: گویش‌های شمال و مرکز شبه جزیره به نام ثمودیان، صفاییه و لحيانیان.^۳ این سنگ‌نوشته‌ها در سرتاسر شبه جزیره یافت شده و تا هلال حاصلخیز در صحرای سوریه و اردن و به تعداد کمتر در نقب هم می‌رسند. قدیمی‌ترین این کتیبه‌ها از قرن ششم پیش از میلاد آغاز می‌شود که تقریباً معاصر با پایگاه سباییان در العلامی باشد و حتی این تاریخ نیز مورد تردید است؛ اما جوامع شبه جزیره به وضوح مدتی پیش از آن که شروع به نوشتن کتیبه کنند وجود داشته‌اند. مثلاً از ثمود، مردمان عرب شبه جزیره که قدیمی‌ترین کتیبه‌ها را از آن‌ها می‌دانند (از حدود قرن ششم پیش از میلاد تا

^۱ Dedan

^۲ Egra

قرن چهارم یا احتمالاً پنجم میلادی) در وقایع‌نامه‌های پادشاه آشور، سارگون دوم در حدود سال ۷۱۵ پیش از میلاد نام برده شده است.

نگاشتن کتیبه‌ها تقریباً به مدت هزار سال ادامه می‌یابد. در طول این مدت برخلاف پیشرفت‌های اساسی که هلال حاصلخیز و همسایگان‌ش را شکل می‌دهند، فرهنگ‌های شبه‌جزیره عربستان هیچ نشانی از پیشرفت نشان نمی‌دهند. تا آنجا که می‌توانیم از اسناد باستان‌شناسی و کتیبه‌ها بفهمیم آنها هیچ‌گاه از پایین‌ترین سطح اقتصادی فراتر نرفته و الگوی زندگی، جامعه و فرهنگ آنها نیز در سرتاسر این دوره تا محو بقایای باستان‌شناسی و کتیبه‌هایشان در حدود قرن چهارم و به احتمال قوی‌تر قرن پنجم تغییر نکرد. علی‌رغم بررسی‌های فراگیر در نواحی گسترده، هیچ اثری از سکونتگاه نمودیان یا صفاییه - یا کلاسکونتگاه جاهلیت قرن ششم - در هیچ محلی کشف نشده است؛^۱ بقایای مادی عمده عبارتند از پنجاه سنگ چین که توسط (Winnett and Harding 1978) انتشار یافته است.^۲ تا حدود قرن ششم مدرکی در دست نداریم که نشان‌دهنده تأثیر فرهنگ جنوب عربستان بر جوامع دیگر شبه‌جزیره یا روابط مهمی بین آنها باشد. از این رو به نظر می‌رسد وجود فرهنگ‌های بدوی گونه ابتدایی داخل شبه‌جزیره پدیده‌ای کاملاً متفاوت از رشد فرهنگ پیشرفته جنوب عربستان می‌باشد. بدوی‌ها هنگامی که شروع به نوشتن کردند به جای اختراع یک خط جدید، خط موجود جنوب عربستان را پذیرفتند. اما جدای از آن، مدارک باستان‌شناسی و کتیبه‌ها هیچ تماس فرهنگی مهمی را بین بدوی‌های شبه‌جزیره با کاروان‌های جنوب عربستان که در مسیرهای تجاری از قلمروهای آنان عبور می‌کردند یا احتمالاً با پایگاه‌های دائمی تجاری که در العلا و قریة الفاو احداث کرده بودند نشان نمی‌دهند.

مدارک زبان‌شناسی هم هستند که نشان می‌دهند بدوی‌های داخل شبه‌جزیره ربطی به مردم فرهنگ‌های جنوب عربستان نداشته‌اند. افثال^۱ می‌گوید: «توزیع و کاربرد اصطلاح «اعراب» نشان می‌دهد که این اصطلاح در اصل مفهومی شمالی و منحصر به فنجان هلال حاصلخیز تا شمال عربستان بوده است.»^۲ مردم پادشاهی‌های جنوب عربستان «اعراب» نامیده نمی‌شدند: اصطلاح عرب یا عربا در هیچ‌یک از هزاران سنگ‌نوشته موجود جنوب عربستان ربطی به پادشاهی‌های جنوب نداشته است. هنگامی که نخستین بار از این کلمه استفاده شد - که قبل از قرن اول میلادی در پادشاهی سبا و قرن

^۱ Eph'al

سوم میلادی در حضرموت نبوده است – به «بدوی‌هایی اشاره داشته که به صورت سرباز کمکی یا دشمن با آن پادشاهی‌ها ارتباط یافته‌اند.»^۷

بدین ترتیب مردمان عرب شمال و مرکز شبه جزیره و حجاز نه پرشمار و نه از لحاظ اقتصادی پیشرفته بودند. آنها همچون مردمان مناطق صحرایی شمالی‌تر که شبه جزیره را به جهان مسکون^۱ مرتبط می‌ساخت از قبایل بدوی تشکیل می‌یافتند؛ در واقع بسیاری از قبایل، همچون قبایل بدوی که تا ادوار جدید نیز این کار را ادامه می‌دادند، احتمالاً به صورت فصلی بین صحرای سوریه در شمال و شمال شبه جزیره عربستان مهاجرت می‌کردند.

مردمان عرب جهان مسکون^{II}

اعراب بسیاری مدت‌ها پیش از فتوحات روم در هلال حاصلخیز سکنی گزیده بودند. آنها همچون بسیاری از گروه‌های دیگر – سامره‌ای‌ها و یهودیان آرامی‌زبان، یونانی‌ها و دیگران – جزئی متمایز و بسیار پرسابقه از مردمان عهد باستان متاخرا تشکیل می‌دادند. اما آنها در ایالات مرزی فلسطین^۳ و عربیا تمرکز یافته بودند؛ درون جهان مسکون، ساحل و مرکز سوریه و فلسطین جمعیتی آرامی‌زبان با نخبگان یونانی‌زبان رومی مستقر بودند. البته تعدادی از اعراب (که شمارشان را نمی‌دانیم) نیز ساکن آنجا بودند اما مدرکی از نفوذ آنها در نخبگان غیردینی شهری و به عبارت دیگر نفوذ آنها در مدیریت زندگی روزمره وجود ندارد. در منابع مکتوب، چه کتیبه‌ها و چه نوشتجات، آنها کاملاً غایب هستند؛ در این منابع می‌توانیم طبقات قومی سامره‌ای، یهودی، آرامی مسیحی و یونانی را ببینیم، اما نه قومیت عربی می‌بینیم و نه در سنگ‌نوشته‌های آرامی‌یونانی این مناطق، اسم عربی می‌یابیم. هرچا ذکری از اعراب شده، آنها طیبایه هستند: سواران بدوی صحرا.

^۱ oikoumenē

^{II} OIKOUMENĒ

مردمان مناطق مرزی

در حالی که هیچ نشان مهمی از جمعیتی عرب در سرزمین‌های درونی جهان مسکون نداریم، شواهد کافی از آنان، چه یکجانشین و چه بیابانگرد در ایالات مرزی در اختیار داریم. از قرن چهارم تا قرن ششم بیزانس هر دو گروه اعراب یکجانشین و بیابانگرد در مناطق مرزی را افزایش داد. بعضی از اعراب بیابانگرد در حواشی جهان مسکون استقرار یافتند. میزان این یکجانشینی‌ها در طول قرن ششم بیشتر شد و در این دوره آنها در اردن، سوریه و جزیره به عنوان جزئی دائم و از منظر امپراتوری، سازمان‌یافته از جمعیت مستقر شدند. آنها در برخی مناطق و تا حدی در حوزه‌های سیاسی، نظامی و دینی شام جذب شدند و گروه‌های نخبه خود را حاصل آوردند.^۸ مردمان عرب مراکز مهمی چون دمشق، بعلبک یا حمص در عین حال که بیزانسی بودند، عرب هم بودند و هویت عرب خود را پنهان نمی‌ساختند.

از قرن چهارم به بعد بیزانس عمداً قبایل را هم وارد جهان مسکون و هم وارد مناطق مرزی بیابانی بین سوریه فلسطین و فرات کرد.^۹ تا اوایل قرن هفتم، اعراب چه یکجانشین و چه بیابانگرد در مناطق بسیاری از شام زندگی می‌کردند: جنوب سوریه؛ بسیاری از دره‌های مرکز سوریه مثل بقاع؛ برخی مناطق فلسطین؛ بسیاری از شهرهای شمال سوریه و فرات مثل حمص (امسا)، حران و ادسا که سلسله‌هایی در آنجا به وجود آوردند؛ و استپ شمال سوریه.^{۱۰} بررسی شواهد باستان‌شناسی در اردن این نتیجه را به بار می‌آورد که در دوره بیزانس «جمعیت یکجانشین دائماً در حال افزایش بود» و سنگ‌نوشته‌ها نشان می‌دهند که بیشتر جمعیت آن اعراب بودند.^{۱۱} اوج این یکجانشین کردن در اردن قرون ششم و هفتم بود.^{۱۲} واسیلیف معتقد است «زندگی قدیسان سوری-فلسطینی... به وضوح آشکار می‌سازد... که در دوران پیش از اسلام، اعراب بخش اصلی جمعیت بومی را تشکیل می‌دادند.»^{۱۳} اما در حالی که تمام اجزای دیگر جمعیت، یکجانشین بودند و سرزمین اصلی آنها از نظر جمعیت‌شناسی جایی بین شهر و روستا قرار داشت، جزء عرب در تماس نزدیک و دائم با اعراب بیابانگردی بود که سرزمین اصلی آنها از نظر جمعیت‌شناسی تا درون شبه جزیره امتداد می‌یافت و با آنان خویشاوندی داشت. در واقع شاید تداوم خصوصیات مشابه قومی در مردمان شبه جزیره و جهان مسکون طی دوره‌ای هزارساله را بتوان تنها با این مراودات توضیح داد. تماس بین این دو گروه خویشاوند ظاهراً بیشتر در دنباله شبه جزیره به دورن جهان

مسکون، یعنی در صحرای سوریه و اردن و جنوب کوه‌های اردن روی داده است و در این مناطق سنگ‌نوشته‌های فراوانی به زبان‌های شبه‌جزیره یافت شده‌اند. در مرزهای شرقی آنها، مسیر باستانی از شبه‌جزیره به دمشق با عبور از اردن یا وادی سرخان دسترسی شبه‌جزیره و مناطق مرزی به تمام شام را فراهم می‌کرده است. در دو سوی این مرزها جمعیت زیاد عرب و مجاری آزاد و نامحدود برای جابجایی جمعیت از شمال شبه‌جزیره به عمق سوریه وجود داشت.^{۱۴} این وضعیت با سیاست بیزانس در وارد کردن قبایل عرب از قرن چهارم به بعد تشدید شد.

قبایلی که بیزانس آنها را وارد می‌کرد هم از قبایل شمال شبه‌جزیره عربستان و هم از قبایل مناطق تحت تسلط ایرانیان بودند. بعضی از آنها هم بیابانگرد باقی مانده و به عنوان متحد در سیستم گشتی‌ها و مدافعان مرزی برگزیده می‌شدند؛ بقیه نیز در مناطق مرزی و حواشی شرقی جهان مسکون سکنی می‌یافتند. بسیاری از این قبایل، مسیحی می‌شدند که معمولاً به معنی مسیحی شدن رئیس آن قبیله بود و ظاهراً بیزانس آن را شرط این جابجایی قرار داده بود. مشوق‌های این جابجایی که به این قبایل عرضه می‌شد شامل القاب برای روسای آنها (فیلارک، پاتریکیوس، «شاه اعراب») و بی‌تردید کمک‌های مالی سخاوتمندانه بود. منطقی است بپذیریم که بعضی از قبایلی که پیش‌تر وابسته به ایران یا متحد آن بودند ترغیب می‌شدند جناح خود را عوض کنند، چراکه بیزانس کمک‌های مالی بیشتری در مقایسه با ایرانیان به آنها عرضه می‌کرد.

طی قرون چهارم تا ششم، ایران که خود و بیزانس را متحد یکدیگر در برابر تهدید حمله قبایل آسیای مرکزی به مرز این دو امپراتوری در قفقاز می‌دید، مایل به حفظ روابط مسالمت‌آمیز با بیزانس بود. ایران مرتباً خواستار بستن پیمان می‌شد و بیزانس هم مرتباً آنها را نقض می‌کرد و تنها در نتیجه تحریکات بیزانس و پس از ناکام ماندن اقدامات گسترده سیاسی بود که ایران به حمله متوسل می‌شد.^{۱۵} با این وجود در بسیاری از موارد این تحریکات تحت القای بیزانس و مربوط به تغییر جناح قبایل عرب بود که قبلاً متحد ایران بودند. این پیشگامی امپراتوری که بیزانس به خاطر آن مرتباً خطر جنگ یا دست‌کم درگیری مرزی با ایران را بر خود هموار می‌ساخت هنگامی معنی می‌یابد که در پس‌زمینه تصمیم آگاهانه بیزانس برای جذب جمعیت عرب، چه غیرنظامی و چه شبه‌نظامی، به سمت خود در مناطق شرقی نگریده شده شود.^{۱۶}

امروالقیس، رییس عربی که در سال ۳۲۸ در نمره (نمارا) در قلمرو روم به خاک سپرده شد شاید نخستین نمونه از این سیاست باشد. یکی از القاب او البدأ، «مؤسس» و «شاه اعراب» بود. از آنجا که چند تن از رؤسای لخمیان، امروالقیس نام داشتند ممکن است که این امروالقیس مؤسس یا یکی از مؤسسان خاندان لخمیان بوده باشد که در ابتدا متحد ایران بوده و بعداً جانب روم را گرفته است.^{۱۷} در مورد ماویه، ملکه‌ای که کمی پس از سال ۳۷۶ میلادی رهبری شورش قبایل عرب در مقابل روم را بر عهده گرفت اطمینان بیشتری داریم. او یا قبلاً مسیحی بوده یا در این هنگام مسیحی شده است^{۱۸} و به عنوان شرط پذیرش صلح درخواست کرد یکی از مردان پارسای مسیحی و مشهور محلی به نام موسی به عنوان اسقف مردمانش منصوب شود. در این مورد هم مانند بسیاری از موارد دیگر، مسیحی شدن رییس، قبیله را اسما مسیحی کرد اما قبیله عملیات مدتی کم‌وبیش کافر باقی ماند، چراکه گفته شده آن اسقف سعی کرده بسیاری از هم‌قبیله‌ای‌های ماویه را مسیحی کند. ماویه با ازدواج دخترش با ویکتور، سرفرمانده ارتش روم، تغییر جهت خود به سمت روم را تحکیم کرد.^{۱۹}

در اواخر قرن چهارم، بیزانس قبیله یا اتحادیه قبایل صالح را به مقام متحد روم رساند و کنترل منطقه مرزی را به آنان واگذار کرد.

در آغاز قرن پنجم، بیزانس به پادشاه ایران، یزدگرد اول (۴۲۰-۳۹۹) مرتباً کمک مالی می‌کرد؛ بخشی از این پول می‌توانسته با تایید ضمنی بیزانس صرف پرداخت‌های یزدگرد به اعراب حیره شده باشد. دست کم یک بار فرستاده بیزانس برای رفع مناقشه‌ای که روابط بین یزدگرد و المنذر، رییس لخمیان را تحت تاثیر قرار داده بود دخالت کرده است.^{۲۰} این امر نشان می‌دهد که سیاست ایران برای استفاده از شاهان وابسته عرب جهت تامین امنیت مرزها با سیاست بیزانس در آن مناطق همخوانی داشته است. این مانع بیزانس برای جذب قبایل عرب ایران به سوی خود نمی‌شد. بیزانس این کار را با افزایش تبلیغات آشکارا مسیحی‌اش در آن سوی مرز با ایران و نیز تدارک پناهگاه آزادی از آزار مذهبی برای هرگرونده‌ای به مسیحیت که از مرز عبور می‌کرد انجام می‌داد.^{۲۱} ما این را تداوم سیاست بیزانس در اغوای قبایل عرب به دوری از ایران با وعده کمک‌های فراوان مالی و القاب عالی و استقرار آنان در مناطق مرزی بیزانس می‌دانیم. ما فعالیت‌های تبلیغی مسیحیت را اساساً بهانه می‌دانیم؛ در این زمان نیز همچون قبل، مسیحی شدن دلیل این جابجایی نبود بلکه شرط بیزانس برای این کار بود. رییس قبیله‌ای که تغییر جناح را به صرف خود می‌دید می‌بایست به نسخه بومی مسیحیت که معمولاً مونوفیزیت بود رسماً اقرار

می‌کرد. یکی از اهداف این شرط لازم آن بود که بیزانس بتواند علی‌رغم پیمان‌های صلح بین دو ابرقدرت، بر این اساس که این فراریان پناهجویان دینی هستند درخواست استرداد آنان از سوی ایران را رد کند. واضح است که این بهانه‌ای بیش نبود: همان طور که در فصل قبل گفته شد بیزانس هر زمان که منافع سیاسی اش اقتضا می‌کرد بر این اساس که مردمان مسیحی محلی ارتودوکس نبوده و منافقان مونوفیزیت هستند کاملاً آماده بود آنان را رها کند.^{۲۲}

ایرانیان ظاهراً خشمگین شده و به قبایل عرب وابسته خود دستور دادند از فرار نومسیحیان به قلمروی بیزانس جلوگیری کنند. یکی از رؤسای که آنان برای این کار برگزیدند و نام او آسپبتوس^I ضبط شده است^{۲۳} را از همان آغاز همدل با مسیحیان وصف کرده‌اند و سرانجام او و پسرش تربول^{II} به بیزانس رفته و مسیحی شدند. آسپبتوس نام پتروس^{III} را برای خود برگزید و اسقف «اردونشینان» شد: این اردونشینان اعراب نومسیحی بودن که به ویژه در اردوگاهی به فاصله سه ساعت از شرق اورشلیم که پارمبولی (Parembolē، به معنی اردوگاه، محوطه محصور) خوانده می‌شد و یک مبلغ مذهبی به نام سنت اوتیمیوس^{IV} برای آنها ترتیب داده بود زندگی می‌کردند.^{۲۴}

هر چقدر هم فکر کنیم ایران چاره‌ای نداشته جز آن که گریه را به مراقبت از موش‌ها بگمارد، واضح است که هم عزیمت آسپبتوس با مقامات بیزانس که به پیشواز او رفتند هماهنگ شده بود^{۲۵} و هم اینکه این فرار تنها یک نفر نبود، بلکه فرار یک رئیس قبیله همراه با قبیله اش بود. به نظر می‌رسد قبیله آسپبتوس به جای بیابانگردی، یکجانشین شده و همانند قبیله صالح جذب ساختار نظامی گردید. احتمال دارد یکی از انگیزه‌های تصمیم آسپبتوس اعطای مقام اسقفی از سوی بیزانس بوده باشد که علاوه بر قدرت دنیوی، به او قدرت دینی هم می‌داد.

وقایعی مثل رویدادی که ذکر شد نهایتاً منجر به جنگ بیزانس و ایران در سال ۴۲۱-۴۲۲ گردیدند. یکی از بندهای معاهده‌ای که به این جنگ خاتمه می‌داد تصریح می‌کرد هیچ‌یک از طرفین، متحدان عرب دیگری را نپذیرد.^{۲۶} بیزانس به این معاهده نیز پایبند نماند چراکه تا بیست سال پس از آن سیستمی دفاعی در امتداد مرزها برقرار نمود که بر اساس توانمندسازی نظامی شهرهای مرزی و تشکیل

^I Aspebetos

^{II} Terebon

^{III} Petrus

^{IV} St. Euthymius

«خانوارهای امپراتوری» بود که قادر به حفظ استحکامات در مناطق مرزی باشند.^{۲۷} به عبارت دیگر صحرای سوریه-اردن را با قبایل عرب مسکونی نمود و به رؤسای آنها لقب اعطا کرد و دفاع مرزها را به آنان واگذار کرد. ز. روبین^۱ (۱۹۸۶) به درستی این امر را نام دیگری برای سیاست قدیمی ترغیب قبایل عرب به دوری گزیدن از ایران و استقرار آنها در سمت بیزانسی مرزها می‌داند. نظر ایران هم همین بود و آن را نقض معاهده سال ۴۲۲ می‌دانست و این یکی از دلایل حمله ایرانیان در سال ۴۴۱ بود.^{۲۸}

سی سال بعد در سال ۴۷۳، لئوی اول، امپراتور بیزانس ائتلافی با ریسی دیگر از اعراب به نام آمورسسوس^{II} (امرؤالقیس) به امضا رساند که عموماً آن گونه که هشام بن الکلبی از او به عنوان امرؤالقیس البطریق یاد کرده بدین نام معروف است.^{۲۹} اگر به قول اسمیت (۱۹۵۴) او با لخمیان حیره خویشاندی داشته، در اینجا نیز با نمونه‌ای دیگر از دزدیدن متحدان ایران از سوی بیزانس روبرو هستیم. به امرؤالقیس لقب پاترکیوس (البطریق) اعطا شد. همان گونه که انتظار هم می‌رفت او مسیحی شد؛ دلیل پذیرایی باشکوه از او توسط لئو در قسطنطنیه تا حدی که موجب رنجش نجبای بیزانس شد را نیز همین دانسته‌اند^{۳۰} و این امر با اعطای لقب فیلارک به او به اوج خود رسید.

در سال ۵۰۳-۵۰۲ نیز یک رییس عرب به نام عدید که قبلاً وابسته به ایران بود همراه با قبیله اش به بیزانس گروید.^{۳۱} در اوایل قرن ششم بیزانس ابتدا با اتحادیه‌های کنده و غسان جنگید و سپس آنها را به عنوان متحد پذیرفت.^{۳۲} کنده از قبایل اعراب شرقی-مرکزی بود و پادشاهی کنده در اصل شاخه‌ای از پادشاهی حمیر در جنوب شبه جزیره بود که مطیع آن باقی مانده بود. از اصلیت قبیله غسان اطلاعی نداریم اما به نظر می‌رسد اهل جنوب و دست کم از منطقه‌ای نزدیک تر به کنده بوده‌اند تا منطقه سوریه-عربیا. با این همه می‌دانیم که بیزانس غسانیان را یا هنگامی که با آنان به صلح رسید و به رییس شان لقب فیلارک داد و یا زمانی نه چندان دراز قبل از آن در مناطق مرزی شمالی مستقر نمود. می‌توان نتیجه گرفت که الحارث کندی نیز در منطقه عمومی فلسطین استقرار یافت و به عبارت دیگر او و دست کم بخشی از قبیله اش را از مناطق جنوبی تروارد کردند. این امر از وقایع مرگش در سال ۵۲۸ معلوم می‌شود: او که با فرمانده نظامی (dux) فلسطین در افتاده بود به صحرا گریخت و توسط المنذر لخمی

¹ Z. Rubin

^{II} Amorcesos

کشته شد.^{۳۳} اجبار به گریز نشان می‌دهد که او در منطقه‌ای می‌زیسته که تحت تسلط فرمانده نظامی بود که با او مناقشه کرده بود.

با مرگ الحارث، فلسطین بی‌زانس بدون فیلاک شد. ژوستینین با ترغیب قیس (Caïsus)، نوه الحارث و حاکم کنده به آمدن به شمال همراه با تعداد زیادی از پیروانش و پذیرش «هژمونیای^۱ فلسطین» این مشکل - و مهم‌تر از آن چندین مسئله دیگر مربوط به سیاست شبه جزیره عربستان^{۳۴} - را حل کرد. معنی دقیق این عنوان معلوم نیست؛ «شهید» معتقد است این عنوان از یک سو «انتصابی مهم‌تر» از فیلاک بوده و از سوی دیگر قدرت قیس بیشتر تخیلی و نه واقعی بوده است.^{۳۵} جنبه‌های سیاسی در فصل ۲ از بخش ۱ مورد بحث قرار گرفتند؛ از منظر بحث حاضر صرفاً متذکر می‌شویم که بی‌زانس با این مشکل مواجه بود که چگونه از شرق قیس خلاص شود و پادشاهی کنده را تضعیف کند و بهترین چاره‌ای که یافت آن بود که لقبی مهم به او بدهد و او و یاران پرشمارش را به منطقه عمومی فلسطین منتقل سازد. این راه حل با سیاست بی‌زانس که بیش از دو قرن اجرا شده بود همخوانی داشت.

تاکنون عمدتاً نمونه‌هایی از وارد ساختن قبایل بیابانگردی ارائه کرده‌ایم که متحد بی‌زانس شده بودند. مدارک قابل توجهی نیز از اسکان غیرنظامیان در تمام مناطق مرزی شرق وجود دارد. ظاهراً قرون چهارم و پنجم دوران رشد شکوفایی در مناطق مرزی بوده‌اند. در نقب، وادی‌های بسیاری بنا شدند. هم در اردن و هم در نقب شهرهایی با کلیساهای مجلل می‌یابیم که نشان‌دهنده سرمایه‌گذاری مبالغ هنگفت در این دوران می‌باشد. در بررسی منطقه‌ای که سی تا پنجاه کیلومتر در شمال، جنوب و شرق پترا، در بخش جنوبی مناطق مرزی شرق واقع است سکونتگاه‌های بزرگ و نامحسوس بسیار از دوران بی‌زانس و دامنه‌های تراس بندی شده تپه‌ها یافت شده‌اند.^{۳۶} البته این سکونتگاه‌ها به ویژه آنهایی که در حاشیه صحرا بودند در جوار چشمه‌ها بودند و برج‌های دیدبانی هم داشتند.^{۳۷} در واقع بسیاری از این برج‌های دیدبانی مرتبط با سکونتگاه‌ها بودند و اگرچه کیلیک^{۳۸} که به شرح آنها پرداخته است آنها را از منظر نظامی نگریسته و بخشی از سیستم دفاع مرزی می‌داند، خود او اذعان می‌دارد که تفاوت چندانی بین قلعه، مزارع دارای استحکامات و برج‌های دیدبانی در محل وجود ندارد و مدرکی از وجود یک برج پیش از سکونتگاه همراه آن وجود ندارد.^{۳۸} به عبارت دیگر مدارک باستان‌شناسی نشان نمی‌دهند که

^۱ Hegemonia

^۲ Killick

سکونتگاه‌ها به علت تامین امنیت از سوی یک مقرنظامی به وجود آمده باشند؛ بلکه برعکس برج‌های دیدبانی هر جا که سکونتگاهی بوده است و ظاهراً برای رفع نیازهای آن و نه به منظور دفاع نظامی از مرزها ساخته شده‌اند. به همین ترتیب، «افزایش زیادی» در اسکان بخش مرکزی در قرون چهارم و پنجم روی داده است که هم پارکو و هم «مرکز بررسی‌های مواب» متوجه آن شده‌اند.^{۳۹} فلات مواب و دشت‌های مدابه (مناطق شرق بحرال‌میت) با سکونتگاه‌های کوچک و شهرهای خود تقریباً پرجمعیت بوده‌اند. در بخش شمالی (جنوب حوران) نیز مدارکی از زراعت و اسکان قابل توجه از جمله تراس بندی وادی‌ها وجود دارند که ظاهراً به دوران بیزانس باز می‌گردند.^{۴۰} سنگ‌نوشته‌های موزاییکی در روستاها نشان می‌دهند که اردن دست کم هجده قلمرو اسقفی داشته است اگرچه تمام آنها در حد شهر نبوده‌اند.

مدارک باستان‌شناسی با اشاره منابع ما به اسکان اعراب در امتداد مناطق مرزی شرق همخوانی دارند. تقریباً مسلم است که این اسکان یافتگان در این روستاها و شهرها عرب، چه قبایل بیابانی و چه کهنه‌سربازانی بودند که خود آنها نیز در اصل از قبیله‌نشینان بیابانگرد به خدمت نظام گرفته شده بودند. کتیبه‌ها نشان می‌دهند که: در امتداد حواشی جهان مسکون، از حوالی دمشق، از سوریه و استپ‌های اردن مجاور با صحرا به سمت پایین تا ارتفاعات اردن که به سمت جنوب تا منطقه معان و بعد از آن گسترده شده‌اند کسانی سنگ‌نوشته‌های یونانی از خود بر جای گذاشته‌اند که اسامی عربی آنها را ضبط کرده‌اند. با توجه به کتیبه‌ها بخش بزرگی از جمعیت اسکان یافته شهری و روستایی - در بعضی جاها اغلب آنها - عرب و مسیحی بوده است.^{۴۱} ساکنان «شهرهای» نقب نیز اعراب مسیحی بودند که به یونانی می‌نوشتند.^{۴۲} در این مناطق دست کم بخشی از نخبگان شهری، عرب بودند. تا اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم اکثریتی از مسیحیان عرب در شهرها و روستاها در امتداد نوار پهنی که از جزیره آغاز شده و با عبور از حوران و اردن به نقب می‌پیوست به وجود آمده بود.

جمعیت عرب مسیحی اسکان یافته مناطق مرزی، ایالت عربیا و فلسطین ۳ به گونه‌ای بارز با بیابانگردان مناطق بین شهری فرق داشت. این قبایل بیابان‌های بین شهری گاهی اسما مسیحی و گاهی نیز اسما کافر بودند اما همان گونه که قبلاً ذکر شد در واقع تقریباً همیشه کافر بودند. این موضوع از هزاران سنگ‌نوشته ثمودیان و صفاییه این مناطق که تماماً کافر بودند معلوم است. چرا بیزانس سیاست درازمدت وارد کردن اعراب عمدتاً کافر به این مناطق و کمک مالی به آنان را پیگیری می‌نمود؟ تعداد بسیار زیادی زیرساخت نیز در این دو ایالت وجود دارد. به ویژه شبکه نسبتاً فشرده‌ای از راه‌ها، برج‌ها و

قلعه‌ها به خصوص در بخش‌های مرکزی و جنوبی چشمگیر است. همان گونه که در فصل ۲ از بخش ۱ گفته شد نمی‌توان آنها را به عنوان دفاع مرزی توجیه کرد. بدون شک حملات بیابانگردان وجود داشته و همان طور که قبلا هم ذکر شد این قلعه‌ها به عنوان پاسگاه‌های پلیس و اقامتگاه شبانه مسافران نیز به کار گرفته می‌شدند. اما تعداد کل قلعه‌ها، برج‌ها و غیره که در مناطق مرزی شرق در طول این دوره ساخته شده‌اند در مقایسه با تهدید واقعی امنیت و احتمال مواجهه با آن در این مقیاس، بیش از حد می‌باشد.

بدین ترتیب بیزانس در مناطق مرزی که اهمیت اساسی برای امپراتوری هم نداشته است مبالغه‌ناگفتی را صرف استحکاماتی کرده که کارایی نظامی آنها مورد تردید است و تعداد آنها در مقایسه با نوع و میزان تهدیداتی که این مرزها با آنها مواجه بوده بیش از حد به نظر می‌رسد. همین مسئله در نقب هم وجود دارد. در سرتاسر مرکز نقب، بقایای آب بندها و کرت بندی وادی‌ها و سازه‌های مربوطه در نزدیکی آنها و در دامنه تپه‌های اطراف آنها وجود دارد. اکثر باستان‌شناسان آنها را مربوط به دوران نبطی‌ها به بعد و محصول خانوارهایی می‌دانند که طی چندین نسل، مزارع با آب روان برای خود ساخته‌اند. اما این نظر بر اساس برداشت‌های محاسبات آب باران و آب‌های جاری و بررسی‌های سطحی است، چراکه این سازه‌ها هنوز به صورت جدی مورد مطالعه قرار نگرفته‌اند. اما محاسبات آب‌های جاری بسیار گمراه کننده هستند: این سیستم‌های آب روان تنها می‌توانسته‌اند به مقداری آب فراهم کنند که برای مصارف چوپانی کفایت کند، نه جمعیتی از کشاورزان اسکان یافته.^{۴۳} بررسی‌های مفصل و حفاری‌های محدودتر بعضی از این اماکن که در طول چندین سال انجام شده‌اند نشان می‌دهند که در واقع کاربری آنها آنگونه که نظریه حاضر مطرح می‌سازد سیستم‌های آب روان نبوده است.^{۴۴} علاوه بر آن بررسی مفصل «اداره آثار عتیقه اسرائیل» مساحت منطقه‌ای که پوشیده از آب بند و کرت بندی شده است را حدود سیصد هزار دونام^۱ تخمین می‌زند^{۴۵} که بسیار بیشتر از تخمین اولیه در زمانی است که نظریه «مزرعه خانوادگی» شکل گرفت که حدود چهل هزار دونام بود. اما به نظر می‌رسد اغلب این ساخت‌وسازها و کرت بندی‌ها نه به صورت تدریجی و در طول چندصد سال بلکه طی مدتی کمتر از یک قرن انجام شده‌اند: در منطقه عدوات (شرق نقب مرکزی) عمدتاً در اواسط قرن پنجم تا اواسط قرن ششم و در منطقه شیوتا (غرب نقب مرکزی) از اواسط قرن ششم، کمتر از یک قرن پیش از پایان دوران بیزانس.^{۴۶} بسیار بعید است مناطقی با این وسعت

^۱ dunam: واحد اندازه‌گیری زمین در اسرائیل معادل هزار متر مربع.

در زمانی چنین کم توسط خانوارها آب بندی و کرت بندی شده باشند. علاوه بر آن، این مناطق حتی پس از کرت بندی نمی‌توانسته‌اند میزان قابل قبولی غله بار آورند. مدل زراعت با آب روان که از سوی اوناری^۱ و همکارانش عرضه شده^{۴۷} تحت شرایط امروزی کار می‌کند، اما نه با یافته‌های باستان‌شناسی و نه با روش‌های زراعی عهد عتیق متاخر همخوانی ندارد. حتی حفاری‌های محدود این اماکن که تا به حال انجام شده‌اند نشان می‌دهند که کاربری آنها به شکلی که نظریه حاضر مطرح می‌سازد سیستم‌های آب روان نبوده است.^{۴۸} به نظر می‌رسد توجیه دیگری برای آنها لازم است.

ما معتقدیم که این سیستم‌های آب روان، مزارع خانوادگی معجزا از هم که از دوران نبطی‌های به بعد ساخته شده باشند نبوده‌اند، بلکه برنامه توسعه فراگیر و سازمان یافته نقب از سوی مقامات بیزانس بوده است.^{۴۹} هدف از احداث آنها نه کشت غله در مقیاس تجاری بلکه تهیه علوفه (عمدتا جو) برای گوسفندان بوده است.^{۵۰} شتر، بز و الاغ جزو لاینفک اکوسیستم بیابانگردی بوده و می‌شد آنها را در دامنه تپه‌ها پرورش داد اما پرورش گوسفند در این مناطق مستلزم مراتع حاصلخیزتر و آبگیرها و آب‌انبارهایی است که به طور طبیعی در آنها یافت نمی‌شوند و باید آنها را ساخت. سیستم‌های آب بند و کرت بندی و آب‌انبارهای فراوان این منطقه این نیازهای اساسی را رفع می‌کنند. پرورش گوسفند از لحاظ مالی کاری بسیار جذاب‌تر از کشت غله بوده است. اما وسعت کرت بندی‌ها، دقت مهندسی ساخت آنها، مقادیر عظیم مصالحی که می‌بایست حمل می‌شدند و میزان نیروی انسانی مورد نیاز حاکی از پروژه عظیمی است که سرمایه‌گذاری و اجرای موفق آن تنها از یک قدرت مرکزی برمی‌آمده است. این قدرت مرکزی می‌بایست حکومت مرکزی بوده باشد.

ما رویدادهای این مناطق همجوار با ایالات بیزانس - مناطق مرزی شرق از سوریه تا عقبه و نقب - را تلاشی از سوی بیزانس جهت «رام کردن» تعدادی از «بربرهای» صحرانشین از طریق فرایند فرهنگ پذیر کردن آنها تعبیر می‌کنیم. بقایای قابل تاریخ گذاری که تاکنون یافت شده‌اند این پروژه در منطقه عدوات را به نیمه دوم قرن پنجم و نیمه اول قرن ششم و در منطقه شیوتا در شرق آن را به نیمه دوم قرن ششم نسبت می‌دهند. اما بعید نیست که مسئولان در اواخر قرن چهارم یا اوایل قرن پنجم این راهبرد را تعیین کرده و فرایند را آغاز کرده باشند: یافته‌های باستان‌شناسی «لحظه‌ای از زمان» هستند و رسیدن از نقطه آغاز یک

¹ Evenari

فرایند به مرحله‌ای که یک باستان‌شناس بتواند آن را تشخیص دهد قدری زمان می‌برد. سیستم‌های آب روان نقب، پروژه‌ای با سرمایه‌گذاری یک قدرت مرکزی بود که هدف از آن تا حدی تسلط بر قبایل بیابانگرد «بربر»، چه آنها که از قبل در نقب بودند و چه کسانی که جذب آن شدند و اعمال نفوذ فرهنگی بر آنها بود. این تسلط از طریق پرداخت مزد به آنها جهت کار در ساخت‌وسازهای پروژه‌ها حفظ می‌شد و سیستم‌های آب روان که بدین ترتیب احداث می‌شدند اگرچه برای کشاورزی کفایت نمی‌کردند، شرایط پرورش گوسفندان در مقیاسی وسیع را فراهم می‌آوردند. بیشترین گوسفندان احتمالاً متعلق به حکومت بودند که صاحب زمین و پروژه بوده و قبیله‌نشینان را به عنوان چوپان به کار می‌گرفت اگرچه قبیله‌نشینان نیز ظاهراً گله‌های خود را به همراه گله‌های کارفرمایشان می‌چراندند. حکومت نیز بر حسب ملاحظات سیاسی امتیازاتی را برای دامپروری به رؤسای منتخب یا دیگران اعطا می‌کرد. از همه مهم‌تر اینکه قبیله‌نشینانی که در این پروژه‌ها به کار گرفته می‌شدند بدین ترتیب با تمدن بیزانس تماس می‌یافتند و طی مدتی طولانی با فرهنگ می‌شدند.

با این وجود آنها مسیحی نشدند. به رغم مبالغه‌نگفتی که در همین دوره صرف کلیساهای باشکوه در «شش شهر» شد حتی یک صلیب یا هر نشانه‌ای دیگر از مسیحیت تاکنون در خارج از آنها یافت نشده است. بعضی از مسیحیان در شهرها دارای اسامی اعراب کافر بودند که نشان می‌دهد آنها نسل اول نومسیحیان عرب بوده‌اند. اما گله‌دارانی که بین شهرها به سر می‌بردند به گواهی سنگ‌نوشته‌های صفاییه و ثمودیان در سرتاسر نقب و اردن تا قرن پنجم و شاید ششم، بیشتر کافر بودند.^{۵۱}

در مناطق مرزی شرق، قبایلی که به این مناطق وارد می‌شدند نیز به همین ترتیب برای مرمت راه‌ها و احداث انواع مختلف ساختمان به کار گرفته می‌شدند. بعضی از این ساختمان‌ها کاربری‌های سودمندی همچون پاسگاه پلیس، مسافرخانه برای مسافران و برج‌های دیدبانی نزدیک سکونتگاه‌های غیرنظامی داشتند. بعضی دیگر نیز به نظر ما بیشتر برای به کارگیری قبیله‌نشینانی ساخته می‌شد که حضور مستمرشان در منطقه و تماس آنها با تمدن از خصوصیات سیاست بیزانس بود. بعضی از اعرابی که یا به عنوان متحد و یا به عنوان سربازان دائمی واحدها که در محل استخدام می‌شدند وارد بافت نظامی می‌شدند آشکارا از سوی بیزانس به شکل قبایل جدیدی در می‌آمدند که رؤسای آنها به جای رؤسای سنتی کسانی بودند که بیزانس آنها را انتخاب کرده بود.^{۵۲} در اینجا نیز همانند نقب ساخت‌وسازهای زیاد احتمالاً توسط جوانانی انجام می‌شد که مدت کوتاهی کار می‌کردند و پول در می‌آوردند و به قبایل

صحرانشین خود باز می‌گشتند. این دیدگاه با نظر ما همخوانی خوبی دارد که اعراب فلسطین ۳ «مهمانان امپراتوری» و نه شهروندان آن بودند چراکه حاکم آنها فیلاک فوینیکون بود. بدین ترتیب مسئولان می‌توانستند در مدتی کوتاه تعداد زیادی از جوانان را طی «دوره‌ای آموزشی» با مبانی فرهنگ بیزانس آشنا سازند.

مدارک باستان‌شناسی نقب حاکی از آن می‌باشند که بیزانس پرداخت مزد به قبیله نشینانی که در عدوات به خدمت گرفته شده بودند را در اواسط قرن ششم متوقف کرد و به پروژه پرورش گوسفند پایان داد. این تاریخ از روی سفال‌های یافت شده در چند بنایی که تاکنون حفاری شده‌اند و با توجه به این تخمین باستان‌شناسی معلوم می‌شود که بایستی دو قرن طول کشیده باشد تا آب‌بندهایی که رها شده بودند چنان خراب شوند که اعراب در قرن هشتم مرمت آنها را آغاز کنند.^{۵۳} به قبیله نشینانی که پیش‌تر برای پرورش گوسفند به خدمت گرفته شده بودند اجازه داده شد که یا در منطقه بمانند و خود و گله‌هایشان را تا آنجا که می‌توانند تامین کنند یا خاک بیزانس را ترک گویند. مدارک باستان‌شناسی حاکی از آن هستند که آنها منطقه عدوات را ترک کردند اما کار آنان در غرب آن منطقه در شیوتا ادامه یافت. حتی اگر آنها مجاز به مانده هم بودند بعضی از آنان منطقه را ترک کرده و بسیاری از آنان نیز احتمالاً به فوینیکون رفتند. بقیه هم احتمالاً به فلسطین ۳ در شرق رفتند و به متحدان پیوستند.

^۱ به جز جمعیت‌های مهاجر در اماکنی خاص، برای مثال از جنوب عربستان (ددانیان در العلام)، از سوریه-فلسطین (نبطی‌های مدائن صالح) یا حتی شاید از بین‌النهرینی‌ها (نبونعید در تیماء). این مطلب چکیده روایت قصی نیز هست: مهاجرت گروه‌های «قبایل» سوری به شبه جزیره اقتصاد، آیین و شیوه پیشرفته زندگی را وارد آن ساخت.

^۲ حفاری‌های مهمی در دهه ۱۹۸۰ تا دهه ۱۹۹۰ در قریه الفاو در وادی الدواسر در نزدیکی سلیل انجام شده که به مرور در قریه الفاو انتشار یافته است.

^۳ برای بررسی کلی در این زمینه، مقدمه (Oxtoby (1968) را ببینید. در مورد آثار مهم و کتاب‌شناسی (Winnett and Harding (1978) را ببینید. این پژوهش‌ها در چندین نشریه پراکنده انتشار یافته‌اند، اما مجموعه‌ای از مقالات در (ADAJ 27 (1983) و جلد‌های قبلی آن موجود است.

^۴ به عنوان یک نمونه از انتشار این فقدان شواهد در نوشتجات، به (King (1991) مراجعه کنید که بررسی شواهد باستان‌شناسی الگوهای اسکان در شبه جزیره عربستان می‌باشد. کینگ که با تناقض بین روایت متعارف سکونتگاه‌ها در عهد جاهلیت و تقریباً فقدان کلی هرگونه شواهد باستان‌شناسی در مورد آن مواجه است سعی می‌کند با این فرض ابتدایی که به صراحت هم بیان می‌شود این تناقض را برطرف نماید که الگوهای اسکان دو قرن آخر «محتماً همان الگوی دو هزاره آخر می‌باشد»، که گمان پردازی همیشگی «منطقی به نظر می‌رسد که فرض کنیم...» و توسل به متون اسلامی است که توصیفاتشان در واقع بسیار آینده‌نگرانه‌تر از هرآن چیزی است که باستان‌شناسی بتواند به دست دهد. با این وجود کینگ با دقت روشن می‌سازد که در روایات اسلامی چه چیزی گمان و چه چیزی مطمئن است و چه چیزی مدرک باستان‌شناسی است و به عنوان نمونه فقدان کامل هرگونه مدرک در مورد اسکان جمعیت تیماء را علی‌رغم جایگاه آن در روایات اسلامی خاطرنشان می‌سازد. در واقع تنها منطقه‌ای که در این مقاله ذکر شده که در آن مدرک باستان‌شناسی در مورد اسکان جمعیت در دو یا سه قرن پیش از اسلام یافت شده است، نجران در جنوب عربستان می‌باشد. تعدادی ظروف سفالی که کینگ توانسته از لحاظ زمانی آنها را بی‌زانس بداند (یعنی طبعاً قرن چهارم تا قرن هفتم) نیز در جنوب تهامه یافت شده است. تکه سفال‌هایی با شیارهای برجسته مربوط به اواخر بی‌زانس در عطار در جنوب تهامه و تکه سفال‌هایی هم که احتمالاً بی‌زانس هستند در نزدیکی سرین یافت شده‌اند (Zarins and Awad [1985], p. 83, 85). با این همه باید توجه داشت که تاکید کینگ بر این که «حفاری‌ها در الریده... نشان داده‌اند که این منطقه مدت‌ها پیش از اسلام مسکونی بوده است» توسط گزارش حفاری‌های الریده که او بدان اشاره دارد (al-Raṣīdī [1986]، که در آن مدرک اسکان جمعیت قرن هفتم ریشه در منابع اسلامی و نه بقایای باستان‌شناسی دارد؛ قدیمی‌ترین بقایای قابل تاریخ‌گذاری مربوط به دهه ۷۱۰ میلادی/۹۰ هجری هستند) تأیید نشده است. مدارک فصول حفاری ۱۹۸۷-۱۹۸۵ که کینگ می‌گوید «بخشی از آن، مربوط به پیش از اسلام تشخیص داده شده... که در شمال محل حفاری قرار دارد» تا به امروز منتشر نشده است. علاوه بر آن استفاده از اصطلاح مبهم «پیش از اسلام» می‌رساند که این بخش را نمی‌توان تاریخ‌گذاری کرد یا دست کم به دوره بی‌زانس، یعنی چندین قرن بلافاصله قبل از دوره اسلامی رساند. در اردن که بقایای قابل تاریخ‌گذاری به دوران بی‌زانس هستند، کینگ در گفتن این امر درنگ نمی‌کند (به عنوان مثال King, Lenzen, and Rollefson [1983], pp. 408, 412; King [1983], p. 328). Zarins and Awad هم به همین ترتیب سفال‌های جنوب تهامه را به دوران بی‌زانس نسبت می‌دهند. بنابراین جالب است که یافته‌های حجاز و شمال شبه جزیره «مربوط به پیش از اسلام» توصیف می‌شوند؛ اصطلاحی که بسیار کلی (قرن سوم پیش از میلاد؟ یا چهارم پس از میلاد؟) و در نتیجه بی‌معناست.

^۵ برای حفاری دقیق یکی از این سنگ‌چین‌ها نیز Harding (1953) را ببینید؛ حاصل این حفاری تنها دو اسکلت و کمترین ضروریات دست‌ساز شخصی بوده است: یک چاقو همراه مرد، و ریسمان پشمی، یک آینه، و موجین ابرو همراه زن.

⁶ Eph'al (1982), p. 9.

⁷ Ibid., p. 8.

⁸ در قرن پنجم، سوزومنوس (Sozomenus) بر اساس معلومات شخصی خود اظهار داشت که در میان اعراب، اسقف‌های بسیاری بودند که در روستاها به عنوان روحانی خدمت می‌کردند (Hist. Eccl. VIII.19.330, lines 14-15). «شهید» آنها را اعراب یکجانشین

بیزانسی (رومی) می‌داند، نه متحد (Shahîd [1989], p. 178). اعراب اسقف‌هایی به شورای راهزن افسوس در سال ۴۴۹ و به شورای کالسدون در سال ۴۵۱ اعزام کردند، اگرچه از روی اسامی آنها نمی‌توان گفت که آیا این اسقف‌ها نیز مانند پیروانشان عرب بوده‌اند یا خیر (Shahîd [1989], pp. 216-221). اما نقب/فلسطین ۳ چندین اسقف به شورای افسوس در سال ۴۳۱ و شورای مدیره قسطنطنیه در سال ۴۴۹ فرستاد که اسامی آنها عربی است (Shahîd [1989], p. 225)؛ و سه اسقف نیز با اسامی عربی در شورای کالسدون حضور داشتند. آدریان ریلند (Adrian Reeland) در یادداشت‌هایش در مورد شهرهای فلسطین در سال ۱۷۱۴، نام سه اسقف از الوسا را ثبت کرده که در شوراهای جهانی حضور داشته‌اند: عبدالله، «آرتاس» (=حارث)، و «زنویوس» (Reeland [1714], pp. 756-57). ر.ک. (Mayerson (1983). در اواخر قرن پنجم، در سال ۴۹۴، یک عرب به نام الیاس به عنوان بطرک اورشلیم انتخاب شد و تا سال ۵۱۶ در این مقام خدمت کرد (Shahîd [1989], p. 196). در هر حال از شمار اسامی اسقف‌های عرب که حفظ شده‌اند روشن است که به طور کلی اسقف‌های عرب بسیاری در سوریه وجود داشته‌اند.

^۹ در ادامه، این سیاست مفصلاً مورد بحث قرار خواهد گرفت.

¹⁰ Donner (1981), p. 95 para. 2.

¹¹ Piccirillo (1985), p. 259.

¹² Ibid., p. 260.

^{۱۳} Vasiliev (1955), p. 309؛ ما آن را «بخش قابل توجهی از جمعیت» تعبیر می‌کنیم، چرا که معلوم نیست اعراب در اکثریت بوده باشند.

^{۱۴} آوراها م نگو (Avraham Negev) روابط بین مردمانی که سنگ‌نوشته‌های نیطی و آنان که سنگ‌نوشته‌های ثمودیان-صفاییه را در نقب و به سمت شرق تا مناطق شمالی شبه‌جزیره برجای گذاشته‌اند را خاطر نشان ساخته است (Negev [1986], pp. 149-). "postscript"، 50. مشاهدات جالب او مستلزم تفصیل و پژوهش‌های بیشتری است.

¹⁵ Rubin, Z. (1986), pp. 678-79.

^{۱۶} برای بحث مفصل‌تر در مورد انتقال قبایل عرب به این مناطق توسط بیزانس، (Nevo (1991) را ببینید.

^{۱۷} Smith (1954), pp. 441-42؛ برای بحث مفصل در این مورد ر.ک. Shahîd (1984a), pp. 31-52. برای سنگ‌نوشته خاکسپاری اش ر.ک. Beeston (1979).

^{۱۸} دلایل مذهبی می‌توانسته‌اند در این شورش نقش داشته باشند، اما در مقایسه با عوامل سیاسی و اقتصادی نقش آنها فرعی بود. شورش نهایی ماویه در سال ۳۸۳ که شکست آن، تنوخیان اسما ارتودوکس که از متحدان بودند را نابود ساخت و اکنشی به خودداری تئودوسیوس از اعطای شرایط مطلوب و مذاکرات مجدد جهت بستن پیمان بود که در پی جلوس هرامپراتور جدید عرف محسوب می‌شد، حتی با وجودی که امپراتور این شرایط را به گوت‌های آریوسی اعطا کرده بود که تنوخ در جنگ‌های اخیر با گوت‌ها از جانب امپراتور با آنها جنگیده بود (Shahîd [1984], pp. 536-37).

^{۱۹} اطلاعات ما از ماویه عمدتاً از یک مورخ کلیسایی اواخر قرن چهارم و سه مورخ اوایل قرن پنجم (به ترتیب Socrates, Rufinus, Theodoret و Sozomenus) ناشی می‌شود. منبع اصلی در مورد شورش او Sozomenus, Eccles. Hist. IV. 38 است؛ که Shahid (1984a), pp. 139-58 مفصلاً به بحث در مورد آن پرداخته است. تنها Socretus ازدواج دختر او با ویکتور را ذکر کرده است؛ ر.ک. تحلیل جالب و فراگیر «شهید» در مورد آن، Ibid., pp. 158-64. برای فهرست کامل منابع ر.ک. Vasiliev (1955), p. 307 n. 3.

²⁰ Rubin, Z. (1986), p. 679.

²¹ Ibid., p. 680.

^{۲۲} در سال ۶۸۰ در ششمین شورای کلیسای جهانی.

^{۲۳} Isaac (1990), p. 246 و Shahîd (1984a), p. 119 n. 5؛ در واقع عنوان ایرانی سپید و نه یک اسم بوده است.

^{۲۴} Vasiliev (1955), p. 310. Rubin, Z. (1986), p. 680 + n. 5, p. 690. در مورد آن؛ بحث در Vasiliev (1955), p. 310. آسپتوس/پتروس در شورای افسوس در سال ۴۳۱ شرکت کردند؛ این که او عرب بوده است از شرح سیریل اسکیتوپولسی (Cyril of Scythopolis) معلوم می‌گردد (Shahid [1984a], p. 333 n. 16).

^{۲۵} Rubin, Z. (1986), p. 680.

^{۲۶} Ibid., p. 681.

^{۲۷} Ibid., p. 683.

^{۲۸} دلیل دیگر، امتناع بیزانس از پرداخت مبالغی بود که طبق معاهده متعهد شده بود برای تقویت دفاعی و استقرار سربازان مرزی در برابر قبایل آسیای مرکزی بپردازد.

^{۲۹} Smith (1954), pp. 443-44; Rubin, Z. (1986), p. 691 n. 10.

^{۳۰} Vasiliev (1955), p. 313.

^{۳۱} Vasiliev (1955), p. 13. بیان واسیلیف چنین است که او «با تمام سربازانش تسلیم شد و تابع یونانیان گردید» که در مقایسه با بیان ما که تبلیغات بیزانسی دارد بهتر جور در می‌آید.

^{۳۲} ر.ک. فصل ۲ از بخش ۱.

^{۳۳} John Malalas, *Chronographia* (Bonn), pp. 434-518; q.b. Kavar (1960), p. 60.

^{۳۴} ر.ک. Kavar (1960).

^{۳۵} Kavar (1960), p. 69+ n. 25.

^{۳۶} Parker (1987) ii:812. Killick (1986), p. 438. شرح می‌دهد که بیشتر سکونتگاه‌های این بخش در تپه‌های خارج از شهر در غرب ویا نوا ترايانا (*Via Nova Traiana*) و تنها اندکی از آنها در شرق آن بوده‌اند؛ کیلیک سکونتگاه‌هایی را نیز به سمت صحرا یافته است.

^{۳۷} Killick (1986), p. 440.

^{۳۸} Ibid.

^{۳۹} Parker (1987), ii:811-812. پارکر همچنین از مدارکی از گزارش‌های مقدماتی «مرکز بررسی‌های مواب» سخن به میان می‌آورد که در دسترس ما نبوده است.

^{۴۰} Kennedy, D. L.. (1982), pp. 331-41.

^{۴۱} ر.ک. *GLIS*, III, Preface p. xiii. که نتیجه می‌گیرد «تعداد زیادی از اسامی در این سنگ‌نوشته‌ها [مربوط به سوریه و شمال ایالت عربی] بدون تردید ریشه سامی دارند.»

^{۴۲} Negen (1976) اسامی کلیسادران مپسیس در قرن چهارم و اوایل قرن پنجم را مربوط به «فلسطینی‌های محل» یا مصریان می‌داند و نه «اعراب» یا «نبطی‌ها»؛ اما مسیحیان نسانا - دست کم آنهایی که در کلیساها دفن شده‌اند - اسامی عربی مثل عمرو بن سعد و (استفان) بن خلف الله داشته‌اند (هردوی آنها در سال ۵۴۱ میلادی درگذشته‌اند). اسقف‌های قرن پنجم در الوسا اسامی نبطی داشته‌اند (عبدالله و آرتاس)، در حالی که اسامی قرن ششمی‌های آنها عربی و یونانی بوده است (زنوبیوس و پتروس).

^{۴۳} Nevo (1991); Ben-David (1988).

^{۴۴} Nevo (1991).

^{۴۵} ارقام مربوط به پایان‌نامه کارشناسی ارشد یکی از باستان‌شناسان مساحی است: Haimann (1988), p. 94. یک دونام تقریباً معادل یک چهارم جریب فرنگی است.

^{۴۶} Nevo (1991).

^{۴۷} Evenari, Shanan, and Tadmor (1982).

^{۴۸} برای بحث مفصل در مورد این موضوعات ر.ک. Nevo (1991).

^{۴۹} مشخص نیست که تمام آثار مربوط به پروژه زراعی نقب معاصر یکدیگر بوده باشند. آب‌بندها، کرت‌بندی‌ها و بناهای کوچک با کد BFs در Nevo (1991) را می‌توان مربوط به قرون پنجم و ششم دانست. سنگ‌چین‌ها (که به نظر ما دیگران به اشتباه آنها را «مجراه‌های آب روان» دانسته‌اند)، پشته‌ها و دیوارهایی که سیستم‌های آب‌بند و کرت‌بندی را در بر گرفته‌اند تاکنون تاریخ‌گذاری نشده‌اند، اما به نظر می‌رسد متعلق به همان دوره آب‌بندها باشند.

^{۵۰} بادیه‌نشینانی که امروزه در نقب گندم و جو می‌کارند و تا حدی از همان سیستم‌های آب روان استفاده می‌کنند (و محصول بسیار کمی به دست می‌آورند) نیز به همین ترتیب علوفه برای گله‌هایشان پرورش می‌دهند.

^{۵۱} در مورد اوضاع دینی آن زمان فصل ۱ از بخش ۳: «پس‌زمینه دینی» را ببینید. در مورد اسامی نومسیحیان: -10 n. + p. 176, *ibid.*, 13.

^{۵۲} این موضوع در Nevo (1991), Ch. 4 مورد بحث قرار گرفته است.

^{۵۳} اعراب از این سیستم‌های آب روان نه برای کشاورزی بلکه برای ایجاد مرتع جهت پرورش اسب‌های اصیل استفاده می‌کردند و این امر از نقاشی‌های روی سنگ‌ها که مادیانی آبستن و نریانی با آلات تناسلی بزرگ را نشان می‌دهند و به دوران اعراب بازمی‌گردند معلوم می‌شود. بعضی از این نقاشی‌ها در Nevo (1991), p. 105, fig. 3.1 ترسیم شده‌اند.

بخش ۲:

فتوحات و ظهور حکومت

عربی

آنگاه طایفه‌ها سر رسیدند و بر سوریه و بسیاری از مناطق دیگر تسلط یافتند
زندگینامه سریانی ماکسیموس، حدود ۶۸۰-۶۶۲ میلادی

بخش ۱ تعبیر ما از سیاست و اقدامات بیزانس که منجر به فتح ایالات شرقی توسط اعراب گردید را ترسیم کرد. این تعبیر بر اساس مدارک باستان‌شناسی و کتیبه‌ها بود: تصمیم اولیه بیزانس در صرف نظر کردن از حفظ تسلط بر ایالات شرقی خود، توقف هزینه‌های نخست نظامی و سپس غیرنظامی آنها و عقب‌نشینی تدریجی ارتش به سمت شمال را در پی داشت. هم‌زمان، بیزانس با آوردن قبایل از شرق و جنوب که تعدادی از آنها قبلاً متحد ایران بودند، جمعیت قابل‌توجهی از اعراب را در این ایالات اسکان داد. بیزانس بعضی از این قبایل را در مناطق مرزی جهان مسکون اسکان داد. بقیه آنها بیابانگرد باقی ماندند و رسماً متحد امپراتوری شدند و در قبال تصدی وظایفی که قبلاً توسط ارتش دائمی که در حال تخلیه بود انجام می‌شد کمک مالی دریافت می‌کردند. بیزانس در عین حال آزار مسیحیان محلی و انعطاف‌پذیری در برابر آنان را به کار گرفت تا آنان را علی‌رغم خواست‌شان از امپراتوری دور کند و نخبگان سیاسی و مذهبی را مجبور سازد مستقل از امپراتوری قادر به اداره امور خود باشند.

بخش ۲ مرحله بعدی این فرایند را بررسی می‌کند: تصدی بالفعل قدرت توسط اعراب در نتیجه خلأ سیاسی و نظامی ناشی از خروج بیزانس که با ظهور معاویه به عنوان حاکم و تشکیل کشور عربی به اوج خود رسید. بخشی از مدارک تعبیر ما از سیر وقایع در طول این چند دهه، کتیبه‌ها و سکه‌ها و بخش دیگر، اسناد هستند: نوشتجات مردمان محلی آن عصر که انتقال قدرت را تجربه کرده‌اند.

فتوحات

اوضاع ایالات شرقی بیزانس در حدود سال ۶۳۰ میلادی طبق آنچه در بخش ۱ گفته شد را می‌توان بدین قرار خلاصه نمود: در سرزمین‌های درونی تر جهان مسکون مسیحیان اسکان یافته یونانی و آرامی‌زبان زندگی می‌کردند. اکثریت آنان مونوفیزیت بودند اگرچه حتی پس از تضعیف حضور کالسدونی‌ها در جریان اشغال ایرانیان، محدوده‌های کالسدونی به‌ویژه در قیصریه و اورشلیم وجود داشت. شمار نامشخصی از نسطوریان نیز به‌ویژه در مناطق شمالی، به سمت جزیره و درون آن وجود داشت. در ایالت عربی و فلسطین ۳ که مناطق مرزی بین جهان مسکون بیزانس و صحرا بودند، دو گروه از مردمان متمایز از هم وجود داشت. در شهرها و روستاها مردمان مسیحی رومی زندگی می‌کردند که درصد بالایی از آنها و شاید هم اکثریت عظیمی از آنها اصالت عربی داشتند اگرچه کم‌وبیش در فرهنگ بیزانس جذب شده بودند. آنها از قرن چهارم به بعد توسط بیزانس در ایالت عربی اسکان داده شده بودند و این فرایند در انتهای قرن ششم و آغاز قرن هفتم تا پایان حکمرانی بیزانس به اوج خود رسید. نخبگان این شهرها نیز احتمالاً عرب بودند، گرچه این امر همیشه هم آشکار نبود چراکه اغلب آنان اسامی مسیحیان یونانی را برای خود برگزیده بودند. قبایل بیابانگرد یا نیمه‌بیابانگرد که آن زمان متحدان بیزانس و دریافت‌کننده کمک‌های مالی آن بودند متمایز از این اعراب اسکان یافته بودند. آنها نیز توسط بیزانس از مناطق تحت تسلط ایران به شرق و از صحرا به جنوب آورده شده بودند. آنها در غالب واحدهای شبه‌نظامی تحت فرمان فیلاک‌های منصوب بیزانس سازمان یافته بودند و به ایفای نقشی که به طور

معمول توسط ارتش دائم انجام می‌شد و طی دو قرن قبل از آن و با خروج ارتش دائم به تدریج به آنها منتقل می‌شد خو گرفته بودند: امنیت مرزها، «وظایف پلیسی» مثل محافظت از مناطق خود در مقابل حملات قبایل صحرائی و جمع‌آوری آذوقه غله نظامیان^۱. البته به غیر از پرداخت‌های تهاثری که از طریق جمع‌آوری آذوقه غله تهیه می‌شد رؤسای متحدان کمک‌های مالی به صورت طلا نیز دریافت می‌کردند.

سپس در آستانه قرن هفتم بزرگ‌ترین گروه متحدان - غسانیان - متلاشی شد، پادشاهی‌شان از بین رفت و کمک‌های مالی به آنان متوقف گردید. کمک‌های مالی به متحدان در جنوب مناطق مرزی اندکی بعد و پس از جنگ با ایرانیان قطع شد. می‌توان انتظار داشت که متحدان پیشین خشم خود را به شکل حملات بی‌رحمانه بر سر مردمان رومی فرو آورده باشند، اما نشانه‌ای نیست که این اتفاق افتاده باشد. متحدان کم‌وبیش در قلمروی خود باقی ماندند و تا آنجا که ما از روی شواهد باستان‌شناسی و کتیبه‌های آن دوران می‌توانیم بگوییم آنها در ابتدا دقیقا به آنچه قبلا انجام می‌دادند ادامه دادند: جمع‌آوری مالیات از مردمان محلی به صورت کالا و در عوض محافظت از منطقه در برابر مهاجمان بیابانی. آنها در عین حال که مالیات آذوقه غله نظامیان را به عنوان متحدان، آشکارا از جانب مقامات ایالتی جمع‌آوری می‌کردند، اکنون مالیات خود را نیز مستقیما برای خودشان وضع می‌کردند. تفاوت بین این دو مالیات بیشتر در تئوری بود و اصلا معلوم نیست که مردمان محلی فرق آنها را درک می‌کردند یا خیر. برای مثال مبلغی که وضع می‌شد احتمالا افزایش نمی‌یافت یا افزایش آن زیاد نبود، وگرنه شکایت از آنها به متون سریانی آن دوران راه پیدا می‌کرد.

از آنجا که متحدان، سازمان قبیله‌ای داشتند احتمالا هر قبیله مسئول محافظت و جمع‌آوری مالیات از منطقه قبیله خود بود و به قلمروی دیگران تجاوز نمی‌کرد. درگیری و حمله به اردوی یکدیگر در گذشته روی داده و احتمالا ادامه یافته و شاید هم با مشاهده فقدان حضور بارز بیزانس افزایش یافته و قبایل برای تفوق به رقابت با هم پرداخته باشند. اما تمامی اینها اگر هم روی داده باشند در مناطق صحرائی خارج از جهان مسکون بوده و آسیب چندانی به مردمان اسکان یافته وارد نکرد. حملات قبایل خارج نیز افزایش زیادی نداشت. البته همیشه حملات ادواری از جانب قبایل صحرا وجود داشت که جلوگیری از آنها وظیفه متحدان بود و دست کم از قرن پنجم به بعد شهرهایی که در معرض حملات

^۱ annona militaris

اعراب و دیگران بودند دروازه‌های مستحکم خود را هنگام شب می‌بستند و همواره گوش به زنگ بودند. اما وضعیت به گونه‌ای نبود که حملات بادیه‌نشینان به گونه‌ای مهارناپذیر افزایش یافته باشد و متحدان پیشین هم با آنها مقابله نکرده و یا به مهاجمان ملحق شده باشند. متحدان نیز به تلافی از دست دادن کمک‌های مالی روی به حملات گسترده نیاوردند و تقابل آنها در حدی نبود که قبایل به قلمروی یکدیگر تجاوز کنند و در نتیجه اسکان یافتگانی که قبلاً به یک گروه مالیات می‌پرداختند خود را مواجه با تقاضای مکرر پرداخت مالیات به چند گروه ببینند. اگر اسکان یافتگان با تقاضای پرداختی بیش از توان خود مواجه شده بودند - مثل حملات مکرر یا اگر «مالیاتی» که تا آن زمان به دیگران پرداخت می‌کردند از سوی متحدان پیشین مکرراً درخواست می‌شد - آنها می‌بایست روستاهای خود را ترک کرده و به دنبال امنیت به شهرهای بزرگ‌تر یا به درون جهان مسکون می‌رفتند. به هر حال این دست کشیدن از زمین‌های کشاورزی و ترک آنها به علت عدم توانایی در پرداخت مالیات در آن دوران زیاد اتفاق می‌افتاد.^۱ اگر قبایل رقیب بدون آنکه از جانب امپراتوری مهار شوند به حال خود واگذار می‌شدند تصمیم می‌گرفتند برای تفوق در مناطق اسکان یافته با هم بجنگند و همان نتیجه حاصل می‌شد. اما شواهد باستان‌شناسی حاکی از آن هستند که چنین اتفاقی نیفتاده است. هیچ تخریب یا رها ساختن روستاها، کاهش مناطق اسکان یافته یا زراعی و یا کاهش جمعیتی ضمن انتقال حکومت از بیزنس به اعراب روی نداده است. بقایای مادی (لوازم منزل و خانه‌داری و غیره) و متونی که به توصیف زندگی روزمره پرداخته‌اند نشان می‌دهند که استانداردهای رفاه زندگی متوسطی که در زمان حکومت بیزنس به دست آمده بود در دوران امویان بدون تغییر ماند: با استیلای اعراب، اوضاع بدتر نشد و نظم عمومی چندان به هم نخورد.

برای مثال سنگ‌نوشته‌های اردن امروزی نشان می‌دهند که اسکان در این مناطق حاشیه‌ای در قرون ششم و هفتم به اوج خود رسیده است^۲ و در بخش شمالی در ایالت عربیا الگوی اصلی «شبکه شهرهای کوچک و بزرگی که از بسترا و جبل دروز منشعب شده» و در دوران روم شکل گرفته بودند، همراه روستاهای مربوط به آنها به شدت رشد کرد و در دوران بیزنس تا حد زیادی غیرنظامی شد و در چند دهه ابتدایی حکومت امویان بدون وقفه ادامه یافت.^۳ در واقع سکونت در روستاهای امتداد حاشیه صحرا بدون وقفه در گذار از دوران بیزنس به امویان تبدیل به یک قاعده شده بود.^۴ کینگ متذکر می‌شود که «الگوی معمول» که در بقایای باستان‌شناسی مشاهده می‌شود مؤید آن است که اسکان در دوران روم «با یک زنجیره بیزنسی و اموی دنبال شده است».^۵ با این همه روستاهایی نظیر اینها احتمالاً در حاشیه

صحرا بوده‌اند که دگرگونی‌ها و هرج و مرج یک تسخیر بیشترین تاثیر را بر آنها داشته است و از همه بیشتر در معرض غارت مهاجمان و تقاضا برای پرداخت مکرر خوه، در صورت وجود این موارد بوده‌اند.

نه تنها در منطقه‌ای که کینگ بررسی کرده بلکه در سرتاسر جنوب سوریه و اردن (ایالت عربیا) تصویر مشابهی از سکونت مستمر شهری و روستایی داریم.^۶ از هجده نقطه اردن که معرف نقاطی هستند که عملیات باستان‌شناسی قابل توجهی در آنها انجام شده است تنها دو نقطه ترک شده‌اند. سکونت در بقیه نقاط در گذار از دوران بیزانس بی‌وقفه ادامه داشته است.^۷ در حوران، سکونت از دوران بیزانس تا آغاز عباسیان مستمر بوده است.^۸ در رحاب و خربة السمرا، مسیحیان در حدود سال ۶۳۵ کلیساهای جدیدی را افتتاح کردند.^۹ این بدان معنی است که آغاز احداث آنها پیش از فتوحات اعراب بوده است؛ جالب است که این کلیساهای در اواسط دوران فتوحات تکمیل شده‌اند. ظاهراً زندگی عادی جریان داشته است؛ و یا به قول شیک^۱، ساکنان مسیحی سوریه «نسبت به این واقعیت که سرزمین‌شان تسخیر شده بی تفاوت بودند»^{۱۰} در فلسطین نیز مسیحیان به ساخت کلیساهای جدید هم طی دوران فتوحات و هم بلافاصله پس از آن برای مثال در عدوات، بت گورون و اورشلیم ادامه دادند.^{۱۱}

شهرهای بزرگ متحمل تغییرات چشمگیری شدند و عظمت و گاهی ابعاد آنها رو به تحلیل رفت. شهرهای کلاسیک که طراحی مناسبی داشتند و دارای خیابان‌های پهناور، میدان‌های عمومی، حمام و تئاتر بودند تبدیل به شهرهای قرون وسطایی با کوچه‌هایی باریک و پریچ‌وخم شدند و فضاهای باز آنها پراز منازل و مغازه‌های شخصی شد. نسبت دادن این بخت برگشتگی به فتوحات اعراب، وسوسه‌انگیز اما نادرست است. این تغییرات در سوریه و عربیا در آخرین قرن حکمرانی بیزانس و یک قرن پیش از فتوحات اعراب آغاز شد.^{۱۲} یک پژوهش در بیسان که مرکز ایالت بوده و گراسا^{۱۳} همین وضعیت را نشان می‌دهد: به نظر می‌رسد اواسط قرن ششم نقطه عطف بوده است. پس از نیمه نخست قرن ششم، مدرکی از ساختمان‌های عمومی جدید در دست نداریم و مرمت ساختمان‌های موجود نیز متوقف شد. حکومت امپراتوری پس از متوقف کردن ساخت و تعمیر استحکامات در قرن چهارم و پنجم، احداث و مرمت بناهای عمومی در شهرها را نیز در قرن ششم متوقف ساخت.^{۱۴} اشغال اماکن عمومی از سوی شهروندان به ویژه کاسبان در اواخر قرن ششم و مدت‌ها پیش از فتوحات ایرانیان – چه رسد به فتوحات

^۱ Schick

اعراب - آغاز شد و به صورت روندی بی‌وقفه در دوران امویان نیز ادامه یافت. از لحاظ باستان‌شناسی «تمایز بین دوره‌های قبل و بعد از سال‌های ۶۴۰-۶۳۶ غیرممکن است.»^{۱۵} نشانه مشهودی از فتوحات در مرکز ایالت مذکور وجود ندارد.^{۱۶}

شهرهای کوچک‌تر که بنای آنها طبق یک نقشه کلاسیک نبود هیچ تغییری را نشان نمی‌دهند. نقاطی مثل ام‌الجمال، سما، ام‌القطن، مدابه در نزدیکی بحرالیمیت و بسیاری از نقاط دیگر به عنوان اجتماعات کوچک زراعی و برخوردار از رونقی متوسط بنا شدند و تا آنجا که سوابق باستان‌شناسی می‌توانند ارائه دهند بدون هیچ تغییری در دوران امویان به کار خود ادامه دادند.^{۱۷} در ام‌الجمال فعالیت مشخصه چند دهه نخست حکمرانی اعراب «ادامه استفاده و تعمیر ابنیه اواخر دوران بیزانس بود» که عبارت بودند از ابنیه عمومی مثل دروازه شرقی، مجرای آب از سمت شمال شرق که تا جنوب شهر امتداد می‌یافت و بازسازی دست‌کم یکی از چهارده کلیسای دوران بیزانس.^{۱۸} گذار واقعی از دوران بیزانس به اعراب را نمی‌توان در سوابق باستان‌شناسی تشخیص داد. ه. کندی^۱ گمان می‌برد که این اجتماعات «فکر می‌کردند شاهد صرفاً تعویض یک گروه از محافظان نیمه بیابانی عرب با گروه دیگر هستند.»^{۱۹} ما معتقدیم حتی همین تغییر نیز در کار نبوده است: همان «گروه محافظان نیمه بیابانی عرب» که آنها قبلاً داشتند به کار خود ادامه دادند.

تنها در جنوب، در نزدیکی جنوب بحرالیمیت و شمال عراوه (غور) است که بقایای رومی و بیزانسی به اوایل دوران امویان راه نیافته است.^{۲۰} این امر می‌تواند نشان‌دهنده آن باشد که حکومت اولیه اموی به این منطقه توجهی نداشته است. به همین ترتیب بررسی‌های مواب مرکزی و وادی حسا سفال‌های اموی چندانی در پی نداشته است، در حالی که در بررسی شرق دره اردن این امر به خوبی محقق گردید.^{۲۱}

بنابراین شواهد مادی نشان می‌دهند که انتقال قدرت از امپراتوری بیزانس به اعراب هیچ اختلال شدیدی در زندگی روزمره یا هرج و مرجی که مردم نتوانند تحمل کنند در پی نداشته است. این امر ما را به این نتیجه می‌رساند که متحدان کم‌ویش در قلمروهای خود باقی مانده و در عین حال که

¹ H. Kennedy

نمی‌دانیم عواید آنها از مردم محلی به همان میزان قبل بوده یا خیر واضح است که این مقدار خیلی افزایش نیافته است. آنها تحت کنترل باقی ماندند که بدین معنی است که رؤسای آنها تحت کنترل باقی ماندند. چنین کنترلی به پول نیاز دارد. جوامع قبیله‌ای ذاتا منسجم نیستند: آنها از واحدهای متوالی، از خانوارهای بزرگ تا طوایف یا قبایل کوچک و از قبیله تا اتحادیه تشکیل شده‌اند. رئیس هر گروه در چنین سازمان اجتماعی توقع دارد تا عوایدی را به صورت پول و/یا کالا از رئیس مافوق خود دریافت کند. از این رو یک اتحادیه یا قبیله با هر اندازه، از قبایل یا گروه‌هایی با ارتباط ضعیف با یکدیگر تشکیل شده که انسجام واقعی چندانی ندارد و بر اساس وابستگی ناخواسته به بزرگ‌ترین رئیس که ثروت را توزیع می‌کند می‌باشد. اگر سهم یک گروه، آماده نباشد اعضایش به دنبال اربابی دست‌ودلبازتر - یا منبع مالی دیگر - خواهند رفت. اگر هیچ ریسی با منابع کافی برای بیعت با او در کار نباشد، اتحادیه یا قبیله از هم می‌پاشد و هر دسته نیز منشعب می‌شود و جداگانه به تاخت‌وتاز می‌پردازد.

از این رو از دید یک رئیس قبیله یا اتحادیه، غارت کاری پرمخاطره است، زیرا تجزیه اتحادیه را در بردارد. هر دسته از مهاجمان ممکن است به راه خود بروند و تا وقتی عواید تاخت‌وتاز آنها را تامین می‌کند نیازی به یک رهبر سراسری ندارند. بنابراین تا وقتی پول مستقیما به جیب هر فرمانده کوچکی می‌رود، رهبر اتحادیه با مشکل بزرگ حفظ نظم درونی و انضباط مواجه است. او تنها زمانی می‌تواند به رهبری پردازد که همچنان منابع مالی بسیار زیادی داشته باشد و در نتیجه رؤسای کوچک‌تر به سود خود ببینند تا همچنان عضو قبیله یا اتحادیه بمانند و آن را برای حملات مستقل خود ترک نکنند. اگر رهبران قبایل دسترسی به پول زیادی نداشتند، متحدان به دستجات مهارناپذیری از مهاجمان تجزیه می‌شدند. نتیجه، ترک گسترده روستاها از سوی روستاییانی که بیزانس با مشقت آنها را در این مناطق اسکان داده بود و بحران اقتصادی در شهرهای مملو از پناهندگان روستایی و توقف تجارت می‌شد.

وقوع این وضعیت واقعا امکان‌پذیر بود. امروزه می‌دانیم که تاثیر حکمرانی بادیه‌نشینان بر مردم اسکان‌یافته حذف تمام نظام‌های پیشرفته و ظرفیتی است که جوامع شهری و مناطق روستایی آنها را سرزنده و شکوفا نگه می‌دارند. بادیه‌نشینان چنین قصدی ندارند - آنها ترجیح می‌دهند مردم، مرفه و مالیات‌پرداز باشند. زوال سریع امکانات و خدمات شهری مایه نگرانی رهبری اتحادیه‌های بادیه‌نشینان نیز هست، چراکه می‌دانند درآمدشان کاهش یافته و خود آنها نیز فقیر می‌شوند و ابزار لازم جهت ترغیب قبایل کوچک‌تر به پیوستن به اتحادیه خود را از دست می‌دهند. اما این زوال لاجرم روی می‌دهد، چراکه

قبایل بادیه نشینان آن قدر منسجم نیستند که اطمینان دهند پرداخت مالیات به یک گروه، خلاصی از غارت شدن و/یا تقاضای باج از گروه های دیگر را تضمین می کند. هیچ گروهی نیز مایل یا قادر به همکاری با مقامات شهری برای اطمینان از عملکرد روان مدیریت محلی، نگهداری از راه ها و غیره نیست. تنها دوره ای کوتاه مدت از حکمرانی بادیه نشینان کافی است تا شمار جمعیت و کیفیت رهبری (نخبگان) آن کاهش یابد و از فعالیت های تجاری نیز کاشته شود، تا جایی که تنها کالاهای ابتدایی و ارزان که مورد نیاز روستاییان و چوپان ها می باشند بازار داشته باشند. فلسطین قرن هجدهم مثالی خوب از چیزی است که اگر قبایل عرب از حکمرانی کنترل نشده تنها به مدت حدود یک دهه برخوردار می شدند بر سر سوریه و فلسطین قرن هفتم می آمد. اما نوشتجات و شواهد باستان شناسی و کتیبه ها از تمام نقاط جهان مسکون حاکی از آن هستند که چنین زوالی رخ نداده است.

نتیجه این است که رهبران متحدان پیشین به منابع مالی قابل توجهی دسترسی داشتند و تنها منبع پول، حکومت مرکزی یعنی همان حکومتی بود که کمک های مالی به آنان را رسماً متوقف کرده بود. به عبارت دیگر، اگرچه امپراتوری بیزانس تصمیم گرفته بود ایالات شرقی را کنترل نکند اما قصد نداشت دست از منافع فراوان اقتصادی خود در آن منطقه یا جمعیت مسیحی آن در آن زمان بردارد. امپراتوری می خواست اطمینان یابد که قبایل عرب تا حدی فرهنگ یافته که می خواست مسئولیت را به آنان منتقل کند، نه حکومت نظم و قانون و نه زیرساخت های اجتماعی و اقتصادی را ویران نخواهند کرد. از این رو لازم بود امپراتوری حتی علی رغم این که آشکارا اعلام می کرد دیگر به آنان کمک مالی نخواهد کرد و آنان باید خودشان گلیم خود را از آب بیرون بکشند همچنان آنان را مهار کند. به عبارت دیگر ما معتقدیم امپراتوری عملاً کمک های خود را متوقف نکرد، بلکه صرفاً آن را از حوزه آشکار به حوزه پنهان دیپلماسی منتقل نمود. از آنجا که این پرداخت ها غیررسمی بودند در جایی ثبت نمی شدند. اما تنها چنین نظامی از پرداخت مستمر به رهبران قبایل منطقه است که می تواند اسکان بی وقفه و رونق مستمر جمعیت مناطق مرزی را ضمن انتقال حکمرانی به اعراب توضیح دهد.

این مرحله - تسلط بالفعل متحدان عرب پیشین بیزانس بر مناطق روستایی ایالت عربیا و اخذ مستقیم مالیات از مردمان بومی توسط آنها - را می توان «مرحله نخست» فتح ایالات شرقی بیزانس دانست. گمان می بریم مرحله بعدی، ظهور «قدرتمندانی» در میان قبایل عرب بوده که خواستار بسط تسلط خود بوده اند. یکی از آنها معاویه بود. از آنجا که او در این رقابت به پیروزی رسید بیشتر افراد دیگر را

نمی‌شناسیم.^{۲۲} آنچه می‌دانیم آن است که پایگاه قدرت معاویه، دمشق بوده است؛ قدرت او متکی به قبایل صحرائی و نه اعراب اسکان یافته بود؛ و اینکه در میان آنان کسانی هم بودند که او (همانند حکومت بیزانس پیش از خود) آنها را از جنوب آورده بود.^{۲۳} تا حدود سال ۶۴۰ میلادی قدرت او آن قدر افزایش یافته بود که حاکم سوریه شناخته شود. به نظر ما او حاکم سوریه بود، چراکه به جز منابع عباسی مدرک دیگری نیست که خلفای راشدین واقعا حکومت کرده و یا به عبارت دیگر اصلا حاکمی تماما عرب پیش از معاویه وجود داشته است.

بعید است که تمام قبایل، چه متحدان پیشین و چه قبایل صحرا بلافاصله با معاویه بیعت کرده باشند. رهبران فیلاخرکی فوینیکون شاید سعی کرده باشند تا خود برتری سیاسی و نظامی را به دست آورده و سلطه معاویه را به چالش بکشند. از روابط بین قبایل عربی - متحد پیشین - و قبایل فوینیکون اطلاعی نداریم اما با توجه به آنچه گفته شد باید پذیرفت که با هم ناسازگار بوده‌اند. باین وجود رهبران قبایل «جنوب» قطعا شکست خورده‌اند، چراکه فوینیکون مرکز سیاسی حکمرانان عرب شرق نگردید.

همانند مناطق روستایی که پرداخت مالیات آذوقه غله نظامیان به متحدان را ادامه دادند، شهرها نیز همین کار را کردند. خروج بیزانس به این معنی بود که اختیار شهرها به پاتریکیوس و کلیسای محلی واگذار شده است: چهارچوب بزرگ تر قدرت بیزانس دیگر در کار نبود. از این رو پاتریکیوس‌ها چاره‌ای جز پرداخت آنچه اعراب می‌خواستند نداشتند: آنها امکان مقاومت از طریق تنها گرد آوردن نیروی انسانی شهرها و روستاهای قلمروهایشان را نداشتند. از این رو تقاضای پرداخت معمولا به مذاکره می‌انجامید و با توافق بر سر شرایط پایان می‌یافت. نمی‌توان فهمید در تبوک و ایله چه روی داده است اما حتی روایات اسلامی نیز بر این واقعیت تاکید می‌کنند که مهاجمان، هیچ شهر حصارداری در سوریه را فتح نکردند. آنها شهرهایی را توصیف می‌کنند که به توافق رسیده و با پرداخت خراج به اشکال مختلف موافقت کرده‌اند.^{۲۴} همان طور که «شعبان» متذکر می‌شود این واقعیت در مرحله بعدی پیشروی اعراب به سوی شرق (لشکرکشی اعراب در سال ۶۵۱/۳۱ در خراسان تا مرو) نیز آشکار است:

رهبران درمانده محلی نواحی و شهرهای خراسان که محروم از پشتیبانی یک حکومت مرکزی بودند خود را ناگزیر دیدند جداگانه با فاتحان پیمان صلح ببندند. در نتیجه، اعراب خراج سالانه دریافت می‌کردند و در عوض متعهد می‌شدند به هیچ شکل در ساختار حکومتی، اجتماعی و اقتصادی موجود دخالت نکنند.^{۲۵}

مطابق تعبیر ما، آنچه شهرها در عمل به اعراب می‌پرداختند همان مالیات آذوقه غله نظامیان بود که قبلاً به بیزانس پرداخت می‌کردند. هنگامی که اعراب تاریخ به قدرت رسیدن شان را می‌نوشتند و آن را در قالب فتوحاتی بزرگ می‌ریختند این پرداخت‌ها را خراج نشان داده و توصیف کردند.

مطالعه موردی: جنگ دائن

یکی از نخستین درگیری‌ها که ما آن را رویارویی با سربازان پادگان محلی می‌دانیم،^{۲۶} جنگ دائن بود. ما آن را به عنوان نمونه‌ای از تفاوت تعبیرمان از وقایع با رویکرد متعارف غربی ارائه می‌دهیم. منابع عربی می‌گویند که جنگ‌های دائن و العرابه که پشت سرهم و در یک روز در اوایل فوریه سال ۱۲/۶۳۴ روی دادند، نخستین درگیری در سوریه بین قوای مسلمانان و ارتش بیزانس بود.^{۲۷} این روایت‌ها در منابع عربی مانند همیشه آشفته و در جزئیات، متناقض هستند اما می‌توان از آنها ثابت کرد که دائن در ابتدا نبرد کوچکی بوده و پس از بازگویی و وارد کردن عناصری از فرهنگ عامه در مورد آن اغراق شده است. پس از ترکیب این روایات با گزارش‌هایی در منابع بیزانسی (تئوفانس^۱ و نیکفوروس^۲) در مورد مشکلات مربوط به اعرابی که کمک‌های مالی شان قطع شده بود و گزارش‌های وقایع‌نامه‌های سریانی که وقایع آنچه به نظر همین درگیری می‌رسد را ثبت کرده‌اند تصویر کلی زیر را از وقایع به دست می‌آوریم. بیزانسی‌ها کمک‌های مالی منظم به قبیله‌نشینان منطقه مرزی را قطع کردند؛ آنها نیز در صدد تلافی بر آمدند. این تلافی شامل فرستادن مهاجمان مناطق دورتر به منطقه غزه نیز گردید. گروه مهاجم به دائن، روستایی در نزدیکی غزه رسید،^{۲۸} و با پاتریکیوس محلی آنجا که نامش سرژیوس^۳ ثبت شده وارد مذاکرات معمول برای خراج گردید. اما به دلایلی، این مذاکرات به نتیجه نرسید،^{۲۹} و سرژیوس تصمیم به جنگ گرفت. او ظاهراً گروه کوچکی از سربازان دائمی داشت که با احضار شبه‌نظامیان محلی به خدمت نظام آنها را گرد هم می‌آورد؛ شمار قوای بیزانس را از سیصد تا پنج هزار نفر ذکر کرده‌اند. اعراب در کمین آنان نشستند و بیشتر آنها از جمله سرژیوس را کشتند.

^۱ Theophanes

^۲ Nikephorus

^۳ Sergios

روایات عربی، فرمانده بیزانسی را پاتریکیوس غزه یا فقط رهبر قوای بیزانس می‌نامند؛ و روشن می‌سازند که این رویداد، واقعه‌ای محلی بوده است. آنها این واقعه را نخستین موفقیت عمرو بن العاص در مسیر خود به سمت سوریه می‌دانند. وقایع‌نامه تا سال ۱۲۳۴^۱ که سریانی است و آن را شامل روایت قرن نهمی دیونیسیوس تلمحری^۲ می‌دانند، رهبر بیزانسی را سرجیوس، پاتریکیوس قیصریه می‌نامد که از آن شهر فرمان جنگ را به پنج هزار سرباز وظیفه صادر کرد. نیکفوروس که روایت آن تخیلی تراز همه است، سرجیوس را فرمانده شرق^۳ (!) می‌نامد و می‌گوید فرمانده‌ای که در این جنگ کشته شد سرجیوس نبود، بلکه جانشین او در این مقام بود.

با این همه روایت بسیار مختلف از رویدادی واحد، بازسازی آن بحث‌برانگیز است. با این وجود می‌توان پذیرفت که نظر بیشترین منابع این بوده که این «جنگ» رویدادی کوچک (که روایات عربی نیز چنین می‌گویند) و در سطح محلی بوده و پاتریکیوس غزه در آن شرکت داشته است. منابع سریانی (مونوفیزیت) ظاهراً برای بزرگنمایی شکست رقیب دینی خود (کالسدونی‌ها) مایلند شمار قوای بیزانس را افزایش دهند. ما همه اینها را می‌پذیریم. اما دیدگاه متعارف غربی همچنین می‌پذیرد که این جنگ یکی از جنگ‌هایی است که عمرو بن العاص در آن جنگیده و او به عنوان بخشی از سیاستی آگاهانه برای تأمین اکثر قوایش از محلی‌ها که ابوبکرپیش از اعزام عمرو به شمال آن را مقرر کرده بود، قبیله‌نشینان عرب را به خدمت خود درآورد.^{۳۰} ما برعکس، این رویداد را رویدادی محلی می‌دانیم که ناشی از تصمیم مسئولان یک شهر که (ظاهراً) دیگر از جانب مقامات امپراتوری حمایت نمی‌شدند برای مقاومت در برابر پرداخت مالیات به قبیله‌نشینان، یا شاید نتیجه تصمیم آنها برای مقاومت در برابر مهاجمان بوده است.^{۳۱} ما نسبت دادن این پیروزی به عمرو بن العاص را شاخ و برگ‌هایی می‌دانیم که بعداً اضافه شده و یک زدو خورد محلی را به یکی از نخستین موفقیت‌های فرماندهی مشهور تبدیل کرده است.

موضوع دیگری که همه روایات موافق آن هستند آن است که پاتریکیوس، چه هسته کوچکی از سربازان دائمی را در اختیار داشته و چه نداشته است مجبور بوده عمدتاً به سربازگیری از ساکنان محلی اتکا کند. بیزانس قوای دیگری اعزام نکرده است. این با دیدگاه ما همخوانی دارد که بیزانسی‌ها پس از یک

^۱ Chronicon ad annum 1234

^۲ Dionysius of Tellmaḥre

^۳ dux orientis

قرن و نیم از خروج تدریجی‌شان در دسترس نبوده‌اند و در هر حال بیزانس قصد آن را هم نداشته که قوای دیگری اعزام کند. با توجه به تمام آنچه تاکنون در مورد سیاست بیزانس گفته شده است، منطقی است این جنگ را به یکی از دو طریق زیر تعبیر کنیم. به احتمال زیاد همان طور که پیش‌تر گفته شد، این رویداد پیش‌دستی کاملاً محلی از جانب پاتریکیوس غزه بوده و بیزانس آشکارا از اعزام قوای کمکی خودداری کرده است. امکان دیگر آن است که بیزانس این جنگ را با مهارت اجرا کرده - شبه‌نظامیان و فرمانده‌اش را اعزام کرده که تا سرحد مرگ جنگیده‌اند - تا نشان دهد دیگر نمی‌تواند از قلمرویش در برابر قوایی کوچک هم دفاع کند.

از نظر ما اهمیت نظامی این درگیری نه نمایش دلاوری قبایل عرب، که سیاست بیزانس در قبال آنها می‌باشد. تاثیر آن بر رویکرد سوری‌های محلی بدون تردید زیاد بود، چراکه دائن نشان داد که بیزانس قصد ندارد به تسلط بر آنها ادامه دهد - یا اینکه مطابق این دیدگاه که بیزانس می‌خواسته اینگونه نشان دهد، قادر به انجام آن نیست. جای تعجب نیست که شهرها و نواحی دیگر، پیام را دریافت کرده باشند: جنگیدن فایده‌ای ندارد، چراکه به حال خود رها شده‌اند. تنها کار ممکن کنار آمدن با اعراب و پرداخت هرچه تقاضا می‌کردند بود.

قبایل جنوب

روایت متعارف حملات و فتوحات اعراب می‌گویند که یمنی‌ها بهترین جنگجویان بودند: به آسانی تبدیل به سربازان نظامی می‌شدند و برخلاف اعراب دیگر که وحشی‌هایی نافرمان به شمار می‌آمدند، به سهولت انضباط می‌یافتند. این امر با تاریخ طولانی جوامع شهری جنوب عربستان که در پادشاهی‌هایی شکل یافته بودند که به خوبی اداره می‌شدند و در آنها مردم، پیوسته جهت ساخت و ساز یا جنگ به خدمت گرفته می‌شدند توجیه شده است. اما مطابق طرحی که در اینجا توضیح داده می‌شود، این جنگجویان اهل منطقه‌ای که آن را یمن می‌دانیم نبوده‌اند. به گفته بشیر (۱۹۸۹a)، اصطلاح الیمن، «جنوب»، در اصل به شمال شبه جزیره (منطقه‌ای که بیزانس آن را فوینیکون می‌خوانده است) و شاید

حتی به ادوم^۱ (به تعبیر بیزانسی ها، جنوب ایالت عربیا) اشاره داشته است. بدین ترتیب این منطقه، جنوب جهان مسکون بیزانس یا منطقه ای دیگر، یعنی جنوب شام بوده است.^{۳۲} قبایل ادوم تا جایی که ما می دانیم متحدان پیشین بیزانس بودند که تا حدی فرهنگ پذیر شده و دست کم اسما مسیحی بودند؛ کسانی که اهل صحرا از جمله فوینیکون بودند، مستقل و بیشتر کافرو بیابانگرد بودند. به نظر ما اینها همان قبایلی بودند که معاویه به جنوب سوریه آورد و در جریان استقرار مرکز قدرت خود، همراه با قبایل محلی سوریه که شاید اتحادیه قضاعه بزرگ ترین شان بود، آنها را متحد خویش ساخت.^{۳۳} بنابراین منظور از یمنیات الشام («یمنی های شام») این نیست که این قبایل اهل جنوب عربستان بوده اند، بلکه مردم شمال شبه جزیره از جمله قبایل فلسطین^۳ بودند که شمار قابل توجهی از آنان در شام گرد آمده بودند.^{۳۴} شمال غرب الیمن، به اطراف الشام مشهور بود که جنوب نقب و جنوب اردن بوده است. می توان نتیجه گرفت که اسامی جغرافیایی به این ترتیب بوده است: الشام، اطراف الشام (بیابان های سوریه- اردن)، و الیمن (جنوب ایالت عربیا، جنوب فلسطین^۳ و فوینیکون). همانند آنچه پیش تر گمان بردیم که قبایل فوینیکون به ایالت عربیا نفوذ کرده و با قدرت یافتن معاویه در مرکز قدرت قبیله ای که او به وجود آورده بود درآمیختند، ممکن هم هست که به نقب و منطقه فرات راه یافته باشند.

ما معتقدیم آشفتگی، تناقضات و ابهام زبانه زبانیات نظامی حمله اعراب به شام ناشی از ماهیت این فتوحات بوده است. این حملات، سازمان یافته نبوده و از ستادی مرکزی در مدینه یا هرجای دیگری کنترل نمی شدند. هیچ حمله برنامه ریزی شده ای در کار نبوده که بتوان آن را رشته وقایع نظامی دانست که خلیفه- پادشاه عرب فرماندهان آن را منصوب و برکنار می کرده است. داستان این حملات در اصل روایات ایام، یعنی ماجرای رویارویی های جداگانه ای بوده که به صورت رویدادهای مستقل بیان شده بود. رویدادهای پشت این روایات، چه واقعی و چه افسانه، در آن زمان به عنوان بخش هایی از یک «رویداد تاریخی» بزرگ ترتلقی نمی شد. آنها یادآوری محلی یا گروهی گذشته بودند، نه مقالاتی که وقایع نگاران آن را ثبت کرده باشند. اگر وقایع نگاران یا اسناد معاصری در کار می بود، آشفته کردن جزئیات به طوری که اینگونه علاج ناپذیر باشند به این سادگی نبود. فقدان ستاد مرکزی اعراب که از همان آغاز عملیات قبایل مختلف را کنترل کند نیز یکی از دلایل فقدان اسناد است.

^۱ Edom

به هیچ‌روی نمی‌توان گفت کدام یک از وقایعی که در روایات توصیف شده و دونرا آنها را تحت عنوان «مرحله اول» از حملات اعراب طبقه‌بندی کرده است واقعا در حدود این زمان رخ داده‌اند. آنها همان قدر که می‌توانند روایات ایام از رویدادهای قرن ششم باشند، همان قدر هم می‌توانند اشاره به رویدادهای زمان‌های بعد داشته باشند. همین مطلب را در مورد فرماندهانی که نامشان ثبت شده نیز می‌توان گفت. برای مثال، روایات اعراب در مورد عمرو بن العاص، حمله او به نعب و «ستاد مرکزی» او در غمرالعربات را براساس شواهد باستان‌شناسی منطقه در حدود قرون ششم و هفتم می‌توان پذیرفت؛ اما بر اساس کتیبه‌ها و سکه‌ها نمی‌توان او را پیش از نیمه دوم قرن هفتم، یعنی چند دهه پس از فتوحات قرار داد.^{۳۵} از این‌رو شاید ماجراها و خاطرات رویدادهایی که مربوط به دوره‌ای یکصدساله هستند به شکل روایت فتوحات، فشرده شده باشند.^{۳۶} شواهد باستان‌شناسی حاکی از آن هستند که مشخصه دوران فتوحات، حملات آشفته نبوده است: به عقیده ما قبایل دست‌کم تا زمانی که طرف بیعت خود را تغییر داده و شروع به دریافت پول از معاویه کرده‌اند با دریافت پنهانی پول از بیزانس مهار می‌شدند.

¹ Donner

^۱ دلایل مختلفی برای رها کردن گسترده زمین‌های کشاورزی در اواخر امپراتوری بیزانس مطرح شده‌اند: فرسودگی خاک، جنگل‌زدایی تپه‌ها که منجر به گیاه‌زدایی زمین‌های زراعی زیر آنها گردید، کمبود نیروی انسانی و مالیات. A. H. M. Jones در باره این موضوع بحث کرده و نتیجه می‌گیرد مالیات عامل مهمی بوده است. این دلیل را معاصران آن دوره نیز ذکر کرده‌اند (Jones [1964], 2:816-21). از این رو در آفریقا که تمام زمین‌ها نرخ مالیات یکسانی داشتند یک‌سوم تا نیمی از آنها تا ربع اول قرن پنجم تبدیل به بیابان شدند، در حالی که در سوریه که زمین‌ها به دقت برحسب بازده بالقوه آنها طبقه‌بندی می‌شدند این میزان تنها یک ششم بود. (MacMullan [1988] متذکر می‌شود بسیاری از آنها ممکن است زمین‌های کم حاصلی بوده باشند که فردی سعی می‌کرده به کشت در آنها بپردازد و ناکام می‌شده است و بدین گونه آن زمین ابتدا ثبت شده و سپس هنگامی که چند سال بعد از آن به اصطلاح کشاورز دست از تلاش خود برمی‌داشت آن زمین «متروکه» تلقی می‌گردید (Macmullan [1988], p. 44). شواهد باستان‌شناسی فصل ۲ از بخش ۱ و نیز فصل حاضر نشان می‌دهد که در واقع روستاهای سوریه در قرون پنجم تا هفتم شکوفا شده‌اند. اما تلاش‌های نافرجام برای کشت زمین‌های کم حاصل نمی‌تواند میزان بالای ترک آنها در آفریقا در مقایسه با سوریه و نیز در مصر را توجیه کند که زمین‌های «کم حاصل» یا «فرسوده» به ندرت در آنجا وجود داشت: در آنجا یا زمین گل‌ولای حاصلخیز طغیان سالیانه نیل را دریافت می‌کرد و یا بیابان بود. همچنین باید توجه داشت که بیشتر زمین‌هایی که MacMullan «کم حاصل» می‌نامید، اگر بار مالیاتی آنها کمتر بود احتمالاً قابل کشت بودند: کشت آنها کم سود بود ولی غیرممکن نبود و شاید کسانی هم که اقدام به کشت آنها کرده بودند صرفاً مالیات مورد تقاضا را درست محاسبه نکرده بودند. بار مالیاتی برای زارعین کوچک مستاجر بسیار سنگین بود، چرا که طبقه سناطورها و زمین‌داران ثروتمند با پول و نفوذی که داشتند تعهدات خود را با رشوه از بین می‌بردند یا مالیات معوقه خود را تجمیع می‌کردند که نهایتاً حذف می‌شد (Jones [1964], I:465, 467; MacMullan [1988], p. 42).

² Piccirillo (1985), p. 260.

³ De Vries (1985), esp. pp. 249, 251.

⁴ King (1983), p. 385. گزارش فصل ۱۹۸۱ باستان‌شناسی در اردن.

⁵ Ibid., p. 408.

⁶ Sauer (1982); King (1983a).

⁷ Sauer (1982), p. 330.

⁸ MacAdam (1986a), p. 536.

⁹ Schick (1987), p. 7.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid., p. 8.

¹² Kennedy, H. (1985, 1985a).

¹³ Tsafir (1991).

¹⁴ H. Kennedy (1985 and 1985a) افول شهرهای بزرگ‌تر - و به ویژه ساحلی - را به طاعون گاوی دهه ۵۴۰ به بعد نسبت می‌دهد. این احتمالاً یک عامل آن بوده است؛ اما جنبه سیاسی آن را توضیح نمی‌دهد: همان دلیلی که به موجب آن بیزانس از قرن چهارم به بعد قبایل عرب را در این ایالات اسکان داد ساخت و نگهداری استحکامات در قرون چهارم و پنجم را متوقف کرد و در اوایل قرن ششم غسانیان را حاکم بالفعل نمود. به نظر ما توقف فعالیت‌های ساختمانی در شهرها از اواسط قرن ششم گامی دیگر در همان جهت بود.

¹⁵ Tsafir (1991), p. 21.

¹⁶ Ibid., p. 19.

¹⁷ Kennedy, H. (1985), pp. 178-79.

¹⁸ De Vries (1985), p. 251.

¹⁹ Kennedy, H. (1985), pp. 179-80.

²⁰ Ibid.

²¹ Sauer (1982), p. 351.

^{۲۲} تنها حریف معاویه در برتری طلبی که اطلاعات موثقی از او داریم علی است که معاویه در جنگ صفین (۳۶/۶۵۷) با او جنگید. روایات اسلامی سرشار از اسامی خلفای پیش از معاویه و فرماندهان جنگی هستند. اما تاریخی بودن چهار خلیفه نخست مورد تردید بسیار می‌باشد و فرماندهان نیز در چهارچوب تاریخی غیرممکنی - فتوحاتی واحد که از حجاز فرماندهی می‌شده است - قرار داده شده‌اند و در نتیجه از وجود اسامی در منابع اسلامی نمی‌توانیم تاریخ چندانی بیرون بکشیم. شاید داستان جنگ‌های رده بازتاب وقایعی که در دوران منتهی به صفین روی داده‌اند به گذشته باشد.

^{۲۳} در اینجا منظور، یمن نیست، بلکه مناطق شمال شبه جزیره است: ر.ک. به مطالب بعدی در «قبایل جنوب»، صفحه ۱۲۵. در فصل ۴ از بخش ۲ نیز بحثی در مورد پایگاه قدرت معاویه وجود دارد.

^{۲۴} Hill (1971) شرایط تسلیم شهرهای مختلفی را فهرست می‌کند که در منابع اسلامی آمده‌اند.

²⁵ Shaban (1971), p. 172.

^{۲۶} Donner (1981) هم همین نظر را دارد. با در نظر گرفتن تحلیل وی از مراحل فتوحات مطابق متون کلاسیک اسلامی، به مقدمه ما رجوع کنید.

^{۲۷} منابع زیر که توسط Conrad (1987) گرد آورده شده‌اند شامل روایات این رویداد یا گزارش‌هایی هستند که می‌توان آنها را مربوط به آن دانست:

Theophanes, *Chronographia*, 335.23-36.3; 336.14-20. Nikephorus, *Historia syntomos*, 23.13-24.2. The Syriac *Chronicon* 724, 147.25-148.3. *Chronicon ad annum* 1234, I.241.7-242.16. Eutychius, *Nazm al-jawhar*, II.9.18-11.10.

منابع اسلامی: Al-Balāḍuri, *Futuḥ al-buldān*, 109.7-13 and 13-16. Al-Azdī, *Futuḥ al-Šām*, 44.8-45.1. Al-Ṭabarī, *Ta' rīx*, III.406.16-19 (= de Goeje 1/208). 18

^{۲۸} حتی این نیز قطعی نیست. فتوح الشام ازادی دائن را دوئان، روستایی در شمال بین Megiddo و بیسان می‌داند. از Robert Hoyland سپاسگزاریم که توجه ما را به این موضوع جلب کرد.

^{۲۹} این موضوع این مجال را به مورخان عرب داد که دلایل خود را فراهم آورند، مثل این که اشتیاق مهاجمان مسلمان برای فتوحات آنقدر بود که نمی‌شد با رشوه آنها را خرید.

^{۳۰} به عنوان مثال Donner (1981) و Mayerson (1964). اگر چه تعبیر آنها از محل این جنگ با هم متفاوت است.

^{۳۱} Conrad (1987) نشان می‌دهد که انتساب این جنگ به فاران (Pharan) نمی‌تواند درست باشد و دیدگاهی ارائه می‌دهد که چندان دور از دیدگاه ما نیست: منابع اسلامی در واقع ماجرای حمله به منطقه غزه از سوی قبیله نشینانی را ثبت کرده‌اند که از عدم پرداخت کمک‌های مالی معمول به خود خشمگین بودند.

^{۳۲} Bashear (1989a), pp. 327-4, esp. pp. 333-36, 341. یکی دانستن این اصطلاح با جنوب غرب عربستان تنها در اواخر قرن دوم یا اوایل قرن سوم، هنگامی مطرح گشت که این دیدگاه که نقطه مرجع، کعبه بوده و از این رو الیمن جنوب مکه است غالب شد. Crone (1980), p. 30.

^{۳۴} البته در دوران بین فتوحات و نگارش نخستین روایات که ۱۵۰ سال بعد بود شاید قبایلی از جنوب عربستان در شام استقرار یافته و در فهرست قبایل یمنیات/الشام جای گرفته باشند. همین‌طور شاید قبایلی از شمال شبه جزیره که در سال‌های فتوحات به شام رسیده بودند نیز در یمن سکنی گزیده باشند. تا زمان نخستین روایات موجود، قبایلی که یمنیات/الشام خوانده می‌شدند در یمن نیز یافت می‌شدند؛ این امر چیزی در مورد پراکندگی آنها در اوایل قرن هفتم به ما نمی‌گوید.

^{۳۵} به عنوان نمونه، برای انتساب زمانی در دهه ۷۰/۶۹۰ یا بعد از آن به کتیبه‌ای به یادبود مولا عمرو بن العاص در شهر رحیه (رحوت با-نگو) در نعب، بحث‌های دیرینه‌شناسی و کتیبه‌شناسی در Nevo (1989) را ببینید.

^{۳۶} دست‌کم می‌توان تصور کرد که این داستان‌ها از ماجراهای رویارویی ساسانیان با قوای بیزانس در نخستین سال‌های جنگ‌های ایران و بیزانس در اوایل قرن هفتم ناشی شده باشند. این داستان‌های حماسی بایستی در میان داستان‌سرایان ایرانی شایع و بالاخره ثبت شده باشند.

وقایع سیاسی شواهد متون معاصر

مردمانی که اعراب بر آنها تسلط یافتند، سوابقی دیرین در زمینه ادبیات داشتند و وقایع نامه‌ها و نوشتجات مذهبی (موعظه، زندگینامه قدیسان، نامه‌های مقامات کلیسا و غیره) از خود برجای نهاده‌اند که به زمان فتوحات اعراب و چند دهه پس از آن بازمی‌گردد. این متون به ندرت به عنوان منبعی برای تاریخ فتوحات و کشور اولیه عربی مورد استفاده قرار گرفته‌اند، شاید به این دلیل که در مقایسه با انبوه جزئیات موجود در منابع اسلامی از اواخر قرن هشتم میلادی به بعد، حرف زیادی در این زمینه ندارند. این موضوع مایه تأسف است، چراکه این منابع غیرعربی، این دوران را در سایه تفکری کاملاً متفاوت و از زاویه‌ای متفاوت بازتاب می‌دهند.

منابع معاصر غیرعربی نیز همچون منابع اسلامی مشکلات زیادی در زمینه اعتبار و تفسیر دارند. اغلب آنها همان طور که گفته شد اساساً تاریخی نیستند، بلکه ماهیت دینی دارند. حتی وقایع نامه‌نویسان نیز هم‌وغمشان آن است که نشان دهند به کدام فرقه تعلق دارند و یکی از دلایل آنها برای نگارش وقایع نامه‌ها، دینی بوده است. ثبت دقیق وقایع تاریخی به هیچ‌روی هدف یک متن دینی نبوده است؛ در واقع اخلاقیات امروزی ما در مورد لزوم انتقال دقیق واقعیات تاریخی جایی در آنها نداشته

است.^۱ حتی هنگامی که یک منبع ظاهراً واقعیت محور است، خواندن تاریخ از آن می‌تواند مخاطره‌آمیز باشد. برای مثال، نامه‌هایی از جاثلیق نسطوری، ایشوعیهب سوم (متوفی ۳۹/۶۵۹) داریم که ادعای روحانیون نینوا را که حاکمان جدید، مونوفیزیت‌ها را ترجیح می‌دهند و بدین علت نسطوری‌ها از آنها عقب افتاده‌اند مبالغه‌آمیز می‌داند. ما نامه کسانی که این ادعا را کرده‌اند را نداریم، اما پاسخ ایشوعیهب را داریم که این عقب افتادن‌ها تقصیر روحانیون محلی بوده و این درست نیست که اعراب به مونوفیزیت‌ها کمک کرده‌اند.^۲ تصور این موضوع دشوار نیست که اگر نامه (های) روحانیون نینوا و نه پاسخ ایشوعیهب را داشتیم نظرم‌ان در مورد تاریخ کلیسا چقدر تغییر می‌کرد. ظاهراً هر طرف دلایلی برای ادعاهایی که مطرح کرده داشته و دانستن این موضوع دشوار است که آیا سرزنش روحانیون از سوی ایشوعیهب به حقیقت تاریخی نزدیک تر بوده یا گلايه روحانیون. نمونه دیگر روایات مربوط به آزار و قساوت‌هاست: اطلاعات بسیار کمی را می‌توان از شکایات کلی و نامشخص از سختی‌های زندگی در متونی از این نوع به دست آورد، چراکه تحت تاثیر مقاصد نویسندگان و خوانندگان متصور آن هستند و اینها و نیز عوامل دیگر معمولاً برای ما مجهول می‌باشند.^۳

بنابراین اگر بخواهیم این آثار را به عنوان منابع تاریخی به کار ببریم، با چند پرسش روبرو می‌شویم. نخست آنکه چه واقعیات تاریخی - برای مثال در مورد به دست گرفتن کنترل از سوی اعراب، رفتار آنها به عنوان حاکم و این که چه رفتاری با مسیحیان داشته‌اند - را در صورت وجود می‌توانیم از آن متن انتظار داشته باشیم؟ چراکه به قول بروک^۱، «هریک از سه گروه اصلی کالسدونی‌ها، مونوفیزیت‌ها و نسطوری‌ها تفسیر ویژه خود از این وقایع را ارائه کرده‌اند»^۴ دوم آنکه آیا می‌توانیم وقایع مورد اشاره را تاریخ‌گذاری کنیم و آیا آنها سابق یا معاصر با نویسندگان یا همچون آثار پیشگویانه معادشناسی مربوط به آینده می‌باشند؟ چراکه نویسندگان آنها به استفاده از وقایع گذشته به عنوان نمونه‌هایی برای وقایع حال و وقایع گذشته و حال برای آینده عادت داشتند. سوم آنکه تاریخ‌نگاری محلی چه کلیسایی را می‌خوانیم و دیدگاه ارائه شده چگونه می‌تواند اطلاعات آن را تحریف کند؟ چراکه این آثار، حتی وقایع‌نامه‌ها، در چهارچوب فرهنگی و مذهبی خاصی نوشته شده‌اند و برنامه کار آشکار یا پنهان آنها تزکیه و هدایت دینی اعضای آن فرقه بوده است.

^۱ Brock

برای این منظور، دوروش عمدۀ به کار گرفته می‌شد: سرزنش و شکرگزاری. سرزنش بخش اساسی هدایت مؤمنان بود و هم یهودیان و هم فرق مختلف مسیحی در انواع نوشتجات خود آن را به کار می‌گرفتند. این کار الگوی آشنایی داشت: به یک رویداد ناگوار طبیعی یا اجتماعی تا حد یک فاجعه شاخ‌وبرگ داده می‌شد و به‌عنوان نشانه‌ای از خشم خدا نسبت به رفتار ضلالت‌آمیز مؤمنان به کار می‌رفت. جامعه به خاطراتکاب گناه و در نتیجه فروآمدن کیفر الهی بر سر مردمی که در غیر آن صورت، عزیز بودند سرزنش می‌شد. سوفرونیوس، بطرک اورشلیم هنگامی که ممانعت اعراب از مشایعت کریسمس سال ۶۳۴ را به ستمگری پیروانش نسبت می‌داد همین روند تکراری را در پیش گرفته بود: «ولی ما به خاطر گناهان بسیار و بدترین خطاهایمان فاقد صلاحیت برای... در پیش گرفتن راهمان [به سوی بیت اللحم] شده‌ایم...»^۹ یعقوب ادسایی (متوفی ۷۰۸ میلادی) هم همین طریق را در پیش گرفته بود: «عیسی به خاطر گناهان و شرارت‌ها (یمان) ما را رها ساخته و زیر یوغ ناگوار اعراب افکنده است.»^{۱۰}

سرزنش حکومت، به‌ویژه در میان فرقه‌های غیرکالسدونی نیز موضوعی معمول است: حاکم در برابر خواست خدا، شرورانه نافرمانی می‌کرد و در نتیجه گرفتار مصیبت می‌شد که به شکل بیماری و/یا مرگ خود او، فاجعه‌ای که در منطقه تحت حکومتش روی می‌داد یا شکست نظامی مثل شکست در یک جنگ یا ازدست دادن بخشی از قلمرویش بود. بدین طریق بود که مداخله الهی، انتقام به خاطر رنج‌هایی که حاکم بر اتباعش که مؤمنان به دین راستین بودند هموار می‌ساخت را نیز تضمین می‌کرد. به خاطر این مداخله الهی، مردمان خدا باید او را شکر می‌کردند و بدین ترتیب روی دیگر سکه، شکرگزاری خداوند برای مجازات بدکاران (حاکم یا فرقه‌های دیگر مسیحیت و یا گاهی نیز ادیان دیگر مثل یهودیت) بود. بنابراین نوشتجاتی که کارکرد اصلی آنها سرزنش و شکرگزاری بود می‌توانست واکنش به هر رویداد نامساعدی باشد: کشمکش اجتماعی، بلایای طبیعی، شایعات رعب‌آور و تغییرات سیاسی؛ و نویسنده این آثار میل داشت تاریخ را به صورت مجموعه‌ای از وقایع بسیار شگرفی نشان دهد که از جانب خداوند برای درس دادن به بشریت برگزیده شده‌اند.

با داشتن این چهارچوب و با حقیقی دانستن توصیفات منابع اسلامی – حمله‌ای سازمان‌یافته از سوی اعراب که پس از مجموعه‌ای از نبردهای بزرگ منجر به فتوحات گردید – انتظار داریم ماجرای روند این حملات و به‌ویژه این نبردها را در نوشتجات معاصر با مردمانی که مغلوب شدند بیابیم. اما مطالبی که می‌یابیم نسبتاً کم هستند و آنچه هم وجود دارد به جای توضیح مفصل وقایع، اشاراتی مبهم و اظهار

نظراتی کلی است.^۷ منابع سریانی تا اوایل قرن هشتم به توصیف خود حملات نمی‌پردازند و منابع بعدی هم که به این کار می‌پردازند، مثل وقایع‌نامه قرن دوازدهمی میکاییل سریانی^۸، وقایع‌نامه قرن سیزدهمی ابن عبری^۹، یا بخش‌هایی از وقایع‌نامه اواخر قرن نهمی دیونسیوس تلمحری که در وقایع‌نامه ابن عبری گرد آمده است، روایت متعارف اسلامی را از منبعی عربی با حفظ امانت رونویسی کرده و آن را انتشار داده‌اند.^{۱۰} کمبود اشاره در منابع معاصر شگفت‌انگیز است، چراکه نبردهای ثبت شده در روایات عباسیان می‌بایست به قلم نسطوری‌ها و مونوفیزیت‌ها جرئت داده باشد. با این وجود هیچ‌یک از نویسندگان موجود معاصر یا تقریباً معاصر آن دوران فرصتی که این روایات در اختیار نهاده‌اند را مغتنم نشمرده‌اند: تنها واقعیت از دست رفتن ایالات بیزانس برای تایید درس عبرت‌های دینی به کار گرفته شده است. از این رو یوحنا بار پنکایه^۱ (نگارنده طی سال‌های ۷۰۰-۶۸۰) که نسطوری بوده، از دست رفتن ایالات روم را مجازات الهی به خاطر ارتداد کالسدونی‌ها و مونوفیزیت‌ها دانسته^{۱۱} و مونوفیزیت‌ها هم آن را مجازات به خاطر سیاست (کالسدونی) کلیسای بیزانس می‌دیدند. آناستاسیوس سینایی^{۱۲} (اواخر قرن هفتم) که کالسدونی بوده آن را به سیاست کنستانس دوم در حمایت از مونوتلیک‌ها و سوء رفتار با پاپ نسبت داده است.^{۱۳} رویکردهایی مشابه، قرن‌ها بعد سر از وقایع‌نامه میکاییل سریانی^{۱۳} و وقایع‌نامه تا سال ۱۲۳۴ درآوردند.^{۱۴} با این همه منابع آن عصر برای نتیجه‌گیری‌هایشان از هیچ‌یک از نبردهای بزرگ استفاده نکرده‌اند؛ در واقع به ندرت هم نامی از آن به میان می‌آید.

این امر در تقابل آشکار با اطلاعات جنگ‌های قبلی است که توسط نویسندگان آن عصر، چه دینی و چه غیردینی ثبت شده است. برای مثال، وقایع‌نامه یوشع ستون‌نشین^{۱۷} که سال‌های ۳۹۵ تا ۵۰۶ میلادی را در بر می‌گیرد، نشان می‌دهد که یک منبع دینی هنگامی که چیزی برای بازگو کردن وجود داشته باشد، چه اطلاعات مفصلی را در مورد نبردها، محاصره‌ها، کمین‌ها و حملات می‌تواند در برداشته باشد.^{۱۴} آثار سال‌های بلافاصله پیش از فتوحات نیز روایات خوبی از وقایع آن زمان، حتی هنگامی که آن وقایع بی‌اهمیت‌تر از آن بوده که دلیلی برای نوشتن آنها وجود داشته باشد، ارائه می‌دهند. برای مثال،

^۱ John bar Penkayê

^{۱۱} Anastasius the Sinaite

^{۱۲} Michael the Syrian

^{۱۷} Joshua the Stylite

زندگینامه ر. بار عیدتا^۱ (متوفی ۶۱۲ میلادی)^{۱۵} به رویارویی‌های ایرانیان و رومی‌ها اشاره می‌کند، اگرچه این رویارویی‌ها در روند ماجرا چندان مهم نیستند. آنتیوکوس مار سبایی^{۱۱} نیز در نامه‌ای که بین سال‌های ۶۱۴-۶۲۸ نوشته شده است،^{۱۶} ماجرای حمله اعراب به صومعه‌اش را مفصلاً بازگو می‌کند که طی آن اعراب در تلاش برای یافتن اشیای گرانبهایی که پنهان شده بودند، راهبان را شکنجه کرده و کشته‌اند. اما چند سال بعد، هنگامی که اعراب جایگزین بیزانسی‌ها و ایرانیان شدند و ظاهراً رقیب تازه و ناشناخته‌ای را برای عنوان «دین راستین» وارد آوردگاه دینی کردند، وقایع حاکی از پیشرفت سیاسی و دینی آنها در نوشتجات مردمانی که انتظار داریم دارای بیشترین ارتباط با آنها بوده باشند ناچیز شمرده می‌شوند. مثلاً زندگینامه ماروثا^{۱۳} که مربوط به دوران حمله اعراب به سوریه است،^{۱۷} تنها چند کلمه به لشکرکشی‌های هراکلیوس و اعراب اختصاص می‌دهد و زندگینامه ر. هرمز^{۱۸} که در دوران فتوحات می‌زیسته بیش از اشاره به کسی به نام علی، حاکم موصل که هرمز پسرش را مداوا می‌کند به شرح وقایع سیاسی نپرداخته است. «وقایع‌نامه خوزستان» که وقایع‌نامه بی‌نام‌ونشانی است که بین سال‌های ۶۷۰/۵۰ و ۶۸۰/۶۰ نوشته شده و مدعی است که تاریخ کلیسا می‌باشد،^{۱۹} چنان به توصیف وقایع جنگ‌های ایران و روم پرداخته که بروک آن را وقایع‌نامه اواخر ساسانیان می‌داند،^{۲۰} اما آن هم مطالب خیلی کمی در مورد فتوحات اعراب دارد که بیشتر آن هم در حد چکیده پایانی است.

در واقع برخلاف حملاتی که آنتیوکوس مار سبایی در دوران ایرانیان از آنها نالیده، در سرتاسر دوران فتوحات اعراب، زندگی ظاهراً با کمترین اغتشاشات ناخواسته در صومعه‌ها که بیشتر نوشتجات حاصل کار آنها بوده ادامه یافته است. به عنوان نمونه از بروک نقل قول می‌کنیم که فضای مزبور را به طور خلاصه شرح داده است:

در ۲۴ دسامبر سال ۶۳۳ در صومعه‌ای خارج از دمشق، دستنویس انجیل باشکوهی به پایان رسید که به گونه‌ای معجزه‌آسا وقایع توفانی چند سال بعد را به سلامت از سرگذراند تا برای ما نشانه‌ای از عدم آگاهی از ابرهای توفانی در افق باشد.^{۲۱}

^۱ R. bar 'Idtâ

^{۱۱} Antiochus of Mar Saba

^{۱۳} Maruṭâ

هنوز سه سال به تاریخ پذیرفته شده جنگ یرموک باقی مانده که طبق روایت متعارف، ارتش امپراتوری در جریان آن در هم شکست و شام در برابر انبوه مسلمانان غارتگری دفاع ماند. اما اگر روایت متعارف را قبول کنیم ابرهای دیگری پیش تر خبر از توفان داده بودند. جنگ مؤته در سال ۸/۶۲۹ در جنوب سوریه رخ داد که به عنوان درگیری بین قوای بیزانس و گروهی از اعراب که جرئت یافته و از شبه جزیره به سوی شمال رفته بودند توصیف شده است.^{۲۲} در سال ۱۲/۶۳۳، یعنی همان سالی که در اواخر آن، دستنویس انجیل مزبور به پایان رسید، گزارش هایی از جنگ داثن^{۲۳} و العربیه وجود دارد. در آن سال همچنین فتوحات جنوب بین النهرین نیز رخ داد که باید این نکته را به یاد ما بیاورد که مطابق روایات، قوای اعراب علاوه بر شام در چندین جبهه دیگر نیز مشغول جنگ بودند. بنابراین اگر روایت متعارف را بپذیریم، ۲۴ دسامبر سال ۶۳۳ پایان چهارمین سال جنگ آشکار بین مسلمانان شبه جزیره و دو امپراتوری بیزانس و ایران و سالی بوده که دو جنگ در آن روی داده و بین النهرین فتح شده است. از این رو توجیه عدم آگاهی مردم دشوار است، چراکه آن ابرها هنوز بر فراز افق بوده اند. اگر روایت متعارف درست باشد توفان تمام اطراف آنها را در هم شکسته بود.

سپس طبق روایت متعارف، سه سال دیگر جنگ ادامه پیدا کرد که طی آن جنگ اجنادین (۱۳/۶۳۴)، سقوط دمشق (۱۴/۶۳۵) و سرانجام جنگ یرموک (۱۵/۶۳۶) رخ داد که منجر به عقب نشینی امپراتوری شکست خورده به شمال و واگذاری جنوب سوریه و فلسطین به اعراب گردید. باین وجود هم در خلال این سال ها و هم پس از آنها، نویسندگان محلی در آثار غیرتاریخی خود اشارات بسیار معدودی به این رویدادهای پرهیاهو داشته اند و در وقایع نامه ها هم چیز بیشتری نیست. در نوشتجات غیراسلامی آن دوره منطقه^{۲۴} هیچ توصیفی از وقایع خاص فتوحات را تا مدت ها بعد، هنگامی که نویسندگان سریانی و یونانی شروع به وام گرفتن از تاریخ نگاری اسلامی که تا آن زمان جا افتاده بود کردند نمی توان یافت. شبیه ترین اثر به یک توصیف خاص که با آن مواجه می شویم، اثر سبئوس، مورخ ارمنی است که در اوخر قرن هفتم نوشته شده است.^{۲۵} او در روایت جنگی دارد که مورخان امروزی آنها را مربوط به یرموک و قادسیه می دانند. به این روایات نیز مانند بازتاب های تحریف یافته در وقایع نامه خوزستان بعدا در این فصل پرداخته خواهد شد. در متون سریانی و یونانی قرن هفتم حتی همان مقدار کمی که در اثر سبئوس می یابیم نیز وجود ندارد. حکمرانی اعراب واقعیتی چنان «شگرف» شمرده نمی شود که نویسندگان معاصر آن را برای تعلیم آموزه غضب الهی یا شکر الهی برانگیزد.

این امر دست کم باید احتمال شگفت‌انگیزترین واقعه بودن حکمرانی اعراب در آن زمان را متبادر کند: در روند تغییر حکمرانی، چیزی آن قدر شگرف یا مصیبت بار نبوده که باعث جلب توجه شود. به نظر ما، این محتمل‌ترین توضیح برای آن است که چرا واقعیت آشکار از دست رفتن بی‌زانس مضمون «مجازات الهی» مطلوب آثار غیرکالسدونی بوده است، در حالی که از شکست امپراتوری در جنگ هیچ بهره‌ای نبرده‌اند.

از آنجا که این خلأ در متون آن دوره وجود دارد، حتی دقیق‌ترین محققانی که روایت متعارف را قبول دارند به سادگی آن را به ناآگاهی آنها تعبیر می‌کنند - به عنوان نمونه حتی بروک هم چنین کرده و متذکر می‌شود که در منابع مونوفیزیت «حمله اعراب اساساً یک مجازات تلقی می‌شود...»^{۲۶} در واقع متونی که وی به آنها اشاره می‌کند ذکری از حملات به میان نمی‌آورند، بلکه از دست رفتن ایالات بی‌زانس به عنوان مجازات الهی برای آزار دادن مونوفیزیت‌ها تلقی می‌شود. «اسماعیلی‌ها» را عوامل الهی برای این مجازات می‌دانستند، اما اینکه آنها چگونه این کار را انجام داده‌اند را نمی‌توانیم بگوییم. نشانی از حملات و جنگ‌هایی که بی‌زانس در آنها شکست خورده باشد وجود ندارد.

این مشکل هم وجود دارد که منابع نسبتاً کمی از قرن هفتم به جای مانده‌اند و ممکن است روایت سال‌های مربوطه در منابعی که بر جای مانده‌اند نیز نباشند. برای مثال، یک «وقایع‌نامه مارونی» از اواسط دهه ۴۰/۶۶۰ وجود دارد،^{۲۷} اما قسمت‌های باقیمانده آن شامل دوران حمله اعراب نمی‌باشند؛ آنها از جنگ بین علی و معاویه شروع می‌شوند. وقایع‌نامه (نمودارهای وقایع‌نگاری) یعقوب ادسایی (۷۰۸-۹۰/۱۹/۶۴۰) که بر جای مانده تنها تا سال ۶۳۲ را در بر می‌گیرد و حتی آن هم در دست‌نویسی از قرن دهم یا یازدهم موجود است.^{۲۸} الیاس نصیبی (قرن ۱۱) آن را به سال‌های ۶۹۲-۶۹۱ و تئودوسیوس ادسایی آن را به سال‌های ۶۹۲-۶۸۵ نسبت می‌دهند،^{۲۹} اما در آن هیچ مدرکی که حدود تاریخ آن را تعیین کند وجود ندارد، از این رو می‌تواند در هر زمانی تا مرگ یعقوب در سال ۷۰۸ نوشته شده باشد. این موضوع بعداً در این فصل مورد بحث قرار می‌گیرد.

منبعی دیگر که مربوط به اواخر قرن هشتم است اثر دیونیسیوس تلمحری دروغین می‌باشد^{۳۰} که در حدود سال ۱۵۸/۷۷۵ در صومعه زقنین در بین‌النهرین تهیه شده است،^{۳۱} اما تنها شامل مطالب بسیار مختصری از قرن هفتم می‌باشد. در هر حال از این زمان به بعد به سال‌هایی می‌رسیم که دیگر امیدی به کشف «آنچه واقعا اتفاق افتاده» نداریم، چراکه در این دوران است که نخستین متون تاریخی

عرب تالیف یا بازنویسی شده‌اند. بدین ترتیب دیونسیسیوس دروغین روایات منابع عربی را با حفظ امانت بازنشر می‌کند.

با وجود تمام اینها، برخی اظهار نظرهای معاصر در مورد فتح شام از سوی اعراب بر جای مانده‌اند که هم بابت آنچه می‌گویند و هم شاید مهم‌تر از بابت آنچه نمی‌گویند حس کنجکاوی را بر می‌انگیزند. اینک به ترتیب در مورد این منابع بحث می‌کنیم. تاکید می‌کنیم که در این فصل تنها به جنبه‌های سیاسی می‌پردازیم. در بخش ۳ در مورد جنبه‌های دینی این منابع بحث می‌شود.

کار را با یادداشتی سریانی از نویسنده‌ای نامعلوم که در صفحه سفید اول دستنویس یک انجیل سریانی قرن ششمی نوشته شده است آغاز می‌کنیم. این دستنویس، بسیار ناخوانا شده و درک آن دشوار است. از بیست و نه خط آن، شش خط اول و چهار یا پنج خط آخر آن قابل خواندن نیست؛ هفده یا هجده خط بقیه آن با ترجمه و تفسیر آلمانی توسط نولدکه (۱۸۷۵) و با قرائتی جدید و ترجمه انگلیسی توسط پالم (۱۹۹۳) منتشر شده‌اند. در اینجا نسخه پالم را ارائه می‌کنیم و هر جا نظر نولدکه با او فرق داشته باشد متذکر می‌شویم. کلمات ناخوانا داخل کروشه آمده و ویراستار، آنها را از متن حدس زده است.

۷ ... ظاهر شدند ... و رومی‌ها ...^{۳۲}

۸ سپس در ماه ژانویه برای حفظ جانشان این حرف را پذیرفتند^{۳۳}

۹ [پسران اهل] امسا و بسیاری از روستاهای دیگری عفت گردیده و کشته شدند توسط

۱۰ [جنگجویان]^{۳۴} محمد، و تعداد زیادی از مردم کشته شدند و کسانی

۱۱ از جلیله تابت ... [به اسارت گرفته شدند]

۱۲ [...] و آن اعراب اردوگاه خود را نزدیک [دمشق]^{۳۵} برپا کردند ...

۱۳ [...] و ما هر [کجا]^{۳۶}(؟) می‌دیدیم ...

۱۴ و روغن زیتون که آنها می‌فروختند و آنها را [...] سپس در [بیست و]^{۳۷}

۱۵ [شش] ماه مه^{۳۸} [اسلا] [لارا] یوس^{۳۹} رفت ... دام‌ها^{۴۰}

۱۶ [...] از نزدیکی امسا^{۴۱}، و رومی‌ها آنها را تعقیب کردند [...]

۱۷ [...] و در دهم

۱۸ [آگوست] رومی‌ها از حوالی دمشق گریختند [...]

۱۹ بسیاری از [مردم]، حدود ۱۰,۰۰۰ نفر. سپس در آغاز

۲۰ [سال^{۴۲} رومی‌ها آمدند. در بیستم آگوست سال [نهصد]

۲۱ [و چهل و] هفت^{۴۳} در جایبه^۱ گرد آمدند

۲۲ [...] رومی‌ها و تعداد بسیار زیادی ک[شته] شدند [از]

۲۳ [رومی‌ها، [ح]دود پنجاه هزار [...]]

۲۴ [...] در سال نهصد^{۴۴} و چهل [ل و هشت]

.....

.....

۲۹ و رومی‌ها به در دسرافتادند.^{۴۵}

نولدکه تردیدی ندارد که این قطعه، اظهارات یک سوری معاصر را ضبط کرده است،^{۴۶} و بر اساس جمعیت آن منطقه کلی (غرب حوران) و شمار کشته‌ها، او این جنگ را جنگ یرموک می‌داند، اگرچه جایبه (واقع در ۲۰ کیلومتری شمال یرموک) فاصله نسبتاً زیادی با محل آن جنگ دارد:

نمی‌توان تردید داشت که جنگی که در جایبه روی داده است همان جنگ یرموک می‌باشد. در اینجا با سوریه و جنگ سرنوشت‌سازی سروکار داریم که ۵۰,۰۰۰ رومی در آن جان خود را از دست داده‌اند؛ این تنها می‌تواند همان جنگی باشد که ۷۰,۰۰۰ رومی توسط اعراب کشته شده‌اند. همچنین در آن منطقه (غرب حوران) برخوردی بزرگ‌تر از یرموک اتفاق نیفتاده است.^{۴۷}

پالمرهم با این نظر موافق است و علاوه بر آن در خطوط ۱۰-۹ اشاره‌ای به جنگ اجنادین می‌بیند و نتیجه می‌گیرد «به نظر من احتمالاً پیروزی‌های اولیه اعراب در فلسطین، سه تا بوده‌اند، نه دو تا: یکی نزدیک غزه که اجنادین است و دیگری نزدیک جایبه که با جنگ یرموک یکی شده است.»^{۴۸} این برخلاف این واقعیت است که خطوط ۱۰-۹ نامی از جنگ نبرده‌اند و مضمون آنها به شمال اشاره دارد: امسا، جلیله و احتمالاً دمشق، نه نزدیک غزه.^{۴۹} علاوه بر آن، خطوط ۱۹-۸ وقایع ژانویه تا آگوست را پیگیری می‌کنند و سال مورد بحث به احتمال قوی ۹۴۶، یعنی ۶۳۵ میلادی و یک سال پیش از ۹۴۷ است (در مورد تاریخ‌هایی که در خطوط ۲۱-۲۰ آمده‌اند به یادداشت شماره ۴۰ مراجعه کنید). تعبیر دیگر آن است که

^۱ Gabitha

^{۱۱} نقل قول از نولدکه در متن کتاب، به زبان آلمانی است. (مترجم)

سال مزبور، ۹۴۷ یعنی ۶۳۶ میلادی می‌باشد. قبول اینکه خطوط ۱۹-۸ آن گونه که پالمربه منظور درآوردن جنگ اجنادین (۶۳۴ میلادی) از آنها حدس می‌زند به وقایع سال ۳۵-۶۳۴ اشاره داشته باشد دشوار است. به طور خلاصه، هم تعبیر نولدکه و هم تعبیر پالمربه از روند آشنای تحقیق در حوزه الگویی پذیرفته شده پیروی می‌کنند که طی آن شخص، چیزی را مورد پرسش قرار نمی‌دهد - تکه‌ای از اطلاعات جدید برداشته شده و تا آنجا که ممکن است با چهارچوب رسمی مطابقت داده می‌شود. اما در خود این تکه چیزی نیست که آن را به سال‌های واقعی که رویدادهایش را ضبط کرده است تاریخ‌گذاری کند. پالمربه اساساً بر مبنای کلمه «می‌دیدیم» یا «مسرور شدیم» در خط ۱۳ معتقد است که نویسنده، شاهد عینی بوده است. اما نولدکه آن را به صورت مجهول «دیده شد» خوانده است.

به نظر ما بروک به درستی «معاصر» خواندن این قطعه از سوی نولدکه (پالمربه) را مورد تردید قرار می‌دهد.^{۹۹} نخست آنکه قسمت قابل خواندن، وقایع دست کم دو سال از سه سال ۳۸/۶۳۷-۶۳۵ میلادی را به ترتیب وقوع آنها در بر می‌گیرد و هم بعد و هم قبل آن چند خط ناخوانا وجود دارد که احتمالاً بازه زمانی حتی بیشتری را هم شامل می‌شده است. تاریخ موجود در خط ۲۴ «در سال [...] ۹۴» که نولدکه با تردید می‌پذیرد که به ۹۴۷، تاریخ جنگی که دو خط قبل به آن اشاره شده مربوط باشد، همچنین می‌تواند آغاز یک بخش جدید باشد و در واقع پالمربه گمان می‌برد به سال بعد، یعنی ۹۴۸ اشاره داشته باشد. این تعبیر، منطقی هم به نظر می‌رسد، چراکه پنج خط تا پایان قطعه وجود دارد و عبارت پس از آنها «رومی‌ها به در دسرافتادند» بعید است که واکنش آنها به شکست در جنگی سرنوشت‌ساز را توصیف کند. تا آنجا که می‌دانیم این پنج خط ناخوانا ممکن است ماجراهای پس از سال ۹۴۸ را نیز در برداشته باشند. دوم آنکه وقایع بسیاری گزارش شده‌اند و آنها که بیشترین جزییات از آنها ارائه شده وقایعی هستند که (در بخشی که قابل خواندن می‌باشد) نخست ذکر شده‌اند و آنها وقایع سال ۶۳۵ یا ۶۳۶ میلادی (۹۴۶ یا ۹۴۷) هستند، نه وقایعی که از لحاظ زمانی به زمان نگارش آنها از سوی نویسنده نزدیک‌تر بوده‌اند. این امر حاکی از ثبت شتاب‌زده تجارب مستقیم خود نویسنده نیست. در روایت یک شاهد عینی، عکس این تأکید را انتظار داریم: توجه بیشتر به تازه‌ترین وقایعی که نویسنده تجربه کرده و به خصوص به مهم‌ترین آنها، یعنی جنگ.

از این رو معتقدیم این قطعه، از روی متنی که موجود بوده رونویسی شده و نظر نولدکه، یعنی این که انتظار بر آن است بر صفحه سفید اول یک انجیل چیزی مثل آزمایش خط یک قلم جدید یافت شود

بیشتر از تصور یک مسیحی فراری که برداشت‌های شتاب‌زده خود در هنگام یک اغتشاش را ناخوانا می‌نویسد، به حقیقت نزدیک‌تر است.

در هر حال روایتی که چندین سال را در بر می‌گیرد بایستی مدتی پس از رویدادهایی که توصیف می‌کند نوشته شده باشد و کسی چه می‌داند که این «مدتی» پنج سال یا پنجاه سال یا بیشتر بوده است؟ این موضوع، کم‌اهمیت نیست. قبل از آنکه بتوانیم قطعه‌ای را مدرک بدانیم باید تاریخی را به آن نسبت دهیم و این امر به وضوح تنها می‌تواند از طریق داده‌های بیرونی - اطلاعات ما از وقایع ادوار مختلفی که ممکن است طی آنها نوشته شده باشد - انجام شود. عملاً این به معنی تطابق آن با الگوی موجود (با فرض آنکه شخص آن را می‌پذیرد) و همان کاری است که نولدکه و پالمران را انجام می‌دهند. اما تطابق قطعه با یک الگو اعتباری بیشتر از تطابق آن با الگوی دیگر ندارد. طبق روایت متعارف، این خط ناخوانا می‌تواند در زمان فتوحات نوشته شده باشد (اگر بپذیریم که نویسنده، جنگ یرموک را با نامی دیگر و در مکانی دیگر می‌شناخته است). طبق نظریه‌ای که در این کتاب مطرح می‌شود، نمی‌توانسته چنین باشد. و چون ما فعلاً اشارات مذهبی را در نظر نمی‌گیریم و تنها در بخش ۳ در مورد وقایع مذهبی بحث می‌کنیم همین قدر می‌گوییم که به نظر ما سابقه اشاره به محمد به حدود سال ۷۱۰/۶۹۰-۷۰ برگشته و اشاره به یک جنگ بزرگ نیز زودتر از اواخر قرن هفتم نبوده است. اینکه این قطعه از لحاظ نام جنگ و شمار کشته‌شدگان متفاوت از روایت متعارف است، تنها آن را بهتر با نسخه‌های آشفته روایت در آن زمان مطابق می‌سازد. نکته اینجاست که تاریخ این قطعه نامعلوم است، در حالی که مهم‌ترین جنبه یک روایت به منظور تایید یا رد کردن دیدگاهی خاص در مورد فتوحات اعراب، تاریخ آن است. از آنجا که نظریه‌ای که شخص می‌پذیرد باید برای تاریخ‌گذاری قطعه استفاده شود، نمی‌توان از خود آن برای تایید آن نظریه استفاده کرد.

در آموزه‌های یعقوب نومیسیحی^۱ که در سال ۶۳۴ میلادی تنظیم و احتمالاً به فاصله کمی پس از آن نوشته شده است، اشاره‌ای بی‌نام به یک «پیامبر دروغین در میان صحرانشینان» شده است که اغلب محققان آن را اشاره به محمد می‌دانند. در مورد این تعیین هویت بحث خواهیم کرد، اما تحلیل

^۱ Doctrina Iacobi nuper baptizati

مفصل این منبع را به گفتارمان در مورد اشارات دینی در منابع معاصر (فصل ۲ از بخش ۳) موکول می‌کنیم.

قدیمی‌ترین اشارات به رویدادهای محلی در ارتباط با اعراب که به گونه‌ای مطمئن تاریخ‌گذاری شده است مربوط به سوفرونوس، بطرک اورشلیم است. نخستین آنها در یک نامه مربوط به شورای کلیسایی است که با توجه به اشارات داخلی می‌توان آن را مربوط به نیمه نخست سال ۶۳۴ دانست.^{۹۰} در پایان این نامه او ابراز امیدواری می‌کند که خداوند، امپراتوری را قادر سازد:

تا نخوت تمام بربرها و به‌ویژه صحرانشینان را در هم شکنند که به خاطر گناهان ما، اینک به گونه‌ای غیرمنتظره در برابرمان قد علم کرده‌اند و با گستاخی کفرآمیز و خدانشناسانه خود... همه چیز را نابود می‌کنند... [باشد که عیسی] وقاحت جنون‌آمیزشان را فرونشاند و این مخلوقات فرومایه را همچون قبل زیر پای امپراتوران خدادادمان قرار دهد.^{۹۱}

وضعیتی که این قطعه توصیف می‌کند آن است که قبایل عربی که قبلاً مطیع و شاید در خدمت امپراتور بودند اینک از کنترل خارج شده‌اند. اینکه رابطه پیشین آنها با امپراتوری دقیقاً چگونه بوده است بستگی به این دارد که منظور سوفرونوس از «زیر پای امپراتوران» چه بوده است (سعی نکرده به دقت مشخص کند). اما به وضوح رابطه اطاعت بوده است. اعرابی که در اینجا توصیف شده‌اند از جایی دور از جهان متمدن به ناگهان بر آن نتاخته‌اند. آنها همیشه اطراف آن بوده‌اند؛ اما همواره فرمانبردار آن بودند و اینک نافرمان شده‌اند.

تا کریسمس سال ۶۳۴ میلادی (۱۳ هجری) مشکلات سوفرونوس به شکل قابل توجهی بیشتر شده است. مشکل او به تفصیل در خطابه کریسمس آن سال او ثبت شده که دو دست‌نویس یونانی و ترجمه لاتین آن که به قرن ۱۶ بازمی‌گردد از آن بر جای مانده است.^{۹۲} بیشترین خطابه حول این واقعیت است که مردم از ترس اعراب نمی‌توانند به بیت‌الرحم بروند - حتی نمی‌توانند از دیوارهای شهر اورشلیم بیرون بروند. از این رو راهپیمایی سنتی کریسمس را نمی‌توان انجام داد و مراسم نیایش کریسمس را نمی‌توان در کلیسای مهد^۱ برگزار نمود. مسیحیانی که اشتیاق فراوانی برای رفتن به بیت‌الرحم دارند تنها می‌توانند از دور نظاره‌گران باشند. این خطابه را گاهی مدرک آن می‌گیرند که اعراب تا آن زمان بیت‌الرحم

^۱ Church of the Nativity

را تسخیر کرده بودند و حمله‌ای سازمان یافته در راه بوده است؛ اما متن، این دیدگاه را تایید نمی‌کند. چراکه سوفرونوس در عین حال که همچون سایر نویسندگان مذهبی، این وضع را مجازاتی برای گناهان می‌بیند، آن را مصیبتی نمی‌داند که حاکی از پایان دنیا باشد. منظور او این نیست که کفار بی‌دین اماکن مقدس بیت‌الحم را تسخیر کرده‌اند - که اگر اعراب چنین کرده بودند قطعاً چنین منظوری را می‌رساند - بلکه آن است که مسیحیان اورشلیم خود نمی‌توانند نزدیک آنها شوند. از این رو او وضعیت آنها را با آدم مقایسه می‌کند که از بهشت بیرون رانده شد و فقط می‌توانست به آن بیندیشد اما نمی‌توانست به آن بازگردد؛^{۵۳} یا با موسی که سرزمین موعود به او نشان داده شد اما ورود او به آنجا ممنوع شد؛^{۵۴} و به ویژه با داوود که آرزوی آب چاه بیت‌الحم را داشت اما فلسطینیان مانع دسترسی او به آن شدند.^{۵۵}

اشارات واقعی خطابه به اعراب و بیت‌الحم به قرار زیر است (ترجمه ما از متن لاتین و همراه با بحث درباره مواردی است که تفاوت چشمگیری با متن اصلی یونانی دارند):

اما ما به خاطر گناهان بسیار و شدیدترین خطاهایمان، صلاحیت خود برای تفکر درباره این چیزها یا هدایت در این مسیر را از دست داده‌ایم و از نزدیک شدن به آنها بازمانده‌ایم، اما مجبوریم برخلاف خواستمان در خانه بمانیم؛ البته نه این که با زنجیر بسته شده باشیم، بلکه ترس از صحرانشینان جلویمان را گرفته و دست و پایمان را بسته است.^{۵۶}

و امروز ما [مثل حضرت آدم] مجازات می‌شویم، چرا که در نزدیکی شهر بیت‌الحم هستیم که خدا را میزبانی کرد. اما با این وجود مجاز به ورود به آنجا نیستیم... از شمشیر وحشی‌ها و بی‌فرهنگ‌ترین صحرانشینان که سرشار از هرقساوتی هستند می‌هراسیم. [این شمشیر]... ما را از آن منظره فرخنده بازمی‌دارد، و ما را مجبور می‌سازد در خانه بمانیم بدون آنکه جلوتر برویم.^{۵۷}

اما اگر به خواست پدرمان عمل کنیم و همواره بر حقیقت و دین راستین باقی بمانیم به آسانی شمشیر اسماعیلی‌ها را از میان برمی‌داریم و خنجر صحرانشینان را کنار می‌زنیم و کمان‌های ما را می‌شکنیم و بیت‌الحم مقدس را که مدت‌هاست ندیده‌ایم می‌بینیم.^{۵۸}

... نزدیک مکانی هستیم که خداوند... بر آن ظاهر شد... و با این وجود آن قدر قوی نیستیم که به آنجا بشتابیم.^{۵۹}

در قطعه بعدی، ترجمه لاتین تفاوت زیادی با اصل یونانی آن دارد:

ما هم مثل [داوود] به خاطر ترس از دشمنان، محروم از رفتن به بیت اللحم و نوشیدن آبی هستیم که آرزوی آن را داریم... چون در آن زمان هم مثل امروز، موقعیت فلسطینی ها بیت اللحم را محاصره کرده بود؛ و همان چیزی که او را می ترساند و مانع رسیدن او به بیت اللحم بود اکنون هم مانع ماست و ما را از رسیدن [به خواستمان] می ترساند و بازمی دارد... او در آن زمان به خاطر شمشیر عداوت فلسطینی ها که بیت اللحم را محاصره کرده بودند نمی توانست وارد آن شهر خدایی شود.^{۶۰}

متن لاتین دو بار به محاصره بیت اللحم اشاره می کند، اما در متن اصلی یونانی^{۶۱} از اشاره اول که محاصره بیت اللحم از سوی فلسطینی ها را صریحا به اوضاع موجود ربط می دهد هیچ اثری نیست و حتی اشاره دوم که تنها به وقایع زمان داوود می پردازد نیز مبهم است. در اشاره اول، متن لاتین می گوید «موقعیت فلسطینی ها بیت اللحم را محاصره کرده بود»^۱ و متن یونانی چنین می گوید: «آن زمان هم موقعیت فلسطینی ها در بیت اللحم، همانند موقعیت امروز صحرانشینان [بود].»^{۶۲} در اشاره دوم که متن لاتین می گوید «محاصره شده بود»^۳ در متن یونانی از *proskathēmenon* استفاده شده که از *pros + kathemani* تشکیل شده است. در یونانی قدیم، این ترکیب واقعا به معنی «محاصره کردن» بوده است؛^{۶۳} اما این معنی به عهد جدید و یونانی پیشوایان آغاز مسیحیت منتقل نشده است.^{۶۴} از این رو معنی محتمل تر آن از دو کلمه *pros* و *kathemani* – نشستن یا قرار داشتن نسبت به چیزی – متبادر می شود.^{۶۵} ما این ترجمه را ارائه می دهیم که «موقعیت فلسطینی ها در مجاورت بیت اللحم بود» یا شاید «قبل از بیت اللحم بود»، به عبارت دیگر از دیدگاه یک اورشلیمی، نزدیک بیت اللحم در مسیر بین آن تا اورشلیم. در واقع سوفرونیوس توصیف انجیلی را به دقت به کار برده که طبق آن موقعیت فلسطینی ها «نزدیک» بیت اللحم بوده و فرماندهان داوود برای رسیدن به چاه بیت اللحم که در دروازه شهر بود مجبور بودند از میان فلسطینی ها رد شوند.^{۶۶} اینها وقایعی هستند که سوفرونیوس برگزیده تا وضع موجود را به آنها تشبیه کند.

در قطعه بعدی – که آخرین قطعه هم هست – که به اعراب اشاره می شود، باز هم متن لاتین با

متن یونانی تفاوت دارد. متن لاتین می گوید:

^۱ *Philistaeorum statio Bethleem obsidebat*

^۲ *hoti kai tote, phēsin, katha kai nun tōn Sarakēnōn, en Bēthleem tōn allophyllōn ēn to hypostēma*

^۳ *obsessum tenebat*

به خاطر موقعیت هاجری های بی دین که همانند فلسطینی ها در گذشته و به همان ترتیب که گفته شد بیت اللحم را اشغال و محاصره کرده اند کسی نمی تواند به آنجا برود. چراکه اگر کسی جرئت کند به آن شهر مقدس برود و به بیت اللحم مقدس و عزیزمان نزدیک شود با خطر کشته شدن و نابودی مواجه می شود. چون دروازه های این شهر بسته هستند ما در خارج از کلیسای مقدس مهد خداوند گرد آمده و در ملاءعام این عید را برگزار می کنیم.^{۶۷}

تفاوت در جمله اول می باشد. در حالی که متن لاتین می گوید:

etenim impiorum Agarenorum statio aeque nunc, ut dictum est, illustrem Bethleem occupat et obsidet, ut quondam Philistaeorum

متن یونانی چنین است:

Sarakēnōn gar atheōn nun to hypostēma hōs allophylōn tote, tēn thespasian Bēthleem pareilēphe:

«اینک موقعیت صحرائشینان بی دین، همچون فلسطینیان در گذشته، بیت اللحم را گرفته^{۶۸}

است.»^{۶۹}

در اینجا «گرفته است» را باید به چه معنایی بگیریم؟ سوفرونیوس باز هم می خواهد از این جمله به موضوعی برسد که تمام خطابه اش حول آن می چرخد: مسیحیان نمی توانند برای مراسم کریسمس به بیت اللحم بروند. او نه در اینجا و نه در هیچ جای دیگری از خطابه اش به این موضوع اشاره نمی کند که کفار بی دین اکنون مقدس ترین زیارتگاه های مسیحیت را در اختیار دارند. آیا این امکان دارد که با وجود اینکه اعراب به تازگی اماکن بیت اللحم را تسخیر کرده باشند، بطرک اورشلیم تمام خطابه کریسمس خود را تنها به این شکایت اختصاص دهد که او و جماعتش نمی توانند به آنجا بروند؟ اگر واقعا اعراب کلیسای مقدس را در اختیار داشتند - یا اگر سوفرونیوس فکرمی کرد شاید چنین باشد - باید از «کتاب مراثی» نقل قول می کرد، نه از «کتاب تواریخ»؛ و بایستی بی حرمتی به کلیسا را با بی حرمتی به «معبد» مقایسه می کرد. موضوع اصلی خطابه او نیز چیز دیگری می بود. نویسنده دستنویس یونانی که عنوانی را نیز به آن افزوده است، به همین ترتیب فهمیده بود که سوفرونیوس از زمانی صحبت کرده که «صحرائشینان که خارج از کنترل و ویرانگر بودند، شورش کرده بودند»، نه زمانی که آنها اماکن مقدس بیت اللحم را در اختیار داشته اند. اما مترجم قرن شانزدهمی متن به لاتین، به مشکل برخورد کرده است. او نمی دانسته pareilēphe را

به «محاصره کرده است» ترجمه کند (که با معناست اما منظور را نمی‌رساند) یا به «تسخیر/اشغال کرده است» (که می‌تواند با تجزیه و ترکیب، منظور را برساند، مگر آنکه رویکرد سوفرونیوس در این مورد غیرقابل درک باشد). از این رو او هر دو امکان را مطرح کرده است؛ و در آغاز ترجمه‌اش توضیحی را در مورد صحرانشینان افزوده است: «که در آن زمان شهر بیت‌الحم را یا اشغال کرده یا قطعاً محاصره کرده بودند»^۱ – به نظر می‌رسد او چنین استدلال کرده که اعراب بایستی یکی از این دو کار را کرده باشند و هنگامی که توضیحات ۱ را برای ستون ۳۲۰۱ می‌نوشته معتقد بوده که گزینه اول صحیح است. اما زمانی که توضیحات ۲ را برای ستون بعدی می‌نوشته ظاهراً به اینجا رسیده که نمی‌تواند بگوید کدام گزینه بوده است.

تعبیر ما از این قطعه با توجه به متن کل خطابه این است که اعراب، بیت‌الحم را نه اشغال و نه محاصره کرده بودند، بلکه با ممانعت از دسترسی مسیحیان اورشلیم به آنجا آن شهر را به روی آنان بسته بودند. این تصور با خطابه نیز سازگار است: مشکل این است که مسیحیان نمی‌توانند از اورشلیم به بیت‌الحم بروند. دلیل آن، همان طور که سوفرونیوس به صراحت می‌گوید آن است که دسته‌ای از اعراب که جایی نزدیک بیت‌الحم مستقر شده‌اند جلوی ورود آنها به آنجا را می‌گیرند.

این اولین بار نبود که اعراب جلوی رفتن سوفرونیوس به یک شهر را می‌گرفتند. در سال ۶۱۹ که او جنازه دوستش یوحنا موسکوس^{II} را برای خاک‌سپاری در کوه سینا از رم به فلسطین می‌برد، «هجوم» صحرانشینان مانع رفتن او به اشکلون^{III} (و در نتیجه کوه سینا) گردید و مجبور شد جنازه را به اورشلیم ببرد.^{۷۰} این که صحرانشینان مانع رفتن او به شهر شدند به معنی آن نیست که آنها در سال ۶۱۹ یا ۶۳۴ آنجا را «گرفته» بودند.

توصیف اوضاع از سوی سوفرونیوس، در واقع با مدل پیشنهادی ما بهتر سازگار است تا با روایت متعارف. فرض کنیم گروهی از متحدان پیشین از اورشلیم تقاضای مالیات / خراج کرده باشند و مذاکرات با مسیحیان هم نتیجه رضایت‌بخشی نداشته است. از این رو اعراب با ممانعت از راهپیمایی سنتی کریسمس از اورشلیم به بیت‌الحم، فرصت را برای اعمال فشار غنیمت شمرده‌اند.^{۷۱} آنها این کار را با

^۱ qui per id tempus oppidum Bethleem vel occuparant vel certe obsessum tenebant

^{II} John Moschus

^{III} Ashqelon

روش ساده استقرار یک گروه مسلح نزدیک ورودی بیت اللحم انجام داده‌اند: این وضعیت واقعا هم شبیه ماجرای انجیلی است که سوفرونیوس برای مقایسه از آن استفاده کرده است. کاملاً محتمل است که آنان در مسیر اورشلیم به بیت اللحم گروهی را نیز نزدیک اورشلیم مستقر کرده باشند، چراکه سوفرونیوس گلايه می‌کند مسیحیان اورشلیم نه تنها نمی‌توانند به بیت اللحم بروند، بلکه شهر خودشان را نیز نمی‌توانند ترک کنند. این از لحاظ نظامی، محاصره نیست و سوفرونیوس هم این را نگفته است، اما مترجم قرن شانزدهمی متن به لاتین، روایت متعارف را به گونه‌ای مسلم به زبان سوفرونیوس آورده است.

از بین خطوط پیداست که جامعه مسیحی اورشلیم که سوفرونیوس آنها را مورد خطاب قرار می‌دهد نیز آنچه را که سوفرونیوس نگفته، درک کرده است: ارتش بیزانس کجاست که دسته‌ای از اعراب نزدیک دروازه بیت اللحم می‌توانند جلوی راهپیمایی مسیحیان را بگیرند؟ در زمان داوود تنها سه «مرد قوی» برای عبور از میان فلسطینی‌ها کافی بود؛ اما اکنون امپراتور حتی یکی از آنها را نمی‌تواند مهیا کند. چند سال بعد - احتمالاً در سال ۶۳۶ یا ۶۳۷ - سوفرونیوس در پایان خطابه‌اش به مناسبت عید تعمید عیسی، گریزی هم به فهرست طولانی وحشی‌گری‌های اعراب می‌زند:

چرا حملات بربرها اینقدر زیاد شده است؟ چرا سربازان صحرائشینان به ما حمله می‌کنند؟ چرا این همه تخریب و غارت وجود دارد؟ چرا کلیساها خراب شده‌اند؟ ... چرا به صلیب بی‌احترامی می‌شود؟ چرا مسیح مورد هتاک قرار می‌گیرد؟ ... صحرائشینان کینه‌توز و دشمن خدا که نکبت ویرانی‌شان را پیامبران به وضوح از پیش به ما گفته بودند، اما کنی که مجاز به ورود به آنها نیستند را در هم می‌شکنند، شهرها را غارت می‌کنند، مزارع را نابود می‌کنند، روستاها را به آتش می‌کشند، کلیساهای مقدس را به آتش می‌کشند، صومعه‌های مقدس را نابود می‌کنند، با قوای بیزانس که جلویشان می‌ایستند مقابله می‌کنند، و در جنگ ... پیروزی بر پیروزی می‌افزایند. علاوه بر آن، آنها هرچه بیشتر در برابر ما قد علم می‌کنند و توهین به مسیح و کلیسا را بیشتر می‌کنند و نسبت به خدا کفرگویی می‌کنند.^{۷۲}

دلیل آن مسلماً معصیت مسیحیان است: «ما... خودمان نخست به هدیه [غسل تعمید] اهانت کردیم و نخست پاکی را آلوده ساختیم و بدین ترتیب عیسی را ناراحت کردیم... و او را واداشتیم از ما خشمگین شود.»^{۷۳}

این روایت، نکات غامض زیادی دارد. اول آنکه در پایان خطابه غسل تعمید عیسی توسط یوحنا اتفاق می‌افتد و هیچ ارتباط ظاهری با موضوع خطابه ندارد. دوم آنکه وقایعی را توصیف می‌کند که

(از مدارک باستان‌شناسی و منابع دیگر) می‌دانیم که اتفاق نیفتاده‌اند: به جز احتمالاً چند مورد معدود، نه کلیساها سوزانده یا تخریب شدند و نه صومعه‌ها ویران گردیدند و اعراب در این دوران ابتدایی مخالفتی با صلیب به عنوان نماد مورد استفاده مسیحیان نداشتند. سوم آنکه زبان مورد استفاده، رویکرد معمول سوفرونئوس نسبت به اعراب نیست. هنگامی که از راهپیمایی کریسمس جلوگیری کردند و جماعت وی نتوانست نه اورشلیم را ترک کند و نه وارد بیت‌الحم شود او «صرفاً» آنها را بربرهای خدانشناس خواند. اکنون که او کارهای قبیح معمول‌شان که تقریباً تاثیری بر جماعتش ندارد را ذکر می‌کند، شدت لحن بیشتری دارد: دشمنان خدا و محاربان با او که رهبرشان شیطان است. جوکلی و حال‌وهوای این قطعه با توصیفات مسیحی ادوار بسیار متاخرتر جور در می‌آید. اطلاعاتی از تاریخ این دستنویس یا تاریخچه انتقال آن نداریم، اما به نظر می‌رسد یا تمام این بخش در زمانی متاخرتر به خطابه سوفرونئوس ضمیمه شده است یا اینکه پرسش ابتدایی و بی‌نیاز از پاسخ وی که «چرا حملات بربرها اینقدر زیاد شده است؟» توسط نویسنده‌ای متاخرتر که روایت متعارف را می‌دانسته و از این رو بهتر از سوفرونئوس «می‌دانسته» که «نکبت ویرانی» پیشگویی شده چه در پی دارد شاخ‌وبرگ داده شده است.

در همین دهه - دهه ۶۳۰ - «ماکسیموس معترف» دو نامه نوشت که موجود و شامل اشاراتی محتمل به متجاوزان عرب است. نامه نخست در واقع هیچ اشاره‌ای به اعراب ندارد، اگرچه گاه آن را شامل این اشاره دیده‌اند. این نامه در آفریقا نوشته شده و براساس یک بخش تکمیلی که توسط دوریزه^۱ کشف شده است و مسیحی شدن یهودیان آفریقا در عید پاک سال ۶۳۲ را بازگویی کند می‌توان آن را مربوط به همان سال دانست.^۲ ماکسیموس در این نامه به گازه‌های وحشتناک «گرگ‌های عربستان» اشاره می‌کند. اما سال ۶۳۲ میلادی برای اشاره به حملات روایت متعارف، به خصوص در نامه‌ای که از شمال آفریقا نوشته شده است بسیار زود می‌باشد و اگر ماکسیموس واقعا در نظر داشته اشاره‌ای به وقایع معاصر خود کند معلوم نیست می‌خواسته راجع به چه صحبت کند. آن گونه که مینه^۲ متذکر می‌شود این عبارت برگرفته از کتاب حقوق ۱:۸ است: «کلدانی‌ها... درنده‌تر از گرگ‌های عربستان». اگر ماکسیموس می‌خواسته کلدانی‌ها و به عبارت دیگر بابلی‌ها را به مخاطب خود یادآور شود می‌توانست ویرانگری‌های ایرانیان که هراکلیوس چند سال پیش از آن آنها را شکست داده بود در نظر داشته باشد. اما بلافاصله پس

^۱ Devreese

^۲ Migne

از ذکر «گرگ‌های عربستان» ماکسیموس یادآور می‌شود که قرائت صحیح، «عربستان» نیست، بلکه «غرب» درست است. این به‌عنوان توضیحی بر حقوق مناسب است،^{۷۵} اما به‌زحمت به کار اشاره به اعراب یا ایرانیان می‌آید. ماکسیموس مشکل ما را با این توضیح حل می‌کند که گرگ‌ها در واقع گناهان جسمانی هستند که قوانین الهی روح‌القدس را در هم می‌شکنند. خلاصه آنکه در اینجا با اشاره‌ای انجیلی سروکار داریم که استعاره از گناهان می‌باشد. اگر ماکسیموس می‌خواست به اعراب اشاره کند تنها به صورت کلی می‌بود؛ و آوردن «یعنی غرب» در توضیحات نشان می‌دهد که او چنین اشاره‌ای را در نظر نداشته و می‌خواست که خواننده‌اش را از این تصور دور سازد.

نامه دوم،^{۷۶} که در زمانی بین سال‌های ۶۴۰-۶۳۴ میلادی نوشته شده بسیار واضح‌تر است:

برای آنان که اینک از آن رنج می‌برند چه چیزی می‌تواند تاسف برانگیزتر و دهشتناک‌تر از مشاهده بربرهای بیابان باشد که سرزمینی بیگانه را چنان اشغال کرده‌اند که گویی سرزمین خودشان است...^{۷۷}

طرز بیان ماکسیموس بسیار جالب است: آنچه احساسات او را برمی‌انگیزد ظهور دینی غیرمسیحی که نامی هم از آن نمی‌برد نیست، بلکه «بربریت» تازه‌واردان و نیز این واقعیت است که آنها به سرعت و تقریباً بی‌دردمسلط شده‌اند: آنها منطقه را «اشغال کرده‌اند» چنان‌که گویی «سرزمین خود آنهاست». این امر می‌رساند که اعراب نیازی نداشته‌اند تا منطقه را از دست یک امپراتوری که مصمم به دفاع از آن بوده به زور درآورند - به علت خلأ سیاسی و اینکه صاحب قبلی عملاً در آن زمان غایب بود آنها توانسته‌اند چنان تسلط یابند که گویی آن منطقه از قبل متعلق به آنها بوده است. همین احساس بی‌دفاعی و غیاب مدافع موردانتظار است که ماکسیموس را وا می‌دارد بر این وقایع انگ «تاسف برانگیز» و «دهشتناک» بزند.^{۷۸}

زندگینامه سریانی ماکسیموس که (توسط یک نفر مونوتلیت به شدت مخالف ماکسیموس دیوتلیت) در حدود سال‌های ۶۸۰-۶۶۲ میلادی نوشته شده است،^{۷۹} انتقال قدرت به اعراب را در یک جمله خلاصه می‌کند: اعراب [طیایه] ظاهر شدند و بر سوریه و نقاط بسیار دیگر تسلط یافتند.^{۸۰} انتخاب کلمات در اینجا بسیار مهم است: اشتلط (سو)، «تسلط یافتند»، و نه «فتح کردند». ^{۸۱} سپس ماکسیموس از خفا ظاهر می‌شود، چراکه «زمین تحت سلطه اعراب بود و دیگر کسی نبود تا مانع اصول [کفرآمیز دیوتلیتی] او شده و آنها را خنثی کند». تاریخ این رویداد را می‌توان حدود سال ۱۷/۶۳۸ دانست.^{۸۲}

حلقه دیگر این زنجیر، خطابه سنت آناستاسیوس سینایی^۱ است که احتمالاً به دهه آخر قرن هفتم بازمی‌گردد.^{۸۳} آناستاسیوس روایتی فشرده از فتوحات اعراب را ارائه می‌کند، اما این روایت به گونه‌ای عجیب تحریف شده است. او تنها پنجاه سال پس از وقایعی که شرح می‌دهد آنها را نوشته است. با این وجود او می‌نویسد که «یک بیابان نشین به نام امالک علیه ما مسیحیان برخاست» که منجر به «سقوط ارتش روم» گردید و تمام اینها در زمان حکومت کنستانس دوم (متوفی ۴۸/۶۶۸) رخ داد و سپس «تصرف و به آتش کشیدن شهرهای فلسطین، حتی قیصریه و اورشلیم» روی داد. علی‌رغم این زمان بندی آشفته و نومیدکننده، آناستاسیوس طرحی را ترسیم می‌کند که با وقایعی که می‌دانیم سازگار است: اینکه اعراب، اهل مناطق بیابانی بودند و نخست فلسطین، سپس مصر و سپس «سرزمین‌ها و جزایر مدیترانه» را گرفتند.

آشفته‌گی آناستاسیوس در مورد تاریخ‌ها و گاهشماری نبردها، پنجاه سال پس از آنها را چگونه باید توضیح دهیم؟ هولند^{۱۱} گمان می‌برد «اعتقادات دینی و بعد زمانی، ترتیب وقایع را به هم ریخته است».^{۸۴} اما این امر غیرعادی به نظر می‌رسد. آناستاسیوس در قبرس و در اوایل قرن هفتم به دنیا آمد و شاید در نتیجه فتح قبرس توسط اعراب در سال ۶۴۹ مجبور به ترک آنجا شد^{۸۵} و در این زمان مطمئناً می‌دانسته که اعراب از مدت‌ها پیش بر سوریه حاکم شده بودند. با این وجود هنگامی که در خطابه‌اش این دوران را یادآوری می‌کند در مورد اینکه وقایع چه زمانی روی داده‌اند به گونه‌ای نومیدکننده دچار آشفته‌گی است. باید توجه داشت اطلاعاتی که او ضبط می‌کند باید از منبعی به دستش رسیده باشد و استفاده او از آن در خطابه می‌رساند که انتظار داشته مخاطبانش هم از آن بی‌خبر نباشند. اما او نشانه‌ای از دسترسی به یک تاریخ منظم، همانند تاریخی که کم‌تر از صد سال بعد موجود بوده نشان نمی‌دهد. دانستن این امر وسوسه‌انگیز است که آیا آنچه او و مخاطبانش به آن دسترسی داشته‌اند روایات شفاهی اعراب بوده که روایت متعارف تا حدی از آن بیرون آمده است. در این رابطه این نکته قابل ذکر است که آناستاسیوس سفرهای زیادی را طی سال‌های بسیار در منطقه انجام داده است و از جمله دوره‌ای را در دمشق و اورشلیم به سربرد و سپس در حدود سال ۶۸۰ میلادی به صومعه کوه سینا بازگشت. مسیحیان در نزدیکی اعراب غیرمسیحی می‌زیستند؛ آن قدر نزدیک که تغییر دین و ازدواج بین آنها در حد وسیعی

^۱ St. Anastasius the Sinaite

^{۱۱} Hoyland

انجام می‌شد (این جنبه‌ها در فصل ۲ بخش ۳ مورد بحث قرار خواهد گرفت). دلیلی وجود ندارد که آنها ماجراهایی که بین‌شان به وجود می‌آمد را نشنیده باشند؛ در واقع اگر نشنیده باشند جای تعجب دارد. آناستاسیوس هم در جریان سفرهایش مجال زیادی برای شنیدن آنها داشته است. به نظر ما این داستان‌ها، نبردها را بدون ذکر تاریخ هریک به عنوان «داستان فتوحات» نام می‌بردند. بدین ترتیب آناستاسیوس به میل خود تاریخ‌هایی را به آنها نسبت داده که برای خودش راحت‌تر بود تا مثلاً «شکست ارتش روم» را به عنوان مجازات کنستانس دوم از سوی خداوند به خاطر بدرفتاری با پاپ مارتین اول مطرح سازد (این در واقع موضوع اصلی خطابه بوده است)؛ بدون آنکه نگران باشد مخاطبانش بدانند و تقریباً با اطمینان، خود او هم نمی‌دانست که این رویداد در دهه ۶۰-۶۳۰ روی داده است. در اینجا نگاهی اجمالی و به نوعی وسوسه‌انگیز به داستان‌ها و روایاتی داریم که میان اعراب رایج بود و در مورد چگونگی شکست ارتش بیزانس توسط نیاکانشان بود. جالب است که یکی از معدود اشارات تاریخی وقایع فتوحات در وقایع‌نامه بی‌نام‌ونشان (خوزستان) مربوط به سال‌های ۶۸۰-۶۷۰/۶۰-۵۰،^{۸۶} که قبلاً ذکر شد، به همین ترتیب به سقوط ارتش روم می‌پردازد:

امپراتور روم هراکلیوس... قوای عظیمی را برای رویارویی با آنان... فرستاد که فرمانده آن ساکلاریوس نام داشت، اما اعراب آنها را شکست دادند و بیش از ۱۰۰,۰۰۰ رومی را کشتند و فرمانده‌شان را نیز کشتند.^{۸۷}

در اینجا نام امپراتور درست ذکر شده است، اما تصور آنها در مورد شمار کشتگان هیچ قیدوبندی نداشته است. این وقایع‌نامه همچنین اعراب را به گونه‌ای توصیف می‌کند که یادآور داستان‌های عامیانه می‌باشد، «بی‌شمار همچون شن‌های ساحل»، «نه درودیوار، نه سلاح و نه هیچ سپری در برابر آنان پایدار نمی‌ماند». اما تا آنجا که به واقعیت مربوط است فقط به صورت خلاصه می‌گوید که «آنان حاکم تمام سرزمین ایرانیان شدند» و فرمانده رستم را علاوه بر «بی‌شمار» ایرانی دیگر کشتند. از هیچ نبرد مشخصی نام برده نمی‌شود، بلکه اعراب طوری به تصویر کشیده می‌شوند که تمام سربازانی که یزدگرد به مقابله با آنان فرستاده را نابود ساخته‌اند.^{۸۸}

از روایاتی از این نوع می‌توانیم نتیجه بگیریم که داستان‌هایی در مورد نبردها و دلآوری اعراب که در چهارچوب تاریخی مبهمی قرار می‌گرفتند - که ایران و سوریه و سپس مصر را تصرف کردند - احتمالاً

در نیمه دوم قرن هفتم رایج بوده‌اند. این داستان‌ها مطالب آناستاسیوس، وقایع‌نامه خوزستان و سبئوس ارمنی را تأمین می‌کردند.

تاریخ هراکلیوس اثر سبئوس در سال ۴۱/۶۶۲ با رسیدن معاویه به خلافت پایان می‌یابد. از این رو این تاریخ نقطه آغاز آن اثر می‌باشد. از آنجا که سبئوس، معاویه را کسی می‌داند که آرامشی بی‌سابقه را به میان اعراب آورد این تاریخ احتمالاً پیش از دوران فترت پس از مرگ معاویه در سال ۶۱/۶۸۰ نوشته شده است.^{۸۹} سبئوس در فصل ۳۰ تاریخ خود که وقایع را از نخستین ظهور اسماعیلی‌ها در اوایل دهه ۶۴۰ در برمی‌گیرد، دو روایت جنگی را شامل است. تاریخ یا نام هیچ‌یک از آنها ارائه نشده است، اما آنها را جنگ‌های یرموک و قادسیه می‌دانند. به جنگ دوم تنها اشاره مختصری شده است: ایرانیان به روستایی به نام هرسیکان^۱ رسیدند و اعراب نیز به فاصله کمی پشت سر آنها بودند. «جنگ آغاز شد و ایرانیان از برابر اعراب گریختند و اعراب که تعقیب‌شان می‌کردند آنان را قتل‌عام کردند. فرمانده رستم به قتل رسید...» - و او نام چند نفر دیگر که اغلب ارمنی هستند را نیز ذکر می‌کند. به نظر می‌رسد تنها دلیلی که این نبرد را جنگ قادسیه دانسته‌اند این است که سبئوس می‌گوید فرمانده‌ای ایرانی به نام رستم در آن نبرد کشته شد و روایت متعارف، این رویداد را به جنگ قادسیه نسبت می‌دهد.

روایت دوم از این قرار است:

[حدود هفتاد هزار نفر از قوای یونان] به اردن رسیدند و با عبور از آن وارد عربستان شدند. آنها که اردوگاه خود بر کرانه رودخانه را ترک کرده بودند پیاده به مصاف قوا [ی دشمن] رفتند. [اسماعیلی‌ها] بخشی از قوای خود را در نقاط مختلف در کمین گذاشتند و بیشتر خیمه‌های خود را در اطراف محل اردوگاه مستقر کردند. سپس گله‌های شتر را در اطراف اردوگاه و خیمه‌ها مستقر کردند و پای‌های آنها را با ریسمان بستند. وضعیت اردوگاه آنان این‌گونه بود. و اما یونانی‌ها که از پیاده‌روی خسته شده بودند نمی‌توانستند اردوگاه خود را برپا کنند. آنها به درگیری [با اسماعیلی‌ها] پرداختند و در این هنگام کسانی که کمین گرفته بودند ناگهان از پشت سر آنها ظاهر شده و با آنها در افتادند. وحشتی از جانب خداوند متعال بردل قوای یونانی افکنده شد؛ پشت کرده و از مقابل آنان گریختند. اما به خاطر آنکه تا زانو در شن فرو می‌رفتند نتوانستند فرار کنند و دشمن که آنها را تعقیب می‌کرد از پشت به آنها شمشیر می‌زد و آنها از حرارت آفتاب به شدت درمانده شده بودند.

^۱ Herthican

تمامی افسران کشته شدند. شمار کشتگان بیش از دوهزار نفر بود. تنها تعداد معدودی توانستند بگریزند و جان خود را نجات دهند و پناهگاهی بیابند. [اسماعیلی‌ها] پس از عبور از اردن در اریحا اردو زدند.^{۹۰}

سبئوس ادامه می‌دهد که ساکنان اورشلیم چگونه همان شب «صلیب راستین» و گنجینه‌ها را از کلیساها به قسطنطنیه فرستادند تا در جای امنی باشند و سپس تسلیم اعراب شدند.

واضح است که سبئوس چیزهایی از یک جنگ شنیده است، اما روایت او بسیار غیرمنسجم و بی‌نظم است. اول آنکه همان طور که ماکلر^{۹۱} هم متذکر می‌شود، صلیب راستین و گنجینه‌های دیگر در سال ۶۳۵ یعنی یک سال بعد از جنگ یرموک به قسطنطنیه فرستاده شد. علاوه بر آن، طبق روایت متعارف، اورشلیم در سال ۱۷/۶۳۸ یعنی دو سال بعد از یرموک و پس از نه یا ده ماه محاصره تسلیم شد. دوم آنکه اعداد سبئوس ناسازگار است، چراکه اگر از یک سپاه هفتاد هزار نفری، دوهزار کشته را کم کنیم باقیمانده آن «تعداد معدودی» نمی‌شود – مگر آنکه منظور سبئوس آن باشد که دوهزار افسر کشته شدند و زحمت حساب کردن درجه و رتبه را نیز به خود نداده باشد. البته این خیلی هم مهم نیست، چراکه در هر حالت اعداد او هم مثل اعداد بیشتر روایات دیگر به وضوح غیر قابل اعتماد هستند. سوم آن که ماجرای آغاز جنگ – اینکه یونانی‌ها آن قدر از پیاده روی خسته شده بودند که نتوانستند اردوی خود را برپا کنند و به جای آن به اعراب حمله کردند – نامفهوم است. اما از آنجا که سبئوس معمولاً مشخص نمی‌کند که منظورش کدام طرف است و این اطلاعات از جانب ماکلر هم تدارک دیده شده‌اند، ما گمان می‌کنیم که سبئوس منظور دیگری داشته است: اینکه اسماعیلی‌ها که از قبل خود را آماده کرده بودند به محض رسیدن یونانی‌ها و قبل از آنکه یونانی‌های خسته بتوانند اردوی خود را برپا کنند با آنان درگیر شدند. هیچ‌یک از اینها غیر منطقی نیست.

توپوگرافی منطقه‌ای که گفته‌اند این جنگ در آنجا واقع شده نیز مشکلات جدی دارد. رود اردن در یک دره کافتی^{۹۲} جاری است که کناره شرقی آن کوه‌های پرشیبی قرار دارند و رود یرموک از میان این کوه‌ها دره باریکی را بریده است. بین رودخانه و کوه‌ها جا برای برپایی اردوگاه وجود دارد؛ اما آنها قبل از یافتن جایی برای جنگ بایستی صعود سختی می‌کردند. سبئوس همچنین حرکت آنها را به گونه‌ای شرح

^{۹۱} Macler

^{۹۲} دره کافتی به فرورفتگی طولی و خطی‌شکلی گفته می‌شود که در میان چندین سرزمین مرتفع یا رشته‌کوه قرار گرفته و بر اثر کافت یا گسل پدید آمده است.

می‌دهد که گویی مرز بین فلسطین و عربیا، اردن بوده است، در حالی که این منطقه در سی کیلومتری شرق آن بوده است و نیز می‌رساند که جنگ در نزدیکی اریحارخ داده است که در واقع نود کیلومتر با محل تلاقی رودهای یرموک و اردن فاصله مستقیم دارد. علاوه بر آن پیدا کردن شن در دره کافتی اردن، تنگه یرموک یا مناطق نزدیک کوه‌های اردن دشوار است؛ چه رسد به اینکه تا زانو هم برسد.

هم این روایت و هم توصیف سبئوس از جریان کلی فتح شام از سوی اعراب، نشان می‌دهد که او اطلاعات کمی از وقایع این دوره داشته است. طرح کلی آن مربوط به انجیل است - فتح مجدد سرزمین اسراییل توسط فرزندان جدید ابراهیم. هر تلاشی برای استنتاج تاریخ از روایت سبئوس در مورد نبردهای اولیه باید بسیار گزینشی باشد. فقط با اطمینان می‌توان گفت که او می‌دانسته اعراب، منطقه را از بیزانس گرفته‌اند و ماجراها یا شایعاتی را از نبردها شنیده بود. در انتهای فصل ۳۰ او می‌گوید «این کارها» را از زندانیان اعراب که شاهد عینی بوده‌اند شنیده است؛ اما اشاره او احتمالاً به «کارهایی» است که بلافاصله قبل از این جمله آمده‌اند: روایات حملات بعدی اسماعیلی‌ها به نقاط مختلف که فصل با آنها پایان می‌یابد. از آنجا که سبئوس احتمالاً چهل سال پس از آن که اعراب بر شام تسلط یافتند در حال نگارش بوده است بسیار بعید است که واقعا با شاهدان عینی آن رویداد صحبت کرده باشد. او روایت تنها یکی از نبردهای مرتبط با فتح شام در روایات متعارف را ارائه می‌کند و به نظر می‌رسد آن روایت با شایعات نبردهای دیگر در مناطق شنی‌ت‌ریا با تصور سبئوس از آنچه عربستان به نظرش شبیه آن می‌آمده یا هر دوی آنها درآمیخته است.

روایت سبئوس واضح‌تر از روایت سنت آناستاسیوس هم نیست. او می‌داند که اعراب از بیابان آمده و نخست فلسطین و سپس ایران را تصرف کرده‌اند. اما چهارچوب او انجیل و زمان بندی او آشفته است (اگرچه با زمان بندی آناستاسیوس کاملاً فرق می‌کند).^{۹۱} توصیف او از جنگ‌ها همانند توصیف آناستاسیوس می‌تواند از داستان‌های اعراب و اشعار جنگی نشئت گرفته باشد که از حقایقی مثل زدوخوردها و درگیری‌های کوچک که در هر زمانی از قرن پیش از آن می‌توانسته رخ داده باشند آغاز شده و با تمجید از به‌کارگیری جنگجویان‌شان و بزرگ‌نمایی قوایی که بر آنها چیره شده‌اند ادامه یافته و در اواخر قرن هفتم به داستان‌های نبرد بین قوای عظیم که بعدها (نه بدون تناقض) در تاریخ رسمی اعراب نهادینه شدند می‌رسد. اگر سبئوس از اسرای جنگی اعراب در مورد فتح فلسطین در دهه‌های ۶۷۰-۶۶۰ چیزی پرسیده باشد روایاتی نظیر اینها و نه گزارش‌های شاهدان عینی را از آنها شنیده است.

همه نویسندگان قبول ندارند که اعراب به زور جنگ پیروز شده‌اند. در اواخر قرن هفتم^{۹۲} یوحنا بار پنکایه نیز واقعیت پیروزی اعراب بر امپراتوری را دلیل مداخله الهی دانسته است:

نباید در مورد آمدن نشان ساده لوحانه فکر کنیم. در واقع این کار خدا بود... به خاطر اینکه به امر خدا آمدند بدون برخورد و بدون نبرد، همچون کنده‌ای که از آتش بیرون کشیده شود بدون ابزار جنگی و اسباب انسانی بر دوه اصطلاح پادشاهی پیروز شدند. بدین ترتیب خدا آنها را پیروز کرد... وگرنه این مردان برهنه که بدون زره و سپر سوارکاری می‌کنند بدون کمک خدا چگونه توانسته‌اند پیروز شوند؟^{۹۳}

البته همان طور که منابعی که تاکنون به آنها اشاره شده نیز نشان می‌دهند، ارائه سقوط امپراتوری بیزانس به عنوان مجازت الهی به خاطر خطاکاری مسیحیان رایج بوده است. این مورد احتمالاً به خاطر اثبات این مطلب اغراق شده است. اما هیچ اغراقی نمی‌تواند پیروزی بردو پادشاهی «بدون برخورد و بدون نبرد» را با روایت متعارف سازگار کند.

یعقوب (جیمز^۱ هم نامیده شده است) ادسای (۷۰۸-۶۴۰/۹۰-۱۹)؛ اسقف ادسا (۶۸۸-۶۸۴) با هدف ادامه کار اوسیبوس^{۱۱} مجموعه‌ای از جداول گاهشماری را تنظیم کرد. فقط بخش‌هایی از آن باقی مانده است که قرن هفتم را تا پایان سال ۶۳۱ میلادی در برمی‌گیرد. تاریخ خود دستنویس به قرن دهم یا یازدهم برمی‌گردد.^{۹۴} الیاس نصیبی (۱۰۵۰-۹۷۵ میلادی) به ما می‌گوید که یعقوب این اثر را در سال ۱۰۰۳ سلوکی (۶۹۲-۶۹۱/۷۳-۷۲) نوشته است؛ میکایل سربانی (قرن دوازدهم) نیز از قول تئودوسیوس همین مضمون را می‌رساند. اما میکایل به جداول یعقوب تا سال ۷۱۰ از آن دسترسی داشته است. یعقوب در سال ۷۰۸ میلادی درگذشت، بنابراین واضح است که کسی باید کارش را پس از مرگش ادامه داده باشد. به نظر می‌رسد خود میکایل معتقد بوده یعقوب احتمالاً خودش تا پایان عمرش این جداول را نوشته و تنها پس از آن بوده که کس دیگری آنها را ادامه داده است.^{۹۵} گزینه دیگر آن است که بپذیریم کس دیگری تا شانزده سال در زمان حیات یعقوب این کار را ادامه داده است. ما توصیه به احتیاط می‌کنیم و معتقدیم دقیق‌ترین تاریخی که این اثر به آن بازمی‌گردد دو دهه ۷۱۰-۶۹۰ میلادی

^۱ James

^{۱۱} Eusebius

می باشد. کاملاً محتمل هم هست که نگارش آن طی چندین سال صورت گرفته باشد، به طوری که بخش هایی که به دوران فتوحات اعراب می پردازد احتمالاً در دهه ۶۹۰ نوشته شده اند.

دستنویس در سه ستون تنظیم شده است. ستون وسط تاریخ حکومت حاکمان رم / بیزانس و ایران را ارائه می دهد. سمت راست آن توضیحاتی در مورد وقایع کلیسایی و سمت چپ آن توضیحاتی در مورد وقایع غیرمذهبی وجود دارد. هر کدام از توضیحات ممکن است چند خط باشد، از این رو همیشه هم مقدور نیست که یک رویداد غیرمذهبی را به یک سال مشخص نسبت داد. سه تا از توضیحات مرتبط با بحث ما هستند:

۱. در ستون سمت راست، در کنار سال های ۲۹۳ و ۲۹۴ پس از کنستانتین (برابر با ۱۸-۶۱۷ و ۶۱۸-۱۹ میلادی) این توضیح وجود دارد که «و محمد برای امور تجاری [یا: «برای تجارت»] به سرزمین های فلسطین و عربیا و فنیقیه و صور می رود». پس از آن توضیحی در مورد کسوف خورشید وجود دارد که پالمیر آن را مطابق با ۲ سپتامبر ۶۲۰ و هویلند آن را برابر با ۴ نوامبر ۶۱۷ می داند.

۲. توضیح: «پادشاهی اعراب [عربیه]^۱ که آنان را طایفه می نامیم هنگامی آغاز شد که هراکلیوس در یازدهمین سال و خسرو، پادشاه ایران در سی و یکمین سال سلطنت خود بودند [یعنی ۲۱-۶۲۰ میلادی].»

۳. توضیح کنار سال ۳۰۱ و ۳۰۲ پس از کنستانتین [یعنی ۲۶-۶۲۵ و ۲۷-۶۲۶ میلادی]: «اعراب شروع به تاخت و تاز در سرزمین فلسطین کردند.»^{۹۶}

بنابراین یعقوب که در دهه ۶۹۰ می نوشته، از حملات اعراب در دهه ۶۲۰ آگاه بوده است. نمی توانیم بگوییم که آیا او از نبردهای دهه ۶۳۰ نیز آگاهی داشته یا خیر، چراکه به جز مطالب بازنویسی شده در آثار نویسندگان بسیار متاخرتر، از وقایع نامه اصلی او در ارتباط با آن سال ها چیزی بر جای نمانده است. او همچنین تاریخ نسبتاً دقیقی از آغاز دوران اعراب که تا زمان وی به خوبی جا افتاده بودند را ارائه می کند. اما واضح است که او نه محمد را معادل دین اعراب می شمارد - نشانه ای نیست که محمدی که برای مقاصد تجاری به سوریه رفته، پیامبر عرب بوده باشد - و نه آغاز دوران اعراب را مقارن با یک رویداد دینی می داند. بلکه به نظر می رسد او قبول داشته که دوران اعراب همچون دوران یونانی و

^۱ arabayê

رومی بایستی از سال نخست حکومت یک پادشاه و احتمالاً اولین پادشاه آنان شمارش شده باشد. از آنجا که اعراب آغاز سال خود را از ۶۲۲ میلادی حساب کرده‌اند نخستین پادشاه آنان نیز بایستی در همین سال حکومتش را آغاز کرده باشد.^{۹۷} ستون وسط که تاریخ حاکمان را نشان می‌دهد برای سال ۹۳۲ سلوکی (= ۶۲۲ میلادی) چنین نوشته است: «محمد، نخستین شاه اعراب آغاز به حکومت کرد، ۷ سال». برای سال ۹۳۹ سلوکی (= ۶۲۹ میلادی) نیز چنین نوشته شده است: «شماره ۲ اعراب، ابوبکر، ۲ سال و ۷ ماه». این امر نشان می‌دهد که یعقوب از محمد و اهمیت او برای اعراب آگاه بوده است، اما باز هم نه در بافتی مذهبی. جالب است که وقایع‌نامه بسیار کوتاه تا سال ۷۰۵^{۹۸} که در یک دستنویس قرن نهم ضبط شده است نیز محمد را نخستین شاه اعراب می‌داند و حکومتی هفت ساله را به وی نسبت می‌دهد (پس از او ابوبکر به مدت ۲ سال و «عمر» ۱۲ سال حکومت کردند). وقایع‌نامه تا سال ۷۲۴^{۹۹} که در پایان یک دستنویس قرن هشتم ضبط شده است به محمد ده سال، ابوبکر دو سال و شش ماه و عمر ده سال و سه ماه پادشاهی اختصاص می‌دهد. نشانه‌هایی هست که نشان می‌دهند این وقایع‌نامه ترجمه یک متن عربی است.^{۹۹} اشاره‌ای دیگر در یک منبع سریانی از سال ۷۲۶ میلادی به محمد وجود دارد که وی ده سال پادشاه بوده است.^{۱۰۰} به نظر می‌رسد که در دهه ۶۹۰ نام محمد برای بعضی از مسیحیان به‌عنوان نخستین شاه اعراب و نه پیامبر شناخته شده بوده است؛ تا سال ۷۲۴ طول مدت حکومت وی به ده سال می‌رسیده است و اطلاعات مربوط به دیگر پادشاهان عرب به شکلی درآمده که در روایت متعارف یافت می‌شود. اما تا سال ۷۲۴ دیگر نویسندگان مسیحی قطعاً می‌دانستند که محمد پیامبر عرب بوده است؛ به نظر می‌رسد دهه ۶۹۰ تا دهه ۷۲۰ در میان مسیحیان نوعی آشفتگی در مورد نقش دقیق وی وجود داشته است.

وفق دادن مقوله‌ای که برای سال ۶۲۲ میلادی در ستون وسط آمده، «محمد نخستین شاه اعراب»، با یادداشت مقابل سال‌های ۶۱۹-۶۱۷ میلادی، «محمد به تجارت می‌رود...» دشوار است. اگر یعقوب هر دو توضیح را نوشته باشد آیا او نخستین پادشاه اعراب را یک تاجردانسته است؟ یا به دو محمد متفاوت از هم اشاره داشته است؟ چرا هیچ نشانه‌ای از اینکه آن تاجر چه کسی بوده وجود ندارد، و به‌ویژه آنکه این توضیح چند سال قبل از آن است که محمد پادشاه شروع به حکومت کند؟ معنی معمول چنین

^{۹۷} Ad Annum 705

^{۹۸} Ad Annum 724

نام بردن تصادفی از کسی آن است که هرکسی او را می‌شناخته است. همان طور که (در فصل ۳ از بخش ۳) خواهیم دید این امر احتمالاً در مورد مردمان عرب دهه ۶۹۰ درست است، چراکه محمد در سال‌های ۶۹۰-۶۹۲/۷۱-۷۲ به‌عنوان پیامبر اعراب اعلام گردید. اما نشانه‌های چندانی از این که مسیحیان از وجود محمد در این زمان آگاه بوده‌اند در دست نداریم. با توجه به ساختار جداول یعقوب نمی‌توانیم بگوییم که این توضیح توسط یعقوب نوشته شده یا اینکه بعداً در فضای خالی ستون مجاور، احتمالاً توسط کسی که کار را تا ۷۱۰ میلادی ادامه داده اضافه شده است.

یوحنا بار پنکایه که توصیف او از «مردان برهنه» ای که «بدون برخورد و بدون نبرد» بر دو پادشاهی پیروز شدند قبلاً مورد بحث قرار گرفت نیز تصویر جالبی از وضعیت سیاسی طی نخستین سال‌های حکمرانی اعراب ارائه کرده است. او اعراب را از لحاظ درونی متفرق و در شرف درگیری به تصویر می‌کشد تا اینکه بالاخره معاویه آرامش را برقرار می‌نماید. یوحنا می‌گوید در واقع این معاویه نخستین حاکم عرب بود که عملاً بر منطقه مسلط شد و آن را تحت حکومت یک نفر درآورد:

از وقتی معاویه به قدرت رسیده است چنان آرامشی در جهان جاری است که شبیه به آن را نه ما و نه پدرانمان و نه پدران پدرانمان نشنیده یا ندیده‌اند.^{۱۱}

سبئوس که در حدود همان سال‌ها می‌نوشته، همان طور که ذکر شد تصویر مشابهی از معاویه به دست می‌دهد. در مورد دهه ۳۰/۶۵۰ می‌گوید:

خون‌های زیادی به خاطر کشتارهای عظیم در سپاه اسماعیلی‌ها ریخته شد، چرا که امر قبیح جنگ آنها را به کشتن یکدیگر و می‌داشت. آنها از شمشیر، بردگی و مبارزه خشن بر زمین و دریا دریغ نمی‌کردند تا این که معاویه قدرت گرفت و بر آنها غلبه کرد. هنگامی که او آنها را مطیع خود ساخت بر تمام اموال فرزندان اسماعیل حاکم شد و آرامش را به میان تمام آنها آورد.^{۱۲}

این نظر که معاویه نخستین کسی بوده که بر تمام سرزمین‌هایی که اعراب گرفته بودند حاکم شده، البته مخالف روایت متعارف است. اما با شواهد تاریخی مثل سکه‌ها همخوانی دارد.^{۱۳} همچنین با این واقعیت – که مورد توجه بروک قرار گرفته است – نیز سازگار است که مردم بومی در ابتدا و قطعاً در سال‌های پیش از حکومت معاویه که روایت متعارف آنها را بین خلفای راشدین تقسیم کرده است فکر نمی‌کردند که این فتوحات، یک تغییر سیاسی دائمی می‌باشد. در غیاب رویدادهای شگرفی که روایات

اسلامی به تفصیل به آنها پرداخته است، این واقعیت که حکومت اعراب ماندنی است تنها با گذشت زمان روشن شد. تلقی حکومت اعراب به عنوان امپراتوری اعراب (ملکوئه) و به عبارت دیگر همسان دانستن نظم جدید سیاسی با آنچه جانشین آن شده بود حتی از این هم بیشتر زمان برد. چراکه همان طور که بروک هم متذکر می‌شود^{۱۴} حاکمان جدید شباهتی به امپراتوران ساسانی یا بیزانس نداشتند. از این رو کسانی که برای توضیح وقایع معاصر به «کتاب دانیال» رجوع می‌کردند، همانند نویسنده آموزه‌های یعقوب نومیسی که قبلاً از آن نام برده شد، همچنان «جانور چهارم» (کتاب دانیال، فصل ۷) را روم تعبیر می‌کردند. البته آنها شاید تنها به این خاطر که عادت داشتند انجیلی بیاندیشند، عنوان ملکوتی - پادشاهی - را به سازمان سیاسی جدید عربی داده‌اند.^{۱۵} در واقع به علت کمبود منابع مربوط به دهه‌های ۶۵۰-۶۸۰/۳۰-۶۰ و مدرک سبئوس که یکی از معدود مدارکی (از انتهای این دوره) است که داریم کاملاً محتمل است که تلقی حکومت عرب به عنوان واقعیتی پایدار و مسلم تنها در حدود سال ۴۰/۶۶۰، یعنی پس از ظهور معاویه از تقابل علوی-سفیانی به عنوان حاکم بلامنازع کاملاً جا افتاده باشد. این شناخت، اظهار آگاهانه‌ای هم نیافت؛ از این رو شورای مطران‌های نسطوری که توسط بطرک جورج در سال ۵۷/۶۷۶ فراخوانده شد تاریخ خود را به صورت «در این پنجاهمین سال امپراتوری اعراب» ثبت کرد،^{۱۶} بدون آنکه به هیچ دورانی اشاره کند؛ متون سریانی قبلی ترجیح می‌دادند رویدادها را بر حسب دوران سلوکی تاریخ‌گذاری کنند.^{۱۷}

نویسندگان غیرکالسدونی بسیار بیشتر از کالسدونی‌ها مشتاق بودند که نظم جدید پایدار باشد. برای آنان توجیه از دست رفتن ایالات بیزانس در چهارچوب جهان بینی^۱ دینی مجازات الهی برای گناهان مرتکب شده بسیار دشوار بود. از این رو سبئوس که مونوفیزیت بود «جانور چهارم» دانیال را به پادشاهی اسماعیلی‌ها تعبیر می‌کرد^{۱۸} و بدین ترتیب آن را جایگزین روم ساخت که قبلاً «جانور چهارم» را به آن تعبیر می‌کردند. در حالی که نویسنده متودیوس بدلی،^{۱۹} اثر پیشگویانه قرن هفتم که به متودیوس المپوسی^{۱۱} (متوفی ۳۱۲ میلادی) نسبت داده می‌شود اما احتمالاً در حدود سال ۶۹۰ نوشته شده است،^{۱۹} یک

^۱ Weltanschauung

^{۱۱} Pseudo-Methodius

^{۱۱۱} Methodius of Olympus

مسیحی وفادار به بی‌زانس باقی ماند و پیروزی نهایی بی‌زانس را با اطمینان پیشگویی نمود و با خوشحالی همچون سوفرونوس در سال ۱۳/۶۳۴ چشم‌انتظار آن ماند.^{۱۱۰}

با این همه در مورد تعبیر کلام این نویسندگان باید خیلی محتاط باشیم. برای مثال که گی^۱ چنین تعبیری کند که سبئوس دوام «امپراتوری اسلامی» را پذیرفته بود.^{۱۱۱} اما سبئوس هیچ نامی از اسلام نمی‌برد - او تنها از پادشاهی اسماعیلی سخن می‌گوید. در واقع اصطلاحی که او مدام در مورد اعراب به کار می‌برد «اسماعیلی‌ها» یا «پسران اسماعیل» است؛ یک بار هم آنها را «پسران ابراهیم که از هاجرو قطوره زاده شده‌اند: اسماعیل» می‌خواند.^{۱۱۲} سبئوس همچنین به «بیابان عظیم و وحشتناکی که توفان این ملت‌ها از آن برمی‌خیزد» اشاره می‌کند. اما نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که او فتوحات بزرگی را به چشم خود دیده است. توصیف مربوطه بین این توضیح که اعراب به عنوان مجازات گناهان مردم از سوی خدا فرستاده شدند و نقل قولی از فصل ۷ کتاب دانیال قرار دارد و این دو متمایل به دیدگاه پیشگویانه‌ای هستند که به عنوان چکیده عملاً اتفاق افتاده ارائه می‌شود. اشاره به توفان اعمال گردیده تا با پیشگویی انجیلی سازگار شود:

توفان مذکور از بابل گذشت، اما بر تمام کشورها فروبارید... و بر ملت‌هایی که در بیابان بزرگ زندگی می‌کنند، جایی که فرزندان ابراهیم که از هاجرو از قطوره زاده شده‌اند [زندگی می‌کنند؟].^{۱۱۳}... [توفان] از بیابان عظیم و پهناور، جایی که موسی و فرزندان اسراییل می‌زیستند،^{۱۱۴} در پی این سخن پیامبر که: «او همچون تندبادی قوی از جنوب، از بیابان و از جایی خوفناک خواهد آمد»^{۱۱۵} آمد که به معنی بیابانی عظیم و وحشتناک است، جایی که توفان این ملت‌ها برخاست و تمام زمین را فرا گرفت... و آنچه گفته شد انجام گردید: [در اینجا از فصل ۷ کتاب دانیال نقل قول می‌کند].^{۱۱۶}

و به عنوان جمع‌بندی شواهد با توجه به رویدادهای سیاسی: منابع مکتوب محلی تا اوایل قرن هشتم هیچ مدرکی به دست نمی‌دهند که حمله‌ای برنامه‌ریزی شده از جانب اعراب شبه جزیره اتفاق افتاده و در پی آن نبردهایی بزرگ و شگرف درگرفته که قوای بی‌زانس را در هم شکسته و آن امپراتوری را در هم کوبیده است. آنچه داریم توصیفات بسیار از مردمان «بربر» است که «اهل بیابان» می‌باشند: طایفه، اسماعیلی‌ها، مهگره^{۱۱۷}. دو نام نخست قبل از قرن هفتم دیده می‌شوند^{۱۱۷} و اصلیت هیچ‌یک از آنها

^۱ Kaegi

^{۱۱} Mhagarê

مشخصا از شبه جزیره نیست. بدین ترتیب معمول ترین کلمه برای اعراب در منابع سریانی، طیایه، از مدت ها پیش در مورد تمام ساکنان بیابان در هر قسمت از مناطق مرزی، از نواحی شمال صحرای سوریه به پایین به کار می رفته است. هیچ جایی نیز ذکری از اسلام نمی یابیم، اگرچه یگانگی «عرب» و «مسلمان» برای محققانی که با روایت متعارف پرورش یافته اند چنان بدیهی است که اصطلاحات «اسلام» و «مسلمان» و مشتقات آنها به تدریج به ترجمه ها راه پیدا کرده اند.^{۱۱۸} اما بروک وضعیت واقعی را به دقت جمع بندی می کند: «منابعی که بیشترین ارتباط را با [دهه های آخر] قرن هفتم دارند نشان می دهند که ادراک بیشتری از ظهور یک امپراتوری جدید (ملکوئه) وجود داشته، تا تولد یک دین جدید»^{۱۱۹} همان طور که قبلا گفته شد این متون روند قبضه سلطه سیاسی را توصیف نمی کنند و با در نظر گرفتن بهره برداری آنها از وقایع سیاسی برای تغذیه دیدگاه پیشگویانه معاصر خود، این واقعیت که هیچ بهره برداری پیشگویانه ای از وقایع عظیم فتوحات، یعنی نبردهای بزرگ نشده است (برخلاف بهره برداری پیشگویانه از این واقعیت که اعراب کنترل را به دست گرفتند و بیزانس آن را واگذار کرد) قویا حاکی از آن است که چیزی برای بهره برداری وجود نداشته است. قدیمی ترین رویداد عربی که در آثار متنی معاصر توصیف شده است جنگ بین معاویه و علی (۳۶/۶۵۷) می باشد.^{۱۲۰} از هیچ یک از خلفای قبل از معاویه در دستنویس های نخستین نام برده نشده است (که در تقابل با دستنویس های بعدی از قرن نهم به بعد است که گزارش آنها از تاریخ قرن هفتم بر اساس روایت متعارف است). نبردهایی مثل دائن و العربیه یا مؤته که می پندارند در اوایل این دوره رخ داده باشند در متونی که در زمانی نزدیک به تاریخ فرضی این رویدادها نوشته شده اند گزارش نشده اند.^{۱۲۱}

شاید هم واقعا حمله ای بزرگ وجود داشته و در طول چندین سال (۶۲۹ تا ۶۳۶) نبردهایی یکی پس از دیگری بین ده ها هزار سرباز طرفین رخ داده باشند. اما اگر هم چنین بوده، به نظر می رسد در آن زمان کسی به آن توجه نداشته است.

^۱ به جای ثبت آنچه واقعا روی داده، آنها «معلمان اخلاق بوده اند که از دلایل تاریخی استفاده کرده اند» (Witakowski [1987], p. 172); به ویژه در بحث مربوط به دیونیسوس تلمحری دروغین: صص ۷۱-۱۷۰).
^۲ Brock (1982), pp. 16. جنبه های دینی نامه ایشوعیهب در فصل ۲ از بخش ۳ مورد بحث قرار می گیرند.
^۳ مشکلات استخراج تاریخ از منابع مکتوب در مقدمه مورد بحث بیشتر قرار گرفته است.

^۴ Brock (1982), p. 10 para. 2.

^۵ موعظه سوفرونوس به مناسبت کریسمس سال ۶۳۴ میلادی؛ Latin text, PG 87 col. 3205 lines 48ff.

⁶ Jacob of Edessa, *Scholion on I Kings xiv:21 etc.*, in Phillips (1864).

^۷ برای کتاب‌شناسی با توضیحات زیرنویس شده و بسیار سودمند تمام منابع سریانی که هرگونه ارتباط تاریخی با قرن هفتم دارند به Brock (1976) مراجعه کنید. مجموعه بسیار جامعی از توضیحات در مورد نویسندگان سریانی و آثار آنها از Chabot (1934) تایید می‌کند که بروک به راستی چیزی در این ارتباط را از قلم نینداخته است. در حال حاضر Hoyland (1997) جامع‌ترین فهرست و گفتمان در مورد اشارات آن عصر به دین نخستین اعراب دارد. متاسفانه این منبع، دیرنگام و در جریان آماده کردن این کتاب برای انتشار به دست ما رسید.

⁸ Ed. by Chabot (1901).

⁹ Ed. by Budge (1932).

^{۱۰} ابن عبری مطالب خود در مورد وقایع مربوط به اعراب را تقریباً منحصر از طبری اخذ کرده است. (1997) Hoyland چنین تحلیل می‌کند که قسمت‌هایی از وقایع‌نامه گمشده دیونسیوس تلمحری (۸۴۵-۸۱۸) در آثار این عبری آمده است و نشان می‌دهد که دیونسیوس تمام پاراگراف‌ها را از منابع اسلامی و به ویژه الازدی که گاه عبارات او را کلمه به کلمه ترجمه کرده، رونویسی کرده است. (1997) Hoyland [1991], pp. 222-24. + جدول مکاتبات در ضمیمه A.

^{۱۱} Bar Penkayê, chs. 14-15؛ ترجمه آلمانی در Abramowski (1940), pp. 5ff. ترجمه فرانسوی در Mingana (1907). Hoyland (1997) وقایع‌نامه او را براساس شواهد داخل آن مربوط به سال‌های ۸۸-۶۸۷ تاریخ‌گذاری می‌کند.

^{۱۲} Kaegi (1969), pp. 142-43. همچنین Brock (1982), p. 11 هم به این نکته اشاره کرده است.

¹³ Brock (1982), pp. 10-11.

^{۱۴} وقایع‌نامه یوشع ستون‌نشین در دیونسیوس تلمحری دروغین ضبط شده (-65 folios Vat. Libr. no. Syr. 162, Chabot [1895] publ. 86) و ظاهراً به طور کلی با آن یکی شده است.

¹⁵ Budge (1902).

^{۱۶} Migne, PG 89, cols. 1421-28. این نامه احتمالاً به فاصله نه‌چندان زیاد از بردن صلیب راستین به ایران در سال ۶۱۴ میلادی، رویدادی که در نامه هم ذکر شده نوشته شده است، اگرچه در هر زمانی پس از آن تا شکست ایرانیان در سال ۶۲۸ میلادی می‌تواند نوشته شده باشد. پس از این تاریخ دلیلی برای نوشتن آن - به منظور ارسال خلاصه‌ای از دستنویس به صومعه‌ای که از دید ایرانیان پنهان باشد - وجود ندارد. از Robert Hoyland سپاسگزاریم که توجه‌مان را به این نامه جلب کرد.

¹⁷ Nau (1909a).

^{۱۸} در Budge (1902) هم منتشر شده است.

¹⁹ Nöldeke (1893).

²⁰ Brock (1976), p. 23 no. 13.

^{۲۱} Brock (1982), p. 9 para. 3. تاکید از جانب ما می‌باشد.

^{۲۲} به "The Battle of Mu'ta", Conrad (1990) مراجعه کنید.

^{۲۳} در فصل پیش، از آن صحبت شد.

^{۲۴} خطوط ناخوانا روی صفحه سفید اول یک انجیل که در Nöldeke (1875) منتشر شده‌اند تاریخ‌گذاری نشده و به نظر ما معاصر نیستند. در ادامه همین فصل به آن خواهیم پرداخت.

²⁵ Sebeos, *Histoire d'Héraclius*, tr. to French and ed. by Macler (1904).

²⁶ Brock (1982), p. 10.

²⁷ Brock (1976), p. 19.

^{۲۸} Ms. BL Add. 14.685, folios 1-23 که برگه ۲۳، صص ۲۷-۳۲۴ قرن هفتم را در بر می‌گیرد. برای ترجمه انگلیسی به Palmer (1993) مراجعه کنید. دست‌کم دو ادامه‌دهنده وقایع‌نامه یعقوب وجود داشته‌اند، چرا که میکائیل سریانی چند مدخل پس از آن تا سال ۷۰۹/۱۰ یافته و خود او هم آن را بیشتر ادامه داده است.

²⁹ Hoyland (1997), p. 164.

^{۳۰} Chabot (1895). اشتباه Chabot در شناسایی این وقایع نامه به عنوان وقایع نامه دیونسیوس تلمحری ناشی از اشتباه آسمانی (Assemani) می باشد. تنها یک قسمت از وقایع نامه واقعی دیونسیوس تلمحری به جا مانده است، اما بخش هایی از آن درگاه شماره الیاس نصیبی (۱۰۵۰-۹۷۵)، وقایع نامه ابن عبری (۱۲۸۶-۱۲۲۶) و وقایع نامه تا سال ۱۲۳۴ آمده است.

^{۳۱} برای تاریخ و هویت نویسنده رک. (Witakowski (1987), p. 90ff.; Hoyland (1997), pp. 409-14.

^{۳۲} نولدکه نتوانسته هفت خط نخست را بخواند و پالمر هم اگر چه آنها را ارائه می کند، شش خط اول آنقدر قابل درک نیست که آنها را ارائه کنیم.

^{۳۳} طبق نظر پالمر، اصطلاحی فنی برای موافقت نامه تسلیم است.

^{۳۴} طبق گمان پالمر.

^{۳۵} نولدکه چنین حدس زده است.

^{۳۶} طبق قرائت پالمر؛ طبق نظر بروک می تواند «خوشحال شدیم» باشد؛ نولدکه آن را «مشاهده شد» خوانده است.

^{۳۷} بروک معتقد است کل این خط بسیار مبهم است.

^{۳۸} یا احتمالاً «ماه آگوست»

^{۳۹} افراد مختلف، بخش های مختلف «ساسلاریوس» را توانسته اند بخوانند. Hoyland (1997), p. 117 آن را سقلا یا را خوانده و با ذکر توفانس از تودور خزانه دار (سلاکلاریوس) مقایسه می کند که صحرائینیان را در امسا شکست داده و تا دمشق عقب راند.

^{۴۰} دامها: بروک می گوید که این کلمه می تواند «مثل همیشه» باشد.

^{۴۱} بروک «امسا» خواندن این کلمه را تنها «یک احتمال» می داند که بیشتر از چند احتمال دیگر نیست.

^{۴۲} این، ترجمه واژه به واژه است. نولدکه آن را «در سال دیگر» ترجمه می کند، اما این عبارت سریانی معمولاً به معنی «سال بعد» است. اگر ماهی که آخرین بار (در خط ۱۸) به آن اشاره شده واقعا Ab (آگوست) باشد می تواند به معنای پس از یک یا دو ماه باشد؛ سال نوی مسیحی در سوریه، بسته به فرقه نویسنده از اول سپتامبر یا اول اکتبر آغاز می شده است. اما این واقعیت که تاریخ ۲۰ آگوست سال ۹۴۷ (سال سلوکی) پس از این ارجاع به سال بعد می باشد می رساند که ۹۴۷ «سال بعد» بوده است، به عبارت دیگر وقایعی که در خطوط ۱۹-۸ گزارش شده اند در سال ۹۴۶ (۶۳۵ میلادی) رخ داده اند.

^{۴۳} سال سلوکی، برابر با ۶۳۶ میلادی.

^{۴۴} بروک قرائت «نهصد» را بسیار غیرقطعی می داند.

^{۴۵} در نسخه پالمر نیست؛ نولدکه آن را ارائه می کند.

⁴⁶ Noldeke (1875), p. 79.

⁴⁷ Palmer (1993), p. 29.

⁴⁸ جالب است که منطقه مربوطه، شمال می باشد؛ سوریه و جلیله، چرا که نخستین سکه های اعراب که در فصل بعد مورد بررسی قرار خواهند گرفت نیز حاکی از آن هستند که تسلط اعراب بر شام در ابتدا محدود به شمال بوده است.

⁴⁹ Donner (1981), p. 144. Brock (1976), p. 18 نیز با توجه به خوانا نبودن قطعه و نبود اطلاعات در مورد منشأ آن ترجیح می دهد از قضاوت خودداری کند؛ Hoyland (1997), p. 117 نیز گرچه با ابزار تاسف، همین موضع را دارد.

⁵⁰ Hoyland (1997), p. 69.

⁵¹ Sophronius, *Ep. Synodica*, PG 87, 3197D-3200A; tr. in Hoyland (1997), p. 69.

⁵² Greek text: Usenet (1886); Latin translation: PL 87 cols. 3201-12.

⁵³ پیدایش ۳:۲۴.

⁵⁴ تشنیه ۳۲:۵۲.

⁵⁵ کتاب اول تواریخ ۱۹-۱۱:۱۶.

⁵⁶ Sophronius: Christmas sermon. Latin: PL 87 col. 3205 lines 48-54; Greek: Usener (1886) 506, lines 31ff.

⁵⁷ Ibid. Latin; PL 87 col. 3206 lines 24-37; Greek: Usener (1886), p. 507 lines 23-24.

⁵⁸ Ibid. Latin: PL 87 col. 3207 lines 25-31; Greek: Usener (1886), p. 508 lines 28ff.

⁵⁹ Ibid. Latin: *PL* 87 col. 3209 lines 8-11.

⁶⁰ Ibid. Latin: *PL* 87 col. 3210 line 51-col. 3211 line 12.

⁶¹ Usener (1886), p. 514 para. 2.

⁶² Kaegi (1969) دو بار در ترجمه به جای «موقعیت نظامی کفار/ صحرانشینان» از «لجن کفار/ صحرانشینان» استفاده کرده است. ما نتوانستیم مبنای این ترجمه را به دست آوریم.

⁶³ به این کلمه در Liddell and Scott (1849) مراجعه کنید.

⁶⁴ در Lampe (1961) یا GENT نیز ذکر نشده است.

⁶⁵ Cf Lampe *pros* p. 1163 col. 2; *kathemai* p. 689 col. 1.

⁶⁶ کتاب اول تواریخ ۱۸-۱۶:۱۱.

⁶⁷ Latin: *PL* 87, col. 3212, lines 28-39; Greek: Usener (1886), p. 514 lines 24-32.

⁶⁸ *Pareilēphe* از واژه *paralambāno*: گرفتن (با زور یا دغلكاری); ر.ک. Liddle and Scott (1849).

⁶⁹ Usener (1886), p. 514, lines 24-25.

⁷⁰ زندگینامه یوحنا موسکوس در Migne, *PL* 74, col. 121; q.b. Vasiliev (1955), p. 316.

⁷¹ این امکان هم هست که شهری که پول از آن مطالبه شد، نه اورشلیم بلکه بیت‌اللمح بوده باشد. به نظر ما اورشلیم محتمل‌تر است، چرا که روش اعمال فشار - ممانعت از راهپیمایی مسیحیان - بر مسیحیان اورشلیم تأثیر بیشتری می‌گذاشته تا بر مسیحیان بیت‌اللمح (که هر چه باشد باز هم می‌توانسته‌اند عموم مسیحیان را در کلیسای مقدس مهد گرد آورند)، و نیز به این دلیل که سوفرونوس می‌گوید اورشلیمی‌ها نمی‌توانسته‌اند شهرشان را ترک کنند، نه این که فقط قادر به ورود به بیت‌اللمح نبوده باشند.

⁷² Sophronius, *Holy Baptism*, pp. 166-67, tr. in Hoyland (1997), pp. 72-73. به آن دست‌نویس اصلی که ما به آن دسترسی نداشتیم مراجعه کنید.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Epistle no. 8 in *PG* 91, col. 439-46; Devreese (1937). از Robert Hoyland برای جلب توجه‌مان به این نامه و به مقاله Devreese سیاست‌گذاریم.

⁷⁵ اصل عبری آن *ze' evē 'erev* «گرگ‌های غروب» یا همان غرب که جهت غروب خورشید است می‌باشد. ترجمه «گرگ‌های عربستان» با خواندن آن در نتیجه تغییر حرف صدادر آن به صورت *ze' eve 'arav* حاصل می‌شود. ماکسیموس در توضیحات خود متذکر می‌شود که ترجمه اخیر نادرست است؛ ترجمه درست آن «گرگ‌های غرب» می‌باشد.

⁷⁶ *PG* 91, cols. 530-44.

⁷⁷ *PG* 91 col. 539-40; tr. from Kaegi (1969), p. 142.

⁷⁸ این قطعه با اشاره به یهودیان ادامه می‌یابد: «... [مشاهده] یهودیانی که اکنون از این کشتار خوشحال هستند و با این همه خود را خداپرست می‌انگارند». اغلب این «یهودیان» را اشاره به اعراب می‌دانند، اما این امر بسیار نامطمئن است. زبان یونانی بسیار دشوار است و ترجمه لاتین آن خیلی دقیق نیست. به همان میزان می‌توان صورت ظاهراً را برداشت کرد: ماکسیموس می‌گوید یهودیانی که ادعای خداپرستی دارند در واقع آن قدر «خدانشناس» هستند که از تصرف سرزمین‌های مسیحی توسط اعراب خوشحال می‌شوند (که با توجه به رفتار مسیحیان با آنان، مثل همان مسیحی کردن اجباری آنان که خود ماکسیموس در رساله ۸ شرح داده است چندان شگفت‌آور نیست).

⁷⁹ ر.ک. به بحث در این مورد در Brock (1973), pp. 335-36.

⁸⁰ Brock (1973), p. 317 §17, Syriac, p. 310 §17.

⁸¹ معنی ریشه *شلاط* (که به دنبال آن بی‌اعلی می‌آید) حکومت کردن، حکومت پذیرفتن، قیم چیزی بودن و مسئول چیزی بودن است (*CSD*, 579 col. 1); اما معنی فتح کردن و غلبه کردن نمی‌دهد و معانی اخیر از ریشه زکی استنباط می‌شوند، مثل «او راهی فتح کردن گردید و فتح کرد»: *نفق کذ. زا که ائیکنا دنزکه*

⁸² او از حدود سال ۶۳۴/۱۳ به خاطر ترس از «امپراتور و بطرک‌هایی که آموزه‌های وی را تکفیر کرده بودند» در خفا بوده است - احتمالاً در یک صومعه «در یک حجره کوچک محبوس بود». همه این بطرک‌ها در فاصله ۶۳۸-۶۳۴ درگذشتند. از این رو تا سال ۶۳۸ کسی باقی نمانده بود تا او را از آموزه‌هایش منع کند: امپراتور دیگر بر آن ایالت فرمان نمی‌راند و بطرک‌ها نیز همگی مرده بودند.

^{۸۳} توسط Kaegi (1969), pp. 142-43 ارائه شده است؛ همچنین برای تاریخ آن، ترجمه‌اش را در Hoyland (1993), p. 102 + n. 165 ببینید.

⁸⁴ Hoyland (1993), p. 102.

⁸⁵ Ibid., p. 92 + n. 124.

^{۸۶} Hoyland (1997), p. 185 تاریخ آن را دهه ۶۶۰ می‌داند.

^{۸۷} برگرفته از ترجمه آلمانی در Nöldeke (1893), p. 45.

^{۸۸} Nöldeke (1893), p. 33 برای ترجمه جدیدتر Hoyland (1997), pp. 186-87 ببینید.

^{۸۹} حتی این هم دلیل قانع‌کننده‌ای نیست، چرا که کشمکش‌های پس از مرگ معاویه مخالفتی با این موضوع ندارد که هیچ کشمکشی در دوران حیات وی وجود نداشته است؛ در واقع، این احتمال را قوی‌تر هم می‌کند. با این همه انتظار می‌رود اگر سبئوس در زمان نگارش خود از این مطلب آگاه بوده، باید ذکر می‌کرد که صلح زمان حکومت معاویه پس از مرگ وی پایدار نماند.

^{۹۰} Sebeos, ed. Macler (1904), Ch. 30؛ ترجمه ما از متن فرانسوی ماکلراست.

^{۹۱} Hoyland (1997), p. 128 نیز روایت سبئوس از فتوحات اعراب را غیرقابل اعتماد دانسته و رد می‌کند، چرا که «به شدت متاثر از اصطلاحات و مفاهیم انجیلی است».

^{۹۲} گستره مورد قبول تاریخی، اواخر قرن هفتم تا اوایل قرن هشتم می‌باشد؛ Hoyland (1997), p. 200 تاریخ این اثر را ۶۸۸-۶۸۷ میلادی می‌داند.

^{۹۳} Bar Penkayê, Bk. XIV; German tr. in Abramowski (1940), pp. 5-6; French in Mingana (1907).

این بیان اولیه و جالب از موضوعی است که به ویژه در متون اسلامی رشد یافت: «کسانی که از سرزمین بیابانی خشن و بایری آمدند». این می‌تواند به دو صورت باشد: اعراب خود بگویند که مهاجمان، یعنی نیاکانشان، بربرهایی «برهنه» و اهل بیابان بوده‌اند، یا چنان که رایج‌تر است بگویند که بیزانسی‌ها آنها را تحقیر و تمسخر کرده و آنها را بربرهایی بی‌فرهنگ و از همه پست‌تر دانسته‌اند.

^{۹۴} BL Add. 14:685, f-23, pp. 324-27؛ ترجمه + توضیحات در Palmer (1993), pp. 47-50.

^{۹۵} Michael the Syrian II. XVII, 450/482-83. برای بحث در مورد تاریخ‌ها رک.

Hoyland (1997), p. 164 + n. 78 که سال ۶۹۲ یا احتمالاً ۶۹۳ را تاریخ اثر اصلی یعقوب می‌داند.

^{۹۶} Jacob of Edessa, *Chronicle*, p. 326; collected by Hoyland (1997), p. 165.

^{۹۷} پاپیروس‌ها و کتیبه‌ها از سال ۶۴۰ به بعد از دوران اعراب استفاده می‌کنند، اما روشن نمی‌کنند از چه رویدادی شمارش را آغاز کرده‌اند.

^{۹۸} ترجمه در Hoyland (1997), p. 394.

^{۹۹} ترجمه و توضیحات: Palmer (1993), text no. 8 *ibid.*, pp. 395-96.

^{۱۰۰} در اثریوحای لیتاریایی (John of Litarba) که اشاره یعقوب به هفت سال در آخرین وقایع‌نامه‌اش را تصحیح کرده است، در سال ۷۲۶ به پایان رسیده است؛ در Palmer (1993), pp. 43-44 ذکر شده است.

^{۱۰۱} Bar Penkayê, Bk. XV. ترجمه از Abramowski (1940), p. 8.

^{۱۰۲} Sebeos ed. Macler (1904), Ch. 38؛ ترجمه ما از ص ۱۴۹ متن فرانسوی ماکلراست.

^{۱۰۳} در فصل بعد مورد بحث قرار خواهد گرفت.

¹⁰⁴ Brock (1982), p. 20 para. 2.

^{۱۰۵} در این مورد نیز مرهون Brock (1982) هستیم.

¹⁰⁶ Chabot (1902), text 1:216, tr. 2:482: *l.šultanyâ d: Tayyâyê*: "l'empire des Arabes."

^{۱۰۷} پاپیروس دوزبانه‌ای از نسانا (Colt III, papyrus no. 60) هم وجود دارد که تاریخ را به صورت «ماه نوامبر از فرمان سوم مالیاتی امپراتور، سال ۵۴ اعراب» ارائه می‌کند. (indiction: فرمان امپراتور در تعیین مالیات ملک که هر ۱۵ سال صادر می‌شد (مترجم)).

¹⁰⁸ Q.b. Kaegi (1969), p. 146.

^{۱۰۹} Brock (1976) بر اساس شواهد داخل آن، تاریخ آن را ۶۹۲-۶۸۵-۷۳-۶۵ و Hoyland (1997), p.64 + n. 17 حدود سال

۶۹۰ می‌داند، اما Alexander (1985) معتقد است این اثر احتمالاً در دهه ۶۵۰ در بین‌النهرین نوشته شده است. این اثر نیز همچون آثار

دیگر، هیچ جزئیاتی از فتوحات اعراب ارائه نمی‌کند. اعراب به صورت انبوهی از بربرهای بی‌رحم به تصویر کشیده شده‌اند که به خاطر بی‌بندوباری جنسی مسیحیان (که مفصلاً بیان شده است) به عنوان مجازات الهی فرستاده شده‌اند.

¹¹⁰ Kaegi (1969), p. 145.

¹¹¹ Ibid., p. 147.

¹¹² Sebeos ed. Macler (1904), Ch. 34. ترجمه ما از صفحه ۱۳۰ متن فرانسوی ماکلراست.

¹¹³ سفر پیدایش، ۲۵.

¹¹⁴ سفر تثبیه، ۱:۱۹.

¹¹⁵ اشعیا، ۲۱:۱.

¹¹⁶ Sebeos ed. Macler (1904), Ch. 34. ترجمه ما از صفحه ۱۳۰ متن فرانسوی ماکلراست.

¹¹⁷ همچنین رک. Mayerson (1986), p. 36 col. 2.

¹¹⁸ Hoyland (1997) همواره مهگره را به «مسلمان» ترجمه می‌کند تا آن را از طایفه که به «عرب» ترجمه می‌کند متمایز سازد، اما این نیز از موضوع اصلی که ما سعی در روشن ساختن آن داریم طفره می‌رود و در مواردی که وی واژه اصلی را ارائه نمی‌کند گمراه کننده است.

¹¹⁹ Brock (1982), p. 13.

¹²⁰ به عنوان مثال در «وقایع‌نامه مارونی» قرن ۸ یا ۹ که در واقع در اواسط دهه ۴۰/۶۶۰ نوشته شده (Brock [1976], pp. 18-19)؛ و زندگی ماکسیموس معترف (Brock [1973], p. 319 §25).

¹²¹ به ترتیب Conrad (1987) و Conrad (1990).

شواهد سکه‌ها

تا اینجا روشن شد که در مورد اوضاع سیاسی شام در اوایل دوران فتوحات اعراب و رسیدن معاویه به قدرت، شواهد مستند معاصر بسیار کمی داریم. روایات اعراب همگی بسیار متاخرتر هستند و منابع معاصر غیرعربی که در فصل پیش بررسی گردید به در دست گرفتن زمام امور از سوی اعراب و نه سازمان سیاسی آنان اشاره دارند. با این همه، شواهد سکه‌شناسی معاصر قابل توجهی هم وجود دارد. مورخان این دوره تاکنون توجه زیادی به سکه‌ها نکرده‌اند که مایه تاسف است، چراکه هم نگاره‌شناسی آنها و هم کتیبه‌شناسی می‌توانند شواهدی از وقایع تاریخی و عقاید رسمی در مکانی معین و زمانی معین را به دست دهند. بنابراین بررسی سکه‌های اولیه اعراب می‌تواند ما را به حد معینی از بازسازی تاریخی رهنمون شود.

بدین ترتیب سکه‌ها می‌توانند شواهد ارزشمندی را فراهم آورند. اما مشکلات زیادی هم وجود دارند که ارزیابی آنها به‌ویژه در حوزه مطالعه ما را دشوار می‌سازند. اول اینکه در مورد سکه‌های اولیه اعراب اطلاعات نسبتاً کمی موجود است. در مقایسه با حجم مطالعاتی که به سکه‌های بیزانسی معاصر آنها اختصاص داده شده است مطالعه سکه‌های عربی، گسسته و همچنان در مرحله نسبتاً مقدماتی است.^۱ علاوه بر آن، جنبه‌های مورد توجه سکه‌شناسان کاملاً متفاوت از مورخان است، به گونه‌ای که حتی همان اطلاعات کمی هم که داریم به‌ندرت به‌عنوان مدرک در تایید یا رد دیدگاهی در مورد تاریخ این دوره مورد استفاده قرار گرفته‌اند.^۲ دوم آنکه یک سکه به‌تنهایی قاعدتاً نمی‌تواند مدرک قابل اعتمادی باشد و حتی

انبوهی سکه هم نیازمند مطالعه دقیق و تخصصی است تا با شرایط تاریخی درست خود سازگار شوند؛ مطالعه‌ای که همان طور که گفته شد جای آن خالی است. سوم آنکه بسیاری از سکه‌ها هرگز برای مطالعه در دسترس قرار نمی‌گیرند. ما مرهون بسیاری از سکه‌شناسان و مجموعه‌داران جدی و متعهدی هستیم که اطلاعاتی که تاکنون منتشر شده‌اند را در دسترس قرار داده‌اند. متأسفانه تمام سکه‌ها به دست چنین مجموعه‌دارانی نمی‌افتند. سایر سکه‌ها البته به ندرت منتشر شده یا اصلاً انتشار نمی‌یابند و اساسی‌ترین اطلاعات در مورد مبدأ اصلی آنها - محل و تاریخ محیطی که در آن یافت شده‌اند - هرگز فاش نشده یا به زودی مفقود می‌شوند. بالاخره آنکه حتی اگر سکه‌ها منتشر شوند روش انتشار آنها ملزومات یک مطالعه سازمان یافته را برآورده نمی‌سازد. معمولاً سکه‌ها نه بر اساس مشخصات مشترک آنها، بلکه به صورت مجموعه منتشر می‌شوند: سکه‌هایی که با هم پیدا شده‌اند یا مالک مشترک دارند با هم برای فروش عرضه می‌شوند. موارد مهم و نادر یا منحصر به فردی هم هستند که تنها در فهرست مزایده‌ها منتشر می‌شوند و بقیه در ضمایم گزارش حفاری‌های باستان‌شناسی یا به صورت نشریات ناشناسی که به هر شکل قابل تصور (و بعضاً غیرقابل تصور) منتشر شده‌اند پنهان می‌باشند. بنابراین لازم است تا انبوهی از انواع بسیار مختلف نشریات غربال شوند تا با توجه به هرگونه مشخصات ویژه خود سکه‌ها، اطلاعات سازمان یافته جمع‌آوری شوند. همین ویژگی متون این حوزه، مطالعه دقیق آن را بسیار زمان‌بر و حتی شاید در عمل غیرممکن می‌سازد.

آنچه که در بالا گفته شد مؤید احتیاط در استفاده از اطلاعات سکه‌شناسی به عنوان مدرک تاریخی، به ویژه از سوی کسانی است که خود، سکه‌شناس نیستند.^۳ در هر حال باید پذیرفت که اطلاعات سکه‌شناسی به عنوان مدرک اصلی برای بنای یک نظریه تاریخی بر اساس آن، ناکافی هستند؛ اما برای تایید شواهد منابع دیگر مفید می‌باشند. به نظر ما شواهد سکه‌شناسی در مورد فتوحات اعراب، تا جایی که در اختیار داریم، با نظریه‌ای که ارائه داده‌ایم سازگاری دارد. نوشته‌های روی سکه‌های عربی به ویژه به عنوان شاهدهی بر اوضاع سیاسی و نیز دینی اهمیت ویژه‌ای دارند، چراکه دیگر شواهد کتیبه‌شناسی که در اختیارمان هستند نسبتاً ناچیزی می‌باشند؛ تعداد انگشت‌شماری کتیبه سلطنتی و سنگ‌نوشته‌های شخصی که در عین حال که بی‌شمار هستند، هر یک بسیار کوتاه می‌باشد. این کتیبه‌های رسمی و شخصی در هر حال مدارکی را عمدتاً در مورد تحولات دینی و نه سیاسی به دست

می‌دهند (آنها را در بخش ۳ مورد بحث قرار می‌دهیم). بدین ترتیب سکه‌های اولیه اعراب منبع عمده مدارک معاصر ما در مورد تشکیل کشور جدید عربی می‌باشند.

سکه‌های عرب-بیزانسی پیشامحمدی^I

نخستین سکه‌هایی که پس از فتوحات اعراب در شام ضرب شدند تقلیدی از سکه‌های بیزانسی قبلی هستند و به همین دلیل به سکه‌های عرب-بیزانسی معروفند. مواردی که از نخستین دهه‌های حکمرانی اعراب با آنها سروکار داریم^۴ تماما سکه مسی هستند. برخلاف نمونه‌های بعدی، آنها نوشته‌های دینی محمدی ندارند^۵ و از این رو در این کتاب آنها را سکه‌های عرب-بیزانسی پیشامحمدی می‌نامیم. هیچ تاریخ یا نام حاکمی روی آنها نیست و بنابراین زمان بندی یا تاریخ‌گذاری آنها با هر میزان از قطعیت هم بسیار دشوار است. از سوی دیگر نام یک شهر (معمولا) ثبت شده که احتمالا شهر ضرابخانه یا شاید هم شهری است که باید در آن توزیع می‌شدند. اما شهرهای ثبت شده مثل گراسا^۶، اسکیتوپولیس^۷ (بیضان) و طبریه^۸ در زمان بیزانس شهرهای ضرب سکه نبودند. در آغاز، سکه‌ها تقریبا همان ابعاد نمونه‌های بیزانسی خود را داشتند، گرچه ممکن بود ضخیم‌تر و در نتیجه سنگین‌تر باشند و از لحاظ کیفیت ساخت اغلب، ولی نه همیشه، زمخت‌تر بودند. ولی آنها به مرور زمان کوچک‌تر و نازک‌تر شدند و در نتیجه ضخامت و اندازه نسبی یک سکه می‌تواند نشانگر جایگاه آن در زنجیره زمانی باشد. گریرسون^۹ (۱۹۸۲) آنها را در یک ترتیب زمانی کلی قرار می‌دهد که ما هم آن را می‌پذیریم؛ اما اصطلاحات وی برای منظور ما به قدرکافی متمایز نیست، چراکه او تمام سکه‌های بین ضرب بیزانسی و ضرب پس از اصلاحات عبدالملک را «انتقالی» می‌خواند. از این رو اصطلاحات وی را، هر چند با زیرشاخه‌های دقیق‌تر به کار می‌بریم.

^I Pre-Mohammedan

^{II} Gerasa

^{III} Scythopolis

^{IV} Tiberias

^V Grierson

پیشگامان

قدیمی‌ترین سکه‌ها «پیشگامان»، سکه‌های اسکیتوپولیس و گراسا هستند (تا هنگام چاپ کتاب [Grierson 1982]، گراسا هنوز شناخته نشده بود). نام شهر به یونانی ثبت شده است. نمونه بیزانسی آنها ضرب نیکومدیا^۱ در زمان ژوستین دوم، یعنی سکه‌های اواسط قرن ششم هستند که در فلسطین رواج داشته‌اند. کیفیت این سکه‌های عرب-بیزانسی اولیه بسیار ناهمگون است. بعضی از آنها بسیار زمخت‌تر از بقیه هستند و اغلب آنها را «تقلیدی ناشیانه» از سکه‌های عرب-بیزانسی می‌دانند که کیفیت بهتری دارند. اما این یک فرضیه است و جای تحقیق بیشتری دارد. چراکه سکه‌های عبدالملک هم هستند که از لحاظ کیفیت فنی به این «تقلیدها» نزدیک‌تر هستند تا به ضرب‌هایی با کیفیت بهتر.^۲ به‌طور کلی سکه‌های مسی از لحاظ کیفیت هماهنگی چندانی با هم ندارند و حتی ضرب‌خانه‌های رسمی بیزانس ممکن بود در ضرب‌های مختلف خود سکه‌هایی با کیفیت فنی بسیار متفاوت تولید کنند. در واقع (Bates 1986) این سکه‌های عربی را از لحاظ کیفیت برتر از نمونه‌های بیزانسی خود می‌دانند.^۳ به‌وضوح نظرات بسیار متفاوتی درباره این موضوع وجود دارد. از این‌رو منطقی نمی‌توانیم مطمئن باشیم که یک ضرب کم کیفیت «تقلیدی ناشیانه» از یک ضرب دیگر است یا حتی اینکه در ضرب‌خانه‌های مختلفی ضرب شده‌اند.

روی بعضی از این سکه‌ها، از جمله سکه‌هایی که قدیمی‌تر به نظر می‌رسند،^۴ نوشته‌های عربی بعداً دوباره ضرب شده‌اند، به‌عنوان مثال جید، طیب و وفا یا چیز: به معنی «خوب» یا «سالم» که ابراز اطمینان از این هستند که این سکه‌ها را می‌توان در منطقه‌ای خاص، قانونی دانست. همچنین عبارت فلس حق (پول قانونی) را روی سکه‌های مسی می‌بینیم. نتیجه‌ای که به ذهن می‌رسد این است که ضرب مجدد روی این سکه‌ها به این علت بوده که مردم در به کار بردن آنها تردید داشته‌اند. اینکه واقعا دلیل ضرب مجدد روی این سکه‌ها همین بوده یا خیر بعداً مورد بحث قرار می‌گیرد.

همان‌طور که قبلاً هم گفته شد تاریخ‌گذاری این پیشگامان بسیار دشوار است. با این‌همه روی یکی از این سکه‌ها تاریخ XII* (یعنی XXII) زده شده است،^۵ که بر روی یک سکه بیزانسی به معنی سال بیست و دوم حکومت امپراتور است. از آنجا که چهره روی این سکه‌ها متعلق به ژوستین دوم و سوفیا

^۱ Nicomedia

می‌باشد و ژوستین دوم به این اندازه حکومت نکرده است، گریسون آن را شاهی دیگر بر آن می‌گیرد که این سکه‌ها بیزانسی نیستند.^{۱۱} اما او نمی‌گوید که این عدد به چه دوره‌ای اشاره دارد؛ به طور کلی او معتقد است که این پیشگامان به دلیل سنگین‌تر بودنشان در زنجیره زمانی اصلی سکه‌ها، عدم وجود نوشته‌های عربی و وجود یک نیم فولیس^۱ در دوره ایرانیان، یعنی در دهه ۶۲۰ میلادی ضرب شده‌اند.^{۱۱} اما درک این امر دشوار است که چرا وزن این سکه‌ها آنها را به این تاریخ محدود می‌کند. این موضوع درست است که وزن آنها تقریباً به اندازه وزن نمونه‌های بیزانسی است،^{۱۲} در حالی که سکه‌های مسی عرب-بیزانسی پیشامحمدی که در زنجیره زمانی اصلی قرار دارند به اندازه نصف آنها یا کمتر وزن دارند.^{۱۳} از این رو این نتیجه‌گیری معتبره به نظر می‌رسد که این پیشگامان قدیمی تراز زنجیره زمانی اصلی هستند. اما این بدان معنی نیست که تاریخ آنها به دوران ایرانیان بازمی‌گردد. اگر بتوان نشان داد که الگوی این سکه‌ها دست کم از لحاظ وزن، در اصل سکه‌های ایرانی بوده است برای این تاریخ می‌توان دلیل اقامه کرد. اما تقریباً هیچ سکه مسی ایرانی وجود ندارد که بتوان این فولیس‌ها را با آن مقایسه کرد: ایرانیان برای ضرب سکه از چیزی به جز نقره استفاده نمی‌کردند. در هر حال هیچ سکه ایرانی از هیچ فلزی هم در فلسطین رایج نبوده است، بنابراین بسیار بعید است که الگوی سکه‌های مسی برای استفاده در آنجا، اگر هم ضرب شده باشند سکه‌های ایرانی بوده باشند.^{۱۴}

در مورد عدم وجود نوشته‌های عربی بر روی آنها: بعضی از سکه‌های زنجیره زمانی پیشامحمدی نیز فاقد این نوشته‌ها هستند و گریسون تاریخ آنها را دهه ۵۰/۶۷۰ هجری یا بعد از آن می‌داند و نظر واکر^{۱۱} که تاریخ آنها را دهه ۲۲۰/۶۴۰ هجری می‌داند رد کرده و آن را خیلی زود می‌داند. بنابراین بر اساس این دو مورد دلیلی نمی‌بینیم که تاریخ آنها به دوران ایرانیان برسد. نظر ما این است که احتمالاً سال ۲۲ به دوران جدید اعراب یعنی ۴۳-۲۲/۶۴۲ هجری اشاره دارد که یکی دو سال پس از اعلام معاویه به عنوان حاکم شام می‌باشد. این موضوع با این واقعیت نیز سازگار است که قدیمی‌ترین ثبت تاریخ به جا مانده بر حسب دوران اعراب بر روی یک پاپیروس و تاریخ آن هم ۲۲ هجری است. بعضی از پیشگامان ممکن است قدیمی‌تر از این سکه تاریخ‌دار باشند. به طور کلی ما تاریخ این گونه را دهه ۱۰/۶۳۰ هجری و اوایل دهه ۲۰/۶۴۰ هجری می‌دانیم.

^۱ half-follis

^{۱۱} Walker

زنجیره زمانی اصلی

پس از ضرب‌های اولیه اسکیتوپولیس و گراسا، سکه‌ها (که همچنان مسی بودند) عمدتاً در حمص، بعلبک، دمشق و طبریه و یک مورد نادر نیز در طرطوس ضرب می‌شدند. آنها را بسته به نگاره رویشان می‌توان به پنج نوع تقسیم‌بندی کرد، اما تاریخ‌گذاری آنها نسبت به یکدیگر بسیار دشوار است. الگوی بیزانسی هرچا قابل تشخیص باشد مسلماً تاریخ‌گذاری شده است، اما تنها می‌تواند دورترین تاریخ این تقلیدهای عربی را به دست دهد، چراکه سکه‌های عربی می‌توانند بسیار بعدتر از الگوهای بیزانسی خود ضرب شده باشند. پنج گونه‌ای که گریسون ذکر می‌کند عبارتند از:^{۱۵}

(a) سه نفر ایستاده: الگوی آن، سکه هراکلیوسی است که تاریخ آن به ۳۹-۶۳۶/۱۸-۱۵ هجری

یا ۴۱-۶۳۸/۲۱-۱۷ هجری بازمی‌گردد.^{۱۶}

(b) نیم‌تنه از روبرو: الگوی کنستانس دوم، دهه ۶۴۰/۲۰ هجری.

(c) شخصی نشسته که گرز شاهی موربی به دست دارد: الگوی مشخصی ندارد.

(d) فرد ایستاده: الگوی دهه نخست حکومت کنستانس دوم، حدود ۵۰-۶۴۱/۳۰-۲۰ هجری.

(e) دو نفر نشسته:^{۱۷} الگوی مشخصی ندارد.

بنابراین شاید تصور شود که نوع (b) کمی پس از نوع (a) است و به احتمال قوی نوع (d) متاخرتر هم

باشد؛ اما چنین نتیجه‌گیری قطعی مقدور نیست.

این سکه‌ها مرتباً با ضمانت‌های عربی مورد ضرب مجدد قرار می‌گرفتند و ممکن است در آنها کلمات یونانی به معنی «خوب» (مثل kalon) نیز همراه با کلمات عربی به چشم بخورد. نام شهرها هرچا به عربی نوشته شده باشد به شکل سامی محلی و نه یونانی است و نیز به نظر می‌رسد سکه‌ها از همان آغاز هم به یونانی و هم به عربی ضرب شده‌اند (و نه اینکه به یونانی ضرب شده و سپس دوباره روی آنها به عربی ضرب شده باشد) و شکل بیزانسی نام شهر به یونانی و شکل محلی آن به عربی ارائه شده است (مثل امسا و حمص). اما همچنان هیچ تاریخ و نام حاکمی روی آنها نیست و نمی‌دانیم چه کسی آنها را ضرب کرده است. در این مرحله سکه‌های پیشامحمدی به سکه‌های محمدی تبدیل می‌شوند، به این صورت که حذف نگاره‌های مسیحی از شکل‌ها آغاز شده و مدتی بعد هم نوشته‌های محمدی ظاهر می‌شوند.

اختلاف نظرهای چشمگیری بر سر این سکه‌های مسی پیشامحمدی وجود دارد. Walker (1956) تاریخ آنها را از دهه ۲۰/۶۴۰ هجری به بعد می‌داند، در حالی که گریسون ترجیحا آنها را به همراه سکه‌های محمدی در نظر می‌گیرد که بعضی از آنها تاریخ دارند و به تمامی آنها دهه ۶۸۰ یا ۶۷۰/۶۰ یا ۵۰ هجری را نسبت می‌دهد. یکی از دلایل این امر، دیدگاه اوست که طبق آن سکه‌های مسی که پیش از فتوحات ضرب شده بودند از آن پس دیگری مصرف شدند. بیتس^۱ هم عمدتاً بر اساس گمانه زنی خود از رفتار مورد انتظار مهاجمان عرب تاریخ دیرتری را ترجیح می‌دهد. به نظر او باور این امر دشوار است که نخستین ضرب سکه اعراب از زمان فتوحات آغاز شده باشد؛ به نظر او «بسیار نامحتمل» است که اعراب همین که از راه رسیده‌اند شروع به ضرب سکه کرده باشند و «بعید است» این کار را قبل از عبدالملک کرده باشند. علاوه بر آن، او استدلال می‌کند که اگر آنها این قدر زود شروع به کار کرده‌اند سکه‌ها بایستی در طول دوره‌ای پنجاه تا شصت ساله (حدود ۱۵ یا ۲۰ تا حدود ۷۵-۷۰ هجری) ضرب می‌شدند که او آن را بعید می‌داند. از این رو او آنها را «همتایان مسی نخستین سکه‌های طلا و نقره دمشق...» که احتمالاً باید آنها را به سال‌های ۶۹۴-۶۹۲/۷۴-۷۲ هجری نسبت داد» می‌داند.^{۱۸}

بخشی از استدلال‌ات بیتس ملاحظات سیاسی را مورد توجه قرار می‌دهد و بعداً در همین فصل هنگامی که وقایع سیاسی سال‌های فتوحات را تحلیل می‌کنیم مورد بحث قرار خواهند گرفت. به نظر ما دلایل موافق یک تاریخ متاخرتر، متقاعدکننده نیست. اولاً همان طور که در بحث خود از شواهد قابل حصول از سکه‌ها می‌گوییم به نظر ما آنها نه تنها به دلایل اقتصادی بلکه به ویژه در مورد پیشگامان به دلایل سیاسی و نمادین ضرب می‌شدند. اگر کارکرد آنها اعلان سیاسی بوده باشد بی‌مصرف شدن ضرب‌هایی که قبلاً رایج بوده‌اند نامربوط می‌شد. دوماً نه استدلال نیاز اقتصادی و نه استدلال اقدامات محتمل سیاسی حاکمان جدید به کار شواهد سکه‌های ضرب شده در مناطق ساسانیان نمی‌آیند. این سکه‌ها معمولاً تاریخ داشتند و از آنها می‌دانیم که در شرق، دست کم در دوران سفیانی‌ها از ۳۱ هجری به بعد سکه ضرب می‌شده است. آنها شامل سکه‌هایی از ۶۲-۶۶۱/۴۴ هجری که نام معاویه را بر خود داشتند و سکه‌هایی با نام دیگر فرمانروایان سفیانی می‌شدند. بنابراین از آنجا که معاویه در شرق سکه ضرب کرده است خیلی بعید نیست که در شام که تسلط بیشتری بر آن داشته است نیز همین کار را کرده

^۱ Bates

باشد. به احتمال زیاد نظر واکر درست است و سکه‌های عرب-بیزانسی پیشامحمدی به نخستین دهه‌های حکمرانی اعراب بازمی‌گردند. از این رو به نظر ما سکه‌های پیشگام و پیشامحمدی در زمان معاویه در دوره حدود ۶۸۰-۶۴۰/۲۰-۶۰ هجری ضرب شده‌اند.

سکه‌های محمدی پیش از اصلاحات

اینها ضرب‌های بعدی هستند و در تعداد بیشتری از شهرها و در مناطق جغرافیایی بسیار وسیع‌تری ضرب شده‌اند. این سکه‌ها بر دو نوع اصلی می‌باشند:

۱. ضرب طلا که نگاره‌های آن آشکارا همچنان بیزانسی است: روی آن نوع a است که قبلاً ذکر شد (سه نفر ایستاده که چوبدستی دارند) و پشت آن شکل تغییر یافته «صلیب روی پلکان» بیزانسی است.^{۲۰} در کنار این نگاره‌ها، نوشته‌های مذهبی پشت سکه‌ها از محمد نام می‌برند.^{۲۱} گریسون (۱۹۸۲) این ضرب را به دهه ۷۰/۶۹۰ هجری و بلافاصله قبل از سکه‌های تاریخ‌داری بازمی‌گرداند که از ۷۴/۶۹۳ هجری به بعد ضرب شده‌اند.

۲. ضرب معمولی سکه‌های محمدی پیش از اصلاحات. این سکه‌ها را بسته به نگاره‌هایشان می‌توان به دو نوع تقسیم‌بندی کرد:

a) روی آنها شکل موسوم به «دو خلیفه» و پشت آنها M بزرگ (همانند فولیس‌های بیزانسی) نقش بسته است.

b) روی آنها شکل موسوم به «خلیفه ایستاده» می‌باشد؛^{۲۲} پشت آنها یک m پیوسته و یا شکل تغییر یافته «صلیب روی پلکان» بیزانسی است.

احتمال دارد که ضرب نوع «دو خلیفه» کمی پیش از نوع «خلیفه ایستاده» آغاز شده باشد؛ اما مطمئناً این دومی بوده که ادامه یافته است. نوشته‌های روی هر دو نوع تنها به عربی و شامل نوشته‌های محمدی (مثل «لا اله الا الله؛ محمدا رسول الله») می‌باشد. برخی از سکه‌ها نیز نام عبدالملک را بر خود دارند و بدون تردید تمامی آنها به دوره حکومت وی بازمی‌گردند.

سکه‌های طلا از نوع «خلیفه ایستاده» که بر پشت آنها نوشته‌های محمدی است نیز ضرب شده‌اند؛ تمام آنها به سال‌های ۶۹۴-۶۹۳/۷۷-۷۴ هجری بازمی‌گردند. بنابراین می‌توانیم سکه‌های مسی از همین نوع را به این دوره نسبت دهیم: یعنی دوره حکومت عبدالملک تا زمان اصلاحات او در ضرب سکه در سال ۹۷-۶۹۶/۷۷ هجری که سکه‌های تماماً نوشته‌دار ضرب شدند. بیتس (۱۹۸۶) با استفاده از شواهد تاریخی و کتیبه‌شناسی آغاز نوع طلایی (ونقره‌ای) «خلیفه ایستاده» را به سال ۳۷۲ هجری می‌رساند و ما نیز استدلال وی را قبول داریم. او نیز همانند ما سکه‌های مسی «خلیفه ایستاده» را به همین دوران می‌رساند.

ملاحظات جغرافیایی و سیاسی

نقشه ۲.۳.۱ هم منشأ انواع مختلف سکه‌های قبل از اصلاحات و هم حدود پیشروی اعراب طبق روایت متعارف را نشان می‌دهد. خود روایت اسلامی این نتیجه را می‌رساند که اعراب در ابتدا بر حوالی شام مسلط شدند. آنها از نواحی مرزی (اطراف الشام) آمدند و با شهرهای حاشیه جهان مسکون روبرو شدند: غزه (جنگ دائن؟)، اورشلیم و بیت‌الحم، بیسان و طبریه، دمشق و حمص. گرچه در این فهرست نام شهرهای جنوبی و مرکزی هم به چشم می‌خورند اما اغلب شهرهایی که ذکر شده‌اند در شمال واقعند و این برداشت عام را می‌رساند که کانون ابتدایی تکاپوها نه مناطق نزدیک به شبه جزیره عربستان، بلکه شمال فلسطین-مرکز سوریه بوده است. برای مثال در حالی که جنگ دائن می‌تواند در جنوب فلسطین واقع شده باشد (اگر دائن

واقعاً نزدیک غزه و نه نزدیک بیصان در شمال بوده باشد)، در روایات اعراب رویدادی کوچک به نظر می‌آید. (قبلاً در فصل ۱ از بخش ۲ گفتیم که اهمیت اصلی آن احتمالاً این است که نشانه‌ای آشکار از عدم اراده بیزانس در حفظ تسلط خود بر آن منطقه می‌باشد). با این وجود با توجه به خطابه کریسمس سوفرونیوس، اورشلیم در سال‌های ابتدایی فتوحات تحت تسلط اعراب درنیامد: روایت متعارف تاریخ این واقعه را ۶۳۸-۶۳۶/۱۷-۱۵ ارائه می‌کند و ما آن را حتی بعدتر هم می‌دانیم. از سوی دیگر در روایت متعارف آمده است که شهرهای شمالی تراز بیصان و گراسا در نخستین سال‌های فتوحات به چنگ اعراب افتاده‌اند.

شواهد سکه‌شناسی این قرائت روایت متعارف را تا حدی تایید می‌کنند. قدیمی‌ترین سکه‌های عرب-بیزانسی یعنی پیشگامان، در بیصان و گراسا ضرب شده‌اند. زنجیره اصلی آنچه که سکه‌های پیشامحمدی می‌نامیم در چندین شهر از طبریه در جنوب گرفته تا حمص و طرطوس در مرکز سوریه ضرب شده‌اند. سکه‌ها حاکی از آن هستند هرچه که بوده و با تسلط اعراب روی داده، در شمال فلسطین تا مرکز سوریه رخ داده است.

اگر سکه‌های این دوره ابتدایی را دقیق‌تر بررسی کنیم زنجیره جالبی پدیدار خواهد شد. با شمارش هر نوع سکه از هر شهر به عنوان یک ضرب جداگانه، از تاریخ سیزده ضرب مختلف سکه‌های پیشگام و عرب-بیزانسی پیشامحمدی آگاه می‌شویم. بیشتر سکه‌های یک نوع، از یک شهر هستند و گاهی ندرتاً ضرب آنها متعلق به یک شهر مجاور می‌باشد. تنها نوعی که این امر در مورد آن صادق نیست نوع d) گریسون است که در اغلب شهرهایی که در زمان فرمانداری یا خلافت معاویه سکه ضرب می‌کردند ضرب می‌شد. شروع سری‌ها را می‌توان از لحاظ زمانی مرتب کرد که طبق آن پیشگامان قطعاً قدیمی‌تر از نوع a) پیشامحمدی است که خود آن نیز تقلیدی از الگویی است که قدیمی‌تر از دیگر سکه‌های پیشامحمدی می‌باشد. بدین ترتیب واقعیت جالبی آشکار می‌شود که یک توزیع جغرافیایی نیز وجود دارد که طبق آن نام شهرهای جنوبی تر روی سکه‌های قدیمی‌تری باشد. جدول ۲.۳.۱ انواع مختلف

جدول ۲.۳.۱: سکه‌های عرب-بیزانسی پیش از محمد که بر

حسب نام ضرابخانه از جنوب به شمال مرتب شده‌اند

پیش از محمد (انواع a تا e گیرسون)					پیشگام		
b	b	e	c	a	p	مجموع ضرب‌ها:	نام ضرب‌خانه:
۵	۲	۲	۱	۱	۲		
					p*		گراسا/جرش
					p*		بیصان
d**				a*			طبریه
d***		e**	c*				دمشق
d**		e***					بعلبک
d***	b***						حمص
	b**						طرطوس
d***							بی‌نام
حروف a تا e: ضرب‌هایی که در متن توضیح داده شده‌اند.							
* = تنها ضرب از این نوع							
** = ضرب نادر از این نوع							
*** = ضرب غالب یا بسیار رایج از این نوع							
p = پیشگامان							

پیشگامان و سکه‌های پیشامحمدی را در مقابل شهر محل ضرب آنها ترسیم کرده که به ترتیب جغرافیایی از جنوب به شمال مرتب شده‌اند.

به نظر ما نوع (d) آخرین سری است و حاکی از برهه‌ای است که حکومت متمرکزتری وجود داشته و بر فرایند ضرب سکه، یکنواختی بیشتری اعمال کرده است. پرسش این است که این امر چه هنگام روی داده است؟ سکه‌های نوع (d) نمی‌توانند قدیمی‌تر از ۶۵۰-۶۴۱ میلادی که تاریخ الگوی بیزانسی آنهاست باشند و احتمالاً شروع ضرب آنها به فاصله قابل توجهی بعد از این تاریخ بوده است. با توجه به این موضوع و این واقعیت که سکه‌های پیشامحمدی تمام دوره دهه ۶۳۰/۱۰ تا حدود ۶۱/۶۸۰ را در بر

می‌گیرند بسیار محتمل است که این برهه از حکومت متمرکزتر و دارای تسلط گسترده‌تر، تنها پس از جنگ صفین (۳۶/۶۵۷) حاصل شده باشد.

بدین ترتیب در سی سال یا همین حدود قبل از رسیدن معاویه به خلافت در ۴۱/۶۶۱ شهرهای شمال شام (و نه شهرهای دیگر) شروع به ضرب سکه کردند. گراسا و بیسان در جنوب این منطقه، نخستین شهرهایی بودند که این کار را کردند و تجزیه و تحلیل ضرب سکه‌ها حاکی از آن است که سپس این روند در این دوره به تدریج به سمت شمال گسترش پیدا کرد. در واقع برخلاف رویه بیزانس که ضربخانه‌های مرکزی بسیار معدودی بنا می‌کرد شهرهای بسیاری به تولید سکه‌های اولیه اعراب پرداختند و دلیل اصلی همه آنها تنها نیاز به سکه نمی‌توانست باشد. بلکه ضرب سکه در شهرهایی که در زمان بیزانس مجاز به انجام این کار نبودند اعلان سیاسی آشکار از نوعی خودمختاری یا رهایی از حکومت بیزانس بود^{۲۴}؛ و ما سکه‌های پیشامحمدی را علائم جاده خروج از بیزانس می‌دانیم. یادآوری می‌کنیم که پس از میان‌پرده ایرانیان، بازگشت بیزانس به شام بیش از بازگشتی نمادین نبود و این امپراتوری به تدریج مرز خود را به انطاکیه منتقل کرد. اداره روزمره شهرها و نواحی وابسته اطراف آنها در دست نخبگان شهری رومی - پاتریکیوس‌ها و حامیان آنها - بود و آنها تشویق به استقلال می‌شدند. روحانیون کلیسا (مونوفیزیت) و مدیران نیز نفوذ چشمگیری داشتند.^{۲۵}

درست در این برهه بود که شهرهای مختلف - که شهرهای ضربخانه‌دار بیزانس نبودند - شروع به ضرب سکه‌های خودشان کردند. این امر در عین حال که اعلان میزان کم‌و‌بیش چشمگیری از خودمختاری است به معنی شورش یا اعلام استقلال از سوی پاتریکیوس‌ها نیست، بلکه اقدامی نمادین است. استفاده از سکه‌هایی که در یک شهر ضرب می‌شدند محدود به همان شهر نمی‌شد و به تدریج به تمام آن منطقه راه پیدا می‌کرد. از این رو سکه‌های شهری که ضربخانه امپراتوری بیزانس نبود پیامی سیاسی به آن ایالت می‌داد: اینکه شهر مزبور عملاً دیگر مقید به محدودیت‌های حکومت مرکزی نبود و پاتریکیوس آن خود را آزاد می‌دید تا حوزه تسلط خود را تا آنجا که می‌توانست افزایش دهد (حتی اگرچه همچنان حاکمیت امپراتور را قانوناً به رسمیت می‌شناخت).

اما جنبه‌های فنی آغاز ضرب سکه به همین سادگی نبود. تهیه قالب و ضرب از روی آنها مستلزم مهارت بسیار بالایی است و بعید است که تخصص مربوطه در شهری وجود داشته که قبلاً دست کم از اواخر دوران روم سکه ضرب نکرده بوده باشد. می‌توان چنین استدلال کرد که تعطیلی

ضرابخانه بیزانس در انطاکیه در ۶۱۰ میلادی^{۲۶} چند صد کارگر ضرابخانه را رها و در اختیار آن کار قرار داده است و آنان در اختیار شهرهای دیگر قرار گرفته‌اند. اما این شهرها حدود بیست تا سی سال پس از بسته شدن ضرابخانه انطاکیه شروع به ضرب سکه کردند و بسیار بعید به نظر می‌رسد که تا آن زمان بسیاری از کارگران پیشین ضرابخانه همچنان در دسترس بوده باشند. بدین ترتیب نمی‌توانیم ساده‌انگارانه چنین بینگاریم که سکه‌هایی که نشان «اسکیتوپولیس» دارند واقعا در آنجا ضرب شده‌اند. ضرب سکه در یک محل برای توزیع در محل دیگر امر ناشناخته‌ای نبوده است.^{۲۷} علاوه بر آن بعضی از سکه‌های اولیه اسکیتوپولیس و گراسا چنان به هم شبیه هستند که ممکن است با یک قالب ضرب شده باشند^{۲۸} و به جای اینکه بگوییم اسکیتوپولیس برای گراسا سکه ضرب کرده یا برعکس، این نتیجه‌گیری منطقی‌تر است که سکه‌های هر دو شهر در جای دیگری ضرب شده‌اند. از این رو به نظر ما بیزانس نشان بارز استقلال فزاینده نخبگان رومی شهرهای مختلف را به شکل ضرب سکه آن شهرها که در ضرابخانه بیزانس برای توزیع در شهرها ضرب می‌شدند فراهم کرد.^{۲۹} این تعبیر - که سکه‌ها توسط بیزانس برای شهرهای مختلف ضرب و تهیه می‌شد تا اعلامیه‌ای سیاسی باشد که دیگر تحت تسلط بیزانس نیستند - به خوبی با نظر بیتس که قبلا به آن اشاره شد سازگار است که سکه‌های مسی پیشامحمدی «کم‌شمار و از لحاظ سبک بسیار شبیه یکدیگر و اغلب نیز از لحاظ قالب به هم مربوط هستند».^{۳۰} بیتس با توجه به این واقعیات می‌گوید که اینها نمی‌توانند به طور پیوسته در طول دوره‌ای پنجاه یا شصت ساله از زمان فتوحات تا ظهور ضرب‌های محمدی در دهه ۷۰ هجری ضرب شده باشند؛ از این رو آنها باید به چند سال بلافاصله قبل از ضرب‌های محمدی («خلیفه ایستاده») بازگردند. اما این خصوصیات یکسان - انواع معدود، سبک‌های مشابه و قالب‌های مرتبط در میان سکه‌هایی که نام ضرابخانه‌های متفاوتی را بر خود دارند - به همان میزان نیز نظر ما را تایید می‌کند. در واقع هر ضرب، کوتاه مدت و تنها چندساله بوده است، چراکه اقدامی سیاسی و نه نیاز اقتصادی بوده است: اعلان این که شهر مزبور دیگر تحت حاکمیت بیزانس نبوده یا اینکه تحت سلطه اعراب است. با این وجود مجموع ضرب‌های تمام این شهرها می‌تواند به طور ناپیوسته تمام دوران حکومت معاویه را در برگیرد.^{۳۱}

شهرها درست مثل قبل به اداره امور خود ادامه دادند. در ابتدا دست کم پاتریکیوس‌ها - یعنی نخبگان رومی - تحت سلطه بودند. با این وجود پس از مدت کوتاهی ضرب تضمین‌های عربی (و نیز غالبا یونانی) بر روی سکه‌های قبلی مبنی بر اینکه این پول‌ها معتبر هستند شروع شد. برای درک این تحول باید

یادآور شویم که هر حاکم جدید، چه بیزانسی و چه عرب، سکه خود را ضرب می‌کرد؛ اما این به آن معنی نبود که لزوماً سکه‌های قدیمی را جمع می‌کرد یا آنها را از اعتبار می‌انداخت. او ممکن بود اعتبار سکه‌های قدیمی را - معمولاً نه با ضرب مجدد روی آنها - تایید کند و آنها به گردش خود ادامه می‌دادند. بدین ترتیب در شهرهای شام سکه‌های بسیار مختلفی در گردش بودند - ضرب‌های مختلف بیزانسی شاید صد سال قبل و نیز فولیس‌های جدید محلی. مردم به سروکار داشتن با ضرب‌های مختلف سکه و به خصوص به فولیس‌هایی با اوزان و انواع مختلف به‌ویژه پس از تعدد گسترده فولیس‌های دوران هراکلیوس عادت داشتند. پس چرا باید روی بعضی از آنها مجدداً ضرب می‌شد؟ دلیل ضرب مجدد روی آنها نمی‌تواند مؤید این امر باشد که حاکمان جدید عرب استفاده از این سکه‌ها را همچنان مجاز می‌شمردند، چراکه دقیقاً این ضرب‌های جدید - و نه قدیمی‌تر از ضرب‌های دوران بیزانس که گردش داشتند - بودند که مجدداً روی آنها ضرب می‌شد. علاوه بر آن ضرب مجدد روی سکه‌های قبلی جهت معتبر نمودن آنها بدین معنی است که سکه‌هایی که از این راه معتبر نشده بودند پول معتبر نبودند و این وضعیت تمام سیستم را به هم می‌زد. ضمناً این در تضاد با چیزهایی است که ما از روش مدیریتی اعراب در ابتدای کار آنها می‌دانیم که طبق آن اعراب همواره سعی می‌کردند بگذارند زندگی به شکل قبل ادامه داشته و تا حد امکان آن را تغییر ندهند.

دو دلیل احتمالی دیگر نیز وجود دارد. دلیل اول آن است که شاید مردم این سکه‌ها را جعلی می‌پنداشتند. به نظر می‌رسد گریسون (۱۹۸۲) به علت کیفیت زمخت برخی از این سکه‌ها هوادار این دیدگاه است. اما تضمین‌هایی از این نوع روی سکه‌های پیشامحمدی و نه تنها انواع زمخت‌تر پیشگامان، بلکه روی سکه‌هایی با کیفیت بسیار عالی نیز ضرب می‌شد. بنابراین این دلیل کافی به نظر نمی‌رسد. توضیح دیگر و دلیلی که ما آن را ترجیح می‌دهیم سیاسی است: ضرب مجدد روی سکه‌های قبلی اعلانی عمومی بود که اقتدار حاکمان عرب، ضرب سکه توسط شهرها را ضروری می‌ساخت. این امر نشان‌دهنده مرحله‌ای دیگر در تقویت سلطه اعراب بر منطقه، از جمله «امور داخلی» شهرها بود.

استفاده از زبان عربی در کنار یونانی - یا به جای آن - نیز اقدامی نمادین بود. در سال‌های نخست حکمرانی اعراب بیشتر مردم شام سواد عربی نداشتند: افراد فرهیخته و به عبارت دیگر کسانی که اصلاً می‌توانستند بخوانند، یونانی و سریانی می‌دانستند. بنابراین استفاده از زبان عربی روی سکه‌ها

بیشتر از آنکه به مردم گفته شود که آن سکه‌ها معتبر هستند، اعلام این مطلب بود که اکنون عربی زبان رسمی است. وسیله - استفاده از عربی - خود پیام بود.

بنابراین اگر از روی سکه‌ها بخواهیم نظر دهیم، معاویه تنها بر شهرهای شمالی از بیسان تا حمص مسلط بود، نه بر شهرهای فلسطین مرکزی. تا قبل از عبدالملک، سکه‌ها نه در جنوب این منطقه ابتدایی در فلسطین مرکزی (امان؛ ایلینا، یعنی اورشلیم؛ بیت جبرین) و نه در شمال آن در شمال سوریه (حلب، منبج، حران) در منطقه‌ای وسیع تر ضرب نشده بود. در واقع تنها در زمان حکومت عبدالملک بود که در هر یک از پنج ایالت شمالی الجزیره (شمال بین‌النهرین)، ارمنیه (منطقه قفقاز)، موصل، اران و آذربایجان سکه ضرب شد.^{۳۲} تا مدت‌ها بعد هم - نه قبل از آغاز قرن هشتم میلادی - در شهرهای دیگر فلسطین مثل غزه، عسقلان و لاد^۱ سکه ضرب نشد. اگر از جنگ یرموک در سال ۶۳۶ میلادی به بعد تمام شام تحت تسلط اعراب درآمد باشد این توزیع زمانی نیازمند توضیح است، چراکه انتظار داریم دست کم بعضی از شهرهای مهم تر فلسطین - به ویژه اورشلیم - در این دوران ابتدایی که بسیاری از شهرهای کم‌اهمیت تر سکه ضرب کرده بودند نیز سکه ضرب کرده باشند. اما برعکس، توزیع زمانی سکه‌ها حاکی از آن است که به دست گرفتن زمام سلطه، تدریجی بوده و معاویه تنها بر شهرهای شمال شام (بیسان تا حمص) و نه شهرهای فلسطین مرکزی مسلط بوده است. طبق این تعبیر، پنج ایالت شمالی که در بالا گفته شد تا زمان عبدالملک که تمامی آنها را تحت سلطه برادرش محمد بن مروان درآورد به طور کامل تحت فرمان خلیفه در نیامده بودند.

حوزه ساسانیان

سازمان سیاسی ساسانیان در سال ۳۱/۶۵۱ هجری هنگامی که یزدگرد سوم در مرو کشته شد به پایان رسید. در مناطق ایرانی نیز همچون بیزانس، شواهد معاصر در مورد فتوحات و چند دهه نخست حکمرانی اعراب عمدتاً سکه‌ها می‌باشند. سکه‌های عرب - ساسانی نیز مثل سکه‌های عرب - بیزانسی ادامه ضرب‌های ساسانی هستند و به تصویر کشیدن نیم‌پیکره شاه ساسانی (کسری) در آنها ادامه یافته

^۱ Lydda

است. ضرب‌هایی که مورد تقلید قرار گرفتند ضرب‌های خسرو دوم (۶۲۸-۵۹۰ میلادی) بودند که تعداد زیادی از آنها در سراسر امپراتوری رواج داشت. این سکه‌های عرب-ساسانی ابتدایی برخلاف سکه‌های عرب-بیزانسی ابتدایی، اغلب تاریخ‌دار هستند^{۳۳} و نام ضربخانه‌هایشان را بر خود دارند. اما علی‌رغم این واقعیت، نسبت دادن یک تاریخ به یک سکه عرب-ساسانی می‌تواند کاملاً پیچیده باشد. این امر تا حدی به خاطر استفاده از خط دشوار پهلوی که در آنها به کار رفته و تا اندازه‌ای نیز به این خاطر است که تاریخ آنها غالباً می‌تواند به بیش از یک دوره اشاره داشته باشد که تا حدی نیز هم پوشانی دارند: عربی، یزدگردی و پسایزدگردی. تصمیم‌گیری در مورد این که کدام دوره مورد نظر است همیشه آسان نیست. از آنجا که تاریخ سکه‌هایی که در این فصل از آنها یاد شده است مورد تردید نمی‌باشند در اینجا به این موضوع نمی‌پردازیم. اما در زمینه تاریخ سکه‌هایی که نوشته‌های دینی دارند مشکل پیش می‌آید و هنگامی که می‌خواهیم در مورد اطلاعات دینی روی سکه‌ها (در فصل ۳ از بخش ۳) صحبت کنیم مجبوریم موضوع تاریخ سکه‌های عرب-ساسانی را با تفصیل بیشتری بررسی کنیم.

قدیمی‌ترین سکه عرب-ساسانی مربوط به ضربخانه دارابجرد و تاریخ آن سال ۲۰ یزدگردی (= ۳۱/۶۵۱ هجری) می‌باشد.^{۳۴} قدیمی‌ترین سکه با نوشته‌های عربی مربوط به مرو و به تاریخ ۳۱ هجری یعنی همان سال می‌باشد. این نوشته همانند نوشته روی سکه‌های عرب-بیزانسی، جید (= «خوب») و ما اینجا نیز همچون قبل معتقدیم که این امر بیشتر از آنکه بیانگر مناسب بودن آن سکه برای کاربردهای تجاری باشد نشان‌دهنده حاکمیت عرب در تایید آن است. در طول دهه ۳۱-۲۰ یزدگردی و به عبارت دیگر ۳۱/۶۵۱ هجری تا ۴۲/۶۶۲ هجری عبارت دینی بسم‌الله به زبان عربی بر روی سکه‌های عرب-ساسانی که در ضربخانه‌های مختلف قلمرو پیشین ساسانیان ضرب می‌شدند ظاهر می‌شود. سکه‌هایی که توسط سه فرماندار مختلف^{۳۵} ضرب شده‌اند در سال ۶۲-۴۱/۶۶۱ هجری ظاهر می‌شوند؛ سکه‌هایی که نام معاویه را بر خود دارند در سال ۶۵-۴۴/۶۶۴ هجری، سه سال پس از رسیدن او به خلافت پدیدار می‌شوند. بعداً نام عبدالملک هم به میان می‌آید و تا سال ۸۳ هجری که نزدیک به پایان حکومت عبدالملک می‌باشد نام خلیفه یا فرماندار همچنان بر روی سکه‌ها به چشم می‌خورد.^{۳۶}

از دیدگاه تاریخی وجه جالب سکه‌های این دوره سکوت آنها در مورد حاکمان قبل از سفیانیان است و دو تاریخ ۳۱/۶۵۱ هجری برای نخستین سکه‌های تاریخ‌دار عرب-ساسانی و ۴۱/۶۶۱ هجری برای قدیمی‌ترین سکه‌هایی که نام یک حاکم عرب را بر خود دارند درون یک جفت پرانتز گاهشماری،

کشمکش بین سفیانیان و علویان برای رسیدن به قدرت را یادآور می‌شود. تا آنجا که سکه‌شناسی می‌تواند بگوید این معاویه بوده که در عین حال که فرمانروای سوریه بوده است قلمروی ساسانیان را نیز فتح کرده است. در این رابطه وجود سکه‌های پیشامحمدی (عرب-بیزانسی) نوع (a) و (b) که نوشته‌های پهلوی بر خود دارند نیز قابل توجه است. گریسون معتقد است که نوشته‌های روی این سکه‌ها منشأ احتمالی آنها را محدود می‌سازد؛ به عبارت دیگر آنها «چنان که پیداست در ایران ضرب شده و نوشته‌های پهلوی دارند».^{۳۷} اما یک امکان دیگر آن است که ضرب مزبور ضرب دمشق (مربوط به معاویه) بوده و برای انتشار در مناطقی که زمانی تحت تسلط ساسانیان بوده و سپس به چنگ سفیانی‌ها افتاده در نظر گرفته شده بودند. به عنوان مقایسه، ما می‌دانیم که بعضی از سکه‌های عرب-بیزانسی مروانی در دمشق ضرب شده‌اند.^{۳۸}

بنابراین نگاره‌های سکه‌های معاصر هیچ مدرکی در تایید تاریخی که روایت متعارف ارائه می‌کند، یعنی فتح قلمروی ساسانیان توسط عثمان به دست نمی‌دهد. هیچ نامی از عثمان و نه هیچ‌یک از رهبران و فرمانروایان پیش از او برده نشده است.^{۳۹} این سکوت در مورد اسامی نخستین رهبران با نظر ما که تا زمان معاویه کسی در کار نبوده که از او نام برده شود بهتر سازگار است. اعراب تا سال ۴۱/۶۶۱ هجری به عنوان متحدان عمل می‌کردند. پس از جنگ صفین، معاویه به عنوان حاکم تمام منطقه شناخته و سپس نام او بر سکه‌ها ظاهر شد. در واقع معاویه که نام وی روی سکه‌ها و در کتیبه‌ها (یکی به عربی و یکی به یونانی) و منابع مکتوب مثل سبئوس، یوحنا فنیکی^۱ و زندگینامه «ماکسیموس معترف» آمده است^{۴۰} نخستین حاکم تاریخی عرب است که مورد تایید کامل باستان‌شناسی و کتیبه‌شناسی قرار گرفته است.

^۱ مطالب موجود در آثار نویسندگانی مثل Walker (1956) و Grierson (1982) این موضوع را بسیار روشن می‌سازند.

^۲ Bates (1986) نیز فقدان مطالعه تاریخی شواهد سکه‌شناسی را متذکر شده و مورخان را به انجام این کار تشویق کرده است.

^۳ همینجا جا دارد از آقای Shraga Qedar تشکر کنیم که برای آموزش سکه‌شناسی وقت خود را به ما اختصاص داد، اگر چه ایشان از استفاده‌ای که ما از آن کردیم ناخشنود شدند.

^۴ این انتساب مطابق Walker (1956) می‌باشد. Bates (1986) تاریخ سکه‌های مسی پیش از نوع «خلیفه ایستاده» را بسیار بعدتر می‌داند، ولی ما دلایل وی را قانع‌کننده نمی‌بینیم. درباره این موضوع بعداً در همین فصل صحبت می‌کنیم. از Philip Grierson برای جلب توجه ما به مقاله مهم Bates سپاسگزاریم.

^۱ John of Phenek

^۹ «محمدی» مترادف «اسلامی» نیست، بلکه حاکی از مجموعه خاصی از قواعد دینی و مرحله مربوطه در تحول دینی به سوی اسلام است. در بخش ۳ به این موضوع خواهیم پرداخت.

^۶ Cf. Grierson (1982), p. 135 and plate 34.

^۷ Bates (1986), p. 250.

^۸ Walker (1956), pp. xviii, 2, 6-8.

^۹ Walker (1956) no. G1, p. 44; Grierson (1982) no. 612, plate 34 همچنین در IX از آن نیز آورده شده است. هر دو آنها این شکل تاریخ‌گذاری را به معنی XXII دانسته‌اند.

^{۱۰} Grierson (1982), p. 145.

^{۱۱} Ibid.

^{۱۲} در مقایسه با اغلب فولیس‌های بیزانسی دوران ژوستینین و هراکلیوس که ۹-۱۲ گرم وزن دارند و در Grierson (1982) نیز فهرست شده‌اند، وزن پیشگامان ۱۱-۱۰ گرم است و یکی از آنها ۱۴٫۶۴ گرم وزن دارد؛ Whittig (1973) pp. 111-12 میانگین وزن فولیس‌های ژوستین دوم را ۱۳٫۵ گرم ارائه می‌دهد.

^{۱۳} اکثریت عظیمی از آنها در محدوده ۵-۳ گرم وزن دارند.

^{۱۴} این نکته را مدیون گریسون (گفتگوی خصوصی ۲۷ ژوئن ۱۹۸۷) هستیم.

^{۱۵} خواننده برای توضیح بیشتر به Grierson (1982), pp. 145-46 and plate 34 ارجاع داده می‌شود.

^{۱۶} Bates (1986), p. 240 and notes 11-12.

^{۱۷} گریسون آن را «اشخاص ایستاده» نوشته است، اما باید خطای تایپی باشد، چرا که پلاک، آنها را نشسته نشان می‌دهند.

^{۱۸} Bates (1986), pp. 250-51.

^{۱۹} تاریخ‌گذاری‌های ما ادعای برخورداری از دقت ندارند. تمام تاریخ‌ها در این باره تقریبی هستند، مگر آن که به صراحت خلاف آن گفته شود.

^{۲۰} تغییراتی که بر روی صلیب انجام گردیده در فصل ۴ از بخش ۳ و در ارتباط با تحولات دینی مورد بحث قرار خواهد گرفت.

^{۲۱} در مورد ورود محمدگرایی به دین عرب رک. فصول ۴-۳ از بخش ۳.

^{۲۲} Walker (1956), p. xxviii ff., civ and plates VI-VIII; Grierson (1982), p. 146 توصیف شده است؛ همچنین رک. al-Ḥadīdī (1975), pp. 9-14.

^{۲۳} Bates (1986), pp. 246-49.

^{۲۴} Donner (1986), p. 290 به همین ترتیب پیامدهای سیاسی ضرب سکه را تصدیق می‌کند: «در واقع حتی در مورد قدیمی‌ترین سکه‌ها می‌توانیم صرف عمل ضرب سکه را اعلام خودمختاری و استقلال بدانیم». در هر حال او چنین می‌انگارد که سکه‌ها توسط یک عامل سیاسی مرکزی یا «رژیم جدید» ضرب شدند و بدین ترتیب بازتاب‌دهنده ادعای «آن» مبنی بر استقلال و خودمختاری از بیزانس می‌باشند.

^{۲۵} رک. فصل ۲ از بخش ۱: «شرق بیزانس در آستانه حمله اعراب» و فصل ۳ از آن بخش: «نقش کلیسا».

^{۲۶} Whittig (1973), p. 68.

^{۲۷} با این ادعای یونگفلاش (Walker [1956], p. lxiii که *Bull. de l'Inst. d'Égypte* XXXI [1949], p. 111) هم به آن اشاره کرده است) مقایسه کنید که حفاری ضرابخانه عربی «واسط» که در کنار دمشق ضرابخانه اصلی اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم هجری بود مقادیر زیادی درهم جدیداً ضرب شده با نوشته‌های عربی «ضرب شده در اندلس» و «ضرب شده در افریقیه» را آشکار ساخت. واکر می‌گوید: «ظاهراً تمام آنها محصول ضرابخانه واسط و آماده ارسال به غرب بوده‌اند. اگر چنین باشد، این مدرک، گفته مقریزی را کاملاً تأیید می‌کند» که در زمان هشام و ولید دوم تنها ضرابخانه درهم، واسط بوده است. (گفته مقریزی از دست‌نوشته‌ای منتشر نشده است که Walker, p. lxiii آن را نقل کرده است.)

^{۲۸} رک. Bates (1986), p. 250 خطوط ۵-۳ از پایین.

^{۲۹} در حاشیه می‌گوییم که کار ثبت نام شهربرسکه، اگر همان جایی که سکه در آن ضرب شده، نبوده و جایی باشد که باید به آنجا ارسال شود بسیار منطقی می‌باشد. این امر در کنار عوامل دیگر، احتمال اینکه شهرهای میان راه محموله سکه را به خود اختصاص دهند را بعید می‌سازد.

^{۳۰} Bates (1986), p. 250.

^{۳۱} «موشه شارون» معتقد است شهرها این سکه‌ها را صرفاً بنا بر ملاحظات اقتصادی و جهت تامین پول خرد کافی برای رفع نیازهای جمعیت محلی ضرب کرده‌اند (گفتگوی خصوصی، مه ۱۹۸۸). این هم ممکن است یک دلیل آن باشد، ولی به نظر ما مهم‌ترین دلیل نیست. در غیر این صورت درک این مطلب دشوار است که چرا در این دهه‌های ابتدایی در واقع شهرهای نسبتاً معدودی سکه ضرب کرده‌اند و چرا آنهایی هم که چنین کرده‌اند در منطقه جغرافیایی خاصی، از گراسا در جنوب تا طرطوس در شمال واقع شده‌اند. چرا شهرهای مهمی مثل امان، بیت جبرین و قیصریه که مرکز پیشین بیزنس بود، چه رسد به اورشلیم، نیاز به تامین ضروریات اساسی روزمره مردم خود را احساس نکرده‌اند؟

^{۳۲} Bates (1986), p. 237.

^{۳۳} به همین دلیل، آنها نیز می‌توانند شواهد سودمندی در مورد ترتیب زمانی متون دینی نوشته‌هایشان به دست دهند. این ویژگی در قسمت «نبوت و هدایت» از فصل ۴ از بخش ۳ مورد بحث قرار می‌گیرد.

^{۳۴} Walker (1941), p. 25 no. 35.

^{۳۵} زیاد بن ابوسفیان، سمرا بن جندب، و عبدالله بن زیاد.

^{۳۶} Walker (1941), pp. xxvi, 23, 125-26. به یادبود فرمانروایان سفیانی و مروانی سکه ضرب شده است؛ تمام سی و پنج نام گفته شده فرمانروای عرب بر سکه‌های این نوع خاص دیده می‌شود. ضرب‌هایی از مدعیان خلافت مثل زبیری‌ها و معاونان آنها و «شورشیان» دیگر نیز وجود دارد که ارزش تاریخی زیادی دارند.

^{۳۷} Grierson (1982), p. 145 (a).

^{۳۸} Walker (1941), p. 23 no. N1 (A.H. 73/692), on reverse *dmšq*; p. 23 no. DDI.

^{۳۹} البته تاریخ‌های متعارف فتح قلمروی ساسانیان، یعنی جنگ نهاوند و فتح ری (۶۴۲/۲۱) در کنار بنای شهرهای عربی مثل بصره (که مطابق تاریخ متعارف، ۶۳۷/۱۶ هجری است) و کوفه (۶۳۸/۱۷) را نیز تأیید نمی‌کند.

^{۴۰} در فصل قبل در مورد این منابع صحبت شد.

تأسیس حکومت عربی: یک بازسازی پیشنهادی

شواهدی که تا اینجا ارائه شدند با چهارچوب زمانی زیرسازگار است. خروج ارتش بیزانس از شام و خروج بالفعل از حوزه مدیریت غیرنظامی که در بخش ۱ توضیح داده شد تا اواخر قرن پنجم میلادی تکمیل شده بود. به دنبال آن و در خلأ سیاسی، دوره کشمکش بر سر قدرت آغاز شد که می‌توانیم آن را مرحله اول فتوحات اعراب بنامیم. این دوره در سال‌های متعاقب اشغال شام توسط ایرانیان و هنگامی آغاز شد که شهرهای سوریه و شمال فلسطین با ضرب سکه در شهرهای خود فقدان سلطه مرکزی را آشکارا اعلام کردند. این اعلامیه‌های سکه‌ای خودمختاری در جرش (گراسا) و بیسان در دهه ۱۰/۶۳۰ آغاز شد و به تدریج به سمت شمال و حمص و طرطوس پیش رفت که چندان از خطی که بیزانس آن را مرز خود می‌دانست و در حدود انطاکیه راهی شرق و غرب می‌شد دور نبود. در این ضمن متحدان عرب پیشین امپراتوری اعلام کردند که دیگر تحت سلطه نیستند. آنان همچنان به گرفتن مالیات («خراج») از شهرها و روستاها، اما به نام خودشان و نه از جانب اربابان پیشین خود ادامه دادند. رؤسای مختلف به تدریج خواهان وسعت بخشیدن به حوزه سلطه خود فراتر از قلمروهای پیشین شان شدند و شاید قبایل صحرائشین مثلاً فوینیکیون نیز در صدد بهره‌برداری از خروج بیزانس برآمده بوده باشند.

متعاقب آن، نزاع بر سر قدرت بین سران گروه‌های مختلف قبیله‌ای و به احتمال قوی بین آنان و خاندان‌های قدرتمند جمعیت عرب محل که بخت خود برای سلطه سیاسی را مساعد می‌دیدند درگرفت. هر طرف برای تسلط بر قلمرو و خراج شهرها به رقابت برخاست. پس از سال‌ها، سفیانی‌ها سرآمد بقیه شدند، اما به نظر می‌رسد معاویه بیشتر دو دهه نخست دوران خود یعنی ۶۶۰-۶۶۱/۴۰-۲۰ هجری را همچنان در کسب حمایت و تسلط تدریجی بر مناطق ساسانیان از پایگاه خود در دمشق گذراند. این دوره توسعه تدریجی و تقویت سلطه را مرحله دوم فتوحات اعراب می‌نامیم. این دوره با شکست رقبای اصلی معاویه از وی در جنگ صفین و به رسمیت شناختن وی به عنوان خلیفه کل منطقه به پایان رسید. تسلط بر شام توسط یک رهبر و فتح مصر و عراق از سوی اعراب را نیز مرحله سوم فتوحات می‌نامیم.^۱

در مورد نظام حکومتی معاویه^۲ و روش‌های دیپلماتیک او^۳ مطالعاتی صورت گرفته است. به نظر می‌رسد او در برانگیختن و حفظ حمایت نخبگان مختلف محلی مهارت خاصی داشته است^۴ و پایگاه قدرت وی متکی به «اتحادیه‌های» قبایلی بوده که به شخص او وفادار بودند. احتمالاً بعضی از آنها اعضای پیشین اتحادیه غسانیان بودند؛ بقیه هم یمانی بودند که همان طور که قبلاً دیدیم^۵ احتمالاً به این معنی بوده که اهل جنوب ایالت عربی، فلسطین^۳ و فوینیکون بوده‌اند. معاویه روش زمامداری خود را بر اساس روابط شخصی با سران قبایل (اشراف) و انتصاب معدودی از فرماندارانی که با وی یا ملازمانش روابط خانوادگی داشتند بنا کرد. مدیریت نظامی بر اساس واحدهای قومی بود و در صورت لزوم (مثل «کوفه» که قبایل صحرانشین به تازگی در آنجا سکونت کرده بودند) او واحدهای قبیله‌ای جدیدی را متناظر با تقسیمات شهری تشکیل می‌داد. کوفه تا سال ۶۳۸ به هفت بخش تقسیم شده بود و هر بخش یک «قبیله» بود. این روش صرفاً ادامه روش قدیمی روم بود؛ مثل تقسیم بستر به دوازده قبیله که دست کم دو قبیله آن اسامی یونانی مثل زئوس^۱ و رومانا^۲ داشتند؛ و یا نام نه قبیله جرش (زئوس، آرتیمیس^۳، لتو^۴، هادریانی^۵ و غیره).^۶ اشراف یا رؤسای قبایل توسط معاویه یا نمایندگان منصوب می‌شدند که معمولاً لزوماً از میان خاندان‌های سرشناس و موروثی هم نبودند و برای نامزدی آن رقابت وجود داشت. رؤسا

^۱ Zeus^۲ Romana^۳ Artemis^۴ Leto^۵ Hadrianē

«واحدهای خود را در هنگام جنگ فرماندهی می‌کردند و هنگام صلح نیز مسئول آنان بودند»^۷ و موقعیت‌شان به پذیرش آنها هم از سوی قبیله و هم از طرف مقامات بستگی داشت. در میان واحدهای مختلف قبیله‌ای سلسله‌مراتبی وجود داشت و پولی که تمام سیستم را روان می‌کرد از جانب فرماندار ایالت بود. او که قدرت مالی و نظامی ایالتش بود و همواره به طریقی با خلیفه مرتبط بود به‌طور منظم در مجلس خود که همایش‌های قبیله‌ای بودند با مهم‌ترین اشراف ملاقات می‌کرد و در آنجا پادشاه‌های سخاوتمندانه و سایر چیزها را بین آنها توزیع می‌کرد. سپس هریک از این شریف‌ها همین رویه را در مجلس خود برای اشراف دون پایه‌تری که با او بیعت کرده بودند تکرار می‌کرد و این روند تا کوچک‌ترین واحدها ادامه می‌یافت. نتیجه آن بود که سازمان قبیله‌ای جامعه حفظ می‌شد و مسئولیت کنترل قبیله در دست رؤسای قبایل باقی می‌ماند. حتی هنگامی که واحد حکومتی جدیدی تشکیل می‌شد و افرادی از سوی مقامات به‌عنوان مسئول آن واحد انتخاب می‌شدند این کار در چهارچوب اشراف و «قبایل» جدید انجام می‌شد.

در همین حال، قبیله‌نشینان و رؤسا عملاً از جمعیتی که پیش‌تر اسکان یافته بودند جدا نگه داشته می‌شدند. آنها اگر هم اسکان داده می‌شدند در شهرهای جدید و نه شهرهای موجود (و حتی در شهرهای عراق و نه شهرهای شام) اسکان داده می‌شدند و از دست یافتن آنها به هرگونه منصب مهم در مدیریت کشوری جلوگیری می‌شد. این امر به این خاطر بود که این مناصب از جانب فرماندار پادشاه داده می‌شد و بیشتر آنها به بستگان می‌رسید. با این وجود، تعداد معدودی از مناصب نسبتاً غیرمهم به صلاح‌دید فرماندار به اشراف اعطا می‌شد و آنها همچنین می‌توانستند خواستار ازدواج با خاندان یا بستگان فرماندار شوند. بدین ترتیب اشراف در عین حال که عملاً هرگز به مقام مهمی در حکومت دست نمی‌یافتند همواره می‌توانستند آرزوی آن را داشته باشند و به فرماندار به‌عنوان تنها منبع پول و آرزوی پیشرفت اجتماعی وفادار بودند.^۸

بدین ترتیب معاویه قدرت خود را متکی به قبایل صحرائشین و خاندان خود یا اعضای قبایل کوچکی که از طریق ازدواج با خاندانش متحد شده بودند کرده بود و فرمانداران ایالات نیز از میان همان افراد انتخاب می‌شدند. او به رومی‌های اسکان‌یافته اتکا نکرد؛ او آنها را به ارتش نیاورد و آنها نیز در مناقشات میان اعراب که تمام دورانی که او تا جنگ صفین (۳۶/۶۵۷) زمام امور را به دست می‌گرفت را

آشفته کرده بود، شرکت نمی‌کردند. اعراب قبایل نیز در سازمان، مدیریت شهری و زندگی روزمره مردمان اسکان یافته که همانند دوران بیزانس به اداره امور خود ادامه می‌دادند دخالت نمی‌کردند.

وضعیت معاویه احتمالاً بیشتر از آنکه به مفهوم مدرن حاکم نزدیک تر باشد به یک ارباب فئودال شبیه تر بود. علاوه بر آن، مناطقی که مورد توجه او بودند بیشتر در شمال و شرق دمشق بودند تا جنوب آن. مدرک تسلط بر شهرهای فلسطین نیز مثل همیشه از دل روایت متعارف بیرون می‌آید که انبوهی از گزارش‌های متناقض را در مورد تاریخ‌ها، فرماندهان، روش‌ها و شرایط مربوط به تسخیر هر مکان معینی ارائه می‌دهد.^۹ حتی اینجا نیز جدا از اورشلیم (که به نظر می‌رسد کسی نمی‌توانسته شرحی بر جای گذارد که جریان تصرف اورشلیم را در بر نداشته باشد) شهرهای شمالی برجسته‌تر به نظر می‌رسند. اما بخش مرکزی فلسطین، جهان مسکون کهن و پایدار که اعراب چندانی در آنجا نبوده‌اند، از بیصان تا غزه و امان تا بیت جبرین دست کم تا قبل از جنگ صفین نشانه چندانی از سلطه معاویه بر آنجا نشان نمی‌دهد. هیچ تایید مشهودی از جانب روایت متعارف در رابطه با وضعیت سیاسی فلسطین مرکزی در زمان فرمانداری و خلافت معاویه در اختیار نداریم؛ حتی نمی‌توانیم بگوییم که خود وی علاقه‌ای به تسلط بر آن منطقه داشته است یا خیر. از روی پاپیروس‌های دوزبانه‌ای (یونانی و عربی) که در نسانا یافت شده‌اند شواهدی از علاقه وی به منطقه نقب داریم. اما حتی در اینجا نیز این علاقه ظاهراً بسیار گزینشی بوده است. تاریخ آخرین پاپیروس کاملاً بیزانسی در نسانا، ۷ اکتبر ۶۳۰ میلادی است و بعد از آن یک خلاً چهل ساله و سپس تاریخ‌گذاری دروان حکومت اعراب وجود دارد: پاپیروس‌های دوزبانه (یونانی-عربی) تنها در ۵۴/۶۷۴ هجری،^{۱۰} یعنی اواخر خلافت معاویه آغاز می‌شوند. در طول چهار سال بعد (۷۷-۵۴/۶۷۴ هجری) مسئولان عرب خواستار مالیات غیرنقدی - گندم و روغن زیتون - از نسانا و نیز احتمالاً از شهرهای دیگر مثلث شمال غرب نقب و تحویل آنها به واحدهای (احتمالاً نظامی) مستقر در منطقه شدند. پس از سال ۵۷ هجری، تا پاپیروس بعدی که تاریخ آن به دوران عبدالملک، ۶۸۹/۷۰-۶۹ هجری، می‌رسد خلاً دیگری به مدت دوازده سال وجود دارد.^{۱۱} دوره کوتاهی که پاپیروس‌های دوران معاویه آن را در بر گرفته‌اند می‌تواند گمراه‌کننده باشد - این امکان کاملاً وجود دارد که برخی از پاپیروس‌ها مفقود شده باشند و معاویه برای مدت بیشتری به آن منطقه علاقه نشان داده باشد. اما الگوی کلی شواهدی که تا این زمان هم موجودند این نتیجه را تایید می‌کند که معاویه تنها برای مدت کوتاهی اهمیت نظامی و حکومتی برای نقب و سپس تنها برای حواشی شمال غرب آن قائل شد. ممکن است این امر با توجه وی

به مصرا تباط داشته باشد: آن گونه که پاپیروس‌ها صریحا بیان می‌کنند منطقه نسانا قسمتی از تقسیمات حکومتی غزه و نسانا نیز پاسگاهی بین فلسطین و مصر بوده است. معاویه استقرار واحدهای نظامی در این منطقه را بایستی ضروری دیده بوده باشد. اما در هر حال نشانه‌های چندانی از اینکه شهرهای فلسطین مرکزی معاویه را حاکم خود دانسته یا اینکه خود وی توجه چندانی به آنها نشان داده باشد در اختیار نداریم. به نظر می‌رسد مناطق شرقی در بین‌النهرین توجه او را بیشتر جلب کرده بودند.^{۱۲}

حتی در اواسط قرن هفتم، حدود بیست سال پس از آغاز فتوحات نیز حاکمیت اعراب و جدایی آنان از امپراتوری هنوز کامل نشده بود. سکه‌های شام با تداوم آگاهانه پیروی از الگوهای بیزانسی و در تقابل با شیوه‌ای که در مناطق پیشین ساسانیان اجرا می‌شد با خودداری از ثبت تاریخ و نام حاکمان بر روی سکه‌هایی که در ایالات پیشین بیزانس ضرب می‌شدند گواه این امر هستند. ادامه قواعد دوزبانه یونانی-عربی بایگانی نمونه دیگری از ادامه تاثیر بیزانس می‌باشد. در واقع جدایی سکه‌های عربی از الگوهای بیزانسی که تدریجی است و می‌توان مرحله به مرحله آن را مشاهده نمود ممکن است به همان میزان که نشانه کاهش تدریجی توجه بیزانس به منطقه است نشانه افزایش توان و استقلال اعراب با تأسیس قاطع کشور جدید عربی نباشد. به نظر ما این روند تا زمان سلطه کامل عبدالملک کامل نشد.^{۱۳}

در طول این دوره - از فتوحات تا زمان عبدالملک، حدود ۹۵-۷۵/۶۴۰-۲۰ هجری - سکنه مسیحی شام یا از خروج امپراتوری از ایالاتش مسرور و یا به خاطر اعتقاد دینی با اطمینان منتظر بازگشت بیزانس بودند؛ اما وضعیت سیاسی همه آنها حساس بود، چراکه چند دهه در انتظار فرجام کار خود بودند. بیزانس آن گونه که ملکی‌ها مشتاقانه در آرزوی آن بودند ممکن بود تصمیم به بازپس‌گیری سرزمین‌هایش بگیرد، اما در این ضمن زندگی ادامه داشت و دست کم نخبگان محلی باید تصمیم می‌گرفتند به کدام طرف بپیوندند. این تصمیم‌گیری مثل همیشه به زبان دینی بیان می‌شد. بیعت با بیزانس با تبعیت از نسخه ارتودوکس مسیحیت به جای مونوفیزیت‌گرایی که کلیسای اکثریت بود نشان داده می‌شد؛ این شامل پذیرش مونوتلیسم در سال‌هایی هم می‌شد که بیزانس آن را اعتقادی درست می‌دانست. اقرار به اعتقاد رسمی، اعلام وفاداری فرد یا گروه به حکومت و روشی برای حفظ هویت بیزانسی فرد بود؛ در واقع این تنها راهی بود که باقی مانده بود. از بابت اینکه این امر برای مبنا مورد مخالفت قرار نگیرد که دین هر کس موضوعی مربوط به باور شخص است و سیاسی نمی‌باشد، در اینجا یادآور می‌شویم که اختلافات اعتقادی بین ارتودوکسی و مونوفیزیت‌گرایی سوریسی (آیین غالب کلیسای مونوفیزیت) ناچیز و در واقع

عمدتاً لغوی بود.^{۱۴} علاوه بر آن، هر دو آیین هر چند به دلایل مختلف، مونوتلیسم را با اکراه پذیرفتند. در چنین شرایطی و با توجه به فشارهایی که اقلیت ملکی با آن مواجه بود ممکن است کسانی که اصرار به کالسدونی خواندن خود در شام داشتند این کار را نه فقط به خاطر اعتقاد دینی بلکه همچنین تا حد زیادی برای حفظ هویت بیزانسی خود کرده باشند.^{۱۵}

عدم اطمینان در مورد مقاصد امپراتوری بر رابطه جمعیت شهری بومی با اعرابی که حاکم بالفعل شده بودند تأثیر می‌گذاشت.^{۱۶} شام تا سال‌ها اسما تحت حاکمیت بیزانس باقی ماند، در حالی که عملاً تحت سلطه اعراب بود و آنان بر اساس پیمان‌هایی که جداگانه با هر شهر می‌بستند مالیات / خراج سالانه را جمع‌آوری می‌کردند. ماجراهایی در متون اسلامی هست که می‌گویند شهرها معمولاً بندی در این پیمان‌نامه‌ها می‌گنجاندند که تصریح می‌کرد تنها تا زمانی که دستوراتی از امپراتور دریافت نکرده‌اند مالیات پرداخت خواهند کرد؛ برای مثال، تا سه سال یا تا زمانی که فرستادگان اعزام شده به سوی قیصر (امپراتور بیزانس یا نمایندگان او) با دستورات بازگردند. این موضوع اگر حقیقت داشته باشد به این معنی است که شهرها در این مرحله هنوز منتظر بازگشت بیزانس بودند یا دست کم چنین امری را محتمل می‌دانستند. آنها وضعیت موجود را فتح یک سره و قاطع امپراتوری اعراب نمی‌دیدند و دست کم شهرهای بزرگ تر هویت بیزانسی خود را حفظ کردند. پاتریکیوس چنین شهری ممکن بود تفوق نهایی اعراب را پیش‌بینی کند، اما با این وجود تسلیم نشده و با این امید که امپراتور این موضوع را یا از طریق اعزام قوای مسلح برای رهایی کشور از اعراب یا از طرق سیاسی حل و فصل خواهد ساخت اسما به بیزانس وفادار می‌ماند. نخبگان رومی چنین شهرهایی مطمئناً این اقدامات را ترجیح می‌دادند، چراکه جدایی از بیزانس به معنی پایان فرهنگ و طریقه زندگی آنان و احتمالاً پایان موقعیت آنان به عنوان طبقه حاکم بود. اما بیزانس به وفاداری آنان پاسخ مناسبی نداد. در دوران حکمرانی معاویه، بیزانس آنها را در عدم اطمینان سیاسی-دینی خود معلق نگه داشت. در این هنگام، وفاداران بیزانس در شام منتظر تصمیم امپراتوری بودند؛ یا حاکمیت بیزانس را تحمیل کند یا واقعیت حاکمیت اعراب بر قلمرو پیشین بیزانس را به رسمیت بشناسد. با مرگ معاویه استراتژی بیزانس - باز هم به زبان دینی - به وسیله شورای کلیسای جهانی ششم در سال ۶۰/۶۸۰ اعلام گردید. مردود شمردن مونوتلیسم که قبلاً به عنوان اعتقاد رسمی کالسدونی تعیین شده بود، مردود شمردن گروه رومی ایالات شرقی بود. بیزانس بدین وسیله اعلام می‌کرد که هیچ قصدی برای مطالبه مناطقی که اینک تحت تسلط اعراب بود ندارد؛ امیدها برای اینکه امپراتور به

نجات اتباع وفادارش بشتابد و اماکن مقدس را از دست اعراب نجات دهد خواب و خیال محض از آب در آمد. پس از سال ۶۸۰/۶۰ ملکی‌ها در این مورد که آیا می‌خواهند هویت رومی خود را حفظ کنند یا خیر گزینه دیگری نداشتند؛ بیزانس عملاً از شام بیرون رفته بود.

در سال ۶۸۵/۶۵ در میانه یک دوران فترت پرستیز، عبدالملک به قدرت رسید و در طول یک دهه زمام امور را به‌طور کامل به دست گرفت. پاتریکیوس‌هایی که پیش‌تر از قبول واقعیت حکمرانی اعراب امتناع می‌ورزیدند و اینک فرجام کارشان نهایتاً با تصمیم بیزانس و ظهور یک حاکم قاطع عرب مشخص می‌شد مصلحت سیاسی را در تقابل با بیعت بی‌اجر خود دیده و به اعراب پیوستند.

بیعت با اعراب از جانب بسیاری از پاتریکیوس‌های پیشین رومی و گروه‌های آنها البته با تردیدهای فراوان و اختلافات درون‌گروهی بین بخش‌های گوناگون نخبگان مختلف شهری همراه بود. به نظر ما این مرحله از انتقال قدرت در منابع عربی انعکاس یافته است. همان‌طور که بشیر (۱۹۸۵a) نشان داده است، روایات عربی (متون مربوط به فتوح) که مربوط به فتح شام هستند، «بیزانسی‌ها» را به دو گروه اصلی تقسیم می‌کنند: رومی‌ها یعنی یونانی‌زبان‌ها، و غیررومی‌ها یعنی غیر یونانی‌زبان‌های متعهد به بیزانس. ما این نظر بشیر که گروه دوم عمدتاً اعراب بیزانسی بوده‌اند را می‌پذیریم، چراکه شهرهایی که در روایات از آنها نام برده شده است و شهرهایی که بشیر به آنها اشاره می‌کند در شمال مناطق مرزی (بسترا و شمال آن) بودند که همان‌طور که قبلاً دیدیم درصد زیادی از جمعیت آن عرب بودند. تحلیل منابعی که بشیر انجام داده است، رومی‌ها را به دوزیرگروه دیگر تقسیم می‌کند: بیزانسی‌های یونانی که ارتودوکس بودند (یعنی کالسدونی، نخست دیوفیزیت و سپس مونوتلیتیک) و حامیان غیر ارتودوکس آنها که متحد آنها به هنگام رویارویی با اعراب مهاجم بودند، اما بر سر این موضوع که آیا پس از شورای کلیسای جهانی ششم و به قدرت رسیدن عبدالملک با اعراب بیعت کنند یا خیر از آنها جدا شدند. متون فتوح، فتوحات را تقابلی بین بخش‌های سابقاً حاکم جامعه شام و اعرابی به تصویر می‌کشد که نهایتاً بخش رومی را بیرون رانده و نخبگان حاکم تماماً عرب را جایگزین آنها ساختند. بشیر (۱۹۸۵a) معتقد است داستان‌های روایت متعارف از فرستادگانی که محمد به مناطق مختلف اعزام کرد (دحیه الکلبی به شام، شجاع بن وهب به سوی غسانیان و غیره) همچون بسیاری از رویدادهای زندگی پیامبر، بازتاب دادن وقایع روزگار عبدالملک به گذشته می‌باشند. این نظر کاملاً ممکن به نظر می‌رسد و با طرحی از وقایع که در اینجا ارائه می‌گردد به خوبی سازگار است. عبدالملک از طریق این فرستادگان در جستجوی بیعت سیاسی اعراب

بیزانس بود که جزو گروه‌های نخبه بسیاری از شهرهای مناطق مرزی بودند. مثل همیشه، سیاست به زبان دین بیان شد؛ او پاتریکیوس‌ها را ترغیب می‌کرد دست از دین بیزانسی (یعنی بیعت) خود بردارند و پیامبر و دین رسمی را بپذیرند که عبدالملک در آن زمان شروع به معرفی آن کرده بود^{۱۷} (و به عبارت دیگر بیعت آنها را به حاکم عرب برگرداند). پاتریکیوسی که بدین ترتیب از سوی فرستادگان عبدالملک اغوا می‌شد ممکن بود پذیرای پیشنهاد آنان شود؛ اما همیشه موفق نمی‌شد جناح رومی سرسخت شهر خود را متقاعد کند نظروی را بپذیرند. بنابراین او به رهبری مخالفت رومی‌ها با حکمرانی اعراب ادامه می‌داد و نیز همچنان از بابت جان خود و پیروانش که در دستان روم بود و قصد روی گردانی از آن را داشت بیمناک بود. چراکه وفاداران بیزانس همچنان علیه تغییر طالع خود که موقعیت سیاسی آنها آن گونه که در منطقه از بین رفته بود را در سطح محلی نیز تهدید به ویرانی می‌کرد، در برابر خنجر از پشت می‌جنگیدند. آنها نومیدانه همچنان بیعت خود با ملکی‌ها (و در نتیجه مونوتلیتیک‌ها) را نگه داشته بودند. کسانی که نشانه‌هایی از تغییر جناح خود به سوی حاکمان بالفعل جدید بروز می‌دادند نخستین هدف خشم رومی‌ها می‌شدند؛ جای تعجب نیست که آنها از بابت جان خود بیمناک بودند.

هرقل مثالی از این وضعیت است.^{۱۸} او «از ترس جان و املاک خود» این دعوت را رد کرد، اما طبق روایات، سایرین پذیرفتند. دیگری ضغاطر (معنی لقب / نام او معلوم نیست) است که در ملأعام به تغییر دین خود اعتراف کرد و در نتیجه توسط رومی‌ها کشته شد.^{۱۹} فتوح الشام (منسوب به واقدی) می‌گوید که «عظیم بشرا» با همین معضل مواجه شد، به طوری که حتی هنگامی که اعراب پیروز شدند و پیمان صلح با آن شهر بستند خود او نمی‌خواست با آنان (مردم آن شهر) بماند و با اعراب همراه شد و پس از آن تنها هنگامی (به عنوان رییس منصوب اعراب در آن شهر) به بشرا بازگشت که آن شهر تحت سلطه اعراب در آمد. عظیم بشرا هم از جان خود می‌ترسید.

البته این موضوعی ادبی است و گزارش تاریخی نمی‌باشد. با این وجود می‌تواند بر اساس واقعیت تاریخی باشد؛ اینکه عبدالملک از طریق دیپلماتیک در صدد ترغیب باقیمانده وفاداران بیزانس که اصالتاً عرب بودند به بیعت با خود بود.

در حدود سال‌های ۹۹-۶۹۶/۷۹-۷۷ عبدالملک سکه‌های کشورهای عربی را اصلاح کرد و تمام نشانه‌های بیزانس را از طرح سکه‌ها حذف نمود. اصلاحات وی را معمولا دینی می‌دانند؛ جایگزین ساختن نگاره‌های سکه‌ها که از نظر اسلام ممنوع بود با عبارات دینی. اما در واقع ضرب‌های پس از

اصلاحات کاملاً غیرتصویری نبودند: طرح ضرب‌های مس / برنز شامل شکل‌هایی از پرنندگان، جانوران کوچک (مثل خرگوش صحرایی) و شکل‌هایی بود که به نظر ظروفي می‌رسیدند که به طرز عجیبی شبیه ظروفي بودند که روی سکه‌های یهودی باستان ترسیم می‌شدند و آنها را وسایل فرقه معبد (مثل شمعدان چندشاخه) می‌دانند. با این همه آنها حاکی از گسست آشکار از سکه‌های عرب-بیزانسی گذشته می‌باشند: سکه‌های پس از اصلاحات هیچ شباهتی با سکه‌های بیزانس ندارند. این مدرکی روشن برای اعلام استقلال است؛ استقلالی که سکه‌ها قبلاً اعلام نکرده بودند.^{۲۰}

بررسی سطح تجارت بین بیزانس و کشور جدید عربی به همین ترتیب به دهه ۶۹۰-۶۸۰ (عبدالملک و ژوستینین دوم) و به هنگامی برمی‌گردد که استقلال اعراب از بیزانس برای نخستین بار اعلام گردید. برخلاف فرضیه کلاسیک پیرنین،^۱ بیزانس به تجارت با اعراب پس از فتوحات ادامه داد و همچنان مصرف‌کننده بزرگ کالاهای تجملی و نیز مسیر اصلی تجارت بین اعراب و غرب باقی ماند. در حالی که پیرنینی‌ها «وضعیت تقریباً دائم جنگی در شرق و مرکز مدیترانه» را می‌بینند که تجارت منظم دائمی را به مدت ۲۵۰ سال «غیرممکن» ساخت،^{۲۱} سایرین تنها آسیب‌های مقطعی مجزا ناشی از حملات و پیکارها در جاهایی خاص را می‌بینند که بین آنها فواصل زمانی طولانی وجود داشت که هر آسیبی را به آسانی می‌شد مرمت نمود.^{۲۲} دیدگاه اخیر که طبق آن اختلالات احتمالاً کمی در تجارت اطراف مدیترانه در نیم قرن نخست پس از فتوحات اعراب وجود داشته است بدون تردید به حقیقت نزدیک‌تر می‌باشد. حملات پراکنده به یک بندر به فاصله هر چند سال یک بار، تجارت در دوران بین حملات را غیرممکن نمی‌کند. قبرس در سال‌های ۶۴۸ و ۶۵۴ مورد حمله قرار گرفت، اما ایستگاه ترابری مهمی برای کشتی‌هایی که هم بین حملات و هم پس از آنها میان مصر و سوریه و قسطنطنیه تردد می‌کردند باقی ماند.^{۲۳} به همین ترتیب حمله به سیسیل و بخش‌هایی از مناطق دریای اژه در سال‌های ۶۵۲ و ۶۶۹ فعالیت‌های تجاری آنها را متوقف نساخت. هم مصر و هم سوریه علی‌رغم حملات پراکنده به شهرهای ساحلی در قرن هفتم رونق داشتند و تجارت بین آنها و بیزانس آزادتر از قبل بود. بیزانس در تضاد آشکار با مقررات قبلی، واردات از مصر و سوریه را محدود یا سهمیه‌بندی نکرد؛ در اواخر قرن هفتم ناخداها می‌توانستند از هر نقطه‌ای که می‌خواستند بار بیاورند.^{۲۴} بیزانس به مدیترانه مرکزی، دریای اژه و

^۱ Pirenian

دریای سیاه تسلط داشت و کشتی‌های بیزانسی به اسکندریه و بنادر سوریه می‌رفتند. از آنجا که حاکمان عرب سازمان حکومتی و تجاری بیزانس را ادامه دادند کنترل بیشتر این تجارت در دست جوامع مسیحی باقی ماند.^{۲۵}

اما از دهه ۶۸۰، بیزانس سیاست اقتصادی جدیدی وضع کرد. در نگاه نخست این سیاست به انسداد دریایی تجارت با اعراب در مدیترانه شباهت دارد، اما در واقع این سیاستی حساب شده برای کنار گذاشتن شهرهایی که تحت تسلط بیزانس نبودند و نیز هدایت هرچه بیشتر تجارت به بنادر بیزانس بود که در آنجا مالیات دولتی قابل توجهی اخذ می‌شد. چنین سیاستی قبلاً نیز برای گذراندن مسیر تجاری از لونی^I در سواحل لیگوریا^{II} در ایتالیا و کنار گذاشتن جنوا به کار بسته شده بود. در دهه ۶۸۰ بیزانس این سیاست را با تأسیس چرسون^{III} به عنوان بندر مقصد برای تجارت کریمه (محلی که خزرها با بی میلی با آن موافقت کردند) تعمیم داد و در اوایل قرن هشتم قسطنطنیه و سالونیکا^{IV} را به عنوان بندر مقصد تجارت بلغارها (در پیمان نامه سال ۷۱۶ میلادی) و ترابوزان^V در دریای سیاه (محلی که تنها مدتی بعد محقق گردید، اما می‌تواند از سال ۷۱۶ شروع شده باشد) را به عنوان بندر مقصد برای تجارت شرق امپراتوری اعراب تعیین کرد.^{۲۶} مزیت استفاده از ترابوزان آن بود که تمام کالاها را مجبور به گذشتن از قسطنطنیه و نیز پرداخت مالیات (ده درصد عوارض واردات، ده درصد عوارض صادرات مجدد، هزینه‌های کشتیرانی در داردانل، و عوارض بندری) در آنجا می‌کرد. بدین ترتیب بیزانس بنادر خود و به‌ویژه قسطنطنیه را به عنوان مراکز ترابری حداکثر میزان ممکن تجارت بین‌المللی تعیین کرد: مسیر ترابوزان (و سپس قسطنطنیه) برای کالاهای تجملی خاور دور و کالاهای تجملی شرق امپراتوری اعراب و مسیر قسطنطنیه برای کالاهای سرزمین‌های غربی اعراب مثل سوریه که تاجران آن تشویق می‌شدند به قسطنطنیه بیایند و مهاجرنشین‌های تجاری دائمی برپا کنند.

این سیاست را می‌توان به زبان کاملاً اقتصادی توضیح داد؛ اما البته یک روی دیپلماتیک هم دارد. بیزانس با کوتاه کردن مسیر نقل و انتقال اتباع خود (تجار و خدمه کشتی‌ها) در امپراتوری اعراب و در

^I Luni

^{II} Liguria

^{III} Cherson

^{IV} Salonika

^V Trebizond

عوض وادار ساختن تجار خارجی به آمدن به بیزانس، احتمال وقایعی که مداخله دیپلماتیک برای اتباع بیزانس در بنادر خارجی می‌طلبید را نیز کاهش داد. اگر اصطکاک‌های هم‌پیش می‌آمد بین تجار خارجی و مقامات بیزانس در شهرهای بیزانس بود و در این صورت بیزانس متصدی آن بود. این روشی بی‌سروصدا برای اعلام سیاست عدم مداخله بیزانس یا دست کم به حداقل رساندن ضرورت مداخله در رویدادهایی بود که در سرزمین‌هایی که اینک تحت تسلط اعراب بود اتفاق می‌افتاد.

می‌توان انتظار داشت قدرت اقتصادی بیزانس و سطح بالای تجارت آن با کشور عربی - تجارتمندی که برای هر دو طرف از لحاظ اقتصادی، حیاتی بود - منجر به تاثیر فرهنگی شدید بیزانس بر کشور جدید عربی و ارتباط چشمگیر دیپلماتیک بین آنها شد. علاوه بر آن، اگر بیزانس می‌خواست اعراب اداره شرق را آن‌گونه که پژوهش حاضر هم معتقد است به عهده بگیرند و از ابزار آشنای طلا و دیپلماسی برای کنترل آنها استفاده کند باید متوقع باشیم مدرکی برای روابط و نفوذ احتمالی پنهان بین بیزانس و حاکمان جدید عرب بیابیم. از سوی دیگر کسانی که دیدگاه متعارف فتوحات اعراب را قبول دارند طبیعی می‌دانند که چنین روابطی اصلاً وجود نداشته باشد.

اگرچه منابع تاریخی چندانی در مورد دوران امویان وجود ندارد مدارکی مبنی بر میزان بالای تاثیر بیزانس بر امویان وجود دارد. گیب^۱ (۱۹۵۸) چندین پیامد این نفوذ را خاطر نشان ساخته است. نخست آنکه کاملاً معلوم است همان کسانی که دیوان سالاری بیزانس را انجام می‌دادند همان مناصب را پس از فتوحات هم حفظ کردند. این دیوان سالاری بایستی در خلافت نفوذ داشته بوده باشد و میزان این نفوذ را نباید دست کم گرفت. روش‌های بیزانس در کشورداری و جمع‌آوری عواید ادامه یافت؛ تا زمان اصلاحات عبدالملک ضرب سکه طرح بیزانسی داشت؛ مراقبت از راه‌ها که رسم رومی احداث مسافت‌شمارها را نیز در بر می‌گرفت ادامه داشت. حق انحصاری حکومت در مورد تولید پارچه‌های مرغوب در شهرهای سوریه و تولید پایروس در اسکندریه از سوی حاکمان جدید عرب ادامه داده شد.^{۲۷} حتی در امور مربوط به تشریفات نیز چنان که گیب (۱۹۵۸) می‌گوید «جریانی آهسته از تطابق ملایم با شیوه بیزانس وجود داشت»^{۲۸} اما گیب معتقد است که «چشمگیرترین میراث امپراتوری ... سیاست امویان در احداث

^۱ Gibb

بناهای یادبود مذهبی امپراتوری ... می باشد»^{۲۹} این بناهای یادبود، قبة الصخره و مسجد ولید در دمشق و در مدینه می باشند. به ویژه قدیمی ترین آنها که قبة الصخره است ماهیتی بیزانسی دارد.

تاثیر بیزانس تنها به الهام بخشیدن خلاصه نمی شد. منابع بعدی اسلامی این روایت را بازگو می کنند که ولید «خواستار کمک امپراتور یونانی برای تزیین مسجدالنبی در مدینه و مسجد بزرگ شام گردید و آن را به دست آورد».^{۳۰} گیب تاریخی بودن این روایت را می پذیرد و استدلالات وی نیز قانع کننده به نظر می رسد.^{۳۱}

او در تاریخ مدینه که در ۸۱۴ میلادی توسط ابن زباله،^{۳۲} عالم اهل مدینه نگارش یافته است این گفته را نیز می افزاید که امپراتور یونان به درخواست ولید مکعب های موزاییکی، ده یا بیست هنرمند و هشتاد هزار دینار برای کمک به ساخت مسجدالنبی در مدینه ارسال کرد.^{۳۳} گیب از تمام منابعی که ذکر می کند نتیجه می گیرد که «امپراتور یونان تعدادی هنرمند موزاییک کاری و نیز مکعب های موزاییکی برای مساجد مدینه و دمشق تدارک دید و دست کم برای ساخت مسجد مدینه پول یا طلا ارسال نمود».^{۳۴} این بدان معنی است که اگرچه ولید یک کلیسا را مصادره کرد تا راه را برای مسجدش باز کند و در کتیبه اش آشکارا این مطلب را اعلام می کند، روابط عادی دیپلماتیک با بیزانس را نیز حفظ کرد. به عنوان شاهد دیگر این امر، گفته اند که او برای امپراتور به عنوان هدیه یک محموله فلز به ارزش بیست هزار دینار ارسال کرد.^{۳۵} گیب در مواجهه با شواهدی مثل این نتیجه می گیرد که دیدگاه امویان به بیزانس که آنان را دشمن خود می دانستند و آن را جار می زدند تظاهر سیاسی و موضوعی مربوط به سیاست عوام فریبانه آنها بود. این سیاست به کارگردن آوردن مردم حول خلیفه می آمد و حملات علیه بیزانس و تهاجمات موسمی بعدی نیز کارکردی مثل تمرین ها و مانورهای نظامی امروزی را داشتند.^{۳۶}

درک دلایل قبول نفوذ بیزانس از سوی امویان برای گیب دشوارتر است. او بدیهی می داند که آنها می خواستند بیزانس را فتح کنند و در صحنه سیاسی به تقلید از «ارباب بزرگ» بازیگر جدیدی شوند. تنها پس از ۱۰۱/۷۱۸ هجری، هنگامی بود که به این نتیجه رسیدند نمی توانند بیزانس را فتح کنند بود که نگاهشان به شرق برگشت و این تغییری بود که در حکومت هشام (۴۳-۷۲۵/۱۲۵-۱۰۷) و سیاست های اسلامی سازی عمر دوم مشاهده می شود. گیب معتقد است بیزانسی ها سعی داشتند وانمود کنند که در واقع فتوحات رخ نداده و رویدادهای شرق به همان اندازه وقایع غرب تحت تسلط آنهاست:

در دربار بیزانس می‌شد فهمید تظاهری رسمی حاکم است که خلفا تنها گروهی از مهاجمان بربری هستند که بعضی از ایالات امپراتوری را تصرف کرده‌اند و موقعیت صحیح خود به عنوان امرایی دست‌نشانده را نادیده گرفته‌اند. برآشفتن ژوستینین دوم هنگامی که عبدالملک به حقوق امپراتوری در ضرب سکه‌های طلا تجاوز کرد از این رو بود.^{۳۷}

اما واقعیت نفوذ بیزانس بر کشور جدید عربی نباید باعث شگفتی شود، چراکه این کشور عربی اساساً کشوری وابسته بود. در واقع پرداخت خراج از سوی اعراب به بیزانس تصدیق نظری سیادت بیزانس بر سوریه و مصر بود. این «تظاهر رسمی» نبود که کشور اعراب هم‌تراز با پادشاهی‌های بربرهایی بود که در جاهای دیگر برقرار بودند؛ از دیدگاه امپراتوری، این حقیقتی ساده بود. هم اصلاحات عبدالملک در ضرب سکه و هم رویکرد علنی ژوستینین دوم در قبال این اصلاحات به اندازه اعلان خصومت بیزانس و امویان و جنگ‌های موسمی بین آنها تظاهر سیاسی نیز بود و همان طور که گیب قبلاً نتیجه گرفته است تنها برای مصرف داخلی بود. روابط بین بیزانس و ولید که قبلاً به آن اشاره شد نشان می‌دهد که امویان حتی پس از عبدالملک همچنان عملاً وابسته بیزانس باقی ماندند.

«تعارض» بین بیزانس و حاکمان عرب ایالات پیشین آن، رفت‌وآمد زائران به سرزمین مقدس را نیز متوقف نکرد. در سراسر دوران فتوحات تا جنگ‌های صلیبی، زائران مسیحی از هر ملیتی همچنان رهسپار شام و به خصوص اورشلیم می‌شدند.^{۳۸} تاثیر مسیر تجاری ترابوزان بر بین‌النهرین که آن را ثروتمند ساخت و برخلاف انسداد اقتصادی بنادر ساحلی سوریه از سوی بیزانس بود، احتمالاً منجر به انتقال مرکز ثروت به بین‌النهرین شد و ممکن است به توضیح این که چرا عباسیان هنگامی که در اواسط قرن هشتم/دوم هجری به قدرت رسیدند مرکز سیاسی را از سوریه به بین‌النهرین منتقل کردند یاری رساند.^{۳۹}

^۱ این احتمال هم وجود دارد که معاویه مصر را فتح نکرده باشد. اگرچه تنها رقیب تاریخی و بلامنابع برای قدرت که نامش را می‌دانیم «علی» می‌باشد، کسان دیگری هم بایستی وجود می‌داشته‌اند که یکی از آنها که شانس موفقیت خود در شام را ناچیز می‌دیده است متوجه مصر شده است.

^۲ Crone (1980), Ch. 3.

^۳ Hasson, Isaac (1982), esp. Ch. 1.

^۴ Ibid., passim, esp. Ch. 1.

^۵ صفحه ۱۲۵.

^۶ MacAdam (1986), pp. 101-102.

^۷ Crone (1980), p. 31.

⁸ Crone (1980), pp. 30-33.

⁹ در Hill (1971), pp. 59-75 آورده شده‌اند؛ در مورد روایت متعارف حملات اعراب رک. مقدمه ما در صفحات ۱۵ تا ۱۷ و فصل ۱ از بخش ۲.

¹⁰ P. Colt 60, in Colt III:178.

¹¹ P. Colt 67, in Colt III.

¹² این که او تا چه میزان متوجه مناطق شمالی شده است نامشخص می‌باشد. ارمنستان در سال ۳۳/۶۵۳ تحت تسلط اعراب درآمد، اما همچنان جزو قلمرو بیزانس شناخته می‌شد و اعراب برای آن خراج سالیانه می‌پرداختند. جزئیات فتح ارمنستان با روایات متناقضی که در منابع ارمنی، یونانی و عربی آمده است نامشخص می‌باشد (Vasiliev [1952], p. 313).
¹³ در پایان این فصل در مورد شواهد تأثیر بیزانس بر کشور اولیه اعراب صحبت می‌کنیم.

¹⁴ Cf. Part I Chapter 3, p. 53 + n. 11.

¹⁵ نوبیا نمونه‌ای از چنین هویت بیزانسی بود که علی‌رغم این واقعیت که نوبیا خارج از حکمرانی بیزانس بود و وسیله روابط فرهنگی با مسیحیت بیزانسی حفظ می‌شد. رک. Frend (1980), pp. xxiii, 16.

¹⁶ در حالی که همه مسیحیان ارتودوکس نمی‌خواستند اتباع امپراتور باقی بمانند و ممکن است برخی از آنان خواسته باشند اعراب را اربابان سیاسی خود بدانند، حتی اینها نیز می‌خواستند از به رسمیت شناختن خود به عنوان برادران دینی از سوی امپراتوری و نوعی نشانه از توجه دیپلماتیک بیزانس، دست کم در اوایل دوران فتوحات برخوردار باشند.

¹⁷ این موضوع در بخش ۳ مورد بحث قرار می‌گیرد.

¹⁸ «معمای هرقل» یک سنت/دبی مسلم در متون فتوح می‌باشد، به عنوان مثال ابن کثیر، *بدایه* ۳۰:۲۲۶ که Bashear (1985a) n. 244 نیز آن را نقل کرده است. بشیر (1985a) و به طور خلاصه در 2-3 [1985b] روشن می‌سازد که واژه‌های هرقل و قیصر نمی‌توانند به معنی هراکلیوس، امپراتور بیزانس باشند، بلکه به معنی رهبر روم و به عبارت دیگر نماینده اوست که دحیه به سوی او اعزام شد.

¹⁹ ابن کثیر، *بدایه* ۳۰:۲۲۶ که Bashear (1985a) n. 254 آن را نقل کرده است.

²⁰ سکه‌ای هم هست که به ۷۵/۶۹۴-۹۵، چند سال پیش از اصلاحات باز می‌گردد که در آن نماد پشت سکه‌های بیزانس با «حرب و نیزه» جایگزین شده است (Miles [1952]). همچون سکه‌های پس از اصلاحات، این نگاره جایگزین ساختن نمادهای دینی/حکومتی بیزانس با نمادهای «معادل» عربی را هدف قرار داده است تا بر استقلال از بیزانس تأکید کند.

²¹ Ashtor (1976), pp. 103-104.

²² به عنوان مثال Lewis (1951), pp. 78-87.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid., p. 83.

²⁵ Adelson (1962), p. 49.

²⁶ Lewis (1969), p. 48; Lewis (1951), pp. 91-96.

²⁷ Lewis (1951), p. 79.

²⁸ Gibb (1958), pp. 223-24.

²⁹ Ibid., p. 224.

³⁰ این منابع عبارتند از الطبری و المقدسی که تمام و کمال توسط Gibb در 225 *ibid.* نقل شده‌اند.

³¹ گروهی دیگر معتقدند رهبر بیزانس (صاحب‌الروم) که از او کمک درخواست شد رهبر ملکی‌های یونانی در سوریه و به عبارت دیگر رهبر مسیحیان سوریه بوده است و این او بوده که هنرمندان و کمک‌های دیگر را برای ساختن مسجد اعزام کرده است. برای بحث و گفتگو در این مورد رک. Gibb (1958), pp. 226-28.

³² این اثر بر جای نمانده است، اما گزیده‌هایی از آن از طریق نقل قول مستقیم در آثار بسیار متاخرتر حفظ شده است. رک. Gibb (1958), pp. 228-29.

³³ Ibid., p. 229.

³⁴ Ibid.

³⁵ ثبت شده در فتوح مصر، اثر قرن نهمی عبدالحکم؛ نقل قول از Gibb (1958), p. 231.

³⁶ Gibb (1958), p. 222.

³⁷ Ibid., p. 232.

³⁸ Wilkinson (1977)؛ که Griffith (1985), p. 23 آن را نقل کرده است. این جریان زائران البته ربطی به قبول کردن یا نکردن اطلاع رسمی بیزانس از طریق مجاری رسمی نداشت (رک. فصل ۳ از بخش ۱). اما باور این امر را دشوار می‌سازد که کلیسای شرق واقعا آنچه را که رسماً اعلام می‌کرد به اطلاع آن نرسیده را نمی‌دانسته است.

³⁹ Lewis (1951), p. 95. لوییس نیز به همین ترتیب ممانعت اقتصادی از سوی بیزانس را عامل مهمی در افول مصر و آفریقای شمالی در قرن هشتم / دوم می‌داند.

بخش ۳:

دین اعراب

خدایا، پروردگار موسی و عیسی، عبدالله را ببخش
کتیبه «متن ابتدایی» کوفی مربوط به اواخر قرن هفتم، سده بوکر^۱
خدایا! بر پیامبر و بنده ات، عیسی پسر مریم درود فرست
کتیبه قبة الصخره

^۱ Sede Boqer

ما سعی کرده‌ایم جنبه‌های سیاسی ظهور کشور عربی که در فصول قبلی مورد بحث قرار گرفت را از ظهور اسلام جدا کنیم. چراکه به نظر ما کشور عربی از لحاظ زمانی متقدم بر دین اعراب بوده است؛ در واقع اسلام دست کم تا حدی در پاسخ به نیاز کشور جدید به دین رسمی خود بود که ظاهر شد. در زمان فتوحات، بسیاری از قبیله‌نشینان عرب، بت پرست بودند و در بعضی مناطق امپراتوری جدید تا اواسط قرن هشتم/دوم نیز بت پرستی در میان مردم عرب زبان وجود داشت. دین رسمی این کشور از شکل کلی و ابتدایی یکتاپرستی به وجود آمد، از شعبات مختلف باور یکتاپرستی که در آن زمان در بخش‌های مختلف امپراتوری تازه به دست آمده وجود داشت تأثیر پذیرفت و با وارد ساختن پیامبری عرب به اسلام تکامل یافت. این مرحله تا اواخر دوران مروانیان تکمیل نشد و تنها در اوایل دوران عباسیان بود که شکل قطعی به خود گرفت. بخش ۳ شواهد و استدلال‌ات مربوط به این دیدگاه تکامل دینی را ارائه می‌دهد.

زمینه دینی

بت پرستی

اکنون ارتباط بین بت پرستی مردمان عرب خاور نزدیک بیزانس و دین اعرابی که زمام شام را به دست گرفتند را باید به طور جدی بررسی کرد. البته کاملاً مشخص است که روایات اسلامی بت پرستی را دین پیش از اسلام - جاهلیت - منطقه حجاز و در واقع کل شبه جزیره می دانند. این روایات همچنین می گویند که عناصری از رسوم بت پرستی به اسلام راه یافت و حرم های بت پرستی را نیز توصیف می کنند. به خاطر این توصیفات، کسانی که روایات متعارف اسلامی فتوحات را تاریخی می دانند به دنبال شواهد بت پرستی اعراب پیش از اسلام نه در شام، که در شبه جزیره عربستان و به ویژه در حجاز بوده اند. واقعا هم برای یافتن چنین شواهدی هیچ منطقه ای محتمل تر از آنجا نیست. چراکه به استثنای مناطقی محدود مثل حران در این زمان که حدود سیصد سال از اعلام مسیحیت به عنوان دین رسمی بیزانس می گذشت بت پرستی را در ایالات امپراتوری منسوخ می دانستند.

در طول چند دهه گذشته گروه هایی از باستان شناسان بومی و غربی حفاری ها و بررسی های باستان شناسی گسترده و سازمان یافته ای را در حجاز، شبه جزیره و صحرای اردن انجام داده اند. یافته های آنها منظم در متون باستان شناسی منتشر می شود؛^۱ اما این نتایج بسیار متفاوت تر از چیزی است که

ممکن است انتظار داشته باشیم. علاوه بر بسیاری از کتیبه‌های بت پرستان که به گویش‌های متنوع شبه جزیره مربوط به نخستین قرون پس از میلاد هستند آثار یونانی، رومی، نبطی و آثاری از اوایل دوران بیزانس در این مناطق یافت شده‌اند. اما این یافته‌ها به استثنای آثاری از سنگ چین‌های صفاییه و ثمودیان در صحرای اردن که به همراه کتیبه‌هایی هستند که نشانی از اسکان جمعیت را هم ندارند^۲ هیچ اثری از فرهنگ‌های محلی اعراب قرون ششم و اوایل هفتم را در بر ندارند.^۳ نخستین نشانه‌های عربی کلاسیک در این منطقه، کتیبه‌های منطقه طائف در حجاز هستند که تنها از دهه ۴۰ هجری آغاز می‌شوند (و شامل کتیبه‌ای از معاویه هم هستند که به سال ۵۸ هجری بازمی‌گردد).^۴ از همه بدتر این که کل این منطقه هیچ سکونتگاهی مربوط به بت پرستان جاهلی و یا کتیبه‌هایی به زبان عربی کلاسیک که به قرون ششم و هفتم مربوط باشند و به ویژه هیچ حرمی از بت پرستان که در منابع اسلامی توصیف شده است را به دست نداده است. این فقدان آثار در تضاد چشمگیر با هزاران کتیبه بت پرستان مربوط به ثمودیان و صفاییه و دیگر گویش‌هایی است که در این منطقه یافت شده و سابقه آنها تا قرون پنجم و یا حتی ششم میلادی نیز می‌رسد. به طور کلی اگر بخواهیم از روی باستان‌شناسی و نگاره‌شناسی خاورمیانه قضاوت کنیم، بت پرستان از عربی کلاسیک استفاده نمی‌کردند. اگر هم بخواهیم از روی باستان‌شناسی و نگاره‌شناسی حجاز نظر دهیم فرقه‌های بت پرستی که در منابع اسلامی توصیف شده‌اند مربوط به حجاز نبوده‌اند. بدون تردید تحقیقات میدانی بیشتری در این مناطق، به ویژه در شبه جزیره عربستان لازم است. با این وجود اگر روایات متعارف، تاریخی می‌بودند و جامعه قرن ششم و هفتم حجاز را توصیف می‌کردند تحقیقاتی که تاکنون انجام شده بایستی دست کم نقاط مشترکی با آنها را آشکار می‌ساخت. با توجه به فقدان این نقاط اشتراک باید در جایی دیگر دنبال ردپای بت پرستی پیش از اسلام بگردیم.

اعراب، بخش بارز جمعیت شهری «شهرهای» نقب بودند. این اعراب شهری از لحاظ فرهنگی بیزانسی و بخشی از امپراتوری بودند و متونی که از خود باقی گذاشته‌اند به زبان یونانی نوشته شده و دین امپراتوری را منعکس می‌سازند؛ اشکال محلی بت پرستی رومی-یونانی در ابتدا،^۵ و سپس مسیحیت. از لحاظ باستان‌شناسی دنبال کردن انتقال از بت پرستی رومی به مسیحیت بیزانسی در این شش شهر نقب آسان است. هریک از آنها به اندازه یک روستای بزرگ بود که در مرکز خود دست کم دو کلیسای باشکوه داشت که ساختار مناسبی داشته و با مرمر و موزاییک تزیین شده بودند. متون باقیمانده که همگی یونانی می‌باشند مربوط به این کلیساها، سنگ قبرها، تقدیم‌نامه‌ها و پاپيروس‌ها هستند.^۶ ایمان مسیحی از

بسیاری از نشان‌های صلیبی که به رنگ اخراپی بر روی دیوارها نقاشی شده‌اند مثل منازل زیرزمینی ابودا^۱ (عدوات) آشکار است. بقایای باستان‌شناسی و کتیبه‌ها حاکی از آن هستند که در «شهرهای» نقب از قرن پنجم به بعد، مسیحیت تنها دین مشهود بوده است.

ما نمی‌دانیم که این اعراب مسیحی نقب متعلق به چه فرقه‌ای بوده‌اند؛ می‌توانیم حدس بزنیم آنها هم مثل سوری‌ها و فلسطینی‌های شمالی خود بیشتر مونوفیزیت بوده‌اند. اما همان طور که واسیلیف یادآور می‌شود دشوار است بپذیریم که این اعراب به تفاوت‌های ظریف بین دیدگاه‌های مختلف عیسی‌شناسی علاقه‌مند بوده یا آنها را درک می‌کرده‌اند.^۷ مسیحی بودن آنها بیشتر جنبه مادی داشته است: این امر برای اتباع بیزانس به‌ویژه آنها که در ارتش خدمت کرده یا مواجب حکومتی دریافت می‌کردند لازم بود. همچنین علی‌رغم اهمیت مسیحیت کاملاً معلوم است که بت‌پرستی در نقب و مناطق مجاور آن از بین نرفته بود. برای مثال اگر همچون «شهید» و مایرسون ما نیز اصالت دست‌کم اطلاعات مربوط به اعراب صحرائین در روایات «نیلوس»^۸ را بپذیریم^۸ شرح او از قتل عام راهبان مسیحی توسط صحراگردان مهاجم در نزدیکی صحرای سینا حاکی از آن است که در اوایل قرن پنجم قبایل بت‌پرست عربی در سینا وجود داشته‌اند که معاهداتی برای طرز رفتار خود با جهان مسکون بیزانس داشتند و گاهی آن را نقض می‌کردند. نویسندگان پاپیروس‌های نسانا چنین استنتاج کرده‌اند که مسیحیت تا پیش از سال ۴۰۰ میلادی وارد نسانا نشده و در قرن پنجم به آرامی گسترش یافته است.^۹ روند مسیحی شدن تا قرن ششم همان طور که در مناطق نزدیک‌تر به قلب امپراتوری تکمیل نشده بود در شهرهای نقب نیز قطعاً کامل نشده بود. همان طور که در فصل ۳ از بخش ۱ گفتیم یوحنا افسوسی در قرن ششم هفتاد هزار بت‌پرست آسیای صغیر را مسیحی (مونوفیزیت) کرد و بدون تردید به همه آنها هم دسترسی نداشت. اگر چنین تعداد پرشماری از مردم در نزدیکی پایتخت بیزانس همچنان بت‌پرست بوده‌اند می‌توان انتظار داشت دست‌کم درصد مشابهی از جمعیت، اگر نه بیشتر از آن، در مناطق دورافتاده‌تر امپراتوری در امتداد مرز با صحرا بت‌پرست باقی مانده بودند.

نام‌هایی که در کتیبه‌های «شهرهای» نقب ثبت شده‌اند این دیدگاه را تایید می‌کنند. نه تنها در قرن پنجم بلکه در قرن ششم نیز بعضی از مسیحیان نام‌هایی داشته‌اند که نشان می‌دهد آنها نسل اول

^۱ Oboda

^۸ Nilus

بت پرستان مسیحی شده بودند.^{۱۰} کسانی که اسامی بت پرستانه آنها مثل عبدالگا (بنده گا) برای مردان یا امت گا (کلفت گا) برای زنان دربرگیرنده نام خدایان بود بایستی از والدینی بت پرست متولد شده باشند. چنین نام هایی در متون مقدس مسیحی یا در فهرست اهداکنندگان کمک به احداث کلیساها آمده است.^{۱۱} واضح است که تغییر نام دارندگان این اسامی به نام های مسیحی در هنگام مسیحی شدن آنها لازم نبوده است؛ اما آنها به فرزندان خود اسامی یونانی (مسیحی) یا اسامی عربی داده اند که از لحاظ دینی ناخوشایند نباشند.^{۱۲} در نتیجه اسامی مختلط یونانی/عربی مسیحیان ظاهر شد، مثل زنی با سن نامشخص به نام آزون بنت آبا یا استفان بن خلف الله که دوازده سال سن داشته و در سال ۵۴۱ به علت طاعون درگذشته و در کلیسای شمال نسانا به خاک سپرده شده است.^{۱۳} نمی توانیم نتیجه قطعی بگیریم که آیا پدران با اسامی عربی این مردم، مسیحی زاده شده اند یا بت پرست.

خارج از این شهرها شواهد چندانی از مسیحیت در میان قبایل عرب نقب وجود ندارد. تقریباً هیچ کتیبه یونانی در آنجا یافت نشده است؛ اما کتیبه های بسیاری به زبان های نبطی، ثمودیان و صفاییه در صحرا پخش شده اند که اغلب آنها در صخره های روباز می باشند و نشان می دهند که قبایل شبه جزیره نیز ساکن نقب بوده اند، همان طور که نبطی ها نیز در شبه جزیره تا سرحد جنوبی قریه الفاو نفوذ کرده بودند.^{۱۴} از لحاظ باستان شناسی می توانیم نقشه جمعیتی نقب را به طور کامل و عروه را با چند وقفه از اواسط هزاره دوم پیش از میلاد تا پایان هزاره اول پس از میلاد تهیه کنیم. به جز ساکنان شهرهای دوران روم-بیزانس که از لحاظ فرهنگی در آنها جذب شده بودند نقب در ادوار مختلف از همان ترکیب جمعیتی شمال حجاز که عبارت بودند از اعراب مدیانی، عمالقه، نبطی، ثمودیان و صفاییه برخوردار بود.^{۱۵} تمامی این اعراب بی تردید بت پرست بودند. پژوهش گسترده ای که توسط یکی از نویسندگان کتاب حاضر (یهودا نو) در سال ۱۹۸۵ انجام شد^{۱۶} شواهدی به دست داد که سنت پرستش سنگ ها (ستون های سنگی) از سوی اعراب محلی در نقب بدون وقفه از دست کم قرن اول پیش از میلاد تا قرن هشتم میلادی ادامه داشته است. در طول سراسر این دوره اعراب بت پرست در نقب مرکزی سکونت داشتند؛ زیارتگاه ها و ستون های سنگی که می پرستیدند بر جای مانده و مدرک باستان شناسی صریحی از فرقه آنان را نشان می دهند. این امرگمانه زنی پاتریک^{۱۷} را تایید می کند که دین نبطی ها «سنت باستانی پرستش ستون های سنگی از سوی اعراب» را ادامه داده و قبایل عرب نقب، سینا و شبه جزیره عربستان تا مدت ها پس از نبطی ها به این کار ادامه داده اند.^{۱۸} در ۸۹-۱۹۸۸ یهودا نو چهار ساختمان کوچک مربع

شکل مربوط به سیستم‌های رواناب نقب را خاک برداری و بخشی از ساختمان پنجم را نیز پاک‌سازی کرد^{۱۹} و دریافت آنها آن‌طور که تصور می‌شد انبار نیستند، بلکه زیارتگاه می‌باشند. تاریخ آنها با توجه به سفال‌های محل به قرون پنجم و ششم میلادی می‌رسد و به روشنی مربوط به بت پرستان می‌باشند. بعضی از مشخصات آنها به پرستشگاه‌های بزرگ تربت پرستان نقب شباهت دارند که در ادامه به آنها پرداخته می‌شود. بعضی از آنها درگاه برآمده‌ای داشتند؛ و از دیوارها سنگ‌هایی بیرون آمده بود که از فرط تماس دست صیقلی و براق شده بودند (نمودی از پرستش بت پرستان که در روایات اسلامی هم ذکر شده است).^{۲۰} در مقطعی از قرن ششم آنها به دقت با قشری از خاک و سنگ تا سطحی بالاتر از تراز ورودی پر شده‌اند: دقت انجام این کار و صدمه ندیدن ساختمان‌ها نشان می‌دهد که خود پرستش‌کنندگان (به‌عنوان یک مراسم؟) قبل از ترک آنها پرستشگاه‌ها را پر کرده‌اند. بدین ترتیب به نظر می‌رسد که بت پرستان به شکل مسالمت‌آمیزی آنها را ترک کرده و اخراج نشده یا مجبور به تغییر دین نگردیده‌اند. در فصل ۴ از بخش ۱ گفتیم که آنها بدین علت آنها را ترک کرده‌اند که مسئولان بیزانسی در اواسط قرن ششم کمک مالی به آنها را متوقف کردند. اما بت پرستی آشکارا و آزادانه از سوی قبایل عرب صحرائین قلمرو بیزانس در قرون پنجم و اوایل ششم ادامه یافت. اگر حفاری‌های بیشتر نشان دهند که بسیاری از ابنیه مربوط به سیستم‌های رواناب نقب همچون پنج بنای نخست که بررسی شد پرستشگاه بت پرستان بوده‌اند مجبوریم نتیجه بگیریم که قبایل بادیه‌نشین ساکن نقب خارج از «شش شهر» آن غالباً بت پرست بوده‌اند.^{۲۱}

در زمانی پس از آنکه این پرستشگاه‌ها پر شده و رها گردیدند، تمام آنها حتی دورافتاده‌ترین‌شان به‌گونه‌ای منظم تخریب شدند. دیوارها به‌طور کامل ریخته شدند و آوار آنها روی لایه خاک و سنگی که قبلاً برای پر کردن پرستشگاه‌ها استفاده شده بود فرو افتاد.^{۲۲} اما به احتمال بسیار قوی بت پرستانی که همچنان در منطقه باقی مانده بودند تغییر دین دادند. بت پرستی در قرن هفتم و با ظهور اسلام هم از میان رفت. بت پرستان بایستی بخش قابل توجهی از جمعیت را در سرتاسر دو قرن نخست عصر اسلام تشکیل داده باشند؛ چراکه آیین بت پرستی طی تجدید حیات آن که به نظر می‌رسد در زمان حکومت هشام (۴۳-۷۲۴/۱۰۵-۲۵ هجری) اتفاق افتاده است دوباره ظاهر شد و مراکز متعدد آیین بت پرستی در نقب مرکزی احداث گردید. بیش از پنجاه مکان از این نوع تا به امروز کشف شده است. یک مکان کوچک به‌طور

کامل حفاری شده ۲۳ و بخشی از بزرگ‌ترین آنها در سده بوکر^۱ نیز حفاری شده است. اما بقیه آنها هنوز مورد مطالعه بیشتر قرار نگرفته‌اند. با این همه، شواهد باستان‌شناسی که در اختیار داریم تصویر کلی خیره‌کننده‌ای از بت‌پرستی نقب در این دوره را به دست می‌دهند. برخلاف فقدان شواهد باستان‌شناسی آیین جاهلیت شبه جزیره عربستان، بقایای بت‌پرستان که تاکنون در نقب کشف شده است با توصیفات حرم‌های بت‌پرستان جاهلیت در منابع اسلامی بسیار مرتبط است و تا حد زیادی روایات اسلامی در مورد عوارض طبیعی اماکن و آرایش ابنیه روی آنها را تایید می‌کند.^{۲۴} اختلاف اساسی در این است که طبق شواهدی که اینک در دسترس است زمان و مکانی که این آیین بت‌پرستی در آن واقع بوده است نه حجاز پیش از اسلام، بلکه نقب مرکزی قرن هشتم/دوم بوده است.

سایت‌های نقب مدت‌ها پیش از تحقیقات سال ۱۹۸۵ کشف شده بودند. آنها با توجه به چندین دهه بررسی‌های سطحی شناخته شده و در گزارش تحقیقات در متون باستان‌شناسی آمده بودند. اما به اشتباه آنها را اجتماعی بیزانسی یا مربوط به اوایل اعراب می‌دانستند. ماهیت آیینی آنها کشف نشده بود تا این که بزرگ‌ترین آنها، سده بوکر به گونه‌ای سازمان‌یافته بررسی و مربوط به بت‌پرستان تشخیص داده شد و پس از آن بررسی سازمان‌یافته سایت‌های نقب در سال ۱۹۸۵ و بعد از آن انجام گردید. به عبارت دیگر واقعیت وجود آنها از مدت‌ها پیش معلوم گردیده بود، اگرچه ماهیت آنها مجهول بود.^{۲۵} اما همان طور که قبلاً هم گفته شد علی‌رغم چندین دهه تحقیقات میدانی گسترده در شبه جزیره حتی گزارشی از یافته‌های باستان‌شناسی نیز نداریم تا پس از بررسی مجدد معلوم شود که آنها مراکز دینی بوده‌اند که به اشتباه تعبیر شده‌اند.

برای نشان دادن رابطه نزدیک بین مراکز آیینی نقب و حرم‌های جاهلیت که در منابع اسلامی توصیف شده‌اند سایت سده بوکر را که بزرگ‌ترین سایت از میان پنجاه سایتی است که تاکنون در نقب کشف شده‌اند به اختصار توصیف می‌کنیم. تاکنون تنها حدود بیست و پنج درصد از این سایت حفاری شده است، اما این شامل مناطق جداگانه‌ای است که از سرتاسر سایت، در امتداد تمام طول وادی (که اغلب بناها در آن متمرکزند) و سراسر خط‌الراس مجاور آن می‌باشد. شواهد حاصل از آنها تصویر یکدستی ارائه می‌دهد که با تصویری که از حفاری‌های منطقه اصلی به دست آمده است مطابقت دارد.

^۱ Sede Boqer

مرکز آیینی سده بوکر

تاکنون تنها ساختمان‌های آیینی در سده بوکر کشف شده‌اند؛ هیچ سکونتگاه دائمی چه در بررسی‌های سطحی یا در مناطقی که تاکنون حفاری شده‌اند یافت نشده است. این امر حاکی از آن است که پرستش‌کنندگان، بیابانگرد یا نیمه‌بیابانگردهایی بودند که مانند بیابانگردهای امروزی در چادر زندگی می‌کردند و هر چند وقت یک بار یا در مواقعی خاص برای مدت زمان نسبتاً کوتاهی به این مرکز آیینی می‌آمدند. ساختمان‌ها بناهای مربع‌شکلی هستند که در منطقه‌ای کوچک گرد آمده‌اند و معمولاً در پایین شیب تپه‌ها هستند و تا بستر وادی امتداد یافته‌اند. بعضی ساختمان‌ها نیز به صورت منفرد بوده و روی خط‌الراس اصلی گسترده شده‌اند. چنین آرایشی در تقریباً تمام سایت‌های بت‌پرستان معاصر آن در نقب مرکزی یافت شده است. اغلب این سازه‌ها از ابتدا ۱٫۶ متر - یعنی کمتر از قد یک انسان - ارتفاع داشته‌اند و هیچ‌یک سقف مستحکمی نداشته‌اند. آنها قفسه‌هایی هم برای پیشکش داشتند؛ تورفتگی‌های دیوار هم برای پیشکش استفاده می‌شدند (بقایای پیشکش‌ها درون و اطراف آنها یافت شده‌اند)؛ شکاف‌های درون دیوارها نیز یا از ابتدا (با راس نیم‌دایره یا به شکل محراب) ساخته شده یا پس از ساختن دیوارها با درآوردن سنگ‌ها شکل یافته‌اند. به نظر می‌رسد آنها اسلاف محراب یا اخلاف «قدس الاقداس» پیشین که از ایام کهن در پرستشگاه‌های بت‌پرستان (و یهودیان) معمول بوده‌اند باشند. انواع دیگر سازه‌ها شامل مکان‌هایی بلند هستند؛ مدور و سکوهایی ظاهراً محکم به قطر حدود ۲٫۵ متر و ارتفاع ۰٫۷ تا ۱ متر که یا منفرد و یا جزو سازه دیگری هستند که مکان بلندی را تشکیل می‌دهد. و بالاخره بناهای کاملاً بسته‌ای هم وجود دارند؛ اتاق‌هایی بدون هیچ‌گونه مدخل ورودی. یکی از آنها دارای سکومی باشد. این سکوها قربانگاه نبوده‌اند، چراکه تاکنون هیچ اثری از برافروختن آتش روی آنها مشاهده نشده است.

ستون‌های سنگی در سایت‌های نقب مرکزی مربوط به دوران نبطی‌ها و بیزانس - اعراب غالباً یافت می‌شوند. این ستون‌ها در سده بوکر به صورت عمودی و به عنوان بخشی از در (نه به عنوان باهوی در) نصب و بعضی از آنها به دیوار تکیه داده شده‌اند یا روی توده‌ای از سنگ‌های نزدیک ورودی قرار گرفته‌اند.^{۲۶} ستون‌های سنگی کوچک و منفردی هم بوده‌اند که هر یک روی یک «نشیمنگاه» قرار داشتند و این نشیمنگاه سنگ کوچک گرد یا مربع‌شکلی بوده که از ستون سنگی محافظت می‌کرده است. روی هیچ‌یک از آنها کتیبه‌ای وجود ندارد. بالای تعدادی از آنها یک یا دو سوراخ کنده شده که ویژگی‌اشناسی

ستون‌های سنگی نقاط و ادوار دیگر نیز می‌باشد. اینها ممکن است انصاب موجود در روایات عربی یا تنها «سنگ‌هایی» باشند که پرستش آنها ممنوع بوده است.

در اوایل زنجیره زمانی، یک چهاردیواری روی تپه کوچک مرکزی روی نوک خط‌الراس ساخته شد. این چهاردیواری در نزدیکی مجموعه حفره‌های کوچکی است که در یک دایره قرار دارند. این حفره‌ها را به احتمال قوی نشانه اقامت بت‌پرستان در نوک تپه می‌دانیم. یک ساختمان معمول بت‌پرستان نیز وجود دارد که چسبیده به یکی از دیوارهای چهاردیواری است. اما خود چهاردیواری احتمالاً توسط گروه دیگری از مردم که یکتاپرست بوده‌اند ساخته شده است. این موضوع در بخش مربوط به فرقه‌های مختلف یکتاپرستی مورد بحث قرار می‌گیرد.

در حدود سال ۱۶۵/۷۸۱ یا اندکی پس از آن و احتمالاً هنگامی که این سایت دیگر مورد استفاده قرار نگرفت یا کمی پس از آن، یک مسجد روی نوک خط‌الراس ساخته شد و چهاردیواری نهایتاً به آن ضمیمه شد. تاکنون سه سایت دیگر بت‌پرستان در نقب مرکزی یافت شده که در ادوار بعد، یک مسجد به آن اضافه شده است.^{۲۷} در دو مورد آن (سایت‌های MB و MC) نقشه عوارض زمین شبیه نقشه سده بوکر است، یعنی ساختمان‌های بت‌پرستان در پایین شیب بوده و تا وادی امتداد می‌یابند، در حالی که مسجد روی نوک تپه ساخته شده است. در مورد سوم، یعنی سایت KA، مسجد به خود سایت بت‌پرستان، به شرق ورودی چهاردیواری خوش ساخت پرستشگاه بت‌پرستان که دو طرف آن ستون سنگی قرار دارد اضافه شده است.

ویژگی قابل‌توجه مراسم در این سایت‌ها تخریب ظروفی که احتمالاً در این مراسم به کار می‌رفتند بوده است. ظروفی از جنس سفال، سنگ‌های سیاه نرم، سنگ‌های سخت و خرد کردن و ساییدن سنگ‌های گران‌قیمت وارداتی (ماسه سنگ، بازالت، گرانیت و غیره) که تمام آنها عمداً و منظماً به قطعاتی خرد تبدیل شده و سپس پخش شده‌اند. در اماکن مخصوصی که برای اهدای پیشکش در نظر گرفته شده بودند و در نزدیکی آنها، ظروف شیشه‌ای و فانوس‌های سفالی نیز یافت شده‌اند که همراه با انواع مختلف پیشکش‌های دیگر مثل تکه‌های کوچک مرمر و سنگ جواهر، پوست تخم مرغ، صدف و قطعات آهنی و مسی هستند. به‌ویژه تعداد آسیاب‌های دستی - نهاد حیات و خانه - که به این سرنوشت دچار شده‌اند قابل‌توجه است. با این همه، سنت عمومی تخریب ظروف، آیینی آشناست: منظور از آن یا جلوگیری از آلوده شدن چیزهایی است که از طریق کاربرد آیینی پاک و مقدس شده‌اند و یا تخریب ظروف

ناپاکی است که استفاده از آنها در امور مقدس ممنوع است. عیدی دادن (به عبارت دیگر رسم تخریب مال) نیز توضیح ممکن دیگر آن است.

به علت این مراسم، ظروف سفالی معمولاً خارج از محل ساخت‌شان یافت شده که عمداً خرد شده و در محدوده وسیعی پخش شده و با خاکستر مخلوط هستند. از این رو یافته‌های سفالی (و سنگی) بسیار نومیدکننده بودند: عملاً غیرممکن بود که قطعات را به هم چسباند و ظروف اصلی را به دست آورد. اما مشخص است که در واقع تعداد معدودی از انواع ظروف مورد استفاده قرار گرفته‌اند که عمدتاً خمیره‌های ذخیره‌سازی و دیگ بوده‌اند.^{۲۸} نوع این ظروف سفالی مربوط به فعالیت‌های یک مرکز آیینی است، نه خانه‌هایی که مردم در آن زندگی می‌کنند. کاسه، کوزه و کوزه کوچک، پیاله و امثال آنها از لحاظ تعداد، نوع و ابعاد محدود بودند، در حالی که اگر فعالیت‌های معمول مربوط به آشپزخانه و منزل انجام شده بود ابعاد و انواع تمام آنها بیشتر بود. گستره بسیار محدود این مجموعه در سده بوکر و مقدار ناچیزی از محصولات سرامیکی مهم عربی (مثل بشقاب‌های لعاب‌دار) حاکی از ملزومات خاص و محدود یک مرکز آیینی و سطح اقتصادی پایین پیروان آن آیین است.

خصوصیات فیزیکی سایت بت پرستان در سده بوکر (و سایت‌های دیگر بت پرستان تا آنجا که از تحقیقات سطحی معلوم است) و خصوصیات آیینی که از روی نقشه و طرح ساختمان‌ها قابل بازآفرینی است همخوانی زیادی با توصیفات اسلامی در مورد آیین جاهلیت دارد. عمده نکته مورد اختلاف، قربانی کردن در این آیین است. منابع اسلامی می‌گویند که بت پرستان رسم قربانی کردن حیوانات برای بت‌هایشان را انجام می‌دادند و در واقع می‌رسانند که بیشتر گوشت مورد مصرف انسان‌ها از مراسم آیینی ذبح به دست می‌آمد. اما بت پرستان نقب حیوانات را قربانی خدایان‌شان نمی‌کردند. هیچ استخوانی از حیوانات کوچک (مرغ، خرگوش و امثال آنها) در سده بوکر یافت نشده و تنها مقادیر ناچیزی استخوان حیوانات بزرگ‌تر (بز یا گوسفند و شتر) یافت شده است. در واقع تعداد استخوان‌ها با توجه به امتناع از پذیرش مسکونی بودن سایت آن قدر کم است که می‌توانند مربوط به حیواناتی باشند که به مرگ طبیعی مرده‌اند، نه حیواناتی که برای گوشت‌شان ذبح شده باشند. واضح است که گوشت ماده غذایی پر مصرفی در رژیم غذایی مردم نبوده است و به احتمال زیاد آنها اصلاً گوشت نمی‌خوردند. این ویژگی بیشتر مربوط به غیرت پرستان است. منابع مسیحی اواخر قرن هفتم / اول که در فصل بعد مورد بحث قرار می‌گیرند مرتباً به قربانی کردن حیوانات و مراسم متعاقب آن در میان اعراب بت پرست ساکن هلال

حاصلخیز اشاره می‌کنند و بدین ترتیب معلوم می‌شود که این رفتار که بیشتر از سوی بت پرستان مورد انتظار است در میان گروه‌های عرب دیگر نیز رواج داشته است. دلایل خودداری آشکار بت پرستان نقب از قربانی کردن حیوانات معلوم نیست. شاید متاثر از یکی از کیش‌های یکتاپرستی بوده‌اند که همان طور که خواهیم دید در نقب نفوذ کرده بودند.

سایت بت پرستان در سده بوکر تا نیمه دوم قرن دوم هجری فعال بوده است. در زمانی که پیش از ۷۷۰-۱۵۲/۷۶۹ هجری نبوده است^{۲۹} این سایت به گونه‌ای صلح‌آمیزها شده است: تمام سایت پاک‌سازی شد، با لایه‌هایی از خاکستر، آهک و خاک لم‌یزرع پوشانده شد و درست مثل اسلافش در دو قرن پیش به گونه‌ای غیرشتاب زده، منظم و در واقع شاید هم طی مراسمی با خاک و سنگ پر شد.^{۳۰} هیچ ستون سنگی یا ساختمانی تخریب نشد، گرچه بعضی از ورودی‌ها مورد بی‌حرمتی واقع شده و سنگ درگاه آن شکسته، ستون‌های سنگی فرو افتاده یا از جای قبلی خود بیرون آورده شدند. زمانی که این کار تکمیل شد ساختمان‌های کوتاه و بی‌سقف کاملاً به خاک سپرده شدند. از این لحاظ آنها متفاوت از پرستشگاه‌های قرن ششم هستند که داخل آنها تا حد تراز درگاه‌های برآمده‌شان پرمی‌شد، اما از خارج همانند قبل به نظرمی‌آمدند که ساختمان‌هایی کامل با سقف و طاق بودند. این اختلاف ممکن است توضیح دهد که چرا این پرستشگاه‌ها در قرن هشتم از دوران بیزانس که قبلاً بحث شد و تخریب خشونت‌آمیز دوم که آشکارا از سوی دشمنان دینی (احتمالاً مسلمانان قرن هشتم) انجام شد به دور ماندند.

به خاک‌سپاری سایت سده بوکر نشانه پایان یک رسم دینی چند صدساله در میان اعراب نقب و احتمالاً نقاط دیگر می‌باشد. تاریخ آن حاکی از آن است که دوران واپسین بت پرستی به مدت ۰٫۵ تا ۲ قرن با گسترش اسلام - یا آنچه اسلام شد - هم‌پوشانی داشته است. در طول این دوران بت پرستی آشکارا در نقب وجود داشته است؛ بیش از پنجاه مرکز آیینی بت پرستان مرتباً مورد بازدید قرار می‌گرفت و مراسم بت پرستان در آنجا انجام می‌شد.

یک آیین، به ویژه آیینی برجسته از لحاظ معماری با آن همه مراکز پرستش نمی‌توانسته بدون اطلاع حکومت در منطقه بایر بیابانی مثل نقب مرکزی وجود داشته باشد. این اطلاع حاکی از دست‌کم سکوت، اگر نه تایید حکومت است، چراکه مردمان صحرانشین خودکفا نیستند: آنها از لحاظ اقتصادی وابسته به جهان مسکون می‌باشند. اگر مقامات مرکز با وجود بت پرستان در صحرا مخالفت می‌کردند

همین امر حتی بدون زور و از طریق جلوگیری از مراودات اقتصادی آنها برای نابودی شان کافی بود. اما این اتفاق نیفتاد. همان طور که در قسمت بعدی گفته خواهد شد مراکز آیینی بت پرستی آشکارا تا حدود دهه ۱۷۰ هجری همچنان وجود داشتند. در فصول بعد خواهیم گفت که مروانیان با جدیت دین رسمی جدیدی را عرضه کرده و ترویج نمودند که تبدیل به اسلام شد و یک تفسیر در مورد تاخیر در تخریب پرستشگاه‌های بت پرستان نقب آن است که آنها نمی‌خواستند تا زمانی که این رویه تکمیل نشده به فعالیت بت پرستان خاتمه دهند. اما عباسیان (احتمالا خلیفه مهدی) خط مشی جدیدی را ارائه دادند که جایی برای آیین کهن اعراب نداشت.

• تعیین تاریخ - سفال و سکه

سه سبک سفال در سده بوکر وجود دارد: بیزانسی (قرن ششم میلادی که در قرون هفتم و هشتم هم رایج بود)، عرب-بیزانسی (که در پایان قرن ششم و نیمه اول قرن هفتم به وجود آمد) و اوایل دوران اعراب یا امویان که ظاهراً پیدایش آن در اواسط قرن هفتم بوده و تولید آن تا دویست سال بعد هم ادامه داشته است.^{۳۱} این نمونه‌ای از یک مجموعه در حال گذار است. یک فرهنگ قدیمی‌تر (بیزانسی) در حال جایگزین شدن با فرهنگی جدیدتر (عربی) است. به همین علت و چون به طور کلی در حال حاضر با فقدان گاهشماری قانع‌کننده‌ای در مورد سفالگری امویان مواجه هستیم نمی‌توانیم با هیچ دقتی از سفالگری برای تعیین تاریخ دوران کاربری فعال سایت استفاده کنیم. اما سکه‌هایی که در محل یافت شده‌اند شواهد بسیار واضحی به دست می‌دهند. همه آنها مربوط به پس از اصلاحات سکه عبدالملک در ۹۸-۶۹۶/۷۸-۷۷ هجری هستند و دو تا از آنها اسامی حاکمان را در نوشته‌های خود دارند. یکی از آنها حاکم کمتر شناخته شده مروانیان، مروان بر بشر (اواخر قرن اول هجری) و دیگری محمد بن سعید (۷۶۹-۷۷۳/۱۵۲-۵۷ هجری)، حاکم مصر در زمان منصور (۷۷۵-۷۵۴/۱۵۸-۱۳۶) می‌باشد. این سکه‌ها در زیر خاک و سنگی که ساختمان‌ها با آنها پر شده‌اند یا روی خود کف و یا لایه خاکی که بلافاصله روی کف قرار دارد یافت شده‌اند؛ سکه‌های دیگر در میان آوار و روی سطح زمین یافت شده‌اند. همه یا تقریباً همه ظروف معدود محل در زیر همان لایه خاک و سنگ یافت شده‌اند. بنابراین سکه‌ها و این ظروف معدود به واپسین زمان‌هایی که این ساختمان باز و فعال بوده و مردم روی کف آن راه می‌رفتند بازمی‌گردند، به طوری که حد ابتدای زمانی بسته شدن سایت را نشان می‌دهند. این بدان معناست که

این مرکز آیینی در طول دوران مروانیان و تا زمان عباسیان کاربری داشته و نمی‌توانسته خیلی قبل از حدود سال ۱۶۰ هجری به خاک سپرده شده و زمان ده سال پس از آن هم کاملاً محتمل است.

از آنجا که سده بوکر سائیتی تک لایه است تعیین تاریخ برای آن دشوار می‌باشد: کف‌های چند لایه وجود ندارد. در چنین حالتی ترتیب زمانی دادن به شواهد معماری و سفال‌ها دشوار و غیرقابل اطمینان است. نمی‌توان تردید کرد که ساختمان‌ها متحمل تغییراتی در معماری خود شده‌اند؛ دیوارهایی از بین رفته، اتاق‌هایی به مجموعه موجود اضافه شده و تغییراتی در اتاق‌های موجود صورت گرفته است. این اقدامات شاهدهی برگذشت زمان هستند، اما از آنجا که این اصلاحات، افقی انجام شده‌اند و تقریباً هیچ تجمع عمودی بالای سطح کف (که در این مورد معمولاً سنگ مسطح است) وجود ندارد، سنجش گذشت زمان دشوار است. با این‌همه با توجه به تمام شواهد معماری در دسترس، حفارها معتقدند مناطقی که تاکنون در سده بوکر خاک برداری و آشکار شده‌اند برای مدتی کمتر از یکصد سال به طور مداوم یا منقطع مسکونی بوده‌اند. این برآورد بدون تردید برداشتی کلی و شتاب زده است؛ اما دشوار است کاربری بیش از شصت سال هر ساختمان منفرد سایت را بدون آنکه با الگوی تجمع بقایای باستان‌شناسی تعارض داشته باشد بپذیریم. ۳۲ از آنجا که ساختمان‌های بت پرستان در حدود ۱۷۰-۱۶۰ هجری پوشانده شده‌اند این ملاحظات تاریخی حدود ۷۳۰-۷۲۰/۱۱۰-۱۰۰ یا کمی پیش از آن را به عنوان زمان ساخت سایت بت پرستان به دست می‌دهند. اما همان طور که در ادامه خواهیم دید این سایت از حدود دهه‌های ۸۰-۷۰ هجری (در زمان حکومت عبدالملک) مورد استفاده گروهی از اعراب که یکتا پرست بوده‌اند قرار گرفته بود.

به عنوان نتیجه‌گیری: شواهد باستان‌شناسی که به تدریج گرد آمده‌اند حاکی از آن هستند که آنچه منابع اسلامی آن را آیین بت پرستی جاهلیت حجاز توصیف می‌کنند شباهت زیادی به آیین بت پرستی اعراب نقب دارد. اقدامات قابل توجه باستان‌شناسی چند دهه گذشته نتوانسته شواهدی از آیین بت پرستی در حجاز آن گونه که در منابع اسلامی توصیف شده است را بیاید، در حالی که آیینی بسیار شبیه به این توصیفات در نقب وجود داشته است. بقایای باستان‌شناسی حاکی از آن هستند که این آیین، تجدید حیات چشمگیری را در زمان مروانیان و از زمان حکومت هشام تجربه کرده و مراکز این آیین بت پرستی به گونه‌ای منظم و آرام در اواخر قرن هشتم / دوم منحل شده‌اند.

فرقه‌های یکتاپرست

مطالبی که تا اینجا ارائه شد شاید این معنی را متبادر کنند که تمام جمعیت عرب شام و مناطق صحرایی مرزی یا بت‌پرست بوده و یا به یکی از شکل‌های غالب مسیحیت اعتقاد داشته‌اند. چنین تصویری دقیق نیست. به جز شکل‌های شناخته‌شده‌تر مسیحیت (مثل مونوفیزیت‌گرایی، نسطوری‌گرایی، و آنچه بی‌زانس آن را ارتودوکس اعلام می‌کرد)، تعدادی آیین یکتاپرستی نیز در منطقه وجود داشت که بیشترشان سابقه‌ای طولانی داشتند. ما معتقدیم شکلی از یکتاپرستی که تبدیل به اسلام شد از این زمینه یکتاپرستی برآمد و اینکه چندین منبع در شکل‌گیری آن سهیم بودند. قسمت‌های بعدی این فصل آیین‌هایی را بررسی می‌کنند که بر این دین جدید تاثیرگذار بوده‌اند.

ابراهیمی

در چندین منبع مسیحی، یهودی و اسلامی شواهدی می‌یابیم از اینکه در سرتاسر نخستین قرون میلادی شکلی از یکتاپرستی وجود داشته که بر ابراهیم به‌عنوان پایه‌گذار دین و سرمشق نمونه تاکید داشته است. بسیاری از این منابع، مورد بحث پاینز^۱ قرار گرفته و ما نیز در روایت زیر تا حد زیادی به اثر او اتکا می‌کنیم. قدیمی‌ترین روایت مربوط به ترتولیان^۲ (حدود ۲۳۰-۱۶۰ میلادی) است که با گروهی به مناقشه می‌پردازد که می‌خواهند از الگوی ابراهیم پیروی کنند.^۳ او با پرسیدن اینکه آیا آنها دوزن داشتن و ختنه را قبول دارند یا خیر سعی می‌کند آنها را مجاب کند که راهشان بر خطاست. پاینز معتقد است که این ابراهیمیان «احتمالاً در قرن دوم زندگی می‌کردند».^۴ بعد از آن به سوزومنوس^۳ می‌رسیم که در غزه می‌زیسته و به نظر می‌رسد اطلاعات زیادی از قبایل عرب داشته است. او در تاریخ کلیسای خود که در ۴۴۳-۴۵۰ میلادی نوشته شده است شکلی از «یکتاپرستی اسماعیلی» را شرح می‌دهد که او آن را همان دین عبری‌های پیش از موسی می‌داند. او نتیجه می‌گیرد دین فعلی اسماعیلی‌ها به خاطر نفوذ همسایگان بت‌پرستان در دورانی طولانی، تحریف یکتاپرستی است.^۵ سوزومنوس در ادامه می‌گوید که برخی از

^۱ Pines

^۲ Tertullian

^۳ Sozomenus

اعرابی که از خلوص دین اولیه شان دور شده و به راه بت پرستان رفته اند اخیراً از طریق یهودیان از انتساب خود به ابراهیم آگاه شده اند و در نتیجه قوانین و رسوم یهودیان را پذیرفته اند، به طوری که «بسیاری از آنان سبک زندگی یهودی دارند». بالاخره اینکه آنها اکنون در نتیجه تماس با کشیشان و راهبان شروع به پذیرش مسیحیت هم کرده اند.^{۳۶} سبئوس، مورخ ارمنی که در نیمه دوم قرن هفتم / اول به نگارش می پرداخت داستان مشابهی دارد که طی آن اعراب از طریق یهودیان از انتساب خود به ابراهیم آگاه شده اند.^{۳۷}

در آثار ایسیدوروس^۱، فیلسوف نوافلاطونی، به نقل از فوتیوس^{II}، اشاره ای به مارینوس^{III}، سامره ای نیمه دوم قرن پنجم میلادی می یابیم که بت پرست شد و در نهایت رییس آکادمی آتن گردید. از ایسیدوروس نقل کرده اند که مارینوس «دست از کیش خود [یعنی سامره ای] کشید، چراکه از دین ابراهیم منحرف شده و بدعت وارد آن شده بود».^{۳۸} مارینوس سپس - احتمالاً بعدها - «عاشق بت پرستی شد». بدین ترتیب برای ایسیدوروس دین ابراهیم آیینی معلوم بود که می شد آن را برای مثال با دین سامره ای مقایسه کرد و بعضی آن را دین «اصلی» می دانستند که بقیه دین ها از آن مشتق می شد.

در کتاب یوویل^{IV}، کتاب جعلی یهودی که توسط مسیحیان حفظ شده است دین ابراهیم چنین توصیف گردیده که به او گفته شده بر همه پسران و نوه هایش اعمال گردیده است و آشکارا اعراب را نیز در بر می گیرد.^{۳۹}

در قرآن، ابراهیم اهمیت اسماعیل را بسیار بیشتر می دانسته است. مسیحیان، اعراب را اسماعیلیان می نامند اما اهمیت اسماعیل برای خود اعراب در این است که آنان را قادر می سازد تبارشان را به ابراهیم برسانند. مطابق قرآن، خود ابراهیم نه یهودی و نه مسیحی، بلکه حنیف^{۴۰} بوده است و این واژه ای است که برگروهی از باورمندان به یک خدا پیش از اسلام دلالت دارد که نه یهودی و نه مسیحی بوده اند.^{۴۱} آنها از دین ابراهیم پیروی می کردند و پیشاهنگان اسلام تصور می شوند: «در حقیقت نزدیک ترین مردم به ابراهیم همان کسانی هستند که او را پیروی کرده اند و نیز این پیامبر و کسانی که به آیین او ایمان آورده اند».^{۴۲} بر همین مبنا، قرآن می گوید طی یک وحی الهی به پیامبر گفته شده که از دین

¹ Isidorus

^{II} Photius

^{III} Marinos

^{IV} Book of Jubilees

ابراهیم پیروی کند.^{۴۳} مبنای اساسی متون اسلامی آن است که اسلام ادامه این دین اصلی ابراهیمی، یعنی حنیفیه می‌باشد. از این رو در سیره، سلمان فارسی پس از جستجوی طولانی نهایتاً آگاه شد «به زودی پیامبری ظاهر خواهد شد و دین ابراهیم نیز همراه او خواهد آمد».^{۴۴} زید بن عمرو، نمونه کامل یک حنیف مردمش را به خاطر بت پرستی سرزنش می‌کرد اما «نه یهودیت و نه مسیحیت را قبول نداشت... او می‌گفت که خدای ابراهیم را می‌پرستد».^{۴۵} او هم مثل سلمان پس از یک جستجوی طولانی به دنبال دین ابراهیم، راهبی مسیحی را یافت که آمدن قریب الوقوع پیامبر را پیشگویی می‌کرد که «با حنیفیه، دین ابراهیم فرستاده خواهد شد». روایات اسلامی مدعی هستند که پیروان این آیین - که در شخصیت زید بن عمرو تجسم و تجلی می‌یافت - قبل از محمد هم در مکه و هم در یثرب زندگی می‌کردند. از قرآن معلوم می‌شود که ابراهیم نخستین حنیف بوده و حنیفیان پیروان دین ابراهیم هستند.

وجه تسمیه دقیق واژه حنیف مورد مناقشه بوده است. کرون و کوک^۱ (۱۹۷۷) آن را برگرفته از واژه سریانی حنپه (ḥanpê) می‌دانند که معمولاً به معنی بت پرست است.^{۴۶} پاینز چنین اشتقاقی را رد می‌کند و معتقد است این واژه شکل عربی واژه تحقیرآمیز عبری حنف است که در اشاره به تمام فرقه‌هایی که یهودیت خاخامی آنها را قبول ندارد به کار می‌رود؛ مثل ناصری‌ها، یهودیان مسیحی، عرفا، و پاینز ابراهیمیان را نیز به آنها می‌افزاید.^{۴۷} به نظر می‌رسد استفاده قرآن از آن بر مورد اخیر متمرکز است و آنها را نه تنها تحقیر نکرده، بلکه به عنوان حافظان علم اصیل و راستین الهی در دریای بت پرستان می‌ستاید و در واقع این وضعیتی است که خود ابراهیم نیز داشته است.

جای تعجب نیست که اعراب با پذیرش داستان ریشه‌های قومی خود در کتاب پیدایش، مجذوب شکلی از یکتاپرستی شده باشند که ادعا می‌کرد مستقیماً و بدون انحراف به دین «اصیل» نیای آنها، ابراهیم می‌رسد. شواهد نوشتاری وجود این آیین قبلاً ارائه شد. شواهد کتیبه‌های نقب هم وجود دارند و در متون یونانی قرن ششم نقب چه به صورت کتیبه و چه به صورت پاپیروس به شکلی غیرمعمول مرتباً از نام ابراهیم (آبراموس، آبرامیوس و غیره) استفاده شده است:

نام آبرامیوس که در ابودا اصلاً وجود ندارد، ۷۴ بار در نسانا مشاهده می‌شود. از سوی دیگر این اسم در جهان مسیحیت بسیار نادر است. باید متذکر شد که در نسانا حدود نیمی از کسانی که نام ابراهیم دارند از پدرانی

¹ Crone and Cook

هستند که مشخصاً اسامی نبطی-سامی دارند... نخستین مشاهده این اسم در نسانا به سال ۵۱۲ میلادی برمی‌گردد و بدین ترتیب ابراهیم الوسا، ۵۷ سال پیش از همین نام در نسانا می‌باشد.^{۴۸}

متولی کلیسای شرق در ممفیس نیز ابراهیم نام داشت و نام او در کتیبه‌های کف موزاییکی به همراه سازندگان کلیسا به چشم می‌خورد.^{۴۹} نگو^۱ که این کلیسا را حفاری کرده است تاریخ ساخت آن را نیمه دوم قرن چهارم میلادی می‌داند.^{۵۰} رواج نام ابراهیم در نقب قرن ششم در تقابل آشکار با کتیبه‌های یونانی فلسطین و سوریه می‌باشد که این نام در آنها نادر است؛ نگو معتقد است این اسم را در میان مسیحیان این دوره باید غیر معمول بدانیم.^{۵۱} اما هر جا هم ظاهر می‌شود معمولاً - شاید هم همیشه - حاکی از ریشه‌های سامی است.^{۵۲} مطالعه اسامی در عین حال که چیزی جز ابزار کمکی نیست می‌تواند نشانه گروه‌بندی‌های خاص قومی یا دینی باشد و ممکن است در این مورد نیز صادق باشد. همان طور که دیدیم دست کم بعضی از مسیحیان نقب حتی در اوایل قرن ششم بایستی نومیسیحیانی بوده باشند که قبلاً بت پرست بوده‌اند. خود این امر شاید توضیح دهد که چرا آنان ترجیحاً نام ابراهیم، کهن‌الگوی این تغییر دین را برای خود انتخاب کرده‌اند؛ نخستین کسی که جامعه بت پرست را ترک کرد و خدا را پرستید. به همین میزان این امکان هم هست که مسیحی‌شدگان نقب شامل بسیاری از افراد هم بوده باشند که قبلاً «ابراهیمی» بوده‌اند و این امر توضیح می‌دهد که چرا آنها این قدر زیاد و غیر معمول پسران خود را ابراهیم نام نهاده‌اند. به نظر می‌رسد پیروان دین ابراهیم ترجیح داده‌اند در منطقه‌ای زندگی کنند که هاجربه آن فرار کرد و اسماعیل در آن سکنی گزید و مرسوم است آن را گوشه غربی-شمال غربی نقب شمالی، منطقه غزه-الوسا-نسانا بدانند.

بنابراین به نظر می‌رسد اعراب نقب به طور خاص مجذوب آیین ابراهیم به عنوان شکلی از یکتاپرستی گردیدند که به ویژه هویت قومی شان را ابراز می‌کرد: یک آیین مخصوص اعراب. دین جدید اعراب که در قرن هفتم ظاهر شد در تلاشی موفق برای عینیت دادن به هویت عربی و در نتیجه مطالبه بیعت اعراب از آیین ابراهیمی وام گرفت و براساس آن ساخته شد. برای مثال کعبه که حرم بت پرستان بود از طریق روایتی که آن را با ابراهیم پیوند می‌داد وارد دین جدید گردید. احتمالاً به علت همین پیوند قومی و تدارک یک شجره‌نامه، آیین ابراهیمی وارد آنچه اسلام گردید شد. سایر عناصر یکتاپرستی اعراب،

^۱ Negev

شمالی هستند در حالی که تا آنجا که از شواهد باستان‌شناسی و کتیبه‌ها می‌توانیم بگوییم به نظر می‌رسد آیین ابراهیمی همان طور که گفته شد آیین مشخصاً نقبی بوده است. در مورد منشأ جغرافیایی از روی شواهد مکتوب چیز زیادی نمی‌توانیم بگوییم. به یاد بیاوریم نویسنده‌ای که بیشترین اطلاعات از ابراهیم را داد سوزومنوس است که اهل غزه بود و می‌توانیم چنین استدلال کنیم که این آشنایی ناشی از زندگی در جوار مردمی است که اعتقاداتشان را توصیف می‌کند. اما اگر شواهد دیگری برای وجود آنها در نقب نداشتیم عملکرد منصفانه‌مان جای تردید داشت.

یهودیت مسیحی

عرب‌هایی که به گفته سوزومنوس تحت تأثیر یهودیت به آیین نیای خود که به پیش از موسی می‌رسید بازگشتند تنها ابراهیمیان نبودند. تأکید ویژه بر ابراهیم و احترام به او مؤلفه مهم یهودیت مسیحی نیز بود. اما این آیین ابراهیمی تنها یکی از شباهت‌های بسیار بین یهودیت مسیحی و اسلام است. بسیاری از افراد به این شباهت‌ها اشاره کرده و این نتیجه‌گیری که یهودیت مسیحی احتمالاً تأثیر عمده‌ای بر ظهور اسلام داشته است اینک در میان بسیاری از محققان غربی جا افتاده است.^{۵۳} اما کسانی که پیوند میان این دورا مطالعه کرده‌اند معدود هستند. جامع‌ترین تحقیق توسط پاینز صورت گرفته و ما نیز به روایت او اتکا می‌کنیم.^{۵۴}

یهودیان مسیحی خود را جزو یهودیان می‌دانند و معتقدند که عیسی پیامبری انسانی بود که ماموریتش احیای شکل اصیل دین یهود بود، اما پولس^I و یارانانش پیام او را تحریف کردند. معروف‌ترین فرقه یهودیان مسیحی، ایبونی‌ها^{II} و ناصری‌ها یا میناییان^{III} بودند، اما این اصطلاح هرکسی را در بر می‌گرفت که خود را یهودی می‌خواند و در عین حال عیسی را پیامبر می‌دانست. از این رو تقریباً به یقین فرقه‌های یهودی مسیحی دیگری در خاورمیانه در چند قرن نخست مسیحیت بوده‌اند که امروزه چیزی از آنها نمی‌دانیم. هیچ فرقه شناخته‌شده‌ای از یهودیان مسیحی الوهیتی برای عیسی قائل نبود، اگرچه بعضی از آنها جنبه‌های فراطبیعی در تولد او را تصدیق می‌کردند. نویسندگان مسیحی آنها را جزو

^I Paul

^{II} Ebionites

^{III} Minae

«یهودیان باایمان»^{۵۵} می دانستند و از یوس^۱ می گوید که از تأسیس کلیسا تا محاصره اورشلیم از سوی هادریان،^{۵۶} «تمام کلیسا [ی اورشلیم] از عبرانیان باایمان تشکیل شده بود». این امر نشان می دهد که اجتماع مسیحیان اورشلیم کاملاً یا تقریباً به طور کامل از مسیحیان قبلایهودی تشکیل می شد که خود را یهودیانی می دانستند که عیسی را قبول دارند. شواهدی از منازعاتی سخت برای تفوق بین یهودیان مسیحی و انواع پولسی مسیحیت در قرن اول میلادی و حتی بعدها وجود دارد:

تایمه اول قرن سوم نیز وضعیت «مرام کاتولیک» در سوریه تثبیت نشده بود و در آنجا برتری، بدون تردید با یهودیان مسیحی بود که در آن منطقه زندگی می کردند و این فرقه ها در بعضی از مناطق غلبه داشتند.^{۵۷}

اما بالاخره مسیحیت پولسی دست بالا را گرفت و یهودیان مسیحی سوریه-فلسطین و به ویژه اورشلیم مجبور به فرار شدند. بعضی از آنها که احتمالاً «زیرزمینی شدند» در ظاهر وفاداری خود به مسیحیت معمول را اقرار می کردند؛ اما بقیه فضای دینی آزادتری می طلبیدند. آنها این فضا را در امپراتوری ساسانیان، به ویژه در نصیبین، مرکز نسطوری ها یافتند. پابینز معتقد است نشانه هایی وجود دارد که آنها کم و بیش به صورت مخفیانه در میان نسطوری ها زندگی می کردند.^{۵۸} به عنوان مثال، اثری یهودی به نام تولدت یسوع^{۵۹} اعتقادات و آموزه هایی را به نستوریوس نسبت می دهد که یهودیان مسیحی هم به آن باور داشتند. اگر نستوریان اولیه همان دیدگاه های تیموتی،^{۶۰} بطرک نسطوری اواخر قرن هشتم را داشتند که در بحث با خلیفه مهدی می گفت علم انسان نمی تواند بگوید کدام دین، راستین است^{۶۱} یهودیان مسیحی می توانسته اند به راحتی بین آنها زندگی کنند. (حضور یهودیان مسیحی در میان نسطوری ها می تواند به توضیح این امریاری رساند که چرا نستوریوس از سوی شورای افسوس به عنوان یک یهودی تقبیح شد.)

خاطرات فرار از اورشلیم در متون یهودیان مسیحی بازتاب یافته اند که به اثر جدل آمیز ضد مسیحی قرن دهم که ظاهراً توسط عبدالجبار نویسنده مسلمان نوشته شده ورود یافتند. پابینز نشان داده که این متن، بازنویسی چند متن جدل آمیز و روایت تاریخی است که تاریخ آن بایستی به خیلی قبل تر

^I Eusebius

^{II} Hadrian

^{III} Tōldōt Yeshū

^{IV} Timothy

بازگشته و «دیدگاه‌ها و سنت‌های جامعه یهودیان مسیحی را منعکس می‌سازد»^{۶۱} و عبدالجبار هم مطالبی به آن افزوده است. با توجه به این مجادلات، پابیز تاریخ تمام متونی که در اثر عبدالجبار حفظ شده است را اواخر قرن چهارم تا قرن ششم می‌داند.^{۶۲} با توجه به ملاحظات تاریخی او معتقد است «به احتمال زیاد» بیشتر آنها در فاصله قرن پنجم تا هفتم و در هر حال قبل از فتوحات اسلامی نوشته شده‌اند.^{۶۳} آنها تقریباً به طور قطعی به زبان سریانی نوشته شده و عربی عبدالجبار را به وضوح تحت تاثیر قرار داده‌اند. جالب‌ترین آنها برای منظور ما «شرح سرگذشت نخستین جامعه مسیحی اورشلیم از زمان مرگ عیسی تا فرار اعضای آن...» می‌باشد.^{۶۴} طبق این اثر،^{۶۵} آنها به منطقه موصل و شاید هم به حران گریختند. اما پس از این فرار، بعضی از یهودیان مسیحی احتمالاً به حضور خود در اورشلیم و شاید هم به طور کلی در سوریه-فلسطین ادامه دادند. چراکه بعدها در قرن هفتم آرکولف،^۱ یکی از اسقف‌های گل^{II} که در زمانی بین ۵۹/۶۷۹ هجری و ۶۹/۶۸۸ هجری از سرزمین مقدس بازدید کرد از حضور جامعه‌ای از «یهودیان باایمان» - یعنی یهودیانی که به عیسی اعتقاد داشتند و به اسامی مختلف مثل «یهودیان باایمان» و «یهودیان مسیحی» خوانده می‌شدند - در اورشلیم آن زمان خبر می‌دهد.^{۶۶} با این وجود به احتمال زیاد با توجه به آنچه در بالا گفته شد اعراب عقاید یهودیان مسیحی را در شمال بین‌النهرین جذب کردند.

اطلاعات ما از عقاید یهودیان مسیحی تا حد زیادی ناشی از اثری به نام مواعظ^{III} منسوب به کلمنت^{IV} که به نیمه دوم قرن چهارم میلادی بازمی‌گردد و اثر دیگر منسوب به کلمنت به نام تصدیقات^V است که احتمالاً اندکی بعد نوشته شده است. هر دو این آثار احتمالاً بر اساس مطالب قبل از خود می‌باشند. شباهت‌های این عقاید با اسلام به تفصیل توسط پابیز مورد بحث قرار گرفته‌اند^{۶۷} و در زیر آنچه که به موضوع مورد نظر ما نزدیک تر است می‌آید.

- این باور که عیسی نه پسر خدا یا بخشی از او، بلکه پیامبر مطیع او بوده است.

^I Arculf

^{II} Gaul

^{III} Homilies

^{IV} Clementine

^V Recognitiones

- کاربرد «علم» در برابر «جهالت» برای تعریف عضویت در جامعه. اعضا نه «مؤمن» (مثل مسیحیت پولسی) و نه «کارور» (مثل یهودیت خاخمی) هستند، بلکه «اهل علم» می‌باشند و حصول عضویت در جامعه از طریق تعلم است. این وضعیت در اسلام نیز به وضوح به چشم می‌خورد. یهودیان در سیره به نام «اهل کتاب و علم» شناخته می‌شوند و به همین طریق علم، مسلمانان را از اعراب پیش از اسلام متمایز می‌کند.^{۶۸}
- تاکید بر ابراهیم به عنوان نخستین فرد از «اهل علم». این علم به خدای راستین، نخست از طریق یک فرشته و سپس از طریق «پیامبر راستینی» که از سوی خدا فرستاده شد به او اهدا گردید. این موضوع با روایات کتاب مقدس در مورد اصالت قومی نیز ادغام گردید تا تاییدی بر صحت عقاید آن فرقه گردد: یهودیان مسیحی قائل به تمایز بین اسماعیل، پسر ارشد ابراهیم که در «زمان جهالت ابراهیم» زاده شد و اسحاق بودند که هنگامی به دنیا آمد که ابراهیم «عالم» شده بود. از اینجا بود که این نتیجه گرفته شد که یهودیان - که یهودیان مسیحی خود را جزو آنان می‌دانستند - «اهل علم» هستند، در حالی که اعراب نسبت به دین راستین، جاهل می‌باشند. پیامد این امر آن بود که آنها ذاتا محکومند که در حالت جهل باقی بمانند. همان طور که پائیز هم خاطر نشان می‌سازد،^{۶۹} باب ۱۶-۱۵ کتاب پیدایش در واقع مؤید این ادعا نیست که ابراهیم هنگام تولد اسماعیل نسبت به خدا جاهل بود و حصول این نتیجه محتاج قدری تحریف روایت کتاب مقدس است. اعراب - و پارسیان - به دلیل این جهالت ذاتی از بقیه جدا بودند و دلیل آن چنان که پائیز می‌پندارد این بود که آنها مردمانی بودند که یهودیان مسیحی در میان آنها زندگی می‌کردند و برای ابراز پستی آنها نسبت به خود در مضیقه بودند.
- جهت نماز گزاردن - به سمت اورشلیم - که جهت قبله اول هم بود.

- انکار به صلیب کشیدن (باوری که چند فرقه مرتد به آن اعتقاد داشتند). فرقه‌ای که داستان آن در اثر عبدالجبار حفظ شده است هم صلیب و هم به صلیب کشیدن را نفرت‌انگیز یافته^{۷۰} و این رویکرد احتمالاً در میان یهودیان مسیحی رایج بود.
 - احترام زیادی که برای زبان اصیلی قائل بودند که خدا به وسیله آن با رسولانش صحبت می‌کرد. بدین‌گونه یهودیان مسیحی، عبری که خدا به آن زبان با ابراهیم و موسی صحبت می‌کرد را گرامی می‌داشتند.^{۷۱} اسلام حتی اعتباری بیشتر از این برای عبری به عنوان زبان اصیل که خدا به آن زبان با محمد صحبت می‌کرد قائل است.
 - اعتقاد به اینکه مسیحیت پولسی (به ویژه خود پولس) پیامی که عیسی از جانب خدا بازگو کرده است را منحرف ساخته است.
 - اصرار به رعایت قوانین موسی، ختنه و بزرگداشت روز شنبه.
 - قبول داشتن فقط پیامبران تورات، به ویژه موسی و البته ابراهیم، و نیز نوح و لوط. سامره‌ای‌ها هم همین رویکرد را داشتند. اما ممکن است حق با کرون و کوک باشد که تاکید می‌کنند اعراب این امر را از سامره‌ای‌ها وام گرفته‌اند، نه از یهودیان مسیحی،^{۷۲} چراکه این موضوع با تنها قبول داشتن تورات از عهد عتیق جور در می‌آید که به نظر می‌رسد رویکرد سامره‌ای‌ها در قرن هفتم میلادی بوده است. در این رابطه به یاد بیاوریم که سرکوب قیام بزرگ سامره‌ای‌ها در سوریه-فلسطین در سال ۵۲۹ میلادی منجر به فرار جمعی سامره‌ای‌ها به ایران شد.^{۷۳} بنابراین جامعه بزرگی از سامره‌ای‌ها نیز درست همانند یهودیان مسیحی در آنجا وجود داشت.
- همان‌طور که قبلاً گفته شد از قرن پنجم میلادی به بعد شواهدی از فرقه‌ای ابراهیمی در نقب داریم که به میزانی غیرعادی از نام ابراهیم در غسل تعمید استفاده کرده و به ویژه در مدارکی از نسانا (از ۵۱۲ میلادی) و الوسا (از ۴۵۴) ضبط شده است. اندکی قبل از این زمان، سوزومونس به ما می‌گوید اعراب که برخی از آنان طبق آنچه «دین ابراهیمی» می‌پنداشتند نهایتاً «سبک زندگی یهودی» را انتخاب کردند، از طریق یهودیان از تبار ابراهیمی خود به واسطه اسماعیل آگاه شدند. در نیمه دوم قرن هفتم

میلادی، وقایع‌نامه ارمنی که منسوب به سبئوس است نیز همین جریان را بازگو می‌کند. کرون و کوک (۱۹۷۷) این امر را شاهدهی برپیمان اولیه یا همکاری بالقوه بین اعراب مهاجم و یهودیان می‌دانند، در حالی که پاینز (۱۹۹۰) نتیجه می‌گیرد که این «یهودیان» همان یهودیان مسیحی بوده‌اند. ما نظریه پاینز را می‌پذیریم و معتقدیم که این اعراب نه تحت تاثیر یهودیان مسیحی حجاز، بلکه تحت تاثیر آنان در شام و ایران بودند که یهودیان مسیحی در این مناطق در میان جامعه نسطوری زندگی می‌کردند. دلیلی وجود ندارد که سهم سامراه‌ای‌ها در این رشته کلی عقاید دینی را قبول نکنیم؛ اما تاثیر عمده دینی بر اعراب از جانب یهودیان مسیحی بوده است. محلی که این باروری پیوندی در آن واقع شد احتمالاً بین النهرین بوده است؛ جایی که مراکزی از یهودیان مسیحی، نسطوری‌ها و سامراه‌ای‌ها را در خود جای داده و اعراب، چه اعراب بومی و چه اعراب تازه‌وارد در تماس با آنان قرار گرفتند.

ظهور اسلام از یک آیین یکتاپرستی ابتدایی عربی با خصوصیات یهودیان مسیحی را می‌توان در کتیبه‌های یکتاپرستی اعراب و به‌ویژه تا حدی به تفصیل و با نظم زمانی ظاهری در کتیبه‌هایی که در چند دهه گذشته در نقب مرکزی کشف شده‌اند دنبال کرد. از این رو نقب ایستگاه نهایی مان در بررسی فرقه‌های یکتاپرستی و مسیر ما به سوی داستان مراحل ظهور اسلام است.

یکتاپرستی ابتدایی نامعین اعراب

قبلاً گفتیم که کتیبه‌های بت پرستان به زبان‌های کتیبه‌نگاری شبه جزیره در طول قرن پنجم یا شاید هم ششم میلادی منسوخ شد؛ اما این بدان معنی نیست که اعراب نوشتن بر سنگ‌های صحرا را متوقف کردند. البته که دیگر کتیبه‌ای از بت پرستان در کار نبود؛ اما با آغاز اواسط قرن هفتم/اول کتیبه‌های سنگی یکتاپرستی را در همان مناطق صحرائی که زمانی بت پرستان در آن می‌نوشتند یعنی عراق، سوریه، اردن، نقب و شبه جزیره عربستان می‌یابیم. تاریخ قدیمی‌ترین آنها دهه ۴۰/۶۶۰ و از منطقه طائف می‌باشد و بسیاری از کتیبه‌های مشابه دیگر نیز در این مناطق در خلال دوران اولیه شکل‌گیری اسلام تا اواخر قرن دوم نگاشته شده‌اند. تنها در نقب صدها عدد از آنها یافت شده است؛^{۷۴} به احتمال قوی هزاران عدد از آنها وجود دارد. آنها برخلاف کتیبه‌های بت پرستان همگی به زبان عربی کلاسیک و به خط کوفی می‌باشند. اما جالب‌ترین ویژگی آنها دینی است که نمودار می‌سازند: دینی که نه می‌توان آن را

مسیحیت دانست و نه یهودیت، اگرچه بعضی مؤلفه‌های مورد قبول آنها را دارد و در ابتدا هیچ اثری از اسلام را نیز نمایش نمی‌دهند. در قدیمی‌ترین آنها که مربوط به اواسط تا اواخر قرن هفتم/اول می‌باشد یکتاپرستی صریح و ساده‌ای وجود دارد که با گذشت زمان تبدیل به چیزی می‌شود که مشخصاً اسلام است. از آنجا که آیین اولیه‌ای که در این کتیبه‌ها نمایش داده می‌شود فاقد ویژگی‌های مشخصه‌ای است که بتوان آن را دین معلومی دانست، آن را یکتاپرستی نامعین می‌نامیم.

این کتیبه‌های عوام، استغاثه‌های شخصی هستند که توسط مردم عادی یا نویسندگانی از جانب آنها نوشته شده‌اند و هدف از آنها تأثیرگذاری بر سرنوشت نویسنده یا ثبت یک احساس یا رویدادی شخصی می‌باشد. چنین متونی نشان می‌دهند کدام جنبه‌های دین مورد نظر نویسنده بوده و وضعیت پیشرفت آن در ذهن مردم را نیز نشان می‌دهند. بدین ترتیب می‌توانیم مثلاً از روی گروهی از کتیبه‌های تاریخ‌گذاری شده نقب و حوالی دمشق و نیز کتیبه‌ای نزدیک حمص چیزهایی در مورد شکل عام دین در زمان هشام (۷۴۳-۷۲۴/۱۲۵-۱۰۵ هجری) کشف کنیم، حتی اگر اعلامیه‌ای که معرف دین خود خلیفه باشد و شکل رسمی دین در زمان او را نشان بدهد در اختیار نداشته باشیم. اما باید به یاد داشته باشیم که کتیبه‌های شخصی می‌توانند تنها شامل عبارات پیش‌پاافتاده‌ای باشند که مالک یا نویسنده آنها برای مثال از متون دینی که خواندن و نوشتن را با آن یاد گرفته‌اند، آموخته باشند. عبارات به کاررفته، دین و گزینش کلمات از سوی نویسنده را منعکس می‌کنند؛ نمی‌توانیم بگوییم که آنها عقاید مالک کتیبه را نیز بازتاب می‌دهند. معلوم هم نیست که زبان نویسنده، اوامر رسمی در مورد اینکه عبارات دینی از چه تشکیل شده باشند را منعکس کنند. علاوه بر آن، تنها به طور احتمالی می‌توانیم بگوییم که نویسنده (مالک یا منشی) چه درکی از عباراتی که می‌نوشته داشته است. معانی کلمات و عبارات، موضوع مناقشات شدیدی بوده است و اعضای دو یا چند فرقه می‌توانستند متون واحدی را به کار برند و هر یک معانی خاص خود را از آنها الهام گیرند و هر کدام هم مطمئن باشند تنها آنها دارای علم هستند. اما با وجود تمام این مشکلات، کتیبه‌های عوام صادقانه‌تر از هر منبع موجود دیگری شکل اعتقادات نویسندگان زمان خود را آشکار می‌سازند. تحلیل اصلی ما از این کتیبه‌ها در فصل ۵ ارائه می‌شود؛ در اینجا تنها خلاصه‌ای از آن را جهت ترسیم زمینه دینی ارائه می‌کنیم.

کتیبه‌ها را بر اساس محتوای دینی می‌توانیم به سه گروه تقسیم کنیم که ما آنها را متون ابتدایی، محمدی و اسلامی می‌نامیم.^{۷۰} این تقسیم‌بندی یک تقسیم‌بندی زمانی هم می‌باشد؛ بدین معنی که

کتیبه‌های اسلامی قطعاً آخرازم همه و متون ابتدایی اول از همه ظاهر شدند، اگرچه نگارش متون ابتدایی برای مدتی مدید پس از نخستین ظهورشان ادامه یافته است. متون ابتدایی، یکتاپرستی نامشخصی را نشان می‌دهند. گروه محمدی پیامبر را نیز به این آیین ابتدایی می‌افزاید، اما فاقد جنبه‌های دیگری از الهیات اسلامی است که تنها در آخرین گروه به چشم می‌خورد.

متون ابتدایی. این گروه در نقب - و به طور کلی خاورمیانه - از اواسط قرن اول هجری (۶۰-

۴۰ هجری) یافت شده و به ادوار اسلامی بعد نیز راه می‌یابند. نخستین کتیبه‌های تاریخ‌گذاری شده مربوط به حدود ۴۰/۶۶۰ و حوالی طائف در حجاز می‌باشند. بارزترین ویژگی آنها همان طور که گفته شد فقدان اشاره به هرگونه دین خاصی می‌باشد: نه اسلام و نه مسیحیت یا یهودیت. از محمد یا توحید هم ذکری به میان نیامده و به مجادلاتی که کانون متون بعدی اسلامی است نیز نمی‌پردازند. تنها خدای آنها الله/اللهم است که به صورت رب/ربی هم خوانده می‌شود. بسیاری از کلمات و عبارات مورد استفاده در این گروه، اگرچه نه تمامی آنها در کتیبه‌های محمدی هم به چشم می‌خورند، اما ادبیات و محتوای دینی این دو گروه متفاوت از یکدیگر می‌باشند.^{۷۶}

بعضی از متون ابتدایی، زبان و محتوای متمایزی را نشان می‌دهند: برای مثال، عبارت بسیار رایج حیا و میتا^{۷۷} که برای ستایش الله می‌باشد همراه با صفات بسیاری که، هر چند نه تمام آنها، از جمله صفاتی هستند که بعداً «اسماء حسنی» به حساب آمدند؛ استفاده از عبارت «پروردگار خالق» به عنوان عبارت پایانی و شناسایی خدا به صورت «رب موسی و عیسی» یا «رب عیسی و موسی» که گاهی عبارت پایانی^{۷۸} اما معمولاً عبارت آغازین است.^{۷۹} در حالی که بسیاری از متون محمدی و اسلامی رب موسی و عیسی را به صورت عبارت پایانی به کار می‌برند، استفاده از آن در یک کتیبه بدون هیچ اشاره‌ای به اعتقاد محمدی یا اسلامی جالب توجه است؛ به ویژه هنگامی که به عنوان عبارت آغازین به چشم می‌خورد، چراکه آغاز مطلب معمولاً به شناخت خدا اختصاص دارد.^{۸۰} با این اوصاف، این عبارت معرف عقاید یهودیان مسیحی می‌باشد؛ ولی نمی‌توانیم قاطعانه گروه رب موسی و عیسی را از بقیه متون ابتدایی جدا کنیم، چراکه الهیات آنها به جز این عبارت بسیار شبیه کتیبه‌های دیگر است،^{۸۱} و مالکان کتیبه‌های این گروه که بیش از بقیه نامشان تکرار شده است کتیبه‌های دیگری نیز به جای گذاشته‌اند که یکتاپرستی نامعینی را نشان می‌دهند. یکی از کتیبه‌های دارای متن ابتدایی^{۸۲} به سال ۸۵ هجری (۷۰۴ میلادی)

بازمی‌گردد. با توجه به ملاحظات ادبیاتی می‌توانیم بعضی از کتیبه‌های دیگر را مربوط به زمانی قبل‌تر بدانیم، اما به‌طور کلی زبان گروه، پیشرفته‌تر از کتیبه‌های طائف است که مربوط به دهه‌های ۶۰-۴۰ هجری می‌باشند و بسیار بعید است تاریخ آنها قبل از دوران حکومت عبدالملک باشد. با توجه به ملاحظات زبانی و نیز تاریخ ۸۵ هجری که داریم، تاریخ آنها را اواخر دهه ۶۰ تا ۸۰ هجری (اواخر دهه ۶۸۰ تا دهه نخست قرن هشتم میلادی) می‌دانیم. بسیاری از آنها توسط یا از جانب گروهی کوچک از کسانی نوشته شده‌اند که نام‌هایشان تکرار می‌شود.

همان‌طور که گفته شد بسیاری از اصطلاحات و عبارات متون ابتدایی تا مدت‌های مدید همچنان به کار می‌رفت و می‌توان آنها را در کتیبه‌هایی که مضمون آنها به‌وضوح محمدی یا اسلامی است مشاهده کرد. اما به نظر می‌رسد بقیه عبارات منسوخ شده یا با گذشت زمان تغییر شکل یافتند. یک نمونه از آن ترکیب کل ذنب («تمام گناهاش») است که در فصل ۵ مورد بحث قرار می‌گیرد.

آیین یکتاپرستی که در متون ابتدایی بیان شده است بسیار ساده و هم از نظر محتوای ذهنی و هم از نظر تکامل جزئیات، محدود می‌باشد. آنچه بیشترین تاثیر را بر باورمندان می‌گذاشت این اصل بود که تمام انسان‌ها لاجرم گناهکارند و برای در امان ماندن از عقوبت گناهاشان محتاج لطف خدا می‌باشند. هیچ اشاره‌ای به یک پیامبر عرب، چه محمد و چه هر کس دیگری نشده است؛ خدا تنها در اشاره به پیامبرانی مثل موسی/عیسی/هارون/ابراهیم معلوم می‌شود. نشانه‌ای از آگاهی یا نگرانی از جهان آخرت به سبک اسلامی نیز وجود ندارد. صحبتی از بعث و نار نشده و جای تردید است که منظور از چند اشاره به الجنة، بهشت بوده باشد. اساساً تنها مفاهیم دینی که از این کتیبه‌ها برمی‌آید در مورد گناه انسان که به طرقتی که توضیح داده نشده اما به شدت از آن ترسانده شده قابل عقوبت است؛ و نیز بخشش الهی است. هر دوی این موارد تنها مربوط به این دنیا بوده‌اند؛ ادامه‌ای بر مرگ در نظر گرفته نشده است.^{۸۳}

واضح است که متون ابتدایی را با وجود اشتغال فراگیر و نومیدانه آنها به موضوع گناه نمی‌توان جزو هیچ دسته‌ای از متون مسیحی به شمار آورد. برخلاف کتیبه‌های یونانی - از جمله کتیبه‌هایی که در زمان حکمرانی اولیه اعراب تهیه شده‌اند، مثل کتیبه‌های حمام‌های حمت قدر و پایپروس‌های دوزبانه یونانی - عربی - این کتیبه‌ها هیچ نشانی از صلیب ندارند. چند مورد در خارج از نقب یافت شده که در آنها کتیبه‌ها صلیب داشته‌اند، ولی اینها مربوط به ادوار بعد می‌باشند.^{۸۴} هیچ نامی هم از تثلیث برده نشده است: نه پدری، نه پسر و نه روح‌القدس. علاوه بر آن، شناخت خدا به عنوان «پروردگار موسی و

عیسی» هرگونه الوهیت عیسی را نفی می کند و او را تا حد بقیه پیامبران خدا فرو می کاهد. علی رغم مؤلفه های عهد عتیق، هیچ ردی از یهودیت خاخامی در این متون یکتاپرستانه عربی وجود ندارد. اما شناخت خدا به عنوان «پروردگار موسی و عیسی» تاثیر قطعی یهودیت را به ما نشان می دهد.

کتیبه های محمدی. این کتیبه ها مربوط به دوره مروانیان هستند. قدیمی ترین آنها به ۷۳۰-۱۱۲/۳۱ هجری (زمان حکومت هشام) بازمی گردد و تا زمانی که کتیبه های اسلامی جایگزین آنها می شوند ادامه می یابند. اگرچه کاربرد اصطلاحاتی که در متون قبلی مشاهده می شدند ادامه یافته است، ساختار و فضای ذهنی کتیبه های محمدی بسیار متفاوت از کتیبه های قبلی است. جو فراگیر ترس از عقوبت به خاطر گناهان جای خود را به خوش بینی و انتظار لطف الله می دهد. در اینجا برای نخستین بار در کتیبه های عوام (در مقابل کتیبه های سلطنتی) اشاراتی به محمد پیامبر می یابیم، اگرچه او نیز مثل هر کس دیگری می تواند مرتکب گناه شود، چراکه کتیبه ها برای او طلب بخشش می کنند. نشانی از اعتقاد به معصوم بودن محمد در اصول اسلامی نیست. گروهی از مفاهیم دیگر مثل صراط مستقیم، هدی و جهد نخستین بار در متون عوام این زمان آشکار می شوند. دعاکنندگان همچنین طلب الجنة می کنند، اما باز هم جای تردید است که مراد آنان بهشت باشد.

کتیبه های اسلامی. این کتیبه ها با توجه به تاریخ شان به دو دسته جدا تقسیم می شوند: کتیبه های اسلامی اولیه که از دهه ۱۶۰-۱۷۰ هجری آغاز می شوند، و کتیبه های اسلامی بعدی که از اواخر قرن سوم هجری آغاز می شوند. هر دو گروه کتیبه های اسلامی از لحاظ اصطلاحات و محتوای فکری با کتیبه های محمدی فرق دارند: باز هم در آنها مفاهیمی می یابیم که در کتیبه های عوام پیش از آنها دیده نمی شود. اینها عبارتند از شکل اسلامی ترکیب ذهنی بهشت-جهنم-رستاخیز، الله به عنوان خدا، و این اعتقاد که مؤمن برای اعلام دین خود باید خدا را «شاهد بگیرد». کلماتی با ریشه شهد در یک یا شاید دو کتیبه محمدی به چشم می خورد،^{۸۵} اما در کتیبه های اسلامی است که مفهوم شهادت دین فرد معمول می شود.

اینکه کتیبه های عوام تا چه حد دین رسمی را منعکس می کنند موضوع دیگری است؛ اما این واقعیت که مردم عامی آن قدر احساس آزادی می کنند که کتیبه های نام و نشان داری تهیه کنند که بعضی

از آنها در کنار راه‌های صحرایی قرار گرفته تا مسافران بتوانند آنها را ببینند نشان می‌دهد که حکومت با عقاید و مفاهیم دینی آنها دست کم مدارا کرده است.

رابطه بین یکتاپرستان و بت پرستان

همان طور که قبلا دیدیم بت پرستان نقب حیوانات را قربانی خدایان خود نمی‌کردند و گوشت نمی‌خوردند یا کم می‌خوردند. این امر می‌تواند به این علت باشد که آنها چادرنشینان صحرایی بوده‌اند، اما می‌تواند حاکی از تاثیر فرقه‌ای یکتاپرست بر آنان نیز باشد. شاید بدیهی به نظر برسد که کتیبه‌های یکتاپرستان پدیده‌ای کاملاً متفاوت از مراکز آیینی بت پرستان باشد و این درست است که در اغلب موارد، این دو در مکان‌هایی متفاوت از هم یافت می‌شوند. چقدر تاثیر متقابل بین این دو گروه، یعنی یکتاپرستان و بت پرستان که دست کم در نقب، هم‌زمان در یک منطقه کلی به سر می‌بردند وجود داشته است؟ در چند مورد تنها مسافتی چند صد متری یا کمتر از آن، مجموعه کتیبه‌های سنگی یکتاپرستان را از منطقه بت پرستان معاصر آنها جدا می‌کند. شاید این امر باز هم تاثیر متقابل بین بت پرستانی که از مرکز آیینی استفاده می‌کردند و یکتاپرستانی که کتیبه‌های سنگی حکاکی می‌کردند را الزامی نکند. اما در دو مکانی که تاکنون یافت شده‌اند (و تحقیقات بیشتر باز هم می‌تواند نمونه‌های بیشتری بیابد) کتیبه‌های سنگی یکتاپرستان همان جایی را در بر گرفته که مرکز آیینی بت پرستان نیز می‌باشد؛ به عبارت دیگر بت پرستان در همان دوره زمانی که یکتاپرستان در همان مکان دعا‌های خود به خدایشان را حکاکی می‌کردند از مرکز آیینی خود استفاده می‌کردند. یکی از این اماکن، سده بوکراست؛ دیگری بسیار کوچک‌تر (با اسم رمز SK) چند کیلومتر با آن فاصله دارد. هنگامی که بت پرستان کار ساخت و ساز در سده بوکرا آغاز کردند، ظاهراً یکتاپرستان از قبل به آنجا رفت‌وآمد داشتند و بایستی نوعی رابطه بین دو گروه موجود بوده باشد.

این رابطه ظاهراً پیچیده بوده است. سده بوکرا احتمالاً حرم مورد احترام هر دو آیین بوده است. یکتاپرستان در آنجا صدها دعای دینی خود را حرف به حرف حکاکی می‌کردند و هریک از این دعاها با دقت و زحمت و تلاش بسیار و در بسیاری از موارد با رعایت فرم‌های هنری روی سنگ‌ها حک می‌شدند و

بت پرستان نیز همان جا را برای ساختن بزرگ‌ترین پرستشگاه خود برگزیدند. می‌توانیم ثابت کنیم ابتدا یکتاپرستان به آنجا آمدند. قدیمی‌ترین کتیبه تاریخ‌گذاری شده یکتاپرستان مربوط به ۸۵/۷۰۴ هجری است. سایر کتیبه‌های این سایت، اگرچه تاریخ‌گذاری نشده‌اند، اما از تحلیل متون آنها به نظر می‌رسد قدری قدیمی‌تر باشند. اما تعداد کل کتیبه‌های دارای متن ابتدایی که در سده بوکریافت شده‌اند و شمار محدود افرادی که آنها را برجای گذاشته‌اند حاکی از آن است که این قدمت بیشتر، طولانی‌تر از ده یا پانزده سال نیست. این امر این نتیجه را می‌دهد که احتمالاً یکتاپرستان نخستین بار در حدود ۷۰/۶۸۹ یا کمی بعد از آن کار کتیبه‌نویسی در سده بوکرا آغاز کرده‌اند.^{۸۶} بقایای بت پرستان تقریباً در دوران هشام (حدود ۱۰۵/۷۲۴) یا همان طور که گفته شد کمی زودتر آغاز می‌شوند، بنابراین بت پرستان مرکزآیینی خود را شاید بیست تا چهل سال پس از آن بنیان نهادند که یکتاپرستان آن محل را برگزیده بودند.^{۸۷}

شواهد باستان‌شناسی همچنین نشان می‌دهند که بناهای بت پرستان و کتیبه‌های یکتاپرستان در سده بوکری بخشی از یک پدیده واحد آیینی نیستند. سنگ‌های کتیبه‌نگاری شده بناها مورد استفاده مجدد قرار گرفته‌اند؛ به عبارت دیگر سنگ‌هایی که قبلاً روی آنها حکاکی شده بود برای استفاده به عنوان مصالح ساختمانی استخراج شدند. چند کتیبه یکتاپرستان خیلی به بناهای بت پرستان نزدیک بوده و احتمالاً قبل از احداث بناها ساخته شده بودند.

برخلاف مدلی که در بالا توضیح داده شد به نظر می‌رسد کتیبه‌های یکتاپرستان عمداً درون چهاردیواری که روی نوک خط‌الراس ساخته شده قرار داده شده‌اند. اما این چهاردیواری از لحاظ باستان‌شناسی بسیار قدیمی‌تر است و ارتباط آن با این دو آیین معلوم نیست. گوشه شمالی آن بر روی یک کتیبه ساخته شده که می‌تواند دلیلی بر احداث آن توسط بت پرستان باشد. از سوی دیگر این واقعیت که بسیاری از - و شاید اغلب - کتیبه‌های فراوان کف سنگی چهاردیواری عمداً درون آن گذاشته شده‌اند دلیلی بر احداث آن توسط یکتاپرستان است. ظاهراً ساخت و ساز روی کتیبه‌های هم‌کیشان غیرقابل تصور نبوده است، چراکه مسجدی که نهایتاً بر نوک خط‌الراس ساخته شد نیز انبوهی از کتیبه‌ها که بعضی از آنها آشکارا اسلامی بودند را زیر خود قرار داد. مکان چهاردیواری بر روی نوک خط‌الراس نیز اگر ساخته بت پرستان باشد انتخاب عجیبی بوده است. به‌طور کلی انتظار می‌رود ساختمانی در آن مکان متعلق به یکتاپرستان باشد، نه بت پرستان. نه تنها در سده بوکر، بلکه در جاهای دیگر نیز بت پرستان مشخصاً از قله‌ها اجتناب می‌کردند: آنها بر روی شیب تپه‌ها ساخت و ساز می‌کردند که گاهی تا وادی هم امتداد

می‌یافت، در حالی که یکتاپرستان همه جا، از جمله وجوه و نوک خط‌الراس هم نگارش می‌کردند. در سده بوکر نشانه‌هایی از فعالیت بت‌پرستان روی نوک خط‌الراس هم وجود دارد؛ مجموعه حفره‌های کوچک نزدیک چهاردیواری احتمالاً از آن بت‌پرستان است و یک بنای بت‌پرستان به دیوار شرقی چهاردیواری ضمیمه شده است.^{۸۸} اما خود چهاردیواری ضمیمه مسجد گردید. بنابراین عوارض زمین حکایت از استمرار دیدگاه بین سازندگان چهاردیواری در سده بوکر و سازندگان بعدی مسجد با توجه به موقعیت مناسب بناهای مذهبی دارد - دیدگاهی که مشخصه بت‌پرستان نبوده است. این امر حاکی از آن است که یکتاپرستان چهاردیواری را ساخته‌اند، اما به نظر می‌رسد بعداً بت‌پرستان یک ساختمان خودشان را کنار آن ساخته‌اند.

یک موضوع روشن است. مجتمع بت‌پرستان نمی‌توانست بدون اطلاع و دست‌کم بی‌تفاوتی، اگر نه تایید مقامات مرکز ساخته شود؛ یکتاپرستان هم که به وضوح غیرمسلمان بودند اگر حکومت مرکزی با حضورشان مخالفت می‌کرد نمی‌توانستند دین‌شان را در بیابان بیورند. اما این به ما نمی‌گوید که یکتاپرستان چه کسانی بودند. اجتماعی عزلت‌طلب؟ آوارگان مذهبی - سیاسی؟ به همین ترتیب نیز نمی‌دانیم چرا بت‌پرستان بزرگ‌ترین مجتمع فرهنگی خود را در سده بوکر که یکتاپرستان از قبل به آن رفت‌وآمد داشتند بنا کردند. آیا این امر با تشویق فعالانه حکومت همراه بوده است که امید داشت بدین وسیله به تغییر دین آنها یاری رساند؟ یا اینکه فقط برحسب اتفاق بوده و هر یک از طرفین دلایل خود را برای مقدس دانستن محل داشته و تا آنجا که ممکن بوده از افراد طرف مقابل دوری می‌کرده است؟ یا اینکه توضیح این امر در جایی دیگر و در بقیه سایت‌های بسیار نقب که هنوز حفاری نشده‌اند می‌باشد؟

موضع بت‌پرستان نسبت به یکتاپرستان هرچه که بود، یکتاپرستان در مخالفت خود با بت‌پرستی مصمم بودند. در هیچ‌جا از کتیبه‌های یکتاپرستان حتی در قدیمی‌ترین آنها تاثیری از بت‌پرستان وجود ندارد. در اغلب موارد هنگامی که گروهی تغییر دین می‌دهند بقایای ارزش‌ها و کاربرد زبانی و دست‌کم نام‌های دوران پیش از تغییر دین تا مدتی دوام می‌آورند. مثلاً همان‌طور که دیدیم متون مسیحی (یونانی) نقب اسامی بت‌پرستان مثل عبدالگا یا امت‌گا را برای مؤمنان ضبط کرده‌اند؛ اما حتی یک اسم بت‌پرستی (مثلاً اسمی که شامل اسم یک خدا باشد) در جامعه یکتاپرستان در متون یکتاپرستانه عربی از دوران متون ابتدایی به بعد هم ضبط نشده است، مگر آنکه اسماء حسنی در اصل صفات بت‌ها بوده باشند. یک توضیح ممکن این است که یکتاپرستان نام‌مشخص نقب، بت‌پرستان

بومی آنجا نبوده‌اند که تغییر دین داده باشند، بلکه گروه دیگری بوده‌اند که قبل از آمدن (یا عزلت طلبی یا شاید هم آواره شدن) به صحرا یکتاپرست بوده‌اند. آنها از جای دیگری آمده بودند و قبلاً گفتیم که اعراب نخستین بار احتمالاً در بین‌النهرین یا به احتمال ضعیف تر پس از فتوحات در شام در تماس با این شکل یکتاپرستی قرار گرفتند.

طی هر رویداد تا پایان اشغال سایت سده بوکر، کتیبه‌ها ماهیت اسلامی به خود می‌گیرند. همان طور که گفته شد مسجد روی چندین کتیبه بنا گردید که با یکدیگر یک گروه تشکیل می‌دهند. یکی از کتیبه‌های این گروه به سال ۱۶۰ هجری بازمی‌گردد. این بدان معناست که مسجد هنگامی که بناهای بت‌پرستان به خاک سپرده شد یا حداکثر چند سال پس از آن ساخته شد؛ رویدادی که تاریخ آن به دلایل مختلف ۱۷۰-۱۶۰ تعیین شده است. بعضی از دیگر کتیبه‌های اولیه اسلامی نقب هم تاریخ‌گذاری شده‌اند و تاریخ آنها بین ۱۶۴ و ۱۷۰ می‌باشد.^{۸۹} بدین ترتیب دو روش جداگانه تاریخ‌گذاری داریم و هر دوی آنها حاکی از آن هستند که سایت بت‌پرستان چند دهه پس از به قدرت رسیدن عباسیان و چند سال پس از آنکه اسلام در نقب ظاهر گردید بسته شد.^{۹۰}

سنگ‌نوشته‌هایی که در بالا به‌طور خلاصه بررسی شد (و در ادامه در فصل ۵ مورد تحلیل قرار می‌گیرند) شکل عوامانه دین عرب را در مراحل مختلف تحول آن نشان می‌دهند. در مورد شکل رسمی آن شواهدی مثل مسافت‌نماها، سکه‌ها، سربرگ‌ها و کتیبه‌های سلطنتی وجود دارند.^{۹۱} کتیبه‌های سلطنتی، اعلامیه‌های عمومی از جانب حاکم هستند که می‌گویند دین رسمی از چه تشکیل یافته و در مکانی در ملاءعام حک شده‌اند. جای تاسف بسیار است که کتیبه‌های بسیار کمی از قرن اول هجری وجود دارند؛ چراکه آنها ترکیبی سنجیده و به‌دقت پرداخته شده از اعتقادات دینی رسمی و مورد قبول را در اختیار ما قرار می‌دهند که به تأیید خلیفه نیز رسیده است. آنها مفروضات دینی مرکز سیاسی، یعنی دین رسمی را ارائه می‌دهند^{۹۲} و از این رو در مقایسه با متون سربرگ‌ها و سکه‌ها که بسیار کوتاه‌تر و محدودتر از آن هستند که دستورالعملی وضع کنند ارزش بیشتری دارند. اما تعداد کمی از آنها را در اختیار داریم: کتیبه سد معاویه در طائف به تاریخ ۵۸/۶۷۸؛ کتیبه پل فسطاط در مصر که توسط عبدالعزیز، برادر عبدالملک در تاریخ ۶۹/۶۸۸ ساخته شده است؛ کتیبه قبة الصخره به تاریخ ۷۲ هجری؛ «کتیبه عقبه» در جاده‌ای کوهستانی که از سوی عبدالملک به تاریخ ۷۳ یا ۸۳ هجری نصب شده است؛ کتیبه مسجد اموی دمشق و مسجد النبی عباسیان در مدینه. قدیمی‌ترین اینها، کتیبه‌های طائف و فسطاط، یکتاپرستی

نامعینی را نشان می دهند؛ کتیبه های عقبه، قبة الصخره و مسجد دمشق، محمدی هستند (تمامی آنها در ادامه در فصل ۴ مورد بحث قرار می گیرند). به طور کلی شکلی از دین که کتیبه های مردمان نقب شواهد آن هستند عقب مانده تر از تحولات دینی در کتیبه های رسمی و سلطنتی است. یک توضیح محتمل آن است که قبول اعتقاداتی که توسط خلیفه دین رسمی گردیده و انتشار یافت از سوی عوام یا نفوذ آن در این منطقه صحرائی دورافتاده، زمان بر بود. این به نوبه خود حاکی از آن است که حکومت به جای اقدام جهت حصول اطمینان از وفاداری مردم به دین رسمی جدید مایل بود بگذارد این اعتقادات با سرعت خود انتشار یابند. موضوع تحولات دینی به طور مفصل تر در فصل های آینده بررسی خواهد شد.

خلاصه

در مناطق تصرف شده از سوی اعراب علاوه بر یهودیت خاخامی و کلیساهای مختلف مسیحی، چند آیین یکتاپرستی هم وجود داشت. سامره ای ها نه تنها در شام بلکه آن طور که شواهد حاکی است در عراق هم بودند. گروه های یهودیان مسیحی شاید هنوز هم در شام و تقریباً به طور قطعی در عراق (بین النهرین) وجود داشتند. به نظر می رسد شکلی از ایمان که ما آن را ابراهیمی می نامیم به خصوص در نقب - و شاید نه فقط در آنجا - رایج بوده و به ویژه برای اعراب جذاب بوده است. اما تا زمان کشف کتیبه های نقب و سایت های بت پرستان، ما شاهد معاصری از اینکه دین اعراب چگونه به وجود آمد و نیز بقایای باستان شناسی از فرهنگ بت پرستانی که منابع عربی توصیف می کنند نداشتیم. چراکه اگرچه مفاهیم یهودی و مسیحی در سراسر منابع اسلامی وجود دارند، با این همه «آنچه آنها به دست نمی دهند و نمی توانند هم چنین کنند ماجرای امت «اسلامی» در حدود ۱۵۰ سال بین نخستین فتوحات اعراب و ظهور نخستین متون اسلامی با روایات سیره مغازی است».^{۹۳} هرچه باشد منابع مکتوب موجود عرب، روایت متعارف را به ما ارائه می کنند که بعدها شکل گرفته است. اما اکنون یافته های تحقیقات نقب و حفاری ها در سده بوکر همراه با شواهد دیگری مثل سکه ها و سربزرگ های عربی ما را قادر می سازند بعضی از حلقه های مفقود در تحول دین عرب از شکلی ساده و ابتدایی از یکتاپرستی یهودیان مسیحی به اسلام تمام عیار را باز سازی کنیم. فصل های بعدی این تحول را بررسی می کنند.

^۱ مقالات باستان شناسی این مناطق پیش از همه در مجله‌های *ADAJ* و *اطلال* که به ترتیب لبنانی، اردنی و عربستانی هستند منتشر می‌شوند.

² Winnett and Harding (1978).

^۳ به یادداشت شماره ۲۲ «مقدمه» و یادداشت شماره ۴ فصل ۴ از بخش ۱ مراجعه کنید.

^۴ کتیبه‌های زیر منتشر شده‌اند: از وادی شمیة، به تاریخ ۴۰/۶۶۰، در *Atlāl 1* (1977): plate 49، از وادی شبیل، به تاریخ ۴۶/۶۶۶، در (1962) Grohman، کتیبه شماره Z: 212، از الخشنه، به تاریخ ۵۶/۶۷۵، در *Atlāl 1* (1977): plate 50؛ کتیبه سد معاویه در نزدیکی طائف، به تاریخ ۵۸/۶۷۸، در *Grohman* (1962) p. 56، کتیبه شماره Z: 68، برای شواهدی در مورد پروژه‌های ساختمانی در این منطقه رک. (1982) Khan and Mughannam، (1985) Livingston et al. از کشف حدود پانصد کتیبه کوفی دیگر از شبه جزیره خبر داده‌اند که قدیمی‌ترین آنها طبق اعلام یکی از آنها به ۴۰/۶۶۰ بازمی‌گردد.

^۵ به عنوان مثال *Negev* (1981), p. 15، کتیبه شماره ۳، از عبده/عدوات، دعا به زئوس ابودا به یادبود چهار عرب نبطی.

^۶ رک. *Colt I and III and Negev* (1981).

⁷ Vasiliev (1955), p. 309.

⁸ Shahid (1989), pp. 134-36; Mayerson (1963), pp. 161-64; Mayerson (1975), pp. 51-58.

⁹ *Colt III*:15.

^{۱۰} نشانه‌های توضیح‌ناپذیری هم از یک بت‌پرستی احتمالا مخلوط با مسیحیت عرب نقب وجود دارند. برای مثال بر دیوارها و سقف یک غار در ابودا که آرامگاه/پرستشگاه بوده است نماد بت‌پرستی کهن نبطی به شکل سربیک گاو با صلیب ترکیب شده است.

^{۱۱} برای شواهد کتیبه‌های یونانی در این «شش شهر» رک. *Colt I & III* و به ویژه *Negev* (1981).

^{۱۲} اعراب مسیحی اسرائیل امروزی هم با تبعیت از همین رویه برای فرزندان خود اسامی عربی انتخاب می‌کنند که از لحاظ دینی خنثی باشند و یا چنان‌که بسیار معمول است به آنها اسامی «مسیحی» مثل توماس، ادوارد، رزا یا امیلی می‌دهند.

^{۱۳} *Negev* (1976)، در اشاره به گورنوشته‌هایی که به ترتیب در *Colt I*، شماره‌های ۱۱۴ و ۱۱۲ منتشر شده‌اند.

^{۱۴} هیچ کتیبه‌ای از بت‌پرستان به زبان عربی کلاسیک موجود نیست. نخستین کتیبه‌هایی که به نظر می‌رسد به زبانی نزدیک به آن باشند در اوایل قرن ششم در کتیبه‌های دوزبانه و سه‌زبانه (سریانی/یونانی/عربی) سردر کلیساها در شمال سوریه ظاهر شدند (در زید، حران و نقاط دیگر؛ که در *Grohmann* [1971], p. 16 شکل‌های 7a-d منتشر شده‌اند. به ویژه به کتیبه جبل اسیس توجه کنید که متنی تاریخی مربوط به غسانیان است). نخستین کتیبه‌های عربی کلاسیک در شبه جزیره به سال ۴۰ هجری در نزدیکی طائف بازمی‌گردد (به یادداشت شماره ۴ مراجعه کنید) که محتوای مذهبی آنها توحیدی می‌باشد، اما اسلامی نیست.

^{۱۵} برای شواهد باستان شناسی تماس جمعیتی فلسطین جنوبی با شمال حجاز (وادی القریه) از هزاره دوم پیش از میلاد رک. *Rothenberg and Glass* (1981).

^{۱۶} به علت کمبود منابع مالی و مرگ یهودا نو منتشر نشد.

¹⁷ *Patrich* (1982), pp. 103-104.

^{۱۸} اعراب نبطی البته پس از نابودی پادشاهی شان غیب نشدند. وجود اسامی نبطی یا مشتق از آن در میان اعراب نقب قرون پنجم تا هفتم شواهدی بر حدی از تداوم جمعیتی دوران نبطی‌ها در قرون بعدی است (*Negev* [1981]). یادگار دیگری از گذشته نبطی‌ها را شاید بتوان در تداوم نقش‌های گل‌دار در نخستین تزئینات سفال‌های اسلامی مشاهده کرد که از لحاظ بن‌مایه و سبک می‌توان آنها را مربوط به تزئینات کلاسیک و معروف سفالگری نبطی‌ها دانست (*Rosen-Ayalon* [1987]).

^{۱۹} سایت‌های HB-BF1، BF2، BF3، BF4، همگی در سال ۱۹۸۸ پاک‌سازی و BF7 قطعه‌بندی شد. برای گزارش باستان شناسی این حفاری‌ها و بررسی سازه‌های مشابه دیگر و شواهد جامع‌تری از بت‌پرستی در نقب در دوران بیزانس به *Nevo* (1991) مراجعه کنید.

²⁰ *Alī, J.* (1970), p. 232.

^{۲۱} در مورد کلیت موضوع بت‌پرستی در میان قبایل صحرا در این دوره به *Nevo* (1991) نیز مراجعه کنید.

^{۲۲} هیچ اطلاعی از تاریخ این تخریب نهایی نداریم. ممکن است مقامات کلیسا در قرن ششم بلافاصله پس از متروکه شدن پرستشگاه‌ها این کار را کرده باشند. اما به احتمال قوی تراعراب قرن هشتم هنگامی که مراکز بزرگ آیینی بت پرستان در نقب تعطیل شدند این کار را کرده‌اند (ادامه را ببینید). این موضوع در 5 (1991), Ch. Nevo مورد بحث قرار گرفته است.

^{۲۳} سازه BZ2، که در 2 (1991), Ch. Nevo گزارش شده است.

^{۲۴} گزارش کامل حفاری‌ها در سایت بزرگ آیینی سده بوکر به علت فقدان منابع مالی و مرگ یهودا نوو منتشر نشده است؛ شرح مختصری از آن در ادامه خواهد آمد. در مورد روایات اسلامی رک. (1984) and (1982) Hawting و نیز (1986) Rubin, U. برای شرحی از خصوصیات ویژه و مقایسه بین روایات اسلامی و سایت سده بوکر، رک. (1990) Nevo and Koren.

^{۲۵} تفسیر جدید یافته‌های حفاری‌های یهودا نوو و نیز سایت‌های دیگر مورد قبول تمام باستان‌شناسان قرار نگرفته است. بسیاری از آنان همچنان این سایت‌ها را اقامتگاه‌های زراعتی یا گله‌داری می‌دانند.

^{۲۶} برای شرح مفصل ترستون‌های سنگی در سده بوکر، رک. 7. Fig. (1990), pp. 34-36 + Nevo and Koren.

^{۲۷} Site MB, map 1:50,000 Sede Boqer, sheet no. 18-IV, Horbat Hatsats, Israel grid reference 1367.0336; site MC, map 1:50,000 Har-Ardon, sheet no. 22-I, Israel grid reference 1406.0163; site KA in N. La 'anah, map 1:50,000 Har-Hamran, sheet no. 18-IV, Israel grid ref. 1159.0131.

قسمتی از سایت KA توسط Nahlieli and Israel (1987) حفاری شد. باستان‌شناسان دیگر از یافتن مسجدهای بسیار دیگر خبر داده‌اند، اما به نظر ما فقط سه مسجدی که ذکر شده‌اند شواهد قانع‌کننده‌ای برای مسجد بودن خود در بردارند.

^{۲۸} عدم توانایی ما در کنار هم قرار دادن مجدد این تکه‌ها مانع از شناخت نوع ظروف مورد استفاده نیست. گونه‌شناسی باستان‌شناسان بر اساس ویژگی‌هایی مثل میزان انحنای لبه‌ها، میزان انحنای تکه‌های جانبی، انواع دسته‌ها و غیره می‌باشد که می‌توان آنها را حتی از تکه‌های کوچک ظروف هم تعیین نمود.

^{۲۹} قسمت تعیین تاریخ در ادامه را ببینید.

^{۳۰} به صفحه ۲۱۸ مراجعه کنید.

^{۳۱} تاریخ‌گذاری روی سفال‌های امویان بسیار دشوار است و هیچ نوع گاهشماری برای آن وضع نشده است.

^{۳۲} ساختمان‌ها خیلی مستحکم یا خوش‌ساخت نبودند، اما هیچ نشانه‌ای نیست که در طول حیات سایت، تعمیر شده باشند (به جز آنکه تغییر یافته یا چیزی به آنها اضافه شده باشد) و لایه تجمع یافته زباله و غبار نیز بسیار نازک است. در هر دو موضوع، شصت سال اگر چه غیردقیق است، تخمینی اضافه بر واقعیت است، نه کمتر از آن.

^{۳۳} *De Monogamia, Corpus Christianorum, Ser. Lat. II, Tert. Opera, pars II, pp. 1235-36; q.b.*

Pines (1984), p. 143.

^{۳۴} Pines (1984), p. 143 n. 37.

^{۳۵} Pines (1990), p. 189. به نقل از Sozomenus, *Eccl. Hist.* 299 (این منبع در 81 [1983], p. Cook هم آمده است).

^{۳۶} *Ibid.*

^{۳۷} Sebeos, ed. Macler (1904), Ch. 30. ترجمه انگلیسی آن را می‌توان در 6-7 (1977), pp. Cook یافت؛ و نیز به بحث ما در فصل بعدی در مورد شواهدی از دین تازه‌واردان عرب در آثار سبتوس مراجعه کنید.

^{۳۸} نقل شده در Pines (1990), p. 188. برای متن اصلی یونانی و ترجمه‌ای که پاینزه به کار می‌برد، رک. Stern (1980), pp. 673-674.

^{۳۹} Cook (1983), p. 80.

^{۴۰} قرآن، سوره ۳، آیه ۶۷ (مترجم: در متن اصلی به اشتباه سوره ۲، آیه ۶۰ نوشته شده است).

^{۴۱} شواهدی از کتیبه‌ها در مورد وجود چنین فرقه‌ای وجود دارد؛ ما آن را «یکتاپرستی نامعین» می‌نامیم. با این وجود کتیبه‌هایی که یکتاپرستی نامعین را نمایش می‌دهند نشان نمی‌دهند که پیروان آن احترام خاصی برای ابراهیم قائل بوده‌اند.

^{۴۲} قرآن، سوره ۳، آیه ۶۸ (مترجم: در متن اصلی به اشتباه آیه ۶ نوشته شده است).

^{۴۳} قرآن، سوره ۱۶، آیه ۱۲۳ (مترجم: در متن اصلی به اشتباه آیه ۱۲۴ نوشته شده است); Pines (1984), p. 143.

⁴⁴ Guillaume (1955), p. 96.

⁴⁵ Ibid., p. 99.

^{۴۶} در ادامه در فصل ۲ از بخش ۳ در مورد این واژه بحث می‌کنیم.

⁴⁷ Pines (1990), pp. 192-94.

⁴⁸ Negev (1981), p. 76.

⁴⁹ Negev (1976), p. 412.

⁵⁰ Ibid., pp. 402-404, 411.

^{۵۱} گفتگوی شخصی، ۲۲ نوامبر ۱۹۸۲.

⁵² E.g., GLIS III:4.

^{۵۳} به فهرستی که در Pines (1984), p. 144 آمده است، Cook (1983) را نیز می‌افزاییم که روایتی مردم‌پسند است و گاهی نیز به این تاثیر به عنوان واقعیتی پذیرفته شده در روایت عامه‌پسندش اشاره می‌کند؛ و نیز Wansbrough (1987) که مکرراً چنین می‌کند.

^{۵۴} مقالات پاین در فهرست مراجع آمده‌اند. شوئیس (Schoeps)، مشخصاً قرون نخست یهودیان مسیحی، به ویژه قرون اول و دوم میلادی را مورد توجه قرار داده و از این رو اثری ارتباط مستقیم چندانی با کتاب ما ندارد؛ با این‌همه برای خلاصه‌ای از این مقایسه به Schoeps (1964), pp. 107-10 مراجعه کنید.

⁵⁵ Cf. Pines (1984), p. 135-37.

⁵⁶ Eusebius, *Eccles. Hist.* IV.5.2.

^{۵۷} Pines (1966), pp. 38-39. که دیدگاه G. Strecker را در *W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Tübingen, Germany: 1904) خلاصه کرده است.

⁵⁸ Pines (1966), p. 43.

⁵⁹ Publ. by S. Krauss in: *Das Leben Jesus nach jüdischen Quellen* (Berlin: 1902); ref. from

Pines (1966), p. 41.

⁶⁰ Pines (1966), p. 37 n. 139.

⁶¹ Ibid., p. 1.

⁶² Ibid., p. 32, 34-35.

⁶³ Ibid., p. 35.

^{۶۴} Ibid., p. 14. ترجمه کامل این متن در صفحات 19-14 می‌باشد.

⁶⁵ Ibid., p. 15.

^{۶۶} این حکایت در اثر Adomnan of Iona به نام *De Locis Sanctis* حفظ شده است؛ ترجمه (1977) Wilkinson از آن در Pines (1984), pp. 145-146 نقل شده است. ترجمه کامل - اما کم‌دقت‌تر - داستان زیارت آرکولف را می‌توان در جلد ۳ از منبع زیر یافت:

Library of the Palestine Pilgrims' Text Society (New York: AMS Press, 1971).

⁶⁷ Pines (1966), pp. 11-13; Pines (1984), pp. 144-45; Pines (1990), pp. 182-86.

⁶⁸ Guillaume (1955), pp. 93, 136.

⁶⁹ Pines (1990), pp. 185-86.

⁷⁰ Pines (1966), p. 29.

^{۷۱} احترامی که یهودیت خاخامی برای عبری به عنوان زبان مقدس قائل است شباهتی به تأکید و شدت رویکرد یهودیان مسیحی ندارد.

⁷² Crone and Cook (1977), pp. 14-15.

⁷³ Smith (1954), p. 444.

^{۷۴} حدود چهارصد کتیبه نقب در (Nevo, Cohen, and Heftman (1993) معمولاً *AAIN* گفته می‌شود) منتشر شده‌اند.

^{۷۵} برای نمونه کتیبه‌های هر گروه، به ضمیمه «کتیبه‌ها» مراجعه کنید.

^{۷۶} برای تحلیل گروه‌های مختلف کتیبه‌ها، در ادامه به فصل ۵ مراجعه کنید.

^{۷۷} برای مثال (8) MA451, (8) MA 419, and (7) MA 406. nos. برای کتیبه‌هایی که در اینجا به آنها اشاره شده و در ضمیمه هم نیامده‌اند به *AAIN* مراجعه کنید.

⁷⁸ E.g., MA 4900(27).

⁷⁹ MA 4204A(14), MA 4340(22), MA 4210(16), MA 4269(19), MA 4508(25), and MA 4516(26).

^{۸۰} در ادامه به فصل ۵، بخشی با عنوان «محمد پیامبر و شناخت خدا» مراجعه کنید.

^{۸۱} در ادامه به بحث فصل ۵ مراجعه کنید.

⁸² MA 4265(19)

^{۸۳} تمام این موضوعات در ادامه در فصل ۵ مورد بحث قرار خواهند گرفت.

^{۸۴} Grohmann (1962), no. 176 از تونیله، ۳۵۰ کیلومتری جنوب- جنوب شرقی طائف، غرب خیبر جنوبی.

^{۸۵} HS 3155, dated 117 (735 C.E.), and MM 107 که می‌توانند محمدی یا اسلامی باشند.

^{۸۶} اگرچه این جدول زمانی غیرقطعی است، اما با شواهد کتیبه‌ها و ملاحظات تاریخی همخوانی دارد. پاپیروس‌های یونانی-عربی نسانا نشان می‌دهند که در طول دهه ۵۰ از قرن اول هجری منطقه حاصلخیزتر و مسکونی‌تر شمال غربی نقب (مثلاً الوسا-نسانا-رحیبه) به عنوان بخشی از ناحیه اداری غزه جزو نظام مالیاتی سفیانی‌ها بوده است. اما علاقه سفیانی‌ها به این منطقه محدود به وضع مالیات (گندم و روغن) و کوتاه‌مدت بوده است. شواهد آن در سال ۵۷ هجری / فوریه ۶۷۷ پایان می‌یابد و دوازده سال بعد توجه احیاشده اعراب (اینک مروانیان) در ۶۸۹/۶۹۰-۷۰ ثبت شده است.

^{۸۷} این تاریخ‌ها را می‌توان با این وقایع مقایسه کرد: معاویه در ۶۸۰/۶۰ هجری درگذشت؛ عبدالملک در ۶۸۵/۶۵ خلیفه شد، اما حکومتش در ابتدا متزلزل بود. تاریخ تحکیم قدرت او را می‌توان سال ۶۹۴/۷۵، هنگامی که حجاج زمام امور عراق را به دست گرفت دانست.

^{۸۸} مناطق D2 و D4.

^{۸۹} ۱۶۴ هجری: کتیبه YT 9000 (در *AAIN* منتشر نشده است)، کنار جاده گذاشته شده و از آن قابل رؤیت است. ۱۷۰ هجری: کتیبه ST 640(34)، در یک زیارتگاه مخروبه بت پرستان نصب شده و روبه جاده دارد و برای کسانی که از جاده کنار ساختمان می‌گذرند قابل رؤیت است.

^{۹۰} به نظر می‌رسد که ورود اسلام عباسیان به نقب مرکزی کاملاً هم‌بی‌درسر نبوده است، چرا که اندکی پس از آن که مسجد سده بوکر ساخته شد اقدام به تخریب آن از طریق درآوردن سنگ‌های دیوارهایش گردید. آسیب اندکی به آن وارد شد، اما خصوصت و عدم حضور فیزیکی سازندگان مسجد (مسلمانان) در محل پس از ساخت مسجد کاملاً معلوم است. در این رابطه، جالب توجه است که پس از یک دهه فعالیت چشمگیر اسلامی، ۱۷۰-۱۶۰ هجری، تا پایان قرن سوم هجری، ۳۰۰/۹۱۲، کتیبه اسلامی دیگری از نقب نداریم. از آن پس کتیبه‌ها در جای دیگری دوباره ظاهر می‌شوند: شمال غربی نقب مرکزی (منطقه نسانا).

^{۹۱} پاپیروس‌ها عربی ابتدایی و دوزبانه یونانی-عربی هم وجود دارند، اما از آنجا که آنها اسناد بایگانی بوده و محتوای دینی آنها طبعاً کم است به عنوان شهادی بردین رسمی به کار نمی‌آیند. قدیمی‌ترین آنها PERF 558 از مصر و به تاریخ ۲۲/۶۴۳ می‌باشد که در Grohmann (1952), pp. 113-14 منتشر شده است.

^{۹۲} به همین دلیل -اهمیتی که برای محتوای دینی متون قائل می‌شدند- نیز حکام مروانی مراقب بودند تا عبارات محمدی را هم به زبان عربی و هم به زبان ارتباط همگانی (lingua franca) یونانی یا لاتین، بسته به منطقه آن بر روی سرب‌های پاپیروسی و سکه‌ها قید کنند. ⁹³ Wansbrough (1978), p. 119.

وقایع دینی

شواهد متون معاصر

این فصل، اشاره به دین اعراب در آثاری که تاریخ‌شان به قرن اول حکمرانی اعراب می‌رسد را بررسی می‌کند. بررسی ما به این نتیجه می‌رسد که دست کم از حدود ۲۰/۶۴۰ به بعد دو نوع مختلف از اعتقاد در میان تازه‌واردان رایج بوده است. به نظر می‌رسد توده اعراب، بت پرست و تا مدت‌های مدید هم چنین بوده‌اند. اما نخبگانی که به قدرت رسیدند شکل اعتقاد یکتاپرستانه‌ای را برگزیدند.^۱ این شکل اعتقادی، اسلام نبود، بلکه دین بسیار ابتدایی و نامشخصی بود که ما آن را یکتاپرستی نامعین می‌نامیم. هر دو این ادیان - بت پرستی و یکتاپرستی نامعین - از سوی ساکنان مناطق اشغالی توسط اعراب از هم تشخیص داده می‌شدند و منابع معاصر غیرعربی بسته به اینکه در مورد کدام طبقه از مردم می‌نویسند گاهی به بت پرستی و گاهی به یکتاپرستی اشاره می‌کردند. متونی که به اعضای نخبگان عرب اشاره داشتند شواهدی ارائه می‌دهند که دین آنها یکتاپرستی، اگرچه نه اسلام بوده است. متونی که به عامه اعراب از راه رسیده می‌پردازند آنها را بت پرست می‌خوانند. این فصل دو نوع اشاره را در دو بخش، یکی در مورد اشاره به بت پرستی و دیگری در مورد اشاره به یکتاپرستی بررسی می‌کند. دینی که این متون به شرح آن نمی‌پردازند اسلام است و تا دهه ۷۰/۶۹۰ نیز نامی از محمد نمی‌برند.

اشاره به پیامبر عرب در متون ابتدای قرن هفتم

متنی ابتدایی وجود دارد که مردود شمرده خواهد شد و اشاره به یک پیامبری نام عرب دارد. این متن، رساله‌ای ضدیهودی به نام آموزه‌های یعقوب نومیسیحی^۱ است که در سال ۶۳۴ میلادی تنظیم شده و احتمالاً چند سال پس از این تاریخ نگارش یافته است. قطعه مربوطه مدعی است نامه‌ای از یک یهودی فلسطینی به نام ابراهیم می‌باشد:

پیامبری دروغین در میان صحرائشینان ظاهر شده است... آنها می‌گویند پیامبری ظاهر شده که با صحرائشینان می‌آید و ظهور منجی موعود را اعلام می‌کند. من، ابراهیم... موضوع را با پیرمردی که از متون مقدس آگاه است در میان گذاشتم. از او پرسیدم: «ای استاد و ای آموزگار، نظر شما در مورد پیامبری که در میان صحرائشینان ظاهر شده است چیست؟» با اعتراض بسیار پاسخ داد: «او شیاد است. مگر پیامبران با شمشیر و ارابه می‌آیند؟... از این رو من، ابراهیم، کندوکاو کردم و کسانی که او را دیده بودند به من گفتند: «در این به اصطلاح پیامبر هیچ حقیقتی جز خونریزی نیست؛ چراکه او می‌گوید کلیدهای بهشت را دارد که باورکردنی نیست.»^۲

معمولاً این مطلب، مثلاً از سوی که گی (۱۹۶۹) و کرون و کوک به عنوان اشاره به محمد پذیرفته می‌شود.^۳ در واقع کرون و کوک معتقدند اطلاعات موجود در آموزه‌های یعقوب در مورد «پیامبر دروغین» حاوی مجموعه واقعیت‌های قدیمی‌تر و تاریخی‌تر در مورد محمد است که بعدها اسلام به خاطر ماهیت منجی‌گرایانه یهودی‌اش آن را ملغی کرده است: اینکه وی در زمان حمله اعراب زنده بود و شخصاً آن را رهبری می‌کرد و خود را پیش‌درآمد منجی (یهودی) می‌خواند و مدعی بود کلیدهای بهشت را دارد. آموزه‌های یعقوب آشکارا به پیامبری صحرائشین اشاره می‌کند که گروهی از اعراب را همراهی کرده و مدعی بود که پیش‌درآمد منجی است و کلیدهای بهشت را در اختیار دارد. اینکه او شخصیتی تاریخی بوده یا خیر و به عبارت دیگر اینکه کسی که خود را پیامبر خوانده و ادعا داشته کلید بهشت را در

^۱ Doctrina Jacobi nuper baptizati

اختیار دارد واقعا گروهی از اعراب را همراهی می کرده یا خیر را نمی توان بر اساس شواهدی که داریم دانست. سؤال این است که چرا کسی باید اشاره آموزه های یعقوب را محمد بداند؟ اگر او وجود داشت به راحتی با سوابق کلی یهودی و مسیحی که با درون مایه های «منجی» و «کلیدهای بهشت» در ارتباط با او بیان می شد تطابق می یافت. علاوه بر آن، به احتمال زیاد پیام او به زبان آرامی بیان می شد و نه عربی، چراکه اگر بیانات او مردم را ترسانده باشد بایستی به زبانی بوده باشد که از سوی یهودیان و مسیحیان قابل فهم باشند. توجه چندانی به پیشگویی های عربی در این منطقه نمی شد. در این صورت گروهی که همراه او بود محدود به محل خود وی می گردید. سوم آنکه این واقعیت - اگر واقعیتی در کار باشد - که پیامبری یکتاپرست - یهودی یا مسیحی - گروهی از اعراب را همراهی می کرده است چیزی از دین آن گروه به ما نمی گوید. این دین می توانسته هر شکلی از یکتاپرستی باشد و در حقیقت بیشتر با یهودیت، یهودیت مسیحی یا حتی مسیحیت جور درمی آید تا با اسلام. در تمام این روایات، آموزه های یعقوب هیچ تأییدی بر محمد بودن این پیامبر به دست نمی دهد. در واقع اگر یک چیز واضح باشد آن است که روایت آموزه های یعقوب محمدی که ما می شناسیم را توصیف نمی کند. پیامبر عرب روایت متعارف «مدعی ظهور منجی موعود نیست»، بلکه اگر هم ادعایی کند آن است که آن هنگام نزدیک است.^۴ پیامبر عرب حتی در قدیمی ترین متون موجود کلید بهشت ندارد. و دیگر آنکه در نسخه اسلامی تاریخ، محمد در زمان فتوحات زنده نبوده است. کرون و کوک اذعان دارند که «البته این گواهی با روایت اسلامی شخصیت پیامبر، سازش ناپذیر است»^۵ و از این واقعیت نتیجه می گیرند که در اینجا ما با مطالب قدیمی تری - «لایه ای از اعتقادات که قدیمی تر از روایت اسلامی است»^۶ - مواجه هستیم که «ثابت می کند» محمدی حقیقی و تاریخی اعراب مهاجم را رهبری می کرده است، ظهور منجی را اعلام کرده و ادعا داشته کلیدهای بهشت را در اختیار دارد. اما تنها دلیل برای آنکه این مطالب را نسخه اصلی و حقیقی تاریخ اسلام بدانیم آن است که پیامبر ذکر شده در اینجا را از پیش، محمد بدانیم.^۷ اما این مطالب اگر چیزی را ثابت کنند آن است که پیامبر آموزه های یعقوب نمی تواند محمد باشد. در واقع او می توانسته هر کس دیگری باشد: نبوت به قول وانزبرو،^۸ پای ثابت یکتاپرستی بوده است: باوری اساسی که نمونه های عینی آن در منطقه و در هر دین یکتاپرستی با نمودهای ویژه ای که البته برای هر دین متفاوت بوده ظاهر شده است.^۹ در آن سال های پرتلاطم، کمبود پیامبرانی که برای فرقه های مختلف مسیحی و یهودی جذاب بوده اند در کار نبوده است.

یک نمونه از چنین اشاره‌هایی که کرون و کوک آن را به عنوان شاهدهی معاصر ذکر می‌کنند در اسرار خاخام شمعون بن یوحی^۱ یافت می‌شود. گرتز^{۱۱} ثابت کرده است که این اثر آخرالزمانی عمدتاً به اواسط قرن هشتم بازمی‌گردد و در خلال کشمکش‌هایی که منجر به پایان خلافت امویان گردید نوشته شده است؛ به جز قطعه‌ای که بعدها به آن افزوده شده است.^{۱۲} این اثر شامل تعبیر منجی‌گرایانه‌ای از فتوحات اعراب است که اشاره‌ای گذرا به یک پیامبر اسماعیلی را نیز در بر می‌گیرد:

وقتی او دید که حکومت اسماعیل فرامی‌رسد گفت: «حکومت خبیث ادوم [یعنی رم / بیزانس] بس نبود، حالا هم حکومت اسماعیل [برسرمان بیاید]؟» [فرشته مطاطرون پاسخ داد: «نگران نباش ای بنی آدم، چرا که خداوند تنها به این منظور به اسماعیل حکومت می‌بخشد که شما را از این حکومت خبیث [ادوم، و به عبارت دیگر بیزانس] نجات دهد. او بر حسب اراده‌اش پیامبری برآنان [اسماعیلی‌ها] می‌آورد و زمین را برای آنان فتح می‌کند و آنها خواهند آمد و عظمت آن را احیا می‌کنند و وحشتی عظیم بین آنان و فرزندان عیسو [یعنی بیزانسی‌ها] خواهد بود». خاخام شمعون پاسخ داد و گفت: «از کجا معلوم که منجی ما خواهند بود؟» او [مطاطرون] گفت: «مگر اشعیای نبی نگفت که ارابه‌ای را با دو سوار دیده است و غیره؟^{۱۱} چرا او ارابه الاغ‌ها را قبل از ارابه شترها ذکر کرده، در حالی که می‌توانست بگوید «ارابه شترها و ارابه الاغ‌ها»؟ چون هنگامی که شترسوار اول بیاید حکومت به الاغ‌سوار می‌رسد؟ [نه، بلکه به این خاطر که] ارابه الاغ‌ها، چون او [منجی] سوار بر الاغ است، نشان می‌دهد که آنها [اسماعیلی‌ها که ارابه شترنماد آنهاست] مایه نجات یهودیان هستند»^{۱۲}

کرون و کوک می‌گویند که اسرار احتمالاً برگرفته از «یک اثر آخرالزمانی قدیمی تراز خود است که اندکی پس از وقایعی که به آن اشاره می‌کند نوشته شده است»، چرا که «منجی در آخرین اثر آخرالزمانی می‌آید و نه در وسط آن». ما این نظر را متقاعدکننده نمی‌بینیم. آنها برای تایید نظر خود به بحثی در مورد اسرار در مقاله «دیدگاه آخرالزمانی تاریخ اسلام»^{۱۳} اثر لوییس اشاره می‌کنند - اما در واقع لوییس در آنجا نمی‌گوید که اسرار بر اساس اثر آخرالزمانی قدیمی تری می‌باشد. بلکه او هم این نظر را قبول دارد که اثر مربوط اما متاخر دیگری - نیایش خاخام شمعون بن یوحی - که تاریخ آن را می‌توان زمان جنگ‌های صلیبی دانست^{۱۴} - بر اساس اثر قدیمی تری (یعنی اسرار) است:

¹ Secrets of Rabbi Simon ben Yoḥay

¹¹ Graetz

کاو فمّن^۱ گفته است که تمام این قطعه [قطعه‌ای که از «نیایش» نقل شده است] براساس قسمتی از یک اثر آخرالزمانی قدیمی تراست که تاریخ آن به زمان فتوحات می‌رسد و نویسنده آن در ظهور و گسترش اسلام مقدمات رستگاری را دیده است... مقایسه این سه نسخه^{۱۵} و نسخ اسرار گرایش به قبول این فرضیه و نشان دادن آن دارند که در حالی که اسرار امیددی منجی گرایانه از این وقایع ابراز می‌کند، بقیه آثار، بازتاب‌هایی متعاقب و احتمالا مستقل از روی توهم هستند.^{۱۶}

از نظر لوییس، اسرار به وضوح قدیمی‌ترین اثر آخرالزمانی در میان آثاری است که با هم مقایسه شده‌اند. در واقع هیچ مدرکی از این که نسخه‌ای «اندکی پس از وقایعی که به آن اشاره می‌کند» نوشته شده باشد نداریم. علاوه بر آن، شترسواری که کرون و کوک «پیامبر» را از آن برداشت می‌کنند^{۱۷} از نظر هولیند و لوییس اشاره کلی‌تری به اسماعیلی‌ها می‌باشد: این واقعیت که آنها یهودیان را از یوغ ادوم نجات می‌دهند همان رستگاری است که به آن اشاره شده است.

بدین ترتیب ما می‌مانیم و متنی از اواسط قرن هشتم که به پیامبر عربی اشاره می‌کند که همراه اسماعیلی‌هاست. مشاهده چنین چیزی در متنی از آن تاریخ نباید موجب شگفتی شود، چراکه چیزی را نشان نمی‌دهد.^{۱۸} در واقع همان طور که بروک (۱۹۸۲) یادآور می‌شود تنها چند وقایع نام‌ه متاخر جزئیاتی از شخصیت محمد را ارائه می‌کنند - و آنها هم پس از تنظیم روایت متعارف نوشته شده‌اند. به علاوه مسیحیانی که در تماس با تازه‌واردان قرار گرفته و در جوار آنها زیسته‌اند تا بیش از دو نسل ظاهراً چیزی از اسلام نیاموخته‌اند. متون بیزانسی (از جمله متون کالسدونی سریانی) تا اوایل قرن هشتم هیچ اطلاعی از تعالیم اسلامی آشکار نمی‌سازند.^{۱۹} نویسندگان سریانی تنها در اواخر آن دوره اسلام را به عنوان دینی جدید می‌شناسند. به قول بروک «تنها از طریق دیونسیسوس تلمحری (متوفی ۸۴۵/۲۳۱) است که ما واقعا آگاهی کاملی از اسلام به عنوان یک دین جدید می‌یابیم.»^{۲۰} در واقع حتی یک منبع متقدم سریانی یا یونانی نیز اعراب اوایل قرن هفتم را مسلمان نمی‌داند. دلایل مختلفی برای این موضوع عنوان شده است. هیچ‌یک از آنها مثل این دلیل ساده با واقعیت تطابق ندارد که مسیحیان قرن هفتم اسلام را نمی‌شناخته‌اند، چراکه اسلامی در کار نبوده تا آن را بشناسند.

^۱ Kaufman

شواهد بت پرستی در میان اعراب

سوفرونیوس که در خطابه کریسمس سال ۶۳۴ خود از تسلط اعراب بر جاده اورشلیم به بیت‌الحم گلايه کرده است،^{۲۱} یقیناً به نظرش نمی‌رسید که اعراب هیچ‌گونه اعتقادی داشته باشند. آن‌طور که که گی خاطر نشان می‌سازد «او نامی از محمد نبرده است. از نظر او اعراب صرفاً مهاجمانی وحشتناک و خدانشناس و بی‌هیچ انگیزه دینی بودند».^{۲۲} توضیح که گی آن است که «بسیاری از قبیله نشینان مهاجم به تازگی از بت پرستی به اسلام گرویده و احتمالاً هیچ درکی از پیام دینی محمد نداشته یا درک کمی داشته‌اند».^{۲۳} اگر مجبور نباشیم مسلمان بودن قبیله نشینان را بدیهی بپنداریم، واقعیات حتی بهتر هم با یکدیگر سازگار می‌شوند. اگر اعرابی که سوفرونیوس از آنها گلايه کرده همچنان بت پرست بوده و محمد همچنان ناشناخته بوده باشد این واقعیت که سوفرونیوس نه از پیامبر و نه از دین آنها اسمی نیاورده دیگر نیاز به توضیح نیست.

موضوع حیاتی در تعبیر ما از اشاره متون سریانی به دین اعراب، معنی کلمه حنپه، به ویژه در متون قرن هفتم است. تعریف لغتنامه‌ای استاندارد این کلمه، «بت پرست» یا «خدانشناس» است و آن قدر در متون آمده که می‌توان آنها را مدرک دانست. برای مثال این کلمه برای اشاره به زرتشتیان، فرقه‌های غیرمسیحی، و انواع مختلف روح‌گرایان به کار رفته است. در پشیطنا این کلمه به معنی «بت پرستان» است. این کلمه اصطلاحی معمول در مورد اعراب مهاجم نیز بوده است. این واقعیت بالقوه روشن‌گراز دیدگاه روایت متعارف غیرقابل توضیح است و نویسندگانی که سعی می‌کنند این کاربرد حنپه را توضیح دهند آن را به عنوان اصطلاحی تحقیق‌آمیز برای «مسلمان» تعبیر می‌کنند.

چنین کاربردی در ظاهر امر بعید نیست. هرچه باشد بعدها به ویژه در اروپا کلمات دیگری به معنی «بت پرست» برای مسلمانان به کار برده شد: «در قرون وسطی، مسلمانان در سرود رولان، paganus و در انگلیسی قرون وسطی paynim خوانده شده است».^{۲۴} اصطلاح حنپه در دفاعیات مسیحی سریانی دوران عباسیان در مورد مسلمانان (و مانویان) نیز به کار می‌رفت: تئودور بار-کونی^۱ (اواخر قرن هشتم / دوم تا اوایل قرن نهم / سوم) نمونه‌ای از آن است. به همین ترتیب نونس نصیبینی^۲ (اواسط قرن

^۱ Theodore bar-Koni

^۲ Nonnus of Nisibus

نهم / دوم) مسلمانان را حنیفه «جدید» یا «امروزی» می خواند.^{۲۵} احتمالاً منظور از این توصیف، متمایز کردن آنان از مردمانی همانند بت پرستان بوده که قبلاً حنیفه خوانده می شدند. گریفیث معتقد است که نویسندگان سریانی از اصطلاح حنیفه استفاده می کردند که «به طور کلی می توان گفت به معنی «بت پرست» یا «خدانشناس» می باشد»،^{۲۶} زیرا آنان آگاه بوده اند که این کلمه با کلمه عربی حنیف هم ریشه است. او معتقد است که این موضوع احتمالاً برای متون قرن نهم صادق است، اما برای متون قرن هفتم نمی تواند چنین باشد. او می گوید که حنیفه «در حقیقت به معنی «غیرمسیحی» است، نه «بت پرست» و بنابراین به عنوان اصطلاحی در مورد مسلمانان قابل استفاده بوده است و نویسندگان مسیحی به خاطر آزار بالقوه ذاتی در رابطه زبان شناختی آن با حنیف استفاده از آن را ترجیح داده اند.^{۲۷} اما این استدلالی دوری است. اصل بر آن قرار گرفته که حنیفه نمی توانسته به معنی «بت پرست» باشد، چراکه برای مسلمانان به کار رفته است و بایستی به معنی «غیرمسیحی» بوده باشد. سپس این «واقعیت» که این اصطلاح به معنی «غیرمسیحی» بوده توضیح می دهد که چرا برای مسلمانان به کار رفته است. هیچ توضیحی داده نمی شود که اگر این کلمه به معنی «غیرمسیحی» است چرا در مورد یکتاپرستان دیگری مثل یهودیان به کار نرفته است. علاوه بر آن، نمونه هایی که گریفیث ارائه می دهد ادعای او را تایید نمی کنند: آنها در واقع نشان می دهند از آنجا که حنیف با حنیفه هم خانواده است باید به معنی «بت پرست» باشد؛ مثل دفاعیه الکندی (اواخر قرن نهم یا دهم):

ای حنیف، همان طور که می دانی ابراهیم که حنیف بود بتی به نام العزی که در حران بود را می پرستید... او از الحنفیه که پرستش بت هاست دست کشید و یکتاپرست شد... از این رو الحنفیه را در متون نازل شده الهی، نامی برای پرستش بت ها می یابیم.^{۲۸}

نویسنده متن الکندی به خوبی از مبانی اعتقادی مسلمانان آگاه است و با استدلال فوق صرفاً دشمنانش را تحریک می کند.

حتی بعدها در قرون دهم تا یازدهم مواردی هست که مسلمانان در آنها همچنان حنیفه خوانده می شوند. نمونه بارز آن روایتی از وقایع نامه الیاس، مطران نصیبین است که در آن شخصی به نام ایگناتیوس^۱ «در سرای خلیفه صحرانشینان بت پرست شده و ابومسلم نام می گیرد و همسران بسیاری

^۱ Ignatius

می‌گیرد.^{۲۹} تاریخ این وقایع‌نامه ۱۵۱۹، حدود سیصد سال پس از فتوحات است. وقایع‌نامه مزبور بر اساس منابع عربی روایتی سراسر «متعارف» ارائه می‌دهد و تغییراتی را منعکس می‌سازد که در ماهیت دینی منطقه رخ داده است. جای تعجب نیست که تا قرن یازدهم حوزه معنایی حنیفه به گونه‌ای چشمگیر تغییر یافته و در صف کاربردهای تقریباً معاصر مثل *paenim* و *paen* و غیره در اروپای قرون وسطی قرار گرفته است.

ساده‌ترین توضیح برای این وضعیت در متون سریانی از دوران عباسیان آن است که نویسندگان آنها از اصطلاح حنیفه در مورد اعراب استفاده می‌کردند چون از قرن هفتم به بعد همواره چنین کرده بودند. گریفت می‌گوید آنها کاملاً آگاه بوده‌اند که اعراب، بت‌پرست نیستند و درک خوبی از اعتقادات مسلمان داشتند. آنها همچنین کاملاً آگاه بودند که حنیفه به معنی «بت‌پرست» است. آشتی‌جوترین آنها همچون نونوس نصیبینی سعی می‌کردند با تعدیل اصطلاح حنیفه (حنیفه «امروزی» در برابر حنیفه قدیم) این ناسازگاری را برطرف کنند. پرخاش‌گرترین آنها از تحریک دشمنان دینی خود لذت می‌بردند: آنها با شادمانی می‌گفتند کسی که خودش را حنیف می‌خواند که همان حنیفه است قبول دارد که بت‌پرست است. اما هیچ‌یک از اینها توضیح نمی‌دهد که چرا اعراب از ابتدا، در قرن هفتم که حنیفه معمولاً به معنی «بت‌پرست» بود، حنیفه خوانده می‌شدند.^{۳۰} تنها دلیل برای بازتعبیر این کلمه هنگامی که برای اشاره به اعراب به کار می‌رود وجود روایت متعارف است. بنابراین هنگامی که یعقوب ادسایی در مورد طرز رفتار با کسی که هگرواحنپ – به دین اعراب در آمد و بت‌پرست شد^{۳۱} – صحبت می‌کند نتیجه می‌گیریم که هر دو یکسان تلقی می‌شوند. و اگر حنیفه کلمه‌ای بوده که به طور معمول برای مهاجمان عرب به کار می‌رفته است، ساده‌ترین توضیح آن است که آنها را بت‌پرست می‌دانسته‌اند. اگر بخواهیم این اصطلاح را به صورتی توجیه کنیم که به معنی «مسلمان» باشد باز هم باید توضیح دهیم که چرا نویسندگان این دوره از کلمه «مسلمان» حتی به شکلی موهن یا معادلی برای حنیفه یا همراه با آن استفاده نکرده‌اند و اینکه چرا آنها تا اوایل قرن هشتم هیچ‌یک از مؤلفه‌های اسلام را ندیده و تعالیم اسلامی را نیاموخته‌اند.

نویسنده مونوتلیت زندگی ماکسیموس معترف (دیوتلیت) – که طبعاً سخت مخالف اوست – می‌گوید پس از آنکه اعراب بر سوریه مسلط شدند ماکسیموس قادر شد از خفا بیرون آید و آزادانه موعظه کند، «زیرا ارتداد عادت دارد به قوای بت‌پرستی بپیوندد».^{۳۲} این عبارت به همان وضوحی که بین این دو تمایز قائل می‌شود آنها را به هم مرتبط می‌سازد: آنها پیوستن به این قوا را سودمند می‌بینند، اما ماکسیموس

مرتد است و اعراب بت پرست می باشند. اینجا دیگر «بت پرستی» به معنی «هر چیز غیر مسیحی» نیست و بروک نیز همچنان که بعدا گریفت چنین کرد مجبور به پذیرش آن است. این کلمه معنی خاصی داشته است. نویسنده، اسامی عرب را نام نمی برد ولی یک حقیقت معلوم را تقریبا به صورت یک کنارگویی^۱ ذکر می کند: اعراب، بت پرست و در نتیجه نسبت به مناقشات فرقه ای مسیحیان، بی علاقه بودند.^{۳۳} بنابراین به کلیساهای «مرتد» اجازه می دادند فاش گویی کرده و اعتقادات خود را آشکارا موعظه کنند. «مرتدها» از این فرصت استفاده کرده و برای کسب قدرت و نفوذ به زیان کالسدونی ها به آن قوا پیوستند.^{۳۴}

جائلیق ایشوعیهب سوم (متوفی ۴۰/۶۵۹-۳۹ هجری) کاملا روشن می سازد که اعراب (طیایه مهگرایه) در ابتدا نه فرقه های مسیحیت را از هم تشخیص می دادند و نه برای تغییر دین مسیحیان آنان را تحت فشار می گذاشتند:

اما اعرابی که خداوند در این زمان حاکمیت زمین را به آنها بخشیده است... نه تنها به دین مسیحیت حمله نمی کنند بلکه در واقع از دین ما محافظت می کنند، کشیشان و اماکن مقدس خدا را گرمی می دارند و به کلیسا و صومعه ها نظر لطف دارند.^{۳۵}

او در نامه ای خشمناک به اسقف مزون یا همان عمان^{۳۶} که مسیحیان آنجا در حدی تغییر دین داده بودند که او آن را «ارتداد گسترده» می خواند، می گوید که چنین ادعاهایی از سوی تغییر دین دهندگان بهانه ای برای مخفی کردن این واقعیت است که دلیل واقعی تغییر دین آنها مالی بوده است. در مورد مزونی ها اگر می خواستند مسیحی باقی بمانند مجبور بودند نیمی از اموال خود را پرداخت کنند. ایشوعیهب این مبلغ را بهایی کم می داند و مدعی است نمی تواند درک کند این موضوع چگونه آنها را به تغییر دین مجبور می کند، چراکه او خاطرنشان می سازد برای این کار فشار دیگری بر آنها وارد نیامده است:^{۳۷}

پس چرا مزونی های شما به خاطر آنها باید دین خود را ترک کنند؟ به خصوص از این جهت که اعراب، همان طور که خود مزونی ها هم می دانند آنها را مجبور به ترک دین شان نکرده اند، بلکه به آنها امر کرده اند تنها نیمی از اموال خود را تسلیم کنند تا دین خود را حفظ نمایند.^{۳۸}

^۱ «کنارگویی»: صحبت هایی که توسط یکی از شخصیت های نمایش خطاب به تماشاگران ایراد می شود ولی ظاهرا شخصیت های حاضر در صحنه آن را نمی شنوند.

ایشوعی‌ها دین اعراب را شرح نمی‌دهد؛ اما در این نامه او به «بت پرستان» در تقابل با «مسیحیان» اشاره می‌کند. دلایل تمایل اعراب به تغییر دین مسیحیان مناطق جنوبی به بت پرستی در مناطق عمدتاً نسطوری به قول ایشوعی‌ها که در تضاد با نداشتن شور دینی آنهاست در ادامه این فصل مورد بحث قرار می‌گیرد.

مطمئن نیستیم این بی‌علاقگی اعراب چقدر طول کشیده است. اندکی پس از آنکه ماکسیموس مواظ خود در مورد تعالیم دیوفیزیتی در سوریه را آغاز کرد مجبور شد به آفریقا بگریزد و در آنجا به کسان دیگری پیوست که وضعیت او را داشتند. حدود سال ۲۰/۶۴۱ بود. از آن زمان به بعد آنها از اعرابی که در حال پیشروی بودند نخست به سیسیل و دیگر جزایر مدیترانه و نهایتاً به رم گریختند که مرکز پناهندگان غیرکالسدونی از جمه نسطوری‌های مناطقی شده بود که به تصرف اعراب درآمده بودند. این پدیده نشان می‌دهد که اینک بعضی از فرقه‌ها کمتر از فرقه‌های دیگر مورد خوشایند حاکمان عرب بودند که به نوبه خود حاکی از آن است که در رویکرد نخبگان حاکم به فرقه‌های مختلف مسیحی بایستی تغییری رخ داده باشد. با این همه بطرک نسطوری ایشوعی‌ها سوم همچنان لحن مثبت خود نسبت به مسئولان را حفظ می‌کند^{۳۹} و نشانه‌ای از احساسات ضد مسیحی وجود ندارد. دلایل تغییر خط مشی اعراب در مورد فرقه‌های غیرکالسدونی، اگر چنین تغییری بوده باشد را نمی‌دانیم؛ اما قطعاً ناشی از ملاحظات سیاسی بوده تا صرفاً دینی.

سی یا چهل سال بعد آناستاسیوس دوم، بطرک ارتودوکس سوری طی سال‌های ۸۶-۶۷/۶۸۴-۶۴ در نامه‌ای به کشیشان حوزه خود به موضوع چگونگی رفتار با شمار فزاینده مسیحیانی که در مراسم قربانی حنیه^{۴۰} شرکت می‌کنند و به ویژه زنان مسیحی که با آنان ازدواج می‌کنند می‌پردازد:

مسیحیان... بی‌هیچ قیدی در مراسم بت پرستان شرکت می‌کنند... و بعضی از زنان نگون بخت با بت پرستان ازدواج می‌کنند... خلاصه آنکه آنها قربانی بت پرستان را بی‌هیچ تفاوتی با آنها می‌خورند و بدین ترتیب... فرمان‌ها و سفارش‌های رسولان را فراموش می‌کنند... که از زنا، [گوشت حیوانات] خفه شده، خون و غذایی که از قربانی بت پرستان است خودداری کنند.

آنان و به ویژه زنانی که با چنین مردانی ازدواج می‌کنند را برحذر دارید، توبیخ کنید، هشدار دهید تا از غذایی که از قربانی‌های آنان تهیه شده، از [گوشت] خفه شده و از اجتماعات ممنوعه آنان دوری گزینند. اما آنها

باید با تمام توان سعی کنند کودکانی که از ازدواج شان با آنها زاده شده اند را غسل تعمید دهند. اگر زنانی را بیابید که به این رفتار مسیحیان پایبند باشند نباید مانع شرکت آنان در مراسم عشای ربانی شوید.^{۴۱}

پس از حل و فصل این موضوع، آناستاسیوس متوجه موضوع دیگری که او را نگران کرده است می شود:

هیچ یک از کشیشان ارتودوکس نباید دانسته و مشتاقانه مراسم غسل تعمید یا عشای ربانی را برای نسطوری ها، ژولیانی ها یا مرتدان دیگر انجام دهند.^{۴۲}

متن، کاملاً روشن است. جمعیت عرب محلی، بت پرست است و مراسم بت پرستان را به جا می آورند.^{۴۳} آناستاسیوس با گرایش تدریجی جمعیت مسیحی به بت پرستی مواجه است که تا حدی ناشی از ازدواج، به خصوص بین مردان بت پرست عرب و زنان مسیحی است. او کشیشان خود را وامی دارد تا در آرامش اما با قاطعیت با آن مقابله کنند و حداکثر تلاش خود را انجام دهند تا جلوی مسیحیان را بگیرند. کلیسا هم باید با انواع مختلف ارتداد مقابله کند و خط مشی او در مورد ارتداد کاملاً متفاوت است: هیچ سازشی در کار نیست.

هشت یا ده سال قبل از آن، شورای مدیره نسطوری ها که در سال ۵۶/۶۷۶ جهت اصلاح وضعیت نابسامان امور مسیحیان در «جزایر جنوب» تشکیل شد لازم دیده بود دقیقاً همان مسئله گرایش به بت پرستی را مورد توجه قرار دهد و رویکرد آن به طرز قابل توجهی سازش ناپذیرتر بود:

زنانی که زمانی به عیسی اعتقاد داشتند و می خواهند زندگی مسیحی داشته باشند باید با تمام توان خود از ازدواج با بت پرستان دوری گزینند... از این روز زنان مسیحی باید مطلقاً از زندگی با بت پرستان خودداری کنند و زنانی که به خود اجازه چنین کاری داده اند را باید از کلیسا بیرون راند.^{۴۴}

مسئله دیگر قبول رسم چند همسری بت پرستان از سوی مردان جامعه مسیحی بود:

کسانی که در صف مؤمنان آمده اند باید از رسم دو همسر داشتن بت پرستان دوری گزینند... چراکه آنان با غسل تعمید مسیح تقدیس شده و از پرستش ناپاکی ها که در میان مردمی که با ترس از خدا میانه ای ندارند رایج است مبرا شده اند... از این رو اگر مردانی باشند که از روی حماقت این امر را رد کرده و علاوه بر همسر شرعی خود، به خود اجازه دهند تا همسران دیگری از دور یا نزدیک، آزاد یا برده، تحت نام معشوقه یا هر نام

دیگری اختیار کنند و اگر به آنان هشدار داده شود که رفتار گنهکارانه خود را تغییر دهند و آنها نپذیرند یا قول دهند [رفتارشان را] تصحیح کنند و نکنند باید از تمام افتخار مسیحی بودن محروم شوند.^{۴۵}

مسیحیان همچنین باید از اقتباس از مراسم خاکسپاری بت پرستان، مثل آرایش جنازه با لباس های گرانبها و شیون با صدای بلند بازداشته شوند:

مردگان مسیحی باید به روش مسیحیان دفن شوند، نه به طریق بت پرستان. باید توجه داشت که این رسم بت پرستان است که مردگان را در لباس های گران و باارزش پوشانند و برای آنان با صدای بلند شیون کنند که نشانه کسانی است که دین ندارند [یا: مؤمن نیستند]. به همین علت امر کرده ایم... مسیحیان مجاز نیستند تا مردگانشان را با لباس های ابریشمی یا پارچه های گران به خاک بسپارند؛ بلکه باید آنها را با پارچه های ساده و ارزان دفن کرد. آن شیون های زنان آشفته در منازل مردگان نیز باید متوقف شود.^{۴۶}

اشاره به دو همسر گرفتن را هم به بت پرستی و هم به اسلام می توان نسبت داد؛ اما لباس های گران و باارزش به تن جنازه کردن همان قدر از اسلام به دور است که از مسیحیت، و در عین حال توجه به این مطلب و ضروریات دیگر برای زندگی راحت در جهانی دیگر بخش مهمی از ادیان بت پرستی بوده است.^{۴۷} در مورد رسم گریه و زاری با صدای بلند از سوی زنان سوگوار (که گاهی حرفه ای های آنها برای این کار پول هم می گرفتند) نیز طبق روایت متعارف، محمد سعی داشته جلوی آن را بگیرد. این کار تا به امروز هم ادامه دارد.

اگر این متون را بدون تحمیل تعابیر ناشی از پذیرش قبلی روایت متعارف اسلامی بخوانیم باید نتیجه بگیریم که در زمان آناستاسیوس دوم و شورای مدیره نسطوریان، چهل یا پنجاه سال پس از فتوحات اعراب و در پایان خلافت معاویه و اوایل دوران عبدالملک بخش قابل توجهی از جمعیت عرب همچنان بت پرست بودند و بت پرستی به گونه ای فزاینده برای مسیحیان نیز جذاب بوده است. استدلال کتاب حاضر این است که در واقع این امروضعیت عموم مردم را توضیح می دهد، اگرچه نخبگان به دلایل سیاسی شکلی از یکتاپرستی را پذیرفته بودند.

هنگامی که رویکرد بطرک نسطوری ایشوعیهب (شرق سوریه)، شورای مدیره نسطوریان در سال ۶۷۶ و بطرک آناستاسیوس (از غرب سوریه) را با هم مقایسه می کنیم الگوی جالبی نمودار می شود. کلیسای غرب سوریه موضع بسیار «ملایم تری» نسبت به شرق سوریه در قبال این موضوع اتخاذ کرد.

آناستاسیوس، بطرک غرب سوریه کشیشانش را وامی دارد تا در تلاش برای نگهداشتن تعداد هرچه بیشتری از افراد - چه زنانی که از ابتدا مسیحی بودند و چه کودکان آنها از پدران بت پرست - در حوزه کلیسا به صلاحدید و با احتیاط عمل کنند. به عنوان نمونه ای دیگر از همین رویکرد، معافیت از غسل تعمید مجدد مسیحیانی که بت پرست یا مهگرایه شده و سپس دوباره به مسیحیت بازگشته بودند از سوی یعقوب ادسایی اوآخر قرن هفتم و اوایل هشتم را متذکر می شویم.^{۴۸} توضیح رویکرد شرق سوریه دشوارتر است. ایشوعیهب با لفاظی هایی پرشور ادعا می کند نمی فهمد مسیحیان مزون چطور می توانند روح خود را آن هم به خاطر نصف اموالشان به پول بفروشند. اما او بایستی آگاه بوده باشد که تاوانی معادل نیمی از کل دارایی یک فرد مقوله ای بسیار متفاوت از مالیات سرانه است و در واقع علی رغم اظهارات مخالف وی فشار شدیدی جهت تغییر دین وارد می ساخت. این فشار ظاهرا تنها بر مسیحیان جنوب (مزون، همان طور که گفته شد یا عمان یا سواحل شبه جزیره در خلیج فارس در شرق حضرموت بوده است) وارد می شد: می توانیم روایت ایشوعیهب در مورد رفتار مطلوبی که مسیحیان منطقه اش از آن برخوردار بودند را بپذیریم. تصور این موضوع جالب است که مسیحیان این مناطق جنوبی عمدتا عرب بوده و پیوندهای خویشاوندی نزدیکی با قبایل شبه جزیره و مناطق مرزی داشتند و به همین دلیل نیز خط مشی نخبگان عرب در مورد آنان به طرز چشمگیری با خط مشی آنان در مورد مسیحیان (عمدتا غیر عرب) شمال تفاوت داشت. در امور مناطقی که جمعیت مسیحی آن بیشتر عرب نبود دخالت نمی شد؛ اما مناطقی که بیشتر جمعیت آنان را اعراب تشکیل می دادند باید در کل جمعیت عرب پس از فتوحات جذب می شدند و این شامل پذیرش دین هم بود. اما دلیل آن، شور دینی اعراب مهاجم نبود، بلکه تصمیمی سیاسی جهت ترویج جذب تمام اعراب، چه قدیم و چه جدید در جمعیتی یکدست بود.

در حدود دهه ۳۰/۶۵۰ ایشوعیهب سوم مسیحیانی که بدین ترتیب تحلیل می رفتند را سرزنش می کرد، اگرچه خط مشی کلیسایی در مورد آنان وضع نمی کرد. تا سال ۶۷۶ نسطوریان این سیاست را در پیش گرفتند: زنان مسیحی که با بت پرستان ازدواج می کردند از کلیسا اخراج می شدند. این رویکرد کاملا سازش ناپذیر با تخریب پل پشت سر مسیحیان در همان لحظه ای که از آن عبور می کردند عملا راه فرار آنان از ارتداد را می بست. این در واقع رضایت بالفعل به جذب اعراب مسیحی در دین اکثریت عرب است.^{۴۹} جالب است که شورای مدیره سال ۶۷۶ نیز بیان داشت که تصمیمات آن به خصوص برای

مناطق خلیج - «جزایر دریا» که چون حوزه عمل نسطوری ها در ایران شامل هیچ دریای دیگری نمی شد بایستی به خلیج فارس اشاره داشته باشد - اعمال می گردد.

خط مشی رسمی نسطوری ها که در سال ۶۷۶ میلادی تنظیم شد برای بسیاری از مسیحیان مناطق جنوبی ماندن در حوزه کلیسا یا بازگشت پس از ترک آن را بسیار دشوار ساخت. این تصور، وسوسه انگیز است که این امر در نتیجه نوعی معامله سیاسی پشت پرده بین سران کلیسای نسطوری و حاکمان جدید بوده است: اگر سران کلیسا دست از اعراب مسیحی سرزمین های جنوبی پیرامونی می کشیدند و می گذاشتند آنها در تازه واردان جذب شوند کلیسا با رفتار مطلوب در مناطقی که برای منافعش مهم بود و نفوذ در جاهایی که اهمیت داشتند پاداش داده می شد. در همین رابطه بسیار جالب است که نفوذ کلیسای نسطوری به تدریج تا حدی افزایش یافت که نسطوری ها مشاوران مهم اوایل دوران عباسیان در دربار بغداد گردیدند. چنین ایده ای را نمی توان در روابط اعراب با مونوفیزیت های سوریه و فلسطین ردیابی کرد و این کلیسا همان طور که دیدیم بیشتر دنبال آن بود تا هر طور که شده از طریق گذشت های قابل توجه، جامعه خود را حفظ کند. این می تواند احتمالا به این دلیل بوده باشد که این کلیسا چیزی برای به دست آوردن نداشت تا به از دست دادن بخشی از آن رضایت دهد.

شواهد یکتاپرستی اعراب در قرن هفتم و اوایل قرن هشتم

تاکنون شواهدی برای این اصل ارائه کردیم که تازه واردان، بت پرست بودند. با این همه، اشاراتی به دین اعراب می یابیم که آمیخته با روایات بت پرستی آنها هستند و حاکی از آن می باشند که این دین در عین حال که چیزی که اسلام می نامیم نبوده است، بت پرستی هم نبوده است. می توانیم سراین رشته را از داستانی جالب در وقایع نامه متاخر (قرن ۱۳) از ابن عبری آغاز کنیم که اغلب نیز به آن اشاره شده است. در اینجا روایتی از دیدگاه هراکلیوس در مورد اعرابی که او را شکست داده اند می یابیم. او که از «تمام اسقف ها و بزرگان کشیشان و بقیه استناداران» در مورد اعراب سؤال کرده و پاسخ مفصل هر یک را شنیده است گفتگورا بدین ترتیب خلاصه می کند:

آنها از ظلمت به دور هستند، چراکه پرستش بت‌ها را رد کرده و یک خدا را می‌پرستند. اما به علت دور ماندن از روشنایی و به علت علم ناقص‌شان از اقرار به ایمان ارتودوکس و دین مسیحی ما از روشنایی کامل هم برخوردار نیستند.^{۵۰}

در اینجا اعراب مردمانی یکتاپرست توصیف شده‌اند که بت‌پرستی را ترک گفته و دین آنها شکل ناقصی از مسیحیت است. این داستان، آن‌طور که بروک اظهار می‌دارد جعلی است؛ اما لزوماً آن قدر هم که بروک تصور می‌کند متاخر نیست. او آن را مربوط به بعد از قرن هفتم می‌داند، چراکه در آن قرن مسیحیان اطلاع چندانی از اینکه دین جدیدی متولد شده است نداشتند.^{۵۱} اتفاقاً به همین دلیل ما آن را به اواسط قرن هفتم نسبت می‌دهیم، چراکه این داستان در وقایع‌نامه ابن عبری چیزی در بر ندارد که حاکی از تولد دینی جدید ولو کمتر از اسلام باشد. باورکردنی نیست که بتوان اسلام را این‌گونه توصیف کرد. اما این توصیف با اعتقاد ساده به «یک خدا» که ما آن را یکتاپرستی نامعین می‌نامیم سازگار است. اگر این داستان مربوط به بعد از اواسط قرن هفتم می‌بود انتظار داشتیم در آن اطلاع از اینکه حاکمان جدید عرب بایستی هوادار دینی کاملاً جدید باشند که با مسیحیت همخوانی ندارد را بیابیم.^{۵۲} برای مثال، نخستین جنبه اصلی غیرمسیحی دین اعراب - محمدگرایی - بایستی تا آن زمان وجود می‌داشت.

بحث بین بطرک یوحنا و امیر

روایت ملاقاتی که در یکشنبه، نهم ماه مه بین یک بطرک مونوفیزیت و یک فرماندار عرب که «امیر» خوانده شده انجام گردیده است، در نامه‌ای در یک دستنویس به تاریخ سال ۸۷۶ میلادی برجای مانده است.^{۵۳} نائو که آن را منتشر و ترجمه کرده^{۵۴} معتقد است این ملاقات جایی در سوریه رخ داده و بطرک را یوحنا ی اول، ۴۸-۶۳۵ میلادی و امیر را عمرو بن العاص می‌داند. خود متن هیچ‌یک از این شخصیت‌ها را نام نمی‌برد؛ نام یوحنا در عنوان توضیحی نامه آمده که توسط ویراستار دستنویس به آن افزوده شده و مقام او در دستنویس نشان می‌دهد که او آن را به وقایع قبل از سال ۷۱۲/۹۳ مربوط می‌دانسته است.^{۵۵} هویت امیر برگرفته از ماجرای بسیار کوتاه و جداگانه‌ای از این ملاقات در وقایع‌نامه میکائیل سریانی است که امیر در آنجا عمرو بن سعد نامیده می‌شود. اگر نام یوحنا را بپذیریم تنها نامزد همان طور که نائو هم خاطر نشان می‌سازد یوحنا ی اول است. اگر نام عمرو را هم بپذیریم و او را عمرو بن العاص

بدانیم محتمل‌ترین تاریخ آن سال ۱۸/۶۳۹ می‌باشد. یک احتمال دیگر سال ۲۳/۶۳۴ می‌باشد که در آن تاریخ طبق روایت متعارف، عمرو بن العاص در مصر بوده است. محققان بعدی گفته‌اند که این عمرو فرماندار حمص و تاریخ آن هم در واقع سال ۶۴۴ بوده است.^{۵۶} اما ما نمی‌توانیم این اسامی را نسنجیده بپذیریم. گردآورنده یا ویراستار مجموعه که عنوان را نوشته خیلی دقیق نبوده است؛ مثلاً او می‌گوید که این نامه توسط بطرک نوشته شده است در حالی که به نظر می‌رسد توسط شخصی از ملازمان وی که در آن ملاقات حاضر بوده نوشته شده باشد. این روایت در وقایع‌نامه میکاییل سریانی البته متاخر و محتوای آن هم بسیار متفاوت است. نامه خبraz ملاقاتی رسمی بین فرماندار عرب و سران دو فرقه عمده، یعنی مونوفیزیت‌ها و کالسدونی‌ها می‌دهد که هر دو ملازمان زیادی به همراه داشتند. نامبرده از سوی امیراجازه یافته بود تا از جانب تمام مسیحیان حرف بزند و کالسدونی‌ها نیز از قبل با او قرار گذاشتند که به عنوان سخنگوی کل، نماینده همه بوده و اختلافاتشان را مخفی نگه دارد. موضوع مهمی که نویسنده می‌رساند آن است که بطرک به این قول پایبند ماند و بدین ترتیب احترام هر دوی کالسدونی‌ها و مونوفیزیت‌ها را به دست آورد. برعکس، میکاییل سریانی خبر از ملاقاتی خصوصی بین امیر و بطرک می‌دهد (از شخص دیگری به عنوان حاضر در آن ملاقات نام نمی‌برد) که نتیجه اصلی آن سفارش امیر برای ترجمه عربی انجیل به بطرک است. بنابراین مطلب اصلی، بازگو کردن آن است که چطور انجیل به عربی ترجمه شد. از این ترجمه در نامه نامی برده نمی‌شود. بنابراین ترجیح می‌دهیم تشخیص هویت شخصیت‌ها از روی منابع مان به روش قیاسی را بپذیریم و نیز تعیین هویت در یک منبع را به منبع دیگر انتقال نمی‌دهیم، بلکه به تحلیل محتوای خود نامه اتکا می‌کنیم و تاریخ آن را تعیین کرده و از روی آن اسامی شخصیت‌ها را به دست می‌آوریم.

مهم‌ترین موضوعات مربوط به بحث ما در نامه عبارتند از:

الف) بحث عیسی‌شناسی: آیا عیسی خدا یا پسر خدا بود و چطور دو ماهیت می‌توانند در کنار هم وجود داشته باشند؟

ب) این واقعیت که اعراب اسفار پنج‌گانه را قبول دارند و ابراهیم و موسی پیامبر هستند، اما بقیه عهد عتیق و پیامبران دیگر را قبول ندارند.

پ) قوانین حاکم بر مسیحیان: آیا آنها قوانین خودشان را دارند یا باید با قوانین عرب در مورد آنها

داوری نمود؟

چند جنبه قابل توجه در این نامه وجود دارد. اول اینکه امیرعلاقمند به اطلاع یافتن از اعتقادات مسیحی است و نه اثبات اینکه مسیحیت دین اشتباهی می باشد. او قطعاً مسلمان نیست. به نظر نمی رسد اطلاع یا تبعیتی از اسلام داشته باشد و نامی از محمد، اسلام و قرآن هم نمی برد. دوم آنکه او که طبق آنچه گفته شد تنها اسفار پنج گانه (و نه عهد قدیم) را به عنوان کتاب مقدس، و ابراهیم و موسی (و نه عیسی) را به عنوان پیامبر قبول دارد به عنوان مدرکی بر الوهیت عیسی، «دیدگاه و دین ابراهیم و موسی» را جویا می شود.^{۵۷} این موضوع از قبل برای مسیحیان معلوم بود، چراکه در ابتدای این ملاقات بطرک یادآور می شود که «احکام الهی [یعنی اسفار پنج گانه]... را همه ما مسیحیان و شما مهگره و یهودیان و سامراه ای ها قبول دارند».^{۵۸} بطرک اعلام می کند آماده و قادر است از تمام پیامبران و پیران و از تمام کتب مقدس در مورد الوهیت عیسی مدرک بیاورد، اما امیر مایل نیست تا از منبعی غیر از اسفار پنج گانه و از پیامبری غیر از موسی گواهی بپذیرد: «و امیر نامدار برای اثبات این که عیسی خداست (کلام) هیچ پیامبری جز موسی را قبول نکرد».^{۵۹} این موضوع را فرقه های مختلف یهودیت غیر خاخامی نیز اتخاذ می کردند. رویکرد امیر با توجه به این متن یا آن طور که کرون و کوک خاطرنشان ساخته اند^{۶۰} سامراه ای است.

به نظر ما گفتگو در مورد قوانین مسیحیان که آخرین بخش ملاقات است و پس از آن ملاقات خاتمه می یابد دلیل اصلی ملاقات بوده است. برداشت نادرست از این گفتگو به عنوان مشاجره بر سر اساس اقتدار مشروع به آسانی امکان پذیر است که طی آن امیر معتقد است قوانین یک جامعه باید در کتب مقدس آنها مکتوب باشد و اگر نباشد آن جامعه را باید فاقد تدارک قانونی کافی دانست و بطرک نیز معتقد است که یک جامعه را با قوانینی که بر اساس کتب مقدس آن و در روح آن است (یعنی تصمیمات رسمی) همچون مسیحیان می توان به همان خوبی اداره کرد. اما در واقع موضوع این نیست. امیر می خواهد بداند آیا مسیحیان دارای قوانین کافی و به قدر لازم مفصل هستند که بتوانند جامعه خود را اداره کنند یا خیر. اگر چنین باشد می توانند به امور خود رسیدگی کنند؛ وگرنه امور آنان باید به قوانین عرب سپرده شود که اینک قانون آن سرزمین است. او چنین فرض می کند که قوانین مسیحیان را می توان در کتب مقدس آنان یافت:

امیرنامدار گفت: «از شما می‌خواهم یکی از این سه [عین متن اصلی] کار را انجام دهید: یا به من نشان دهید که قوانین‌تان در انجیل نوشته شده و طبق آنها رفتار می‌کنید یا از «قانون هاجری» پیروی کنید» (مهگره).^{۶۱}

بترک توضیح می‌دهد که قوانین مسیحیان در انجیل نوشته نشده است، اما با این همه وجود دارند و بر اساس انجیل و روح آن می‌باشند: مسیحیان البته قوانینی دارند که به قدر کافی مفصل هستند که آنان را قادر سازد بر اساس آنها امور خود را اداره کنند. جلسه در اینجا به پایان می‌رسد:

هنگامی که پیر ما پاسخ داد که ما مسیحیان قوانینی داریم که درست و عادلانه هستند و مطابق تعالیم و اصول انجیل و معیارهای حواریون و قوانین کلیسا می‌باشند جلسه این نخستین روز بر سر این (موضوع) منحل شد و ما تاکنون موفق نشده‌ایم دوباره نزد او برویم.^{۶۲}

اطلاعی نداریم که آیا امیر این رویکرد را پذیرفته است یا خیر.^{۶۳}

در مورد تاریخ این جلسه چه نتیجه‌ای می‌توانیم بگیریم؟ بحث عیسی‌شناسی در قرن هفتم می‌توانسته در هر جایی روی دهد. موضوع اصلی به نظر ما بحث مربوط به قوانین مسیحان است. امیر به آنان می‌گوید نشان دهند قوانینی دارند که برای اداره امور آنان کفایت می‌کنند، وگرنه قوانین او را بپذیرند. این، اجرای یک تصمیم حکومتی است: اینکه جوامعی که تا آن زمان (ظاهراً) امور خود را اداره کرده و می‌توانند نشان دهند که همچنان قادر به انجام آن هستند را باید اجازه داد که به همین روند ادامه دهند. تنها جوامعی که قانونی از خود ندارند (و ظاهراً دچار مناقشات درونی هستند) باید توسط اعراب اداره شوند. به فرماندار عرب اختیار داده شده تصمیم بگیرد که هر جامعه به کدام یک از این دو دسته تعلق دارد و نیازی به توضیح نیست که یک جامعه بر حسب دین معین می‌شود.

زمان آن آشکارا با دوره‌ای همخوانی دارد که اعراب مشغول تنظیم رویه حکومتی برای شام بودند و به عبارت دیگر تصمیم می‌گرفتند که چه بخش‌هایی از نظام قبلی را بپذیرند و چه بخش‌هایی را تغییر دهند. در اینجا آنها مشغول بحث در مورد رویه‌های قانونی با این هدف هستند که تنها تغییراتی که کاملاً ضروری هستند را انجام دهند: رویه‌های فعلی که می‌توان نشان داد عملی هستند را باید به حال خود گذاشت. این رویکرد نسبت به رویه قانونی با رویکرد مشابه آنان نسبت به رویه حکومتی، یعنی تداوم بدون تغییر زیاد دستگاه حکومتی بیزانس از سوی آنها تطابق دارد. از این رو می‌توانیم تاریخ این سند را چند سال

اول فتوحات ندانیم که طی آن وضعیت هنوز آشفتته بود، بلکه طی چند سال برقراری اقتدار مرکزی در شام و چند سال نخست به دست گرفتن زمام امور توسط معاویه با عنوان رسمی فرماندار بدانیم. بنابراین ما نیز همچون کسان دیگری که پیش از ما در مورد این متن بحث کرده‌اند، اما به دلایلی کاملاً متفاوت نتیجه می‌گیریم که تاریخ آن بایستی سال ۲۳/۶۴۴، یعنی سال‌های بلافاصله پس از به قدرت رسیدن معاویه و نه ۱۸/۶۳۹ باشد که درست قبل از به قدرت رسیدن وی است. این بدان معنی است که بطرک، یوحناى اول بوده و دلایلی ندارد که دیدگاهی که در لامنس^۱ (۱۹۱۹) و کرون و کوک (۱۹۷۷) مطرح شده و طبق آن امیر، فرماندار ناحیه حکومتی حمص بوده است را نپذیریم. از اینجا معلوم می‌شود که نامی که در اثر میکائیل سریانی آمده منطقی‌تر است.

تاریخ ۲۲-۲۳/۶۴۴ با جنبه دینی این جلسه نیز تطابق خوبی دارد. ما مسلم می‌دانیم که معاویه در حدود زمان فرماندار شدنش شکلی از اعتقادات یکتاپرستی را برگزید که ما آن را یکتاپرستی نامعین می‌نامیم و تبدیل به دین رسمی نخبگان شد. این واقعیت که امیر عرب اسفار پنج‌گانه و موسی را قبول داشته اما دیگر پیامبران یا کتب عهد عتیق را خیر، حاکی از آن است که یک فرقه یهودی غیرخاخامی (یهودیان مسیحی یا سامره‌ای‌ها) بر این یکتاپرستی تأثیر داشته است. این موضوع با روایات مربوط به تأثیر یهودیت بر ریشه‌های اسلام (هنگامی که هماهنگی بعدی آن با زندگانی محمد در کار نبوده است) تطابق بسیار خوبی دارد.

بدین ترتیب می‌توانیم نتیجه بگیریم که این جلسه احتمالاً تاریخی بوده و هنگامی که معاویه بر اوضاع شام مسلط شده رخ داده و هدف اصلی آن تحقق آن بوده که آیا مسیحیان جامعه منظمی تشکیل داده‌اند که مادام که مناقشات مورد دادرسی بین مسیحیان باشند بتوان اداره آن را به آسودگی به آنان واگذار کرد یا خیر. این توضیح می‌دهد که چرا مونوفیزیت‌ها و کالسدونی‌ها در جبهه واحدی متحد شدند. البته کالسدونی‌ها خود را در موضع ضعف می‌دیدند، چراکه حق صحبت از طرف مسیحیان به فرقه رقیب داده شده بود. با این وجود مونوفیزیت‌ها هم دلایل خوبی داشتند تا قبول کنند اختلافات‌شان را مخفی نگه دارند. اگر امیر می‌فهمید که تمام مسیحیان قوانین رسمی واحدی را قبول ندارند و به عبارت دیگر نه تنها مذهب‌شان فرق می‌کند بلکه مجموعه قوانین مسیحی که مورد قبول تمام مسیحیان هم باشد

^۱ Lammens

وجود ندارد این خطر بسیار واقعی وجود داشت که نتیجه بگیرد جامعه مسیحی قادر به اداره امور خودش نیست؛ در نتیجه تمام مسیحیان، چه مونوفیزیت و چه کالسدونی خود را در معرض قوانین اعراب می‌دیدند. همچنین باید توجه کنیم که امیرمایل است با تمام مسیحیان همچون یک گروه رفتار کند. او اگرچه آگاه است که فرقه‌های مسیحی مختلفی وجود دارند نمی‌خواهد بین آنها تمایز قائل شود. این مورد نیز اگر هدف وی حکومت‌گردانی باشد با آنچه از وی انتظار داریم مطابقت دارد.

در این سند، غایب بودن قرآن بسیار به چشم می‌خورد. امیر به قوانین مهگره اشاره می‌کند، بدون آنکه مشخص کند آنها در کتاب مقدس اعراب حفظ شده‌اند؛ اگر آنها در کتابی هم موجود باشند این کتاب اسفار پنج‌گانه است، نه قرآن. این غیبت را نمی‌توان به آسانی پوشاند. باورکردنی نیست که امیری مسلمان که در مورد عیسی شناسی با یک مسیحی مجادله می‌کند دیدگاه قرآن در مورد عیسی را نادیده گرفته و در عوض خواستار مدرک الوهیت عیسی از اسفار پنج‌گانه می‌شود. همین طور عجیب است که او فرض می‌کند قوانین یک جامعه باید در کتاب مقدس آنها باشند. چنین فرضی زمینه فکری یهودیت و نه اسلام ابتدایی را منعکس می‌کند، چراکه در واقع قرآن دارای قوانین بسیار کمی است و حتی پس از آنکه رسماً بدون گردید در ابتدا آن را مخزن قوانین شرعی نمی‌دانستند؛ این تحول بعدها صورت گرفت.

قوانین محمدی مستقیماً از قرآن حاصل نشد... بلکه از تجربه عمومی و حکومتی در زمان امویان پدید آمد و این تجربه اغلب از مقاصد و حتی کلام صریح قرآن منحرف شد... جدا از اساسی‌ترین قواعد، ضوابط حاصل از قرآن در مرحله بعدی و تقریباً بدون تغییر وارد قوانین محمدی گردید. این نه تنها در مورد شاخه‌هایی از قوانین که به تفصیل در احکام قرآنی - اگر بتوانیم از این اصطلاح برای گروهی از اندرزه‌های اساساً اخلاقی و تنها گاهی حقوقی که در قرآن آمده است استفاده کنیم - نیامده‌اند، بلکه در مورد احکام خانواده، احکام ارث و حتی مراسم دینی و عبادی نیز صادق است.^{۶۴}

توضیحی که برای این دو نکته ارائه می‌دهیم آن است که امیر به این علت قرآن را نادیده گرفت که هنوز قرآنی وجود نداشت و دین امیر هم اسلام نبود، بلکه شکلی از یکتاپرستی اولیه بود که نسبت‌هایی با یهودیت مسیحی داشت.

اگرچه در نمی‌یابیم که آیا امیر ادعای مسیحیان مبنی بر اینکه قادر به اداره امور خود هستند را پذیرفته است یا خیر، دنباله این موضوع را می‌توان حدود سی سال بعد در اصول شورای مدیره در سال ۵۶/۶۷۶ یافت.^{۶۵} اصل ۶ می‌گوید که

اقامه دعوی و مناقشات حقوقی بین مسیحیان باید در حوزه کلیسا دادرسی شود؛ نگذارید نزد خارجی‌ها مثل کسانی که قانون ندارند بروند؛ بگذارید در حضور قضاتی که از سوی اسقف منصوب می‌شوند قضاوت شوند.^{۶۶}

این به وضوح نشان می‌دهد که حق کلیسا برای قضاوت در جامعه مسیحی بلامنازع است. مشکلی که در این اصل مورد توجه قرار می‌گیرد آن است که خود مسیحیان همیشه در پی آن نیستند که قضاوت را به روحانیون خود بسپارند که درست و شایسته است، بلکه مناقشات خود را نزد خارجی‌ها و قضات عرب می‌برند. چنین اصلی را نمی‌شد بدون تایید رسمی اعلام نمود، چه رسد به اینکه بر اساس آن عمل کرد. این امر حاکی از آن است که حق کلیسا در داوری مناقشات بین مسیحیان رسماً از سوی حکومت پذیرفته شده بود.

توصیف یکتاپرستی اعراب در متون اواخر قرن هفتم و قرن هشتم

سبئوس که احتمالاً در دهه ۶۷۰ به نگارش می‌پرداخته، نوشته است که معاویه در سال ۶۵۱ نامه‌ای به کنستانتین نوشت که متن زیر را در برداشت:

اگر می‌خواهی در صلح زندگی کنی... دست از دین پوچ خود که از کودکی با آن بزرگ شده‌ای بردار. دست از این عیسی بردار و دین خدای بزرگی را بپذیر که من او را بندگی می‌کنم، خدای پدرمان ابراهیم... در غیر این صورت چگونه این عیسی که او را مسیح می‌خوانی و حتی قادر نبود که خود را از دست یهودیان نجات دهد می‌تواند تو را از دست من نجات دهد؟^{۶۷}

هر چند این بی‌تردید تنها تصور سبئوس از آنچه در نامه نوشته شده بوده است، اما نشان می‌دهد که در زمانی که او به نوشتن می‌پرداخته است، دین حاکم عرب، ابراهیمی - اعتقاد به خدای ابراهیم -

تلقی می‌شده و نه چیزی مشخص‌تر. تصور فراخواندن یک مسیحی به قبول اسلام بدون لزوم اقرار به شریک نداشتن خدا و این که محمد پیامبر اوست دشوار است.

وفق دادن این روایت با آنچه در فصل ۳۰ آمده است که طی آن از «محمد تاجر» به عنوان پیامبر اعراب نام برده می‌شود که «به آنان آموخت تا خدای ابراهیم را بشناسند» نیز دشوار است. سبئوس می‌گوید یهودیان قبلا به اعراب در مورد تبارشان از ابراهیم خبر داده بودند. اما تنها تا حدی در متقاعد نمودن آنها توفیق یافته بودند: «آنها نتوانستند تمام توده‌های مردم را متقاعد کنند، چراکه دین آنها با هم فرق داشت.» اما محمد تمام اعراب را حول اعتقاد به خدای ابراهیم گرد آورد و به آنان گفت که خدا وعده داده است که «زمین به فرزندان ابراهیم می‌رسد. هنگامی که او یهودیان را برگزید زمین را به آنان داد؛ اکنون او آن را به فرزندان دیگر ابراهیم، یعنی اعراب می‌دهد». سپس اعراب، خود را به دوازده قبیله تقسیم کردند و هزار نفر از دوازده هزار یهودی را در هر قبیله وارد ساختند تا راهنمای آنان باشند و حملات خود را شروع کردند. این روایت، آشکارا غیرتاریخی است؛ یک ویژگی مثبت آن برای مورخی امروزی که در توده‌ای کاه به دنبال سوزنی از شواهد محکم است آن است که نام محمد را ذکر می‌کند. متأسفانه روایت نقش محمد به صورت توضیحی متاخر، معقول به نظر می‌رسد که توسط نسخه برداری که به نظرش سبئوس نمی‌دانسته از چه حرف می‌زند افزوده شده است. اینکه یهودیان بخشی از اعراب را به دین خود درآوردند درست نیست؛ همه آنها یک دین داشتند و محمد دین آنها را تغییر داد. آن طور که سبئوس هم می‌گوید نبوده که آنها به قمر و بیزانس حمله کردند تا به یاری برادران یهودی خود در برابر هراکلیوس بشتابند: محمد به آنان آموخت که فلسطین قانونا به آنها تعلق دارد. اگر سبئوس چیزی از اسلام می‌دانسته و پیش‌تر در مورد محمد، پیامبر اعراب نوشته بود قطعاً دشوار است فهمید که چرا این مبارزه طلبی دینی در برابر امپراتور بیزانس را در دهان معاویه گذاشته که هیچ اشاره‌ای به محمد را در بر نداشته و دین اعراب را تنها اعتقاد به خدای ابراهیم نشان داده است.^{۶۸}

جان بار پنکایه که نظراتش در مورد ماهیت فتوحات اعراب در فصل ۲ از بخش ۲ آورده شد تأیید می‌کند که ترویج دینی جدید در قلمروهای فتح‌شده دغدغه حاکمان جدید نبود؛ آنها فقط پرداخت مالیات را الزامی ساختند و جدا از آن، آزادی کامل دینی وجود داشت: «در میان اعراب، مسیحیان چندانی وجود ندارند، بعضی از آنان به مرتدها [یعنی مونوفیزیت‌ها] تعلق دارند و بعضی به ما [یعنی نسطوری‌ها].»^{۶۹}

اثری منتسب به متودیوس^۱ که براساس شواهد متن آن می‌توان تاریخ آن را حدود ۶۹۰/۷۰ دانست،^{۷۰} اعراب را پسران اسماعیل و ویرانگر می‌داند اما نامی از اسلام نمی‌برد. از این رو نتیجه‌گیری که گی که نویسنده آن «چشم به پیروزی نهایی امپراتور بیزانس و نابودی اعراب داشته است»^{۷۱} متحتملاً تمایلی ناخودآگاه به هم معنی دانستن «اعراب» و «اسلام» که قبلاً هم به آن اشاره شد می‌باشد. نویسنده گراییدن گسترده به دین اعراب را پیش‌بینی می‌کند و البته از بابت آن افسوس می‌خورد: «از آن‌همه تنها اندکی باقی مانده‌اند که همچنان مسیحی می‌باشند». اما او نمی‌گوید که این دین چیست. دغدغه او آن است که مسیحیان «دین راستین را انکار خواهند کرد... و خود را هم ترازبی دین‌ها قرار خواهند داد». برای او مهم نیست که این بی‌دینی چه شکلی دارد. اما یک بار دیگر استفاده از اصطلاح «از دین برگشتن» و نه «ارتداد» می‌رساند که این شکلی ارتدادآمیز از مسیحیت نیست. توصیف از دین برگشتگی گسترده به دین اعراب با توصیف منابع دهه‌های ۶۵۰ تا ۶۸۰ میلادی در مورد کاهش جدی مسیحیان با گرایش به بت‌پرستی همخوانی دارد.^{۷۲} اما می‌تواند به از دین برگشتگی با گرایش به یکتاپرستی اعراب هم اشاره داشته باشد. این با متون اوایل قرن هشتم در تضاد است که در آنها توصیف دین اعراب جایی برای تردید باقی نمی‌گذارد: آنچه توصیف می‌شود بدون شک محمدگرایی است.

تصور می‌شود که پس از خواندن این اشاره‌ها به اعراب و دین آنها به ترتیب زمانی دست می‌دهد آن است که اوایل دهه ۶۹۰ سال‌هایی مشخص‌کننده بوده‌اند. تا آن زمان نخبگان یکتاپرست بودند اما فشاری هم برای گراییدن به این یکتاپرستی وجود نداشت: عوام عرب اگر می‌خواستند می‌توانستند بت‌پرست باقی بمانند و جوامع عرب مسیحی که در اعراب «جدید» جذب می‌شدند می‌توانستند بت‌پرست شوند. اما در اواخر قرن هفتم یا اوایل قرن هشتم نویسندگان مسیحی آشکارا دین اعراب را آنچه که ما محمدگرایی می‌نامیم می‌دیدند. ما این تغییر را با اتخاذ یک دین رسمی و اعلام محمد به عنوان پیامبر در سال ۶۹۲-۶۹۱/۷۲ در قبة الصخره که در فصل بعد در مورد آن صحبت می‌کنیم مرتبط می‌بینیم. نشانه‌هایی وجود دارند که در دهه ۶۹۰ رویکرد نخبگان حاکم به مسیحیت سختگیرانه‌تر شد. آناستاسیوس سینیایی (متوفی حدود ۷۰۰ میلادی) راهنمایی برای مؤمنان نوشت تا در رد کردن ارتداد به آنان یاری رساند؛ تاریخ این اثر به احتمال زیاد دهه ۶۹۰ می‌باشد.^{۷۳} دیدگاه او در مورد دین اعراب حول

^۱ Pseudo-Methodius

مناقشات عیسی‌شناسی می‌چرخد؛ اعراب، مسیحیان را متهم می‌کنند که به دو خدا اعتقاد دارند و اعتقاد مسیحیان به پسر خدا را تحت‌اللفظی و به این معنی تلقی می‌کنند که «خدا به‌طور جسمانی بچه پس انداخته است».^{۷۴} او دو مجموعه داستان هم نوشت: منظور از دومین مجموعه که در حدود سال ۷۱/۶۹۰ نوشته شد کمک معنوی به غلامان مسیحی اربابان عرب بود. یکی از این داستان‌ها شهادت جورج سیاه‌پوست را بازگو می‌کند که در کودکی توسط یکی از صحرائشینان در دمشق به بردگی گرفته شد و در سن هشت سالگی دین مسیحی را انکار کرد، ولی با رسیدن به نوجوانی دوباره مسیحی شد. او یک بار دیگر نزد اربابش «از مسیحیت اظهار بی‌زاری کرد». ارباب از جورج خواست با او نماز بخواند؛ هنگامی که جورج امتناع کرد کشته شد.^{۷۵} داستانی دیگر در مورد یوفمیا،^۱ کلفت مسیحی یک زن صحرائشین باز هم در دمشق است که هر بار از مراسم عشای ربانی برمی‌گشت از بانوی خود کتک می‌خورد و با این وجود در ایمان خود راسخ بود. هیچ حرفی از اینکه دین ارباب یا بانوی عرب چه بوده نشده است. هویلند با این حساب که جورج در دهه ۶۴۰ زندانی شد و حدود ده سال قبل از تغییر دین مجدد خود غلام بوده است تاریخ شهادت وی را دهه ۶۵۰ می‌داند. اما هیچ نشانه‌ای نیست که جورج اهل کجا بوده، در چه سنی دستگیر شده یا قبل از اینکه لوبرود چه مدت در خفا مسیحی بوده است. ناپردباری در قبال مسیحیت که در این داستان نشان داده شده بیشتر مشخصه دوران بین عبدالملک و ولید می‌باشد: زمانی که آناستاسیوس آن را نوشته است. داستان یوفمیا قطعاً معاصر با نویسنده بوده است. زمان تالیف مجموعه آناستاسیوس – اواخر قرن هفتم – نیز قطعی نیست، چراکه این زمانی بوده که خصومت با مسیحیان رو به رشد بوده است. تا پیش از آن غلامان مسیحی مجاز بودند دین خود را در پیش بگیرند، اما رفته‌رفته این کار سخت‌تر شد. بنابراین موضوع این نیست که یک نفر مسیحی در زمانی نامعلوم از گذشته شهید شده یا نشده است، بلکه آن است که غلامان مسیحی در دهه ۶۹۰ برای مواجهه با فشارهای جدیدی که برای تغییر دین‌شان به آنها وارد می‌آمد نیاز به حمایت معنوی داشتند.

وضعیت مصر هم به همین ترتیب بود. هنگامی که عبدالملک در سال ۶۵/۶۸۵ برادرش عبدالعزیز را فرماندار مصر کرد با توجه به جوان بودن عبدالعزیز، منشی او آناستاسیوس قبطی^{II} را مدیر ارشد وی کرد و قدرت نهایی را به او سپرد. رفتار عبدالعزیز با جامعه مسیحی و به‌ویژه با بطرک‌های آن، ابتدا

^I Euphemia

^{II} the Copt Athanasius

یوحنا ی سممودی^۱ (۶۸۶-۶۸۹) و سپس اسحاق رکتوی^۲ دوستانه بود. اما زمانی در دوران بطرکی اسحاق (یعنی پس از ۶۸۹/۶۹۰-۶۸۹) عبدالعزیز فرمان داد تمام صلیب‌ها را در مصر بشکنند و سپس بر در تمام کلیساها این اعلامیه را نصب کردند: «محمد پیامبر بزرگ (الرسول الکبیر) است که پیامبر خداست و عیسی هم پیامبر خداست. خدا نه زاده و نه زاییده شده است».^{۷۶} او همچنین بطرک اسحاق را به صرف شام دعوت کرد و از او خواست قبل از غذا نشان صلیب نکشد.^{۷۷}

قدیمی‌ترین کاربرد کلمه «مسلمان» در انتهای وقایع‌نامه اسقف قبطی، یوحنا ی نیقی^۳ که در مصر و در دهه ۷۰/۶۹۰ نوشته شده روی داده است:

و اکنون بسیاری از مصریان که مسیحیانی دروغین بوده‌اند دین راستین و غسل تعمید حیات بخش را رد کرده و دین «مسلمانان»، این دشمنان خدا را پذیرفته و تعالیم نفرت‌انگیز این محمد دمنش را قبول کرده‌اند و توسط آن بت پرستان گمراه شده و دست در دست آنها گذاشته و با مسیحیان جنگیده‌اند. و یکی از آنها... دین اسلام را پذیرفته... و به آزار مسیحیان پرداخته است.^{۷۸}

که گی این متن را دلیلی بر آن می‌بیند که «تا آنجا که به او [یعنی یوحنا] مربوط بوده است، اسلام واقعا دینی تازه و نفرت‌انگیز بود و ابدا ارتدادی دیگر محسوب نمی‌شد».^{۷۹}

در این مورد مشکل آن است که وقایع‌نامه یوحنا ی نیقی چنان غیرمستقیم به ما رسیده است که اصلا اتکا به آن برای روایت فتوحات اعراب دشوار است، چه رسد به اینکه بخواهیم نظریه‌ای را بر اساس کاربرد دقیق اصطلاحات آن بنا کنیم. متنی که در اختیار داریم به زبان اتیوپیایی است و خود دستنویس هم قید کرده که ترجمه‌ای است که در سال ۱۶۰۲ از روی یک نسخه عربی صورت گرفته است. تحلیل متنی شکل نام‌ها و ترانویسی برخی کلمات دیگر نشان می‌دهد که متن اصلی احتمالا به یونانی نوشته شده و احتمالا بخش‌هایی از آن نیز به زبان قبطی بوده است.^{۸۰} ما این نسخه اصلی را در اختیار نداریم. تاریخ ترجمه آن به عربی نامعلوم است و نسخه عربی نیز بر جای نمانده است. آنچه داریم نسخه سال ۱۶۰۲ اتیوپیایی است که ادعا می‌کند ترجمه‌ای دقیق از متن عربی است. مترجم عربی آن در آغاز دستنویس، فهرستی از فصل‌ها و خلاصه مطالب آنها را آورده است. در این فهرست که کلمات آن از او و

^۱ John of Samanud

^۲ Isaac of Rakoti

^۳ John of Nikiu

نه از یوحنا نیقی است کلمه‌ای که دائماً به جای اعراب به کار رفته «مسلمانان» است (در مورد بیژانسی‌ها هم «رومی‌ها» به کار رفته است). جالب است که کلمات «مسلمان» و «اسلام» که از سوی مترجم عربی به کار رفته تا قبل از دهه ۷۰/۶۹۰ در متن عربی به چشم نمی‌خورد. واژه «اسلام» نخستین بار توسط عبدالملک در قبة الصخره در سال ۷۲/۶۹۱ به کار رفت، اما همان طور که در فصل ۴ از بخش ۳، «دین رسمی» بحث خواهیم کرد در آن موقع معنایی که بعداً پیدا کرد، یعنی اصطلاحی رسمی برای دین اعراب را نمی‌داد. واژه «مسلمان» از آن هم متاخرتر است: این کلمه در هیچ‌یک از متون عربی پیش از عباسیان شامل کتیبه‌های رسمی، دیوان‌نوشته‌های عمومی، سکه‌ها و سربرگ‌ها به چشم نمی‌خورد. از این رو بسیار محتمل است که ترجمه عربی بسیار بعد از تاریخ دستنویس اصلی و پس از آنکه روایت متعارف تاریخ اعراب و ریشه‌های اسلام پذیرفته شد صورت گرفته باشد. بنابراین جای شگفتی نیست که مترجم عربی (که به وضوح مسیحی بوده است) در ترجمه اشاره به اعراب و دین آنها از کلمات «مسلمان» و «اسلام» استفاده کرده است.^{۸۱} هیچ راهی نداریم که بدانیم یوحنا نیقی از چه کلماتی استفاده کرده است؛ هرچه که بوده‌اند «ترجمه» شده‌اند. به همین ترتیب استفاده از عبارات «دین مسلمانان، دشمنان خدا»، «تعالیم نفرت‌انگیز... محمد»، «دین اسلام» و «این بت پرستان» که اشاره به دین واحدی دارند کلان نمی‌توانند مربوط به اواخر قرن هفتم باشند. خود اعراب در آن زمان از کلمات «مسلمان» و «اسلام» استفاده نمی‌کردند، چه رسد به دیگران. تنها تعبیری که این قطعه را از لحاظ زبان‌شناسی بامعنی می‌سازد آن است که مترجم مسیحی عربی ما که مدت‌های مدید پس از یوحنا زندگی می‌کرده است مجادله را جایگزین دقت کرده است و همچون بسیاری از نسخه‌برداران و مترجمان دیگر نسخه خطی قبل و بعد از خود با افزودن تعدادی کلمه برگزیده از زمان خودش به توصیف (های) دینی که در متن اصلی یافته است یوحنا را در محکوم نمودن تحسین‌آمیز ملعون‌ها یاری کرده است. کار جالبی است که سعی شود مشخص گردد کدام کلمات از مترجم و کدام کلمات از یوحنا بوده‌اند. همان طور که گفته شد «دین اسلام» نمی‌تواند از یوحنا باشد، چراکه استفاده از این کلمه به عنوان نام دین هنوز توسط خود اعراب هم انجام نشده بود. کلمه «مسلمان» نیز باید پیامد ترجمه عربی باشد. عبارت «تعالیم نفرت‌انگیز... محمد» به احتمال زیاد می‌تواند در متن اصلی بوده باشد، چراکه در زمان نگارش آن، نام محمد از قبل در قبة الصخره اعلام شده بود. چند بار معدودی که اصطلاح «اسماعیلی» به کار رفته است نیز می‌تواند از متن اصلی باشد. «آن بت پرست‌ها» می‌تواند توصیف متن اصلی از اعراب باشد، اما به

احتمال بیشتر تاریخ آن به زمانی می‌رسد که «بت پرستان» اصطلاحی تحقیرآمیز برای نامیدن «مسلمانان» گردید.^{۸۲} اما استفاده از شواهد بیرونی در مورد تحول دین اعراب در قرن هفتم به عنوان کمک به بررسی انتقادی وقایع نامه یوحنا نیقی یک چیز است و استفاده از وقایع نامه به عنوان شاهدهی برقبول یا رد هرگونه دیدگاهی در مورد دین اعراب در زمان فتوحات چیز کاملاً دیگری است: از دیدگاه تاریخ این دستنویس، این به نظر غیرممکن می‌رسد؛ بنابراین باید نتایج که گوی دربار دیدگاه یوحنا نیقی در مورد دین اعراب را رد کنیم: ما نمی‌توانیم بگوییم او در این مورد چه فکر می‌کرده است.

یعقوب ادسای (متوفی حدود ۸۹/۷۰۸) در نامه‌ای بی‌تاریخ که هدف اصلی آن اثبات انتساب

مریم به داوود است متذکر می‌شود:

اینکه مسیح از تبار داوود است را همه کس، یهودیان، مهگرایه و مسیحیان اذعان می‌دارند... مهگرایه نیز همین طور، اگرچه نمی‌خواهند بگویند که این مسیح راستین که آمده و مورد تصدیق مسیحیان است خدا و پسر خدا می‌باشد، باین وجود قاطعانه اذعان می‌دارند که او مسیح راستینی است که قرار بوده بیاید... در این مورد آنها با ما مناقشه‌ای ندارند، بلکه با یهودیان دارند... [اما] آنها موافق نیستند که مسیح را خدا یا پسر خدا بخوانند.^{۸۳}

این دیدگاه از نوع یهودیت مسیحی در مورد عیسی به وضوح در یکتاپرستی عربی جا افتاده

است؛ ما آن را قدیمی‌ترین هسته دین جدید اعراب می‌نامیم.

اکنون به یوحنا دمشقی می‌رسیم که در دهه‌های ابتدایی قرن هشتم می‌نوشته و به قول

میندورف^۱ «معمولاً در رأس هر فهرستی از مجادله‌گرایان مسیحی ضد مسلمان قرار داشته است».^{۸۴}

میندورف نشان می‌دهد و محققان دیگر هم با او موافقند که از چهار اثر مربوط به یوحنا دمشقی که به

اسلام می‌پردازند دو تای آنها به احتمال قوی توسط ابوقره نوشته شده که در قرن هشتم در دوران عباسیان

زندگی می‌کرده و یکی نیز به عربی است و تاکنون منتشر نشده است. یک فصل از کتاب درباره الحاد^{۱۱} به

ما رسیده است. در این اثر دین اعراب «خطای نیرنگ‌آمیز اسماعیلی‌ها» نامیده شده که «در زمان

هراکلیوس ظاهر شده است»؛ یعنی در اوایل قرن هفتم. نه از هرگونه ارتباطی بین فتوحات اعراب و این

^۱ Meyendorff

^{۱۱} De Haeresibus

ارتداد و نه از اینکه این دین جدید از خارج آورده شده ذکر نشده است. این دین می‌تواند طبق توضیحات یوحنا در منطقه عمومی سوریه-فلسطین که آنجا را به چشم خود دیده است ظاهر شده باشد. ما ارتباطی بین اهداف پژوهش حاضر و این مناقشه که آیا دین اعراب که توسط یوحنا توصیف شده را واقعاً می‌توان دینی جدید دانست یا یک ارتداد مسیحی نمی‌بینیم. در زمانی که او به نوشتن می‌پرداخت که پس از حکومت ولید (۷۱۵-۷۰۵/۹۷-۸۶) بوده است آن دین از مسیحیت جدا شده بود. آنچه که یوحنا توصیف می‌کرد هرچقدر هم که از آن آگاهی داشت، اهمیتی بیشتر از آن دارد که خودش می‌گفت.^{۸۵} به همین ترتیب اگرچه او می‌دانست که دین اعراب در اوایل قرن هفتم ظاهر شده بود آشکارا به گونه‌ای آن را شرح می‌دهد که انگار خودش آن را می‌شناسد. او چقدر از آن اطلاع داشت؟ موضوع میزان آشنایی یوحنا دمشقی با حاکمان عرب و دین آنها موضوعی بسیار مناقشه‌برانگیز در میان محققان است. تاریخ تولد او معلوم نیست. او از یک خانواده مسیحی سریانی بود که در مناصبی رسمی در ارتباط با مدیریت مالی برای حکومت، هم در زمان بیزانسی‌ها و هم در زمان اعراب خدمت می‌کردند و یوحنا هم این سنت را ادامه داد. زمانی او در صومعه مار صبا^۱ در صحرایی به فاصله چند مایلی اورشلیم عزلت‌گزید و باقی عمرش را در آنجا گذراند؛ وی در حدود سال ۷۴۹/۷۵۰ میلادی درگذشت. جزئیات زندگی او - کی، چه مدت و کجا خدمت کرده - نامعلومند. از یک طرف امکان داشته که قبل از سال ۹۶/۷۱۵ در حدود سن چهل سالگی و پس از حدود پانزده سال کار حکومتی در صومعه عزلت‌گزیده باشد و در هفتاد و چند سالگی درگذشته باشد.^{۸۶} از سوی دیگر ممکن است که او تا پیش از ۱۰۵/۷۲۴ در شصت و چند سالگی خود و شاید پس از سی و پنج سال کار حکومتی خلوت‌نگزیده باشد و اواخر هشتاد یا اوایل نود سالگی خود درگذشته باشد.^{۸۷} محققانی که بر آشنایی او با دنیای عرب اصرار دارند، مثل ساهاس^{۱۱}، براهمیت و مقام بالای پدر وی که ظاهراً یوحنا وارث آن بوده تاکید می‌کنند^{۸۸} و او را آمیخته با جامعه مسلمانان نشان می‌دهند. اردوی مخالف که میندورف شاخص آن می‌باشد معتقد است که موقعیت وی - جمع‌آوری مالیات از جامعه مسیحی - نسبتاً بی‌تاثیر بوده و در هر صورت اطلاع از زندگی وی بر اساس منبعی متاخر (قرن ۱۱) و غیرقابل اعتماد می‌باشد و نوشته‌های وی این تصور را متبادر می‌سازد که او در یک محله بسته مسیحی - بیزانسی می‌زیسته و چیز زیادی از اسلام نمی‌دانسته

^۱ Mar Saba

^{۱۱} Sahas

است.^{۸۹} به طور کلی بررسی شواهدی که از دو طرف مخالف یکدیگر در این مناقشه عرضه می‌شود ما را به این نتیجه می‌رساند که اطلاعات در مورد زندگی یوحنا دمشقی و سابقه خانوادگی وی احتمالا معتبر هستند. این اطلاعات بر اساس چند منبع از جمله اوتیخیوس^I (متوفی ۹۴۰) و بلاذری (متوفی ۸۹۶) می‌باشند، نه فقط بر اساس یک زندگینامه قرن یازدهمی. علاوه بر آن او در جریان یک مباحثه سنت شکنانه به عنوان «دارای عقاید صحرائشینان» تکفیر شد. از آنجا که این انگ معمولا حاکی از مخالفت با شمایل‌ها بود و یوحنا مدافع پروپاقرص آنها بود به نظر معقول می‌رسد نتیجه‌گیری ساهاس را بپذیریم که در این مورد این انگ «به منظور تاکید بر قرابت یوحنا دمشقی با جهان اسلام با توجه به محیط، خانواده و ارتباط شخصی اش با مسلمانان» بود.^{۹۰}

بدین ترتیب تصویر کلی که از او به ما می‌رسد تصویری از مردی است که عمیقا درگیر روندهای اداری کشور اعراب بوده، با نخبگان آنها معاشرت داشته و قطعا در مقامی بوده که با خصوصیات دین آنها آشنا گردد - تمامی اینها لزوما با تاکید میندورف ناسازگار نیست که «یوحنا از لحاظ فکری و قلبا همچنان در بیزنس زندگی می‌کند».^{۹۱}

خود درباره الحاد بخش دوم چشمه دانش^{II} است که به درخواست کوسماس^{III} اسقف میومیا^{IV} نوشته و به او تقدیم شده است. از آنجا که کوسماس در سال ۷۴۳/۱۲۵ اسقف شد می‌توانیم تاریخ چشمه دانش را فاصله ۵۰-۷۴۳ میلادی بدانیم.^{۹۲} می‌توان بحث کرد که اطلاع یوحنا از دین اعراب نشان‌دهنده آن است که مربوط به قبل از خلوت‌گزینی وی بوده است. اما او حتی پس از عزلت‌گزینی هم ارتباط با جهان خارج را قطع نکرد، چراکه در سال ۷۲۶ به مقام کشیشی منصوب شد و چندین بار صومعه را ترک کرد تا در آن مقام در اورشلیم خدمت کند.

متن درباره الحاد نشان می‌دهد که یوحنا با بسیاری از رسوم اعراب و بخشی از قرآن و نه همه آن آشنا بوده است. به نظر ما این نتیجه‌گیری میندورف را تایید می‌کند که یوحنا تنها سوره‌هایی را می‌دانسته که تفسیر کرده است (سوره‌های ۵-۲) و نیز سبک‌های بیانی که در قرآن مشاهده می‌شوند اما احتمالا از لحاظ زمانی مقدم بر آن بوده است. کوشش‌های ساهاس برای اثبات اینکه او آگاهی مفصلی از تمام قرآن

^I Euty chius

^{II} Fount of Knowledge

^{III} Cosmas

^{IV} Maiuma

داشته قدری باورنکردنی است و این تصور را رد نمی کند که آنچه یوحنا واقعا می دانسته بخشی از داستان ها و ایده هایی است که قرآن نیز بر همان اساس بوده یا از روی آن تهیه شده است. جالب ترین جنبه روایت یوحنا برای ما آن است که او مطالب قرآنی را چنان بازگویی کند که گویی «کتاب هایی» جداگانه و نه یک کتاب هستند و اینکه او داستانی به نام «شتر خدا» را به عنوان یکی از این کتاب ها ارائه می کند:

همان طور که گفته شد این محمد کتاب های مضحک زیادی نوشت که به هریک از آنها نامی داد. مثلا یکی از این کتاب ها در مورد زنان است [سوره ۴]... دیگری شتر خدا می باشد... همچنین کتاب سفره [سوره ۵]... و نیز کتاب گاو ماده [سوره ۲]...^{۹۳}

داستان شتر خدا در قرآن نیست، اگرچه گاهی اشاراتی به آن در سوره ۷، آیه ۷۳ و ۷۷ و سوره ۹۱، آیه ۱۴-۱۳ شده است. اما یوحنا نه تنها آن را هم ردیف سوره های قرآن ارائه می دهد بلکه در واقع نسبت به هر سوره متعارف دیگر توجه بیشتری (به منظور تمسخر آن) به آن اختصاص می دهد. اما اگر اعراب خودشان پیش تر این داستان را از کتاب مقدس شان حذف می کردند دیگر موردی برای این همه تمسخر وجود نمی داشت. این نشان می دهد که قرآن هنوز رسماً تدوین نشده بود و یوحنا هم به «کتاب هایی» جداگانه از مطالبی اشاره داشته که بعدها قرآن از آنها گردآوری گردید (و «شتر خدا» هم از نسخه تدوین شده آن حذف گردید)؛ نه مستقیماً به قرآن در شکل نهایی اش. بدین ترتیب اگرچه دینی که یوحنا در دمشق آن را توصیف می کند کلمات قصار بسیار و پاره ای متون داشته، بعید به نظر می رسد که اینها به نسخه تدوین شده قرآن راه یافته باشند.

از حدود زمانی که درباره الحاد نوشته شد، نامه ای هم وجود دارد که ادعا می کند از لئوی سوم به خلیفه عمر دوم که تنها سه سال ۷۲۰-۷۱۷/۱۰۲-۹۹ حکومت کرد نوشته شده است. این نامه معلومات بسیار گسترده تری را در مقایسه با سایر آثار معاصرش نشان می دهد، اگرچه کمتر از آن صحبت می کند و عموماً دفاع از مسیحیت در برابر اتهاماتی است که عمر وارد می سازد و تنها در کنار آن به اسلام نیز حمله می کند. اینکه آیا باید این نامه را از لحاظ زمانی مقدم بر اثر یوحنا در دمشق دانست یا معاصر با آن بستگی به این دارد که این نامه را معتبر بدانیم یا خیر که خود موضوعی بسیار مناقشه برانگیز و حل نشده است.

قدیمی‌ترین منبع، متن ارمنی لووند^۱ نمی‌تواند پیش از قرن هشتم نوشته شده باشد و تاریخ‌هایی حتی متاخرتر هم برای آن پیشنهاد می‌شود. منبع متاخرتر، یعنی نسخه لاتین، تفاوت زیادی با آن دارد و ما را وامی‌دارد چنین بینگاریم که آنها اصلحیه‌هایی مستقل از یک نسخه ظاهراً یونانی هستند که به ما نرسیده است.^{۹۴} احتمال هم دارد که نسخه مزبور در واقع توسط لئون نوشته نشده باشد، بلکه نویسنده متاخرتری آن را نوشته باشد که این روایت را می‌دانسته که چنین نامه‌ای وجود داشته و چه باید در برداشته باشد.

مهم‌ترین نکات این نامه از منظر موضوع حاضر از قرار زیر می‌باشند. اول آنکه لئو هیچ‌گاه نام قرآن را ذکر نمی‌کند و در نسخه ارمنی نیز از آن نقل قول نمی‌کند.^{۹۵} او نکات زیادی را متذکر می‌شود که نویسنده – و نه خود لئو – هر یک از آنها را به سوره‌ای مقتضی از قرآن ارجاع می‌دهد. با در نظر گرفتن این که لئو بنا بر یک منبع، در ناحیه مرزی شمال سوریه بزرگ شده و هم به یونانی و هم به عربی صحبت می‌کرد به خوبی می‌توانسته روایت شفاهی اعراب را شنیده و کتاب مقدس آنها را شناخته باشد. اما نمی‌توانیم از روی نامه لئو (یا از نامه عمرآن‌گونه که لووند تعبیر کرده است) بگوییم که او به قرآن اتکا کرده یا به روایت شفاهی و اطلاع از مناقشات مذهبی که عالمان الهیات عرب در آن زمان به آن اشتغال داشتند. به طور کلی متن لووند این نتیجه‌گیری را تایید می‌کند که لئو مطالبی را ذکر می‌کند که در مورد آنها شنیده است و مستقیماً نقل قول نمی‌کند. لئو تنها دو بار به قرآن اشاره می‌کند و هر دو بار در مورد گردآوری آن است:

توقبول داری که ما می‌گوییم [انجیل] توسط خدا نوشته شده است... و مدعی هستی که فرقان هم چنین است، اگرچه می‌دانیم که این عمر [یعنی خلیفه دوم]، ابوتراب [یعنی علی] و سلمان فارسی بودند که آن را نوشتند.^{۹۶}

اما در مورد [کتاب] تان، شما نمونه‌هایی از این دستکاری‌ها را به ما نشان داده‌اید و این را علاوه بر موارد دیگر می‌دانیم که شخصی به نام حجاج که او را والی ایران خوانده‌اید افرادی را گماشته تا کتاب‌های کهن را گرد آورند و کتبی که مطابق سلیقه شخصی خودش نوشته شده را جایگزین آنها ساخته و همه جا در میان

^۱ Levond

مردم‌تان رواج داده است... با این وجود تعدادی از آثار ابوتراب از این نابودی نجات یافتند، چراکه حجاج نتوانست آنها را کاملاً معدوم کند.^{۹۷}

معلوم است که در مورد نسخه‌های متفاوت قرآن یا متونی که قرآن از روی آنها نگارش یافته روایاتی در میان مسیحیان وجود داشته که به نظر می‌رسد مرتبط با رقابت مروانیان-علویان و/یا کشمکش‌های سیاسی-مذهبی بوده که در خلال دوران فترت سفیانی-مروانی (جنگ داخلی دوم) عمدتاً در عراق و حجاز وجود داشته و در آنجا حجاج بن یوسف در تثبیت قدریت مروانیان نقشی اساسی داشته است. جفری^۱ شواهد منابع مسیحی و نیز عربی را بررسی کرده و نتیجه می‌گیرد که «برخی اصطلاحات متن و نیز توضیح از طریق جداسازی و اعراب‌گذاری توسط حجاج صورت گرفت و این برای مسیحیان آن زمان معلوم بود».^{۹۸} از این رو به نظر محتمل می‌رسد زمانی که نامه نوشته شده است مطالبی که قرآن از آنها استخراج گردیده (کلمات قصار، قطعات و غیره) به تازگی گرد آمده و شاید هم به شکل نهایی درنیامده بودند و به نام قرآن نیز معروف نشده بودند.

از دیدگاه این واقعیت که یوحنا دمشقی نیز تنها از سوره‌های ۵-۲ نقل قول می‌کند بسیار جالب است که لئونشان می‌دهد که اطلاعات بسیار بیشتری از این سوره‌ها دارد تا بقیه آنها. کلاسی مورد در نامه لئوهست که جفری آنها را اشاره به سوره‌های ۵-۲ می‌داند. دو تایی آنها را می‌توان مبهم دانست؛ یعنی جفری آنها را «ظاهراً» اشاره می‌نامد یا این که نه لئو، بلکه خود جفری در بحث از متن به آنها اشاره می‌کند. بیست و شش اشاره به تمام سوره‌های دیگر وجود دارد که چهارده تایی آنها «مبهم» می‌باشند. متن نامه این تاثیر قوی را بر جای می‌گذارد که نویسنده آن نسخه مکتوب سوره‌های ۵-۲ را به خوبی می‌دانسته است، اما در مورد بقیه به «شنیده‌ها» - کلمات قصار شفاهی و/یا مکتوبی که به قرآن نیز راه یافته‌اند - اتکا کرده است.

دومین نکته مهم که باید متذکر شد آن است که لئو بارها هم به نام و هم تحت عنوان «قانونگذار شما» و یک بار هم به صورت «رییس دین شما» به محمد اشاره می‌کند. البته او نمی‌توانسته عنوان «پیامبر» را به خود بگیرد و مشخصه بارز او وضع قوانینی است که پیروان این دین دروغین با آن زندگی

^۱ Jeffery

می‌کنند. این اشاره به محمد به عنوان قانونگذار اعراب شاهدهی در تایید متاخر بودن نامه است. همان‌گونه که شاخه هم نشان داده است:

نخستین حجم چشمگیر از سنن فقهی از سوی پیامبر از اواسط قرن دوم و در تضاد با سننی اندکی پیشین‌تر آغاز شد که از سوی صحابه و سایر مسئولان و «سنت زنده» مکاتب کهن حقوقی بودند؛... شواهد سنن فقهی ما را تنها به حدود سال ۱۰۰ هجری برمی‌گردانند؛ در آن زمان اندیشه فقه اسلامی از دستگاه امویان و تجربه عمومی آغاز شد.^{۹۹}

یافته‌های شاخه در پرتو این نظریه که خود محمد پیامبر در زمانی متاخر معرفی گردید شگفت‌آور نیست. اما موضوع این است که تاریخ‌گذاری شاخه (اواسط قرن دوم هجری) اشاره یک مدرک به محمد به عنوان «قانونگذار» مسلمانان را نه زودتر از سی یا چهل سال پس از تاریخ ادعایی نامه لئو یا حتی شاید هم پس از آن قرار می‌دهد. این دست‌کم آن را با درباره الحاد معاصر می‌سازد. کتاب حاضر در عین حال که مسئله را حل نشده می‌داند به دلایلی که در بالا آمد متمایل به چنین تاریخ متاخری می‌باشد.

بالاخره روایتی نسطوری از یک مباحثه بین راهب بت‌حاله^۱ و یک عرب که از پیروان «امیر مسلم» می‌باشد را داریم.^{۱۰۰} به نظر می‌رسد تاریخ نگارش آن ۷۴۰-۷۱۰ میلادی باشد.^{۱۰۱} اگر چنین باشد با دو منبع قبلی تقریباً معاصر است. این روایت به مباحثه‌ای در مورد «کتب مقدس ما و قرآن آنها» اشاره می‌کند. عرب مزبور متذکر می‌شود که «ما از فرمان‌های موحمد و قربانی‌های ابراهیم پیروی می‌کنیم». اطلاعات واقعی در مورد دین اعراب بسیار کم است: این «مباحثه» از جعلیات ادبی است که در آن وظیفه عرب صرفاً پرسیدن سؤال و قبول حقیقت پاسخ‌های راهب و در نتیجه مسیحیت است. جالب‌ترین نکته آن پاسخ راهب به این پرسش است که چرا مسیحیان صلیب را می‌پرستند «در حالی که او در انجیل چنین فرمانی به شما نداده است؟» راهب پاسخ می‌دهد:

فکر می‌کنم تمام قوانین و فرمان‌هایی که محمد به شما آموخته نیز در قرآن نیست؛ بلکه بعضی از آنها را او از قرآن به شما آموخته و برخی دیگر در سوره بقره و در گیگی و در توره هستند. در مورد ما هم بعضی فرمان‌ها را

^۱ Bet Hale

خدا به ما آموخت، بعضی را روح القدس از زبان خادمانش، حواریون جاری ساخت و برخی نیز توسط معلمانی [مشخص شدند] که ما را راهنمایی کرده و مسیر روشنائی را به ما نشان دادند.^{۱۲}

این قدیمی‌ترین اشاره منابع غیراسلامی به کتابی به نام قرآن است. راهب نیز مثل یوحنا ی دمشقی از چندین کتاب اطلاع دارد که مسلمانان قوانین خود را از آن می‌گیرند. در حالی که متن اثر یوحنا ی دمشقی صریحاً نمی‌گوید که «کتاب‌های مضحک بسیار» محمد از هم جدا بوده و بخشی از یک مجموعه واحد نیستند – اگرچه این طبیعی‌ترین مفهومی است که از آن درک می‌شود – راهب کاملاً روشن می‌سازد که این کتاب‌ها از هم جدا هستند: سورة البقره (سوره دوم قرآن امروزی) برای او بخشی از قرآن نیست. بلکه متنی است که مثل توره (یعنی تورات) و گیگی (که هویلند می‌پندارد به انجیل اشاره دارد) از قرآن جداست.

نتیجه‌گیری

از کنار هم گذاشتن شواهد این فصل با آنچه در فصل ۲ آمد طرح کلی وقایع را به ترتیب زیر ارائه می‌دهیم. اعرابی که در حدود سال ۱۷/۶۳۸ بر سوریه – فلسطین تسلط یافتند ترکیبی از متحدان پیشین بیزانس در مناطق مرزی بودند که قبایل دیگری از فلسطین ۳ و فونیکون نیز به آنها پیوسته بودند. بعضی از این متحدان پیشین دست کم اسما مسیحی بودند اما بسیاری از اعراب، به ویژه آنان که از مناطق دورافتاده‌تری بودند بت پرست بودند. به محض آنکه توفان تغییرات آغاز شد اعراب محلی نیز به آنان پیوستند که بعضی از آنان از فرقه‌های مختلف مسیحیان و بقیه نیز از دیگر ادیان موجود در منطقه بودند. در ابتدا هیچ رهبر عربی زمام کل امور را به دست نداشت؛ اما در حدود سال ۲۱/۶۴۰ – ۲۰ معاویه دست کم بر مناطق شمالی سوریه تسلط یافت.

اکنون معاویه خود را در وضعیت سیاسی پیچیده‌ای می‌دید. ابرقدرت آن روزگار بیزانس بود و غیرقابل تصور بود که او بتواند بدون نوعی ارتباط با امپراتوری بیزانس تسلط خود را حفظ کند. هم از نظر اعراب و هم از نظر بیزانس ارتباط لازم بود؛ اما بیزانس روشن ساخت که شرط او برای آنکه اجازه دهد اعراب بر ایالات شرقی پیشین آن تسلط یابند و نیز جهت حفظ ارتباط با اعراب آن است که دست کم

نخبگان حاکم شکلی از یکتاپرستی را بپذیرند. ایالات شرقی با مسیحیان‌شان به دست بت پرستان سپرده نمی شد.

بدین ترتیب نخبگان جدید با ضرورت سیاسی اقرار به شکلی از یکتاپرستی مواجه شدند. از دیدگاه بیزنس این یکتاپرستی نمی بایست مسیحیت ارتودوکس باشد. ملکی‌ها اقتدار امپراتوری را به رسمیت می شناختند (در واقع ملکی‌ها تا اواخر قرن هفتم هم بر این امر اصرار می ورزیدند)؛ بیزنس مصمم بود دست از سلطه مستقیم حکومتی بردارد. به همین ترتیب این دین نمی توانست یکی از اشکال محلی مسیحیت - مونوفیزیت یا نسطوری - باشد، چراکه باعث اتحاد بین مردم و حاکمان جدید می شد و ممکن بود بیزنس را به سرعت تهدید کند. اما اعراب نیز شروط خود را داشتند که شکلی از یکتاپرستی که برمی گزیدند می بایست آنها را برآورده سازد. اول آنکه می بایست آنان را از مردمان دیگر متمایز سازد، نه اینکه در آنها ادغام نماید؛ چراکه امویان در تضادی بارز با عباسیان دیدگاه نژادی عرب محور در کشور جدید خود داشتند و به نظر می رسد یک حکومت ملی عربی را تصور می کردند. دوم آنکه این دین جدید می بایست با آنچه آنان از قبل در مورد ارتباطشان با سایر مردمان یکتاپرست «می دانستند» - یعنی مقامشان به عنوان «اسماعیلی» و تبارشان از ابراهیم - سازگار باشد. چه دینی می توانست این شرایط را برآورده سازد؟

اعراب بالاخره یهودیت مسیحی را پذیرفتند که در واقع راه حلی تقریباً کامل برای مشکل فوق بود. اما این در زمان فتوحات، گزینه مناسبی نبود. باید یادآور شویم که جمعیت عرب ساکن شام - اعراب بیزانسی - از قبل مسیحی بودند و نمی شد انتظار داشت که بیش از مسیحیان غیرعرب شام به شکل «ارتدادآمیز» متفاوتی از مسیحیت بگروند. بدین ترتیب گرویدن به دین جدید اگر هم روی می داد در میان قبیله نشینان بت پرست مناطق مرزی بود. این بدان معنی بود که این دین می بایست تا جایی که امکان داشت از مناقشات پیچیده عیسی شناسی و موشکافی های فلسفی که اساس اختلاف بین اغلب فرقه های مسیحی را تشکیل می داد عاری باشد. برای بت پرستانی که تازه از بیابان آمده بودند این مناقشات عیسی شناسی می بایست غیرقابل درک بوده باشند. بنابراین شکلی از یکتاپرستی که برگزیده شد نسخه ای از مسیحیت نبود، بلکه دینی بود که ما آن را یکتاپرستی نامعین - اعتقادی بسیار ساده به یک خدای واحد که از قبل دست کم بین بعضی از قبایل صحرائشین رایج بود - می نامیم. بیزنس لزوم پذیرش این دین را بر نخبگان عرب تحمیل کرد و آنها هم به علت مصالح سیاسی آن را پذیرفتند.

بدین ترتیب می‌توانیم دست کم سه گروه دینی کلی را در میان مردمان دوره فتوحات تشخیص

دهیم:

- نخبگان شهری در شهرها از لحاظ فرهنگی رومی و دست کم در ابتدا به روم وابستگی سیاسی داشتند، و جمعیت شهری نیز عمدتاً مسیحی بودند. آنها اعراب مسیحی بسیاری را در بر می‌گرفتند، اما تازه‌واردانی هم در میان صفوف آنان وجود داشتند. این نخبگان شهری که قبول کرده بودند حاکمیت اعراب را دست کم به‌طور موقتی به رسمیت بشناسند و مالیات بپردازند به حال خود گذاشته شدند تا شهرهای خود و جوامع مذهبی‌شان را تقریباً به همان شکل قبل اداره کنند.
- رؤسای قبایل که نخبگان حاکم عرب گردیدند و از میان صفوف آنها بود که معاویه ظاهر شد، احتمالاً تحت‌تأثیر سامره‌ای‌ها و/یا مواضع فکری یهودیت مسیحی شکل بسیار ابتدایی از یکتاپرستی را پذیرفتند. این نخبگان حاکم به بهره‌گیری از خدمات مسئولان مسیحی دستگاه پیشین بیزانس ادامه دادند، به طوری که نخبگان شهری مسیحی سوریه عملاً نه تنها شهرها بلکه کشور را هم اداره می‌کردند و روندهای حکومتی بیزانس اساساً بدون تغییر ادامه یافت. با گذشت زمان دین نخبگان حاکم بیشتر ماهیت یهودیت مسیحی به خود گرفت. در زمان معاویه این دین یا یهودیت مسیحی بود یا به شدت تحت‌تأثیر اعتقادات یهودیت مسیحی و نیز احتمالاً ابراهیمی‌ها و/یا اهمیتی بود که یهودیت مسیحی به ابراهیم نسبت می‌داد.
- اما عمده جمعیت عرب تازه‌واردان، بت‌پرست و قبیله‌ای بودند. آنها بایستی شامل تعداد زیادی از گروه‌های مختلف بوده باشند که هر یک گویش، سلوک و رسوم دینی خود را داشت. اما تمامی آنها بت‌پرست بودند و اساساً هویتی غیربیزانسی داشتند. اینها بت‌پرستانی بودند که بومیان سریانی زبان روستایی و شهری هرروزه با آنان برخورد پیدا می‌کردند.

نشانه‌هایی دیده‌ایم که هر جا تصمیم گرفته شد تا ارتباط مردمان مسیحی موجود با ریشه‌های فرهنگی پیشین آنها قطع شود و آنان در اعراب تازه از راه رسیده ادغام شوند این هدف با ترویج گرویدن به بت پرستی به دست آمد. این امکان هم هست که در مناطق غیرشهری امپراتوری پیشین ایران که دور از نفوذ امپراتوری بودند در سرتاسر دوران مسیحیت، بت پرستی به شکل پنهان باقی مانده و جمعیت غیرشهری این مناطق مسیحیت را به صورت نوعی پرستش و نه نظام دینی کامل تلقی کرده باشند. صرف نظر از اینکه این گونه بوده یا خیر، واقعیت این است که این جمعیت مسیحی روستایی که بسیاری از اعراب را نیز شامل می‌شده و در معرض بت پرستی پویایی در میان تازه واردان قرار گرفته بود خود را بی دفاع و آسیب پذیر یافت و شروع به گرویدن به آن در مقیاسی کرد که از گرایش آرام تا «از دین برگشتگی گسترده» در نوسان بود. هشدار مقامات کلیسا نسبت به این وضعیت در منابعی که از آن دوران برجای مانده‌اند به وضوح دیده می‌شود. اینکه که موانع بین امپراتوری‌های بیزانس و ایران دیگر وجود نداشت رقابت‌های میان فرقه‌ای مسیحیان نیز شدت یافت و مونوفیزیت‌ها تا شمال بین‌النهرین پیش رفتند^{۱۳} و این امر نیز در منابعی مثل نامه‌های جاثلیق ایشوعیهب سوم بازتاب یافته است. در چنین فضای رقابتی، حاکمان عرب به عنوان ضامن پیروزی تلقی گردیدند. جای شگفتی نیست که ایشوعیهب «رویکرد بسیار مثبتی» به آنان داشت و سعی می‌کرد رفتار دوستانه با آنان را حفظ کند.^{۱۴}

در آغاز قرن هشتم، در حدود سال ۸۱/۷۰۰ نویسنندگان مسیحی که با نخبگان کشور عربی ارتباط یافته بودند دین رسمی آنان را شکلی از ارتداد مسیحی می‌دیدند. در همین زمان روحانیت مسیحی حاضر در محل مثل اسقف‌ها همچنان در حال کشمکش با این واقعیت بودند که بخش بزرگی از جمعیت عرب، بت پرست بودند و اینکه برای بسیاری از مسیحیان (عرب؟) الگوی آنها اغواکننده بود. معاویه در سال ۶۰/۶۸۰ درگذشت و در سال ۶۵/۶۸۴ عبدالملک خلیفه شد. چند سال طول کشید تا وی قدرت خود را تثبیت کند و این فرایند در حدود سال ۷۲/۶۹۲ تکمیل شد. به محض آنکه او از قدرت خود اطمینان یافت قدم دینی بعدی را برداشت: او پیامبر ملی اعراب را اعلام کرد و بدین ترتیب محمدگرایی را بنیان نهاد. ظرف چند سال موضع رسمی نسبت به مسیحیت سختگیرانه تر شد و بر مسیحیان جهت تغییر دین شان فشار آورده شد. پیامبر عرب و دینی که وی در کانون آن قرار داشت موضوع دو فصل بعدی می‌باشند.

^۱ در اینجا منظورمان نه تنها معاویه، فرمانداران او، و کسان دیگری که تحت تسلط وی به قدرت و نفوذ دست یافتند، بلکه دشمنان وی که مدعی آن قدرت برای خودشان بودند نیز می‌باشد.

^۲ *Doctrina Jacobi* به نقل از Crone and Cook (1977), pp. 3-4. برای نقل قول طولانی‌تر و ترجمه‌ای اندکی متفاوت‌تر نیز به 57 p. (1977) Hoyland مراجعه کنید.

^۳ Crone and Cook (1977), pp. 3-6.

^۴ Kister (1962).

^۵ Crone and Cook (1977), p. 4.

^۶ Ibid.

^۷ شواهد تاییدکننده‌ای که از سوی کرون و کوک ارائه می‌شوند نیز کمکی نمی‌کنند. سوگند بیزانس به انکار اسلام (ibid., note 6 to p. 3) ظاهراً مجموعه‌ای قرن نهمی است و «گروهی از روایات که در آنها کلیدهای بهشت به استعاره‌ای بی‌زبان تبدیل می‌شود» نیز تاریخ‌گذاری نشده است.

^۸ Wansbrough (1987), p. 11.

^۹ حتی روایت متعارف اسلامی نیز شامل پیامبران جنگ‌های رده می‌باشد.

^{۱۰} Lewis, B. (1950), p. 309.

^{۱۱} اشعیا، باب ۲۱، آیه ۷: در مورد ترجمه‌های ممکن آن به 159 n. (1997) Hoyland مراجعه کنید.

^{۱۲} ترجمه از 10-309 pp. (1997) Hoyland. Crone and Cook (1977) از ترجمه Lewis (1950) استفاده کرده‌اند که چند مورد از جزئیات آن نادرست است. ما همچنین تعبیر هویلند از نیمه دوم این متن دشوار را ترجیح می‌دهیم، اگر چه معنی کلی ترجمه لوییس نیز همان است: همراهی الاغ (منجی) با شتر (اسماعیلی‌ها) نشان می‌دهد که اسماعیلی‌ها یهودیان را نجات می‌بخشند.

^{۱۳} Lewis (1950), p. 323.

^{۱۴} به قرون دهم تا سیزدهم نسبت داده شده است. به بحثی در مورد آن در Lewis (1950) مراجعه کنید.

^{۱۵} نسخه سوم نسخه‌ای است که در می‌دراش ده پادشاه حفظ شده و آن هم به خاخام شمعون نسبت داده می‌شود. به نظرمی‌رسد این نسخه جدیدتر از «اسرار» باشد اگر چه می‌تواند بر اساس نسخه‌ای از اسرار که دیگر موجود نیست هم باشد و متفاوت از نسخه‌ای است که ما در اختیار داریم. برای ترجمه آن به Lewis (1950) و نیز به 156 n. + 308 p. (1997) Hoyland مراجعه کنید.

^{۱۶} Lewis (1950), p. 323.

^{۱۷} Crone and Cook (1977), p. 5 n. 14.

^{۱۸} در مورد ادعای کرون و کوک که اشاره‌های اسرار به «قینیان» باب ۲۴، آیه ۲۱ «تنها به عنوان باقیمانده تعبیر منجی‌گرایانه دیگری از فتوحات، قابل درک است» و اینکه تعبیر منجی‌گرایانه متفاوت حاکی از آثار آخرالزمانی مستقل و ظاهراً قدیمی‌تری هستند که اسرار برگرفته از آنان است (صفحات ۳۷-۳۵)، به این نظر هویلند مراجعه کنید که این دیدگاه «از توجه به سبک ارائه میدراشی درمی‌ماند که به موجب آن به نقل قولی از انجیل استناد می‌شود، سپس قبل از آنکه آن نقل قول دوباره در نظر گرفته شود مطالب نامربوط مختلفی به افراط آورده می‌شود» (Hoyland [1997], p. 312 n. 164).

^{۱۹} Meyendorff (1964), p. 115.

^{۲۰} Brock (1982), p. 21.

^{۲۱} قبلاً در فصل ۲ از بخش ۲ از آن به عنوان شاهدی بر اوضاع سیاسی صحبت شد.

^{۲۲} Kaegi (1969), p. 140. توجه کنید که خود سوفرونوس هیچ‌کجا این اعراب را مهاجم نمی‌خواند. در اینجا باز هم محقق مدرن ندانسته روایت متعارف را در متون کهن خوانده است.

^{۲۳} Ibid.

^{۲۴} Pines (1990), n. 36.

^{۲۵} A. van Roey, *Nonnus de Nisibe, traité apologetique*, Louvain, 1948, pp. 9, 12; q.b. Griffith (1980), p. 118.

^{۲۶} Griffith (1980), p. 118.

^{۲۷} Ibid., p. 120.

- ^{۲۸} به نقل از Griffith (1980), p. 120؛ در مورد تاریخ نامه‌های الکندی / الهاشمی ibid., pp. 106-107 را ببینید.
- ^{۲۹} Brooks and Chabot (1909-10), p. 111 of Latin transl. = p. 227 of Syriac.
- ^{۳۰} پاینز، گفتگوی خصوصی، ۲۸ اکتبر ۱۹۸۶.
- ^{۳۱} *Responsa*, no. 21, I.238.
- ^{۳۲} Brock (1973), p. 317, §18.
- ^{۳۳} یا همانند مناقشات مسیحیان و یهودیان، چنان که بارینکایه گلابه می‌کند: «مؤمن از یهودی بازشناخته نمی‌شد».
- ^{۳۴} البته این دیدگاه کالسدونیه هاست. چنان که در ادامه خواهیم دید نسطوری‌ها هم همین اتهام را به مونوفیزیت‌ها وارد می‌ساختند.
- ^{۳۵} Duval (1905), p. 251، ترجمه ما از متن لاتین Duval می‌باشد.
- ^{۳۶} بروک و بسیاری از محققان دیگر نظر دیرپای «بارون» را قبول دارند که لفظ سریانی *مرونیه* معادل *مزونیه* - مردم مزون و به عبارت دیگر، عمان - بوده است. Nau (1904) معتقد است قرائت اصلی آن که «مارونیت» بوده می‌تواند به مردم «مارون» اشاره داشته باشد که شهر کوچکی در منطقه «مهرة»، واقع در شرق حضرموت و جنوب شبه جزیره قطر است.
- ^{۳۷} Duval (1905), pp. 248-51.
- ^{۳۸} Ibid., p. 251، ترجمه ما از متن لاتین Duval است. این نامه در 81-180 (1997) Hoyland هم ترجمه شده است.
- ^{۳۹} Brock (1982), p. 16; Hoyland (1997), p. 182.
- ^{۴۰} کلمه‌ای که در سراسر نامه به کار برده شده حنیفه است. نسخه بردار دستنویس این عنوان را به نامه داده است: «در مورد اینکه یک مسیحی نباید قربانی‌های *مهگر/یه* را بخورد» و این امکان هم وجود دارد که به قول ناو این یادداشت توسط یعقوب ادسایبی اضافه شده باشد: به 109 + n. 8-147 (1997) Hoyland مراجعه کنید.
- ^{۴۱} Nau (1909), pp. 128-30.
- ^{۴۲} Ibid.
- ^{۴۳} حتی اگر با 149 (1997) Hoyland هم موافق باشیم که «قربانی» به همین میزان می‌تواند به «گوشتی که طبق رسوم ذبح شده باشد» ترجمه شود، نمی‌توان مراسم ذبح از سوی مسلمانان را با اشاره مکرر به «خفه کردن» وفق داد.
- ^{۴۴} Chabot (1902), *Synodicon Orientate*. متن سریانی ص ۲۲۴، ترجمه فرانسوی ص ۴۸۸.
- ^{۴۵} Ibid., Canon 16.
- ^{۴۶} Ibid., Canon 18، متن سریانی ص ۲۲۵، ترجمه فرانسوی ص ۴۸۹.
- ^{۴۷} حتی هولند که معتقد است حنیفه در این نمونه‌ها باید به معنی به طور کلی «غیرمسیحی» باشد و اینکه نویسندگان به مسلمانان اشاره داشته‌اند اذعان می‌دارد که «بقایایی از بت پرستان در شرق عربستان» بایستی موجود بوده باشد. (Hoyland [1997], p. 194).
- ^{۴۸} *Responsa* I, nos. 15, 21.
- ^{۴۹} گمان می‌کنیم کلیسا به خصوص نگران ازدواج زنان مسیحی با مردان عرب بت پرست بوده و به دو دلیل نامی از ازدواج مردان مسیحی با زنان عرب بت پرست نمی‌برد. اول آنکه موقعیت اجتماعی توسط موقعیت اجتماعی مرد تعیین می‌شد و در نتیجه والدین مسیحی دلیل خوبی داشتند تا سعی کنند دختران خود را به ازدواج سلسله مراتب اعراب درآورند، در حالی که والدین عرب دلیلی برای ازدواج دخترانشان با مسیحیان نمی‌دیدند و از این رو چنین ازدواج‌هایی بایستی نادر بوده باشند. دوم آنکه در هر دو جامعه مسیحی و عرب فرزندان ازدواج متعلق به جامعه پدر بودند و در نتیجه ازدواج زنان با افرادی خارج از جامعه مسیحی به معنی آن بود که بچه‌هایشان نیز از دست می‌رفتند. اگر این امر در سطح گسترده‌ای روی می‌داد، که ظاهراً هم روی داد، جامعه مسیحی طی یک نسل در معرض خطر تحلیل رفتن قرار می‌گرفت.
- ^{۵۰} Budge (1932), p. 90.
- ^{۵۱} Brock (1982), p. 13.
- ^{۵۲} جالب است که ترجمه‌ای که بروک ارائه داده چنین است: «آنها از روشنایی کامل محروم هستند، چرا که هنوز به روشنایی کامل در پرتو ایمان مسیحی ما نرسیده‌اند...» (Brock [1982], p. 13)، تاکید از ما می‌باشد. این نشان می‌دهد که اعراب را در میانه راه رسیدن به مسیحیت می‌دانستند: دست کم دست از بت پرستی کشیده و یکتا پرستی را برگزیده‌اند، اما هنوز باید به این راه ادامه دهند.
- ^{۵۳} تحلیل این متن را تا حد زیادی مدیون گفتگویی با پروفسور Shlomo Pines در اورشلیم به تاریخ ۶ دسامبر ۱۹۸۶ هستیم.
- ^{۵۴} Nau (1915).
- ^{۵۵} Ibid., introduction.

^{۵۶} برای بحث در مورد تاریخ آن، به 3 n. 227 (1915) Nau مراجعه کنید. (1919) Lammens در مورد هویت امیربحث کرده و معتقد است «عمرو بن سعد» میکابیل سریانی در واقع سعد بن عمرو، فرماندار برگزیده ناحیه حمص از سال ۶۴۱ میلادی به بعد بوده است. او می‌گوید این امر هم از لحاظ ماهیت بیشتر حکومتی تا نظامی موضوعات مربوطه و هم با توجه به آنچه که از شخصیت این دو نامزد برای این نقش می‌دانیم تطابق بیشتر دارد. از این رو او معتقد است تاریخ آن باید سال ۶۴۴ باشد. کرون و کوک (از روی تاریخ طبری) نام این فرماندار حمص را عمیر بن سعد الانصاری می‌دانند و بدین ترتیب نتیجه‌گیری لمنس را تایید و به طریق مشابه تاریخ آن را سال ۶۴۴ میلادی می‌دانند (Crone and Cook [1977], p. 162 n. 11).

⁵⁷ Nau (1915), p. 259.

⁵⁸ Ibid., p. 257.

⁵⁹ Ibid., p. 260.

⁶⁰ Crone and Cook (1977), pp. 14-15.

⁶¹ Nau (1915), p. 262.

⁶² Ibid.

^{۶۳} هولند معتقد است که جنبه‌های دینی این متن «اثر ادبی متاخری (احتمالاً اوایل قرن هشتم) است که برای مناقشات پیشین نوشته شده است» و «برای تصویری از اسلام قرن هفتم نمی‌توان به آن اتکا کرد» (گفتگوی خصوصی، ۱۱ ژوئن ۱۹۹۲). در Hoyland (1997), pp. 464-465 او اوایل قرن هشتم را ترجیح می‌دهد. با این وجود او قبول دارد که احتمالاً ملاقاتی واقعی رخ داده که به احتمال زیاد در سال ۶۳۹ یا ۶۴۴ بوده است و دغدغه اصلی امیر موضوعی حقوقی بوده است: آیا می‌توان به مسیحیان برای اداره امور خودشان اعتماد کرد؟ نویسندگان این کتاب درگیر جنبه‌های مناقشه‌ای دینی شده‌اند که منعکس کننده اسلام یا حتی اسلام آن طور که می‌پنداریم در قرن هشتم بوده نیست.

⁶⁴ Schacht (1950), pp. 224-25.

⁶⁵ Chabot (1902).

^{۶۶} Chabot (1902) ص ۲۱۹ از متن سریانی، ص ۴۸۴ از ترجمه فرانسوی، تاکید از ما می‌باشد.

^{۶۷} Sebeos, ed. Macler (1904), pp. 139-40، ترجمه ما از متن فرانسوی مکلراست.

^{۶۸} ظاهراً فقط یک نسخه خطی هست که براساس آن، دو سری در قرن نوزدهم منتشر شد. هر دوی آنها شامل سه بخش یا کتاب هستند. نخستین اینها آشکارا اثر سبئوس نیست؛ این سری تحت نام *Pseudo-Agathange* ترجمه شده است (Macler [1904], p. x). دومی مجموعه آثاری از دو نویسنده معلوم دیگر است که یکی از آنها تا سال ۱۰۰۴ می‌نوشته است. تنها سومی است که نگارش آن توسط سبئوس پذیرفته شده است. (در حقیقت شناسایی این اثر به صورت «تاریخ هراکلیوس» نوشته اسقف سبئوس، که توسط مورخان قرون وسطی نام برده شده بعید است، لذا به خاطر ایجاز و نه دقت است که نویسنده را سبئوس می‌نامیم: رک. Hoyland [1997], p. 124 + n. 27). این دست‌کم به ما می‌گوید تنها دستنویسی که ما داریم حداقل سه قرن پس از نگارش سبئوس نوشته شده و احتمالاً بیش از سه قرن نیز درست است، چرا که قطعه‌ای به عنوان اثر سبئوس دارد که نویسنده آن تا سال ۱۰۰۴ می‌نوشته است: اگر اثر او به اشتباه به سبئوس نسبت داده شده باشد نسخه‌برداری که این اشتباه را کرده احتمالاً خودش به فاصله قابل توجهی پس از زمانی که این نویسنده قرن دهم و اوایل یازدهم آن را نوشته زندگی می‌کرده است.

⁶⁹ Brock (1982), p. 17 para. 2 + n. 53.

^{۷۰} در مورد تاریخ آن به یادداشت ۱۰۹ فصل ۲ از بخش ۲ مراجعه کنید.

⁷¹ Kaegi (1969), p. 145.

^{۷۲} به قسمت بت پرستی اعراب که قبلاً گفته شد مراجعه کنید.

⁷³ Hoyland (1997), pp. 92-93.

⁷⁴ Ibid., p. 94.

⁷⁵ Hoyland (1997), p. 351.

^{۷۶} Hoyland (1997), p. 151 براساس

Life of Isaac of Rakoti and the Christian Arabic History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria

در مورد اهمیت عبارت شهادت محمدی به فصل ۴ از بخش ۳ مراجعه کنید.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ *Chronicle of John of Nikiu*, Ch. 121:10-11; tr. in Church (1916), p. 201.

⁷⁹ Kaegi (1969), p. 148.

^{8۰} Hoyland (1997), p. 152 + n. 126. معتقد است که به احتمال زیاد به زبان قبطی نوشته شده است.

⁸¹ همان طور که قبلا دیدیم، محققان امروزی هم هنگام ترجمه متون سریانی همین کار را می کنند.

^{8۲} Hoyland (1997), p. 156. همچنین معتقد است که دستنویس احتمالا دچار «تحریف و دستکاری» شده است و بسیاری از عبارات آن در مورد اعراب و دین آنها «مشکوک» است؛ از جمله اشاره به محمد و کلمه «مسلمانان» که او متذکر می شود در سایر متون مسیحی تا سال ۷۷۵ میلادی به چشم نمی خوردند.

^{8۳} Crone and Cook (1977), p. 11; Hoyland (1997), p. 166. در اینجا نیز هولند به روش معمول خود در ترجمه مهگرایه به «مسلمانان» ادامه می دهد که در این مورد به نوعی انحراف از مطلب اصلی به نظر می رسد.

⁸⁴ Meyendorff (1964), p. 116.

^{8۵} Hoyland (1997), pp. 484-85. متذکر می شود کلمه «ارتداد» در حال با معنی «اعتقاد اشتباه» به کار می رود؛ فهرست بکصد ارتداد شامل بیست اعتقاد است که قبل از مسیحیان هم وجود داشت، از جمله یونان گرایی و یهودیت.

⁸⁶ Chase (1958), introduction, pp. xii, xviii.

^{8۷} این دیدگاهی است که Sahas (1972), pp. 38-5 آن را قبول دارد.

⁸⁸ Sahas (1972), pp. 7-8, 17-19, 26-29.

⁸⁹ Meyendorff (1964), esp. pp. 117-18.

⁹⁰ Sahas (1972), p. 13.

⁹¹ Meyendorff (1964), p. 118. موقعیت یوحنا را می توان به صورت هرتبعیدی سیاسی یا دینی دیگری دید که تمایل برآورده نشده اش به زندگی در محیط های مختلف مانع از آن نیست که در جامعه ای که عملا در آن به سر می برد نقش فعالی داشته باشد.

^{9۲} جالب است که بیشتر درباره *الحاد* اثر خود یوحنا نیست، بلکه مجموعه ای از منابع پیشین دیگر است و ارتدادی که به عنوان «خطای نیرنگ آمیز اسماعیلی ها» توصیف شده است نیز از سوی محققان مختلفی که یا بعد از یوحنا بوده اند یا آثار جداگانه ای داشته اند مبالغه آمیز دانسته شده است. تقریبا تنها بخشی از *درباره الحاد* که همه متفقند اثر یوحنا می باشد توصیف دین اسماعیلی هاست.

⁹³ *De Haeresibus*, transl. Chase (1958), pp. 157-59.

^{9۴} متن ارمنی توسط Jeffery (1944) ترجمه شده است. برای بحث در مورد شواهدی بر اعتبار آن، خواننده به صفحات ۷۶-۷۷ و ۳۲-۳۳ از مقاله جفری ارجاع داده می شود. Meyendorff (1964) استدلال های جفری در تایید اعتبار آن را حتی بیشتر از خود جفری که موضعی میانه دارد «کاملا قانع کننده» می داند. Hoyland (1997), pp. 490-94 در مورد اینکه تاریخ آن اواخر قرن هشتم است دلیل می آورد، اما معتقد است که «بعضی از مطالب این متن» مربوط به اوایل قرن هشتم است، اگرچه بخش های دیگر مربوط به اواخر قرن هشتم می باشند (صفحات ۵۰۰-۴۹۶).

^{9۵} نسخه لاتین نقل قول نسبتا غیردقیقی از سوره ۵ دارد که جفری را می دارد متذکر شود که «اطلاع او از این قطعه قرآنی احتمالا بر مبنای روایت شفاهی بوده است» (Jeffery [1944], p. 315 n. 68).

⁹⁶ Jeffery (1944), p. 292.

^{9۷} Ibid., p. 298. درباره نظر جفری در مورد این قطعه به یادداشت ۴۸ مراجعه کنید.

⁹⁸ Ibid., p. 315 n. 68.

^{9۹} Schacht (1950), pp. 4-5. در مورد اساس این نتیجه گیری ها، خواننده به کل این اثر ارجاع داده می شود.

^{1۰۰} توسط Hoyland (1997), pp. 465-72 توضیح داده شده و قسمت هایی از آن ترجمه شده است.

^{1۰1} در مورد تاریخ این اثر به Hoyland (1997), p. 472 مراجعه کنید.

¹⁰² Monk of Bet Hale, *Disputation*, tr. in Hoyland (1997), p. 471.

¹⁰³ Brock (1982), p. 15.

¹⁰⁴ Ibid.

پیامبر برگزیده

هنگامی که عبدالملک خلیفه شد دین رسمی اعراب تا آنجا که می‌دانیم همچنان یکتاپرستی نامعین بود که در کتیبه‌های دهه ۴۰/۶۶۰ که معروف‌ترین آنها احتمالاً کتیبه سد معاویه در طائف (۵۸/۶۷۸) است^۱ نیز به چشم می‌خورد. اما این وضعیت دیری نپایید. عبدالملک پس از چند سال قبضه خلافت شروع به ایجاد دین رسمی در جهتی جدید کرد: انتخاب یک پیامبر عرب.

محمد پیامبر، نخستین ظهور عمومی و تاریخ‌دار خود را با سه کلمه محمد رسول الله بر سکه عرب-ساسانی خالد بن عبدالله که در ۹۱-۷۱/۶۹۰ در دمشق ضرب شده است تجربه می‌کند.^۲ یک سال بعد او با عیسی، شخصیت اصلی کتیبه عبدالملک در قبة الصخره در اورشلیم همراه می‌شود که تاریخ آن مطابق خود کتیبه ۹۲-۷۲/۶۹۱ می‌باشد.^۳ قبل از سال ۷۱ هجری نامی از او برده نشده است؛ پس از سال ۷۲ هجری او جزو الزامی هر اعلامیه رسمی می‌شود.

مدرک این گفته عمدتاً سکه‌ها می‌باشند و از آنجا که سکه‌های اولیه شام تاریخ ندارند و نوشته‌های مذهبی هم روی آنها نیست^۴ برای تعیین تاریخ ظهور محمد کاربردی ندارند.^۵ اما سکه‌های

عرب- ساسانی معمولاً تاریخ دارند و در مورد استفاده رسمی از عبارات دینی و به ویژه وارد ساختن محمد شواهد باارزشی عرضه می‌کنند.

اگرچه بر روی سکه‌های عرب- ساسانی معمولاً تاریخ ضرب شده است تاریخ‌گذاری آنها کار آسانی نیست. اول آنکه تاریخ‌های عربی استثنا هستند: حتی روی سکه‌هایی که نام شخصیت‌های سیاسی و متون مذهبی به عربی روی آنها آمده است اسامی ضربخانه‌ها و تاریخ‌ها معمولاً به خط دشوار آرامی- پهلوی نوشته شده و در نتیجه مشکلات رمزگشایی از آنها می‌تواند بروز کند. پس از آنکه تاریخ رمزگشایی شد مشکل مبدأ زمانی را باید حل کرد.^۶ شاهان ساسانی سکه‌های خود را از سال به قدرت رسیدن خود و نه با ارجاع به یک مبدأ زمانی خارجی تاریخ‌گذاری می‌کردند؛ از این رو ضرب‌های خسرو دارای تاریخ‌های ۱ تا ۳۹ می‌باشند. سکه‌های تقلیدی اعراب از سکه‌های خسرو که هنوز اسم او را بر خود دارند دارای تاریخ ۲۱ تا ۵۰ هستند و همیشه هم معلوم نیست که مبدأ این تاریخ‌ها چیست. سه مبدأ زمانی مورد استفاده بوده‌اند: عربی (A.H.)، یزدگردی (Y.E.)؛ از به قدرت رسیدن یزدگرد سوم در سال ۶۳۲ میلادی به بعد) و طبرستانی یا پسایزدگردی (P.Y.E.)؛ از سال ۶۵۱ میلادی که تاریخ مرگ یزدگرد است). تقویم یزدگردی بایستی در سال ۶۵۱ به پایان می‌رسید؛ اما از آنجا که وی آخرین حاکم ساسانی بود تقویم او پس از مرگش هم ادامه یافت. راه دیگری که برای میهن‌پرستان ایرانی همان قدر جذاب بود آغاز دوره‌ای جدید از سال پس از مرگ یزدگرد (۳۲A.H. / ۲۱Y.E.) بود، اگرچه دیگر شاه ساسانی وجود نداشت. بیشتر سکه‌های طبرستان در دوران عباسیان از این تقویم سوم استفاده می‌کنند و از این رو تقویم طبرستانی نامیده می‌شود، اما تنها محدود به طبرستان نیست و بنابراین واکر ترجیح می‌دهد از عبارت غیرجغرافیایی «تقویم پسایزدگردی» به جای آن استفاده کند.

بنابراین از سال ۶۳۲ تا ۶۵۱ تاریخ روی یک سکه عرب- ساسانی می‌تواند A.H. یا Y.E. باشد؛ از سال ۶۵۱ به بعد این تاریخ می‌تواند مربوط به هریک از سه تقویم مزبور باشد. جدول تبدیل زیر^۷ این وضعیت را نشان می‌دهد:

P.Y.E.	Y.E.	A.H.	C.E.
-	۲۰	۳۱	۶۵۱
۱۱	۳۱	۴۲	۶۶۲ آگوست

۲۶ آوریل ۶۷۲

۵۲/۵۳

۴۱

۲۱

همان طور که واکر خاطرنشان می‌سازد فهمیدن اینکه کدام دوره مورد نظر بوده است همیشه هم آسان نیست: «در مورد بعضی از فرمانداران، هر سه دوره عملاً استفاده می‌شده، اگرچه همه آنها در یک ضرابخانه واحد به کار نمی‌رفته‌اند».^۸ نسبت دادن یک سکه به یک تقویم معمولاً براساس آنچه که از وقایع تاریخی در هر یک از سال‌ها ممکن می‌دانیم و نیز براساس زندگینامه حاکم (مثلاً تاریخ‌های معلوم حکومت وی) یا شخصیت‌های دیگری است که نام آنها روی سکه آمده است. «طرح‌های زندگینامه‌ای» در (Walker 1941) چندین نمونه خوب از روش‌های پیچیده‌ای را ارائه می‌دهد که در آنها چنین ملاحظاتی که اغلب مربوط به زندگینامه‌ها هستند بر انتخاب تقویم برای یک سکه عرب-ساسانی تأثیر می‌گذارند. در بعضی از موارد تاریخ همچنان می‌تواند هجری یا یزدگردی یا حتی پسایزدگردی باشد.

با به خاطر داشتن این هشدار می‌توانیم به بررسی نوشتجات دینی روی سکه‌های عرب-ساسانی بازگردیم. جدول ۳.۳.۱ عبارات قالبی مختلف را فهرست و تاریخ سکه‌های عرب-ساسانی قرن هفتم که این عبارات روی آنهاست را ارائه می‌کند.

جدول ۳.۳.۱ چند مورد را نشان می‌دهد که مبدأ زمانی تاریخ سکه در آنها اصلاً معلوم نیست. در چنین مواردی معمولاً فرض می‌شود که تقویم عربی مورد نظر بوده است مگر آنکه ملاحظات تاریخی یا زندگینامه‌ای، تاریخ حاصله را رد کنند. در اغلب موارد، تاریخ دقیق برای پژوهش حاضر اهمیت چندانی ندارد. مثلاً «دوره پیشامحمدی» یکی از این موارد است که ظرف چند دهه آن تنها عبارات قالبی یکتاپرستی کلی روی سکه‌ها به کار می‌رفت. به همین ترتیب تاریخ‌هایی از دهه ۷۰ به بعد، چه تقویم آن را هجری و چه یزدگردی بدانیم در دسته «دوره محمدی» قرار

جدول ۳.۳.۱ متون اصلی دینی روی سکه‌های عرب-ساسانی

(تهیه شده از اطلاعات [Walker 1941])

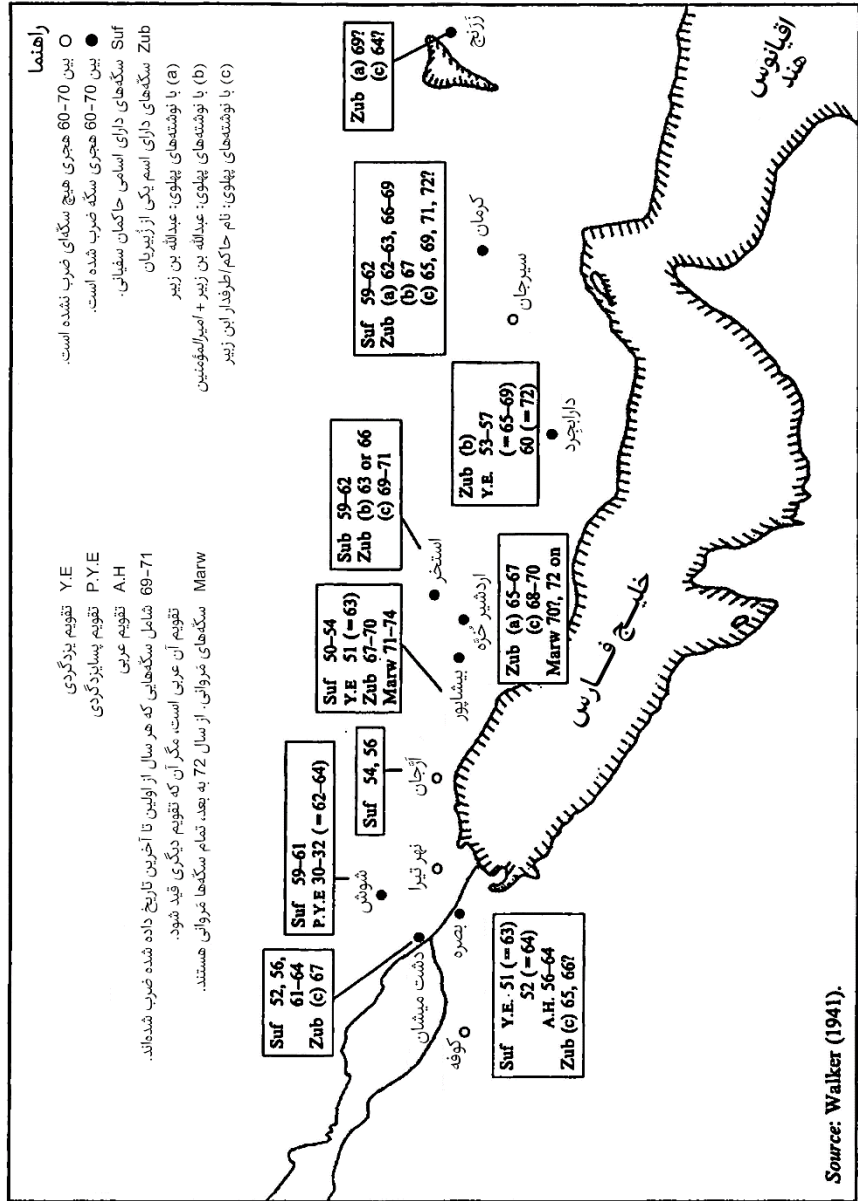
متن	سال‌ها	توضیحات
بسم الله	۲۱	یزدگردی = ۳۲/۶۵۲ هجری
	۲۵	پسایزدگردی = ۵۲/۶۷۲ هجری

یزدگردی = ۳۶/۶۵۹ هجری	۲۶*(۲)	
پسایزدگردی = ۵۷/۶۵۶ هجری		
	۲۸	
	۲۹*(۲)	
	۳۰*(۲)	
	۳۱*(۲)	
مایلز آن را ۳۵/۶۵۵ هجری می‌داند	۳۲	
	۳۷	
	۳۸(۴)	
	۴۰	
یزدگردی = ۵۹/۶۷۸ هجری	۴۷	
پسایزدگردی = ۷۹/۶۹۸ هجری		
تا زمان حجاج ادامه می‌یابد		
* «۲» به معنی آن است که «دو بار به کار رفته است».		
در حقیقت در سال ۵۰ ضرب شده است (توضیحات واکر، صفحه ۱۳، شماره ۱. Zam)	۲۶	بسم الله ربی
شماره ۱. Zam واکر می‌باشد.	۳۵	
	۳۸(۴)	
	۳۹	
	۴۱	
	۴۲	
	۴۵	
سیستان	۴۸*(۴)	
مرو	۴۸	
	۴۹*(۳)	
	۵۰	
(سال ۴۸؟)	۵۱	
	۵۴	
	۶۳	
یزدگردی = ۴۸/۶۶۸ هجری	۳۷	ربی الله
پسایزدگردی = ۶۹/۶۸۸ هجری		

یزدگردی = ۷۳/۶۹۲ هجری	۶۱(۴)	الله و ربی عور
پسایزدگردی = ۹۴/۷۱۲ هجری		
اگر ۳۱ باشد، یزدگردی = ۴۲/۶۶۲ هجری	۳۲ یا ۳۱	بسم الله الملك
پسایزدگردی = ۶۳/۶۸۳		
	۴۵	
یزدگردی = ۵۹/۶۷۸ هجری	۴۷	
پسایزدگردی = ۷۹/۶۹۸ هجری		
یزدگردی؟ = ۷۸ هجری؛ عبدالملك بن عبدالله	۶۶	محمد رسول الله بسم الله
هجری: خالد بن عبدالله	۷۱	
هجری: خالد بن عبدالله	۷۴	
هجری: عبدالعزيز بن عبدالله*	۷۲	به عربی روی سکه: بسم الله العزيز به فارسی پشت سکه: لا اله الا الله وحده محمد رسول الله
* این نخستین بار است که توحید بر روی یک سکه ایرانی ظاهر می شود؛ اشاره به محمد تنها یک سال قبل از آن ظاهر شده بود. مشیری که این سکه را منتشر کرده ^۹ معتقد است که از زبان پهلوی به این خاطر استفاده شده که عربی در سیستان هنوز ناشناخته بود؛ زبان معمول، فارسی بود و زبان بایگانی نیز فارسی و به خط پهلوی بود. ^{۱۰} ما معتقدیم انتخاب زبان محلی برای وردهای جدید نشان می دهد که مقامات می خواستند در همه جا فهمیده شوند.		
هجری؟ حجاج بن یوسف	۷۶	بسم الله لا اله
هجری؟ حجاج بن یوسف	۷۷	الا الله وحده
هجری؟ حجاج بن یوسف	۷۸	محمد رسول الله
هجری؟ حجاج بن یوسف	۷۹	

می گیرند و جای تعجب نیست که عبارت محمد رسول الله بر سکه های این سال ها به چشم بخورد. اما هنگامی که در جستجوی آن هستیم که این عبارت در چه تاریخی روی یک سکه ظاهر شد این موضوع که تاریخ روی سکه مربوط به چه تقویمی است اهمیتی حیاتی پیدا می کند.

قدیمی‌ترین تاریخ روی سکه‌ها که نام محمد پیامبر را ذکر می‌کنند عبارتند از ۶۶ (سکه والی عبدالملک بن عبدالله) و ۷۱ (سکه والی خالد بن عبدالله که به صورت منقطع در ۷۵-۷۰ هجری در قدرت بوده است). سکه اخیر توسط یکی از مقامات مروانیان در دمشق ضرب شده است. تقویم آن باید هجری باشد تا با دوره زمامداری والی تطابق داشته باشد و هیچ اشکال تاریخی را نشان نمی‌دهد: سال ۷۱ هجری پس از آن بوده که عبدالملک بیشتر مخالفان زبیری خود در ولایت عراق را شکست داده و تنها یک سال قبل از تاریخ قبة الصخره^{۱۱} بوده است. اما سکه‌ای که تاریخ آن سال ۶۶ است چندین مشکل ایجاد می‌کند.^{۱۲} اگر این تاریخ، ۶۶ هجری باشد نمونه منحصر به فرد یک کتیبه محمدی از هر نوع، چه سکه و چه غیر آن قبل از سال ۷۰ هجری است. علاوه بر آن سال ۶۶ هجری دو سال پس از به قدرت رسیدن عبدالملک، نامناسب‌ترین برهه برای اعمال یک تغییر مهم دینی بوده است. خلیفه جدید گرفتار جنگ‌های دوره فترت و در بدترین وضعیت در رویارویی با مخالفانش بود؛ تسلط او بر قلمروش در ضعیف‌ترین حد بود. به علاوه این سکه در بیشاپور در ولایت فارس ضرب شده است. اما پس از سال ۶۴ هجری ولایات حاشیه خلیج فارس از بصره در رأس خلیج تا کرمان و زرنج در شمال تنگه هرمز تحت تسلط عوامل ضد مروانیان بودند. نقشه ۳.۳.۱ سکه‌هایی که از اواخر دهه ۵۰ تا سال ۷۲ هجری در این منطقه ضرب شده‌اند را نشان می‌دهد. این نقشه نشان می‌دهد که بین سال ۶۴ تا ۷۱ هجری هیچ حاکم اموی آن قدر قدرت نداشته که در این منطقه سکه ضرب کند. شهرهای ضرابخانه دار مجاور بیشاپور در دست زبیری‌ها بود: بصره، اردشیر خره و دارابجرد از سال ۶۵؛ استخر از سال ۶۳ یا ۶۶ (تاریخ روی سکه مربوطه نامعلوم است). خود بیشاپور دست کم از سال ۶۷ تا ۷۰ هجری تحت تسلط زبیری‌ها بوده



نقشه ۳.۳.۱. ضرب سکه در اطراف پیشاپور

است. بالاخره در تاریخ طبری از حاکمی که نامش بر روی این سکه آمده، عبدالملک بن عبدالله ذکر شده که در سال ۶۴/۶۵ هجری پس از آن که عبیدالله بن زیاد از آنجا بیرون رانده شد به عنوان حاکم بصره منصوب شد.^{۱۳} اما او تنها به مدت بسیار کوتاهی می‌توانسته قدرت را در دست داشته باشد، چراکه دو حاکم دیگری اموی و دیگری زبیری به نوبت تا سال ۶۵ هجری جایگزین او شده‌اند.^{۱۴} ما غیر از این ذکر مختصر طبری چیز دیگری از او نمی‌دانیم،^{۱۵} اما واکراز این سکه نتیجه می‌گیرد که وی پس از ترک بصره مسئول فارس شده است. واضح است که او هنگامی که این سکه را ضرب کرده حاکم فارس بوده است اما موضوع این است که آیا او در سال ۶۶ هجری، هنگامی که خوزستان، فارس و کرمان تحت تسلط زبیری‌ها بوده قدرت را در دست داشته یا در سال ۶۶ یزدگردی، یعنی ۷۸ هجری که این منطقه تحت سلطه کامل حجاج از طرف عبدالملک بوده است. همان طور که نقشه ۳.۳.۱ نشان می‌دهد باور این موضوع دشوار است که یک مقام مروانی توانسته باشد در سال ۶۶ هجری در بیشاپور سکه‌ای ضرب کند، چه رسد به این که این سکه‌ها عبارات دینی اساسا جدیدی داشته باشند.

تاریخ روی سکه به زبان پهلوی نوشته شده و ما صلاحیت نداریم در مورد ترانویسی یا ترجمه آن به ۶۶ اظهار نظر کنیم. اما با فرض آنکه قرائت آن صحیح باشد معتقدیم که به دلایل بالا تقویم آن باید یزدگردی باشد که مطابق با سال ۷۸ هجری است. این تاریخ خیلی بهتر با تاریخ منطقه در دهه‌های ۷۰-۶۰ هجری و با تمام شواهد دیگر، چه سکه‌ها و چه کتیبه‌ها که حدود سال ۷۰ را تاریخ اتخاذ محمدگرایی از سوی حاکم (ان) سازمان سیاسی اعراب می‌دانند تطابق می‌یابد.

یک سکه دیگر هم مشکل تاریخی دارد (و این یکی هم اتفاقا در بیشاپور ضرب شده است). این سکه توسط والی اموی عبیدالله بن زیاد (زمانداری ۶۷-۵۳ هجری)^{۱۶} ضرب شده و تاریخ آن ۵۳ می‌باشد. از آنجا که ابن زیاد مدت زیادی در قدرت بوده این تاریخ می‌تواند یا ۵۳ هجری یا ۵۳ یزدگردی = ۶۵ هجری باشد. ما معتقدیم تاریخ آن تقریباً به طور مسلم ۵۳ هجری است. اول آنکه این سکه به «زنجیره زمانی اصلی» سکه‌های سفیانی تعلق دارد و در عین حال هیچ سکه سفیانی دیگری توسط هیچ حاکمی در این منطقه پس از سال ۶۴ هجری ضرب نشده است، بنابراین تاریخ ۶۵ هجری / ۵۳ یزدگردی اساسا بسیار نامحتمل است. از آن مهم‌ترین که اگرچه عبیدالله تا زمان مرگش در سال ۶۷ هجری رسماً والی بود در واقع در پی شورش عمومی در سال ۶۴ هجری پس از مرگ خلیفه یزید از ولایت عراق به سوریه

بیرون رانده شد.^{۱۷} از این رو تاریخ‌گذاری سکه‌ای که توسط او ضرب شده به سال ۶۵ هجری بسیار مشکل‌آفرین است.

این ملاحظات به این نتیجه منجر می‌شوند که هیچ حاکم سفیانی بین سال ۶۵ و ۷۱-۷۰ هجری قدرت واقعی را در ولایات شمال خلیج فارس در دست نداشته است؛ در طول این دوره تمام این منطقه تحت تسلط زبیری‌ها بوده است. هم سکه‌های سفیانی قبل از سال ۶۵ هجری و هم سکه‌هایی که توسط ابن زبیر و هوادارانش ضرب شده‌اند تنها عبارات عمومی یکتاپرستی را بر خود دارند؛ به‌ویژه هیچ کدام از آنها نامی از محمد نیاورده است. نخستین سکه‌ای که به این امر مبادرت ورزید در سال ۷۱ هجری در پایتخت خود عبدالملک یعنی دمشق و پس از آن ضرب شد که او شورش زبیری‌ها را سرکوب کرده بود و یک سال پس از آن کتیبه قبة الصخره نگاشته شد. ما این امر را وارد نمودن مفهوم «محمد پیامبر خدا» به دین رسمی می‌دانیم.

شواهد غیرسکه‌ای معاصر نیز نمی‌توانند محمد را به قبل از دوران عبدالملک برسانند. منابع مسیحیان بومی از قرن اول هجری اطلاع‌چندانی از وجود او نشان نمی‌دهند.^{۱۸} اشاره به پیامبری مهاجم در آموزه‌های یعقوب را همان طور که در فصل قبل گفته شد باید جدا از روایاتی دانست که گفته‌اند محمد اعراب مهاجم را رهبری می‌کرده است. این روایات پس از وارد کردن محمد پرورانده شده‌اند؛ آنها قبل از اوایل قرن هشتم ثبت نشده‌اند.^{۱۹} آنها در آن هنگام برای ورود به منابع قرن هشتمی مثل اسرار خاخام شمعون بن یوحی به همراه مطالبی دیگر که فتوحات اعراب را منجی‌گرایانه و آخرالزمانی می‌دانستند فراهم بوده‌اند. وقایع‌نامه‌های سریانی اواخر قرن هفتم و اوایل قرن هشتم از محمد به عنوان نخستین شاه اعراب نام می‌برند اما هیچ اطلاعی از نقش او به عنوان پیامبر ندارند.^{۲۰} کتیبه‌های سفیانی مثل دو سنگ قبر به جامانده از دوران پیش از مروانیان و پایپروس‌های رسمی تنها حاکی از یکتاپرستی نامعین هستند.^{۲۱} اما اگر اعراب فاقد پیامبری ملی بودند به وضوح به آن احتیاج داشتند. یهودیان، موسی را به عنوان رهبر ملی و دینی و پیامبر داشتند و مسیحیان نیز از طریق اعتقاد به عیسی خود را شناسانده و تعریف می‌کردند. اعراب هنوز هیچ احساس هویت یا اتحادی بالاتراز سطح قبیله نداشتند؛ اما بنیان‌گذاری یک کشور ملی نیازمند هویت ملی است. و در این دوران، این هویت الزاما باید به زبان دینی بیان گردد. فقدان پیامبری عرب هم‌تراز با پیامبران یهودیان و مسیحیان به‌گونه‌ای آزردهنده برای عبدالملک عیان بود.

این فقدان از آن رو وخیم تر هم می شد که اعراب در آن منطقه و در میان مردمانی که تبار برایشان اهمیتی عظیم داشت نسب نامه ای نداشتند. یهودیان می توانستند به تاریخی اشاره کنند که در عهد عتیق محفوظ بود و تبارشان را به ابراهیم می رساند و سکونت شان در آن سرزمین از زمان موسی و حقی الهی بود. نخبگان بیزانسی (رومی ها) خود را یونانی می دانستند و می توانستند تاریخ «ملی» خود را به اسکندر کبیر برسانند. مسیحیان به طور کلی خود را اخلاف یهودیان (اسرائیلی ها) می دانستند. اما اعراب به عنوان یک گروه قومی تاریخی برای ارائه نداشتند. تبار آنان از ابراهیم که از طریق یهودیان از آن آگاه شده بودند نقطه آغاز بود، اما این موضوع که این تبار از طریق یک کنیز بود آنان را زبردست یهودیان می ساخت و آنها نمی توانستند به هیچ نشانی از تایید الهی بردین جداگانه عربی یا کشوری عربی اشاره کنند. این کمبود تنها با سیره جبران می شد؛ اما عبدالملک هنگامی که اعراب را به پیامبری ملی از خودشان مجهز کرد که از طریق وی می توانستند یگانگی هویتی مشترک را تجربه کنند و وفاداری خود به کشوری نو بنیاد را بیان کنند نیز پایه های تاریخ اعراب را بنیان نهاد.

تمام اینها البته کلام مخالف با زندگی نامه محمد، پایه گذار حجازی اسلام پیش از فتوحات که با تفصیل فراوان در متون اسلامی بازگو شده است می باشد. اما همان طور که بسیاری از محققان غربی خاطرنشان ساخته اند مسیر پذیرش این زندگی نامه به عنوان واقعیتی تاریخی با انبوهی از ابهامات و تناقضات پوشیده شده است. نخستین روایت از زندگی پیامبر المغازی و الصیاری سیره^{۲۲} اثر ابن اسحاق (متوفی ۱۵۰/۷۶۷ هجری^{۲۳}) است که تنها در ویرایش مفصل ابن هشام (متوفی ۲۱۳/۸۲۸ یا ۲۴۲۱۸/۸۳۴) در پایان قرن دوم هجری آمده بر جای مانده است. در زمان ابن اسحاق - و به نظر می رسد حتی در زمان ابن هشام - تاریخ وسیعاً پذیرفته شده ای از پیامبر وجود نداشت و نه سن و نه تاریخ تولد او خالی از تردید نبود. این موضوع را می توان از تحلیل روایات در مورد او تایید کرد و تایید هم شده است. روایت متعارف معتقد است که محمد هنگامی که به او گفته شد پیامبر خدا شود چهل سال داشت و در عام الفیل، سالی که ابرهه حبشی به حجاز لشکر کشید به دنیا آمد. این موضوع سال تولد او را حدود ۵۷۰ میلادی قرار می دهد، چراکه محاسبات زمانی، تاریخ پیامبر شدن او را حدود سال ۶۱۰ میلادی معین می کند. در مورد این زمان بندی اشکالات زیادی وجود دارد. کنراد^۱ (۱۹۸۷) آرای محققان درباره این

^۱ Conrad

موضوع را جمع‌آوری کرده است و تمام آنها به این نتیجه می‌رسند که پذیرش روایت متعارف در این مورد غیرممکن است، چراکه سیره در مورد تاریخ تولد محمد، سن او در زمان وقایع مختلف و به طور کلی اوایل زندگی او به گونه‌ای نویدکننده آشفته است. در واقع «مدت‌ها پس از آغاز قرن دوم هجری نیز نظر علما در مورد تاریخ تولد پیامبر در گستره‌ای ۸۵ ساله متغیر بود»^{۲۵} که کنراد از آن نتیجه می‌گیرد که مطالعات سیره تا آن هنگام هنوز در حال تغییر بود. قدیمی‌ترین اشاره موجود به تاریخ تولد او (اگر بتوان اسناد را پذیرفت) از زرارۀ بن اوفی است که در سال ۹۳/۷۱۲ هجری درگذشته است و اگرچه از لحاظ زمانی به رویدادی که توصیف می‌کند نزدیک بوده است اما کلی‌ترین شکل آن تاریخ را به دست می‌دهد: پیامبر در همان قرنی (دوره ۱۲۰ ساله) به دنیا آمد که یزید بن معاویه در آن درگذشت (۶۴/۶۸۳).^{۲۶} این بدان معنی است که او می‌توانسته در اواسط قرن ششم و حداکثر تا اواسط قرن هفتم به دنیا آمده باشد.

در مورد عام الفیل هم اشکالاتی وجود دارد. کنراد متذکر می‌شود عام الفیل «آن قدر مهم دانسته می‌شد که مبدأ زمان بندی جدیدی برای وقایع بعدی در عربستان گردید، بدین ترتیب معمولاً به گزارش‌هایی برمی‌خوریم که تاریخ وقایع را به تعداد سال‌های معینی پس از عام الفیل می‌رسانند».^{۲۷} بنابراین خود این سال با اشاره به واقعه‌ای با تاریخ مستقل مشخص نمی‌شود؛ اما پژوهش‌های امروزی معمولاً تاریخ لشکرکشی ابرهه را سال ۵۵۲ و نه ۵۷۰ میلادی می‌دانند.^{۲۸} این امر سن محمد را هنگامی که پیامبر شد به شصت سال می‌رساند؛ یا محتمل‌تر آنکه باید از این ادعا که وی در عام الفیل به دنیا آمد دست برداریم. در این صورت راه دیگری برای اطلاع از تاریخ تولد وی نداریم. به علاوه کنراد به گونه‌ای متقاعدکننده استدلال می‌کند که در رسوم یهودی، مسیحی و حتی عرب پیش از اسلام (و همچنان پس از اسلام) عدد چهل اهمیتی نمادین داشت؛ اینکه گفته شود محمد چهل ساله بود که به پیامبری رسید مثل آن است که بگویند محمد شایسته ماموریت خود، در «سن درک» و در اوج توانایی‌اش بود.^{۲۹} در واقع دلیل دیگری وجود نداشته که سن وی اعلام شود؛ سن دقیق شخص اهمیت اجتماعی چندانی نداشته است و در نتیجه معمولاً با دقت به خاطر سپرده نمی‌شد.

مشکلات ما منحصر به تاریخ تولد محمد نیست. نه تنها تاریخ مزبور، بلکه کل گاهشمار زندگی وی چنان آشفته و متناقض برجای مانده است که متون سیره ناتوان از ساماندهی آن است و تنها با روشی خودسرانه و اختیاری اقدام به رفع این مشکلات می‌کند.^{۳۰} اگر پرسیم آیا اصلاً محمد پیامبری در اوایل قرن هفتم وجود داشته است متون سیره نمی‌توانند به این پرسش پاسخ دهند. اگر او شخصیتی اسطوره‌ای

نبوده باشد دست کم تاریخ واقعی وی را نمی‌توان به آسانی در آن دوران ریشه‌یابی کرد. در واقع حتی مطالعه سرسری سیره قویا این احساس را به دست می‌دهد که یکی از دلایل اصلی برای نوشتن آن تدارک یک مرجع خارجی برای اشارات مبهم قرآن و برعکس، به وجود آوردن یک تاریخ برای پیامبر بوده که با اشارات قرآن تطابق داشته باشد.^{۳۱} چراکه اگرچه اصطلاحات «پیامبر» و «رسول خدا» به تنهایی یا به همراه یکدیگر به وفور در قرآن یافت می‌شوند شخصیت اصلی قرآن که از او نام برده می‌شود محمد نیست که تنها چهار بار از او نام برده شده است،^{۳۲} بلکه موسی می‌باشد. به قول وانزبرو «مطالب کتاب مقدس [یعنی قرآن] را می‌توان جهت تایید مقام خاص موسی در سلسله مراتب پیامبران مورد استفاده قرار داد، اما در مورد محمد به سختی بتوان چنین کاری کرد».^{۳۳} جمع‌آوری اطلاعات تاریخی یا زندگینامه‌ای از قرآن در مورد وی کار دشواری است و این در تضاد آشکار با وضعیت موسی در عهد عتیق است.^{۳۴} باید یک زندگینامه جداگانه تدارک دید و این کاری است که ابتدا ابن اسحاق و نسل وی انجام داد^{۳۵} و سپس ذهن چندین نسل از علما را به خود مشغول داشت. وانزبرو باز هم انگشت بر این ناهمخوانی می‌گذارد:

برخلاف شش کتاب اول انجیل که دست کم خطوط کلی تصویری تاریخی از موسی را می‌توان از آن استنباط کرد، نقش قرآن در توصیف یک پیامبر عرب، فرعی بوده است: شاهدهی بر ارتباط الهی اما نه شرحی از جزئیات آن... حتی تصور اطلاعات زندگینامه‌ای در قرآن وابسته به اصول تفسیر است که از مطالبی خارج از شرع ناشی شده‌اند.^{۳۶}

روایت قرآنی دو ویژگی اصلی دارد: اشاره دائم به پیامبری بی‌نام، و دیدگاه دینی یهودیت مسیحی.^{۳۷} اگر قرآن را بدون پذیرش قبلی روایت متعارف بررسی کنیم جلوگیری از استنتاج این امر دشوار است که مطالبی که در آن گردآوری شده محصول فرقه (های) یهودیت مسیحی است یا در اصل بوده که پیامبری را قبول داشته‌اند که به عنوان فرستاده خدا شناخته شده و برای این فرستاده شده که آنان را نسبت به خطرات بی‌ایمانی هشدار دهد و امت مؤمنان را (همان طور که خدا ابراهیم را هدایت کرد) به راه راست هدایت کند. اینکه آنان به جای نام به لقب این پیامبر اشاره می‌کردند به این معنی نیست که او یک مفهوم و نه یک شخص خاص بوده است؛ این امر از لحاظ واژه‌شناسی می‌تواند در جامعه‌ای فرقه‌ای وجود داشته باشد.^{۳۸} همان طور که قبلا در فصل ۱ از بخش ۳ گفته شد، درباره اماکن مقدس^۱ اثر

^۱ De Locis Sanctis

آدومنانیس^۱ مشتمل بر روایتی از آرکولف است که مطابق آن جامعه‌ای از یهودیان مسیحی در زمان بازدید او از اورشلیم در دهه ۸۸-۶۷۹/۶۹-۵۹ در آنجا وجود داشته است.^{۳۹} ولی دلیلی در دست نداریم که بینداریم آنان پرشماری مهم بوده‌اند. همچنین این امکان هم وجود دارد که عبدالملک نه دیدگاه‌های جامعه‌ای که (یا در اورشلیم یا جای دیگر) در آن زمان وجود داشته، بلکه دیدگاه‌های موجود در نوشته‌های فرقه‌ای که قبلاً (احتمالاً در اورشلیم یا بین‌النهرین) وجود داشته را به عنوان دین رسمی اتخاذ کرده باشد.^{۴۰} وارد ساختن پیامبر به دین رسمی البته به معنی پذیرش فوری او از طرف مردم نیست. دست کم یک جامعه خارجی الهیات یهودیت مسیحی را بدون پیامبر جذب کرد: کتیبه‌های دارای متن ابتدایی در سده بوکر که خدا را «خدای موسی و عیسی» می‌شناسند یک کلمه هم از رسول خدا نگفته‌اند. همان طور که در فصل ۱ از بخش ۳ گفته شد محمدگرایی تنها از زمان هشام به بعد، یعنی حدود چهل سال پس از کتیبه قبة الصخره در کتیبه‌های عمومی صحرائشینان محقق شده است.

چند دلیل احتمالی برای این شکاف زمانی وجود دارد. یکی اینکه ممکن است معتقدان به یکتاپرستی نامعین سده بوکر وفاداران سرسخت آیین قدیمی بوده‌اند که به مدت یک نسل در برابر محمدگرایی مقاومت کرده و نهایتاً در دوران هشام در جریان اصلی اعتقاد پذیرفته شده ادغام شدند. همچنین می‌توان چنین گفت که انتشار دین رسمی جدید از نخبگان به کسانی که آن کتیبه‌های عمومی را نوشته‌اند زمان برده است. اما انتشار یک دین به عوام وقتی چهل سال طول می‌کشد که قبول آن دین از سوی مردم برای حاکمان کشور مهم نباشد. به همین ترتیب وفاداران اعتقادات پیشین وقتی می‌توانند تا چهل سال پس از ورود اعتقادات جدید آشکارا وجود خود را اعلام کنند که حکومت دغدغه تحمیل دین جدید به مردم را نداشته باشد. اگر حکومت به انتشار محمدگرایی در میان عوام علاقمند بود سایر اشکال اعتقادی را «ارتداد» اعلام می‌کرد و عبارات محمدی را الزامی می‌ساخت. چه مردم در خلوت خود این تغییر را می‌پذیرفتند و چه نمی‌پذیرفتند نگارش اعلامیه‌های نشان‌داری که چنین عباراتی را در بر نداشتند می‌بایست عملاً متوقف می‌شد. از این رو شرح دقیق‌تر وضعیت به نظر ما آن است که اعلامیه‌های رسمی دین بر روی سکه‌ها و قبة الصخره به آگاهی می‌رساند که اینک محمدگرایی دین رسمی است، اما حکومت در ابتدا دغدغه انتشار آن در بین عوام را نداشت.

^۱ Adomnanis

اتباع عبدالملک چه این دین رسمی را پذیرفته و چه نپذیرفته بودند دست کم عبارت رمزآلود محمد رسول الله در قبة الصخره را درک می کردند، چراکه به قول وانزبرو نبوت «پای ثابت یکتاپرستی» بود و هر فرد یکتاپرستی با ایده چنین رسول خدایی به عنوان مفهومی که تجسم آن امکانی همیشه حاضر بود آشنا بود. عبدالملک در تدارک چنین تجسمی، مؤلفه ای به شدت مورد نیاز را به دین رسمی افزود. در این روند او سهم مهم خودش را نیز افزود: اینکه این پیامبر، محمد بود. ما نمی گوییم که در این مرحله ابتدایی، محمد نام پیامبر بوده است، چراکه غیرممکن است از عبارت محمد رسول الله بگوییم که کلمه محمد در واقع اسم بوده یا صفت. برای درک این موضوع باید وجه تسمیه این کلمه را در نظر بگیریم.

از نظر روایت متعارف، چنین کاری زائد است. به خوبی جا افتاده که محمد شکل مجهول از ریشه ح.م.د و به معنی «شخص ستایش شده» می باشد. اما این معنی بخشی از روایت اسلامی است و می توان آن را تفسیری دیگر از موضوعی پذیرفته شده در کتاب مقدس دانست. در این مورد نیز مثل موارد دیگر اگر نخواهیم روایت متعارف را بدون دیدی انتقادی بپذیریم دوباره باید از اول شروع کنیم.

ستایش کردن

در واژه نامه نویسی سنتی اسلامی که توسط لین^۱ بررسی و خلاصه شده است^۱ از ریشه ح.م.د که نام پیامبر از آن گرفته شده است کلماتی با معنای «ستایش» تولید می شود. اما این واژه نویسی بر مبنای پذیرش قبلی روایت متعارف است. همچنین بدیهی می داند که زبان عربی ویژگی های قدیمی ترین لایه های «زبان های سامی» را حفظ کرده و در نتیجه گنجینه ای از نمودهای زبان های اولیه سامی است. این زبان بدون بررسی قبلی و به عنوان یک نمونه، در معرض موشکافی های دقیق و استنتاج هایی که یک زبان معمولاً از سوی زبان شناسان مدرن غربی متحمل می شود قرار نگرفته است. برخلاف این رویکرد، وانزبرو خاطرنشان ساخته است که تفاسیر و مجادلات - که به ندرت قبل از قرون هشتم/دوم آغاز شده اند - اندیشه دینی را شکل داده است؛^۲ در این روند، حوزه های معنایی واژگان دینی نیز تعیین شده اند. آثار واژه نویسی عربی اسلامی که اثر لین نمونه ممتاز آن است نتایج این روند را نه آن طور که دیدگاه متعارف

^۱ Lane

اصرار دارد که معانی اصیل اور-سامی^۱ است، ثبت کرده است. بیان دقیق سابقه این امر کار سترگی است که به عهده کسانی گذاشته می‌شود که صلاحیت بیشتری از ما دارند، اما اگر بخواهیم معنی نام محمد پیش از اسلام را درک کنیم باید روش‌های مدرن تحلیل زبان شناختی را دست‌کم در مورد ریشه آن به کار بگیریم.

مفهوم «ستایش» در زبان‌های سامی در وهله نخست نه با ح.م.د، بلکه با س/ش.ب.ح بیان می‌شود که این ریشه نسبتاً دیرینه وجود آمده و به نظر می‌رسد در اصل آرامی باشد.^{۴۳} ریشه مزبور بر بیان شفاهی نیایش دلالت دارد: بیان بزرگی، کمال، عدالت و... خدا. از این رو آیه ۹۸ سوره ۱۵: فسبح... ربک و کن من الساجدین به این معنی است: «پس پروردگارت را نیایش کن و از سجدکنندگان باش». همچنین این ریشه در عبری انجیلی به معنی «نیک دانستن» چه از لحاظ اخلاقی و هنری و چه از لحاظ مادی و به عبارت دیگر ستودن است.^{۴۴} ریشه مزبور عمدتاً در اشاره به خدا به کار می‌رود و تأکید اصلی بر اقرار شفاهی است، به طوری که می‌تواند معنی «گفتن، صحبت کردن و غیره» از نیکی، خوبی و... خدا و به عبارت دیگر ستایش کردن را داشته باشد، همچون مزامیر ۴: ۱۴۵ که مفهوم صحبت کردن با تمام افعال آیات ۷-۴ تطابق می‌یابد. در واقع ریشه عبری ش.ب.ح کلماتی با معانی مختلف «ستایش کردن»، «آمرزیدن» و «تشکر کردن» تولید می‌کند. همچنین در عربی یکی از معانی این ریشه که در واژه‌نامه‌ها ثبت شده است «خواهش کردن»^{۴۵} است و همچنین معنی «استدعا از خدا» یا «تقاضا» یا نظایر آن را می‌دهد.^{۴۶} یکی از واژه‌های مهمی که از س.ب.ح گرفته می‌شود تسبیح است که به معنی بیان عاری بودن یا دور بودن خدا از هر نقصان، ناپاکی یا شرارات می‌باشد.^{۴۷}

در حالی که س/ش.ب.ح در زبان‌های سامی مفهوم «ستایش کردن» را بیان می‌کند حوزه معنایی ح.م.د از سوی دیگر، «خواستن، طلب کردن، آرزوی داشتن یا به دست آوردن برای کسی» می‌باشد. چیزی که خواستنی است منطقیست ستودنی هم هست، اما ح.م.د در عربی از مرز معنایی بین «خواستنی» و «ستودنی» تنها بعداً و در نتیجه تفسیر عبور کرده است. در عهد عتیق، معنی اول آشکار است:^{۴۸}

^۱ Ursemitisch

[این است] کوهی [که] خدا می خواهد در آن سکونت گزیند (حمد الوهیم لشبتو) (مزامیر ۱۶: ۶۸ [عبری: ۱۷]).

و به زمین ها طمع می کنند (حامدو سادوت) و [آنها را] به زور می گیرند (میکا: ۲: ۲).

نباید به خانه همسایهات طمع کنی، نباید به زن همسایهات طمع کنی... (لوتحمود) (کتاب خروج ۱۷: ۲۰).

کلماتی از این ریشه سی و نه بار در عهد عتیق به چشم می خورند که در هر نوع ادبی کتاب ها، از اسفار پنج گانه تا کتاب تواریخ موجود هستند. این حاکی از قدمت لغوی ح.م.د است و کتیبه های اوگاریتی از هزاره دوم پیش از میلاد نیز گواه این ریشه هستند:

همانا بعل (آنها) را می خواهد [بعل. حمدم. یحمدم]^{۴۹}

[به] سوریه (و) بهترین سروهایش [بشرین. محمد. ارزه] [هنگامی که آنان رفتند تا برای کاخ بعل، چوب و سرو بیاورند]^{۵۰}

کوه ها بهترین طلاها [را به بار می آورند] [جبعم. محمد. برص]^{۵۱}

در متون فنیقی (العمارنه) قرن چهاردهم قبل از میلاد، ح.م.د به شکل های مختلف به معنی «خواستن، مالکیت یک چیز خواستنی را به دست آوردن؛ چیز ارزشمند؛ حسادت، غبطه» می باشد.^{۵۲} زادوک^۱ نام هایی را از ریشه ح.م.د به خط میخی از نیمه دوم هزاره اول پیش از میلاد ثبت کرده است: ح-م-د، ح-م-د-ا-نی که از «ح-م-د» به معنی «خواستن، لذت بردن» در آرامی و کنعانی مشتق شده اند.^{۵۳} نام دیگری که ظاهراً از همان ریشه است ح-ام-می-دو-او (=خمیدو) است و نیز او به نام نبطی حمیدو و نام های عربی حمید، حمید در مدرکی بدون تاریخ اشاره می کند که با این همه به همان تاریخ کلی اسامی دیگر، یعنی ۵۰۰ پیش از میلاد تا آغاز هزاره جدید تعلق دارند.

زادوک از سوی دیگر به اسامی ح-ام-م-د-ن و ح-م-د-ن اشاره کرده و ریشه آنها را «ستایش» (عربی) می داند. اما او ریشه شناسی آنها را توضیح نمی دهد و به ما نشان داده است که با دانستن این

^۱ Zadok

اسامی به‌عنوان اسامی نمونه عربی، آنها را از معنی عموماً پذیرفته شده ریشه آنها ریشه‌یابی کرده است.^{۵۴} همچنین واژه‌نامه گوردون^۱ (۱۹۵۵) چنین آورده است:

«hmd: Ar. ḥamuda, ESA ḥmd = 'to praise'»

اما هیچ توضیح یا نمونه‌ای برای این کلمه بیان نمی‌کند. بالاخره اینکه در زبان آکادی موردی هست که ح.م.د معنی «خواستن» نمی‌دهد: بعضی از متون، کلمه حماد را دارند که به معنی «گریزپا بودن»^{۵۵} و نیز حمدات که به معنی «گریزها»^{۵۶} می‌باشد. اما این کلمات از ریشه دیگری هستند که باغ.م.د عربی مطابقت دارند^{۵۷} و به معنی «پوشاندن، جلوگیری از دیده شدن» می‌باشد. اگر موضوع تنها ریشه‌یابی نام پیامبر بود این همه جستجوی ما جای سؤال داشت. اما معنی ح.م.د برای درک ماهیت اصلی پیامبر و نیز تفسیر صحیح عبارات مهم دینی مثل له الحمد و لله الحمد و عباراتی شامل هر دو س.ب.ح و ح.م.د در یک قطعه یا جمله مثل یسبح بحمده بسیار مهم است.

شخص برگزیده

اگر تعبیر فوق از ریشه ح.م.د درست باشد نتیجه گرفته می‌شود که محمد به معنی «شخص ستایش شده» نیست، بلکه به معنی «فرد مطلوب (و بنابراین برگزیده) از سوی خدا» برای پیامبری می‌باشد. سیره، این گزینش الهی را به خود اسم منتقل می‌کند و به آن معنی مربوطه «محافظت شده، ترجیح داده شده» را نسبت می‌دهد.^{۵۸} افعال دیگر با معنی مشابه نیز به‌طور معمول در مورد پیامبران قرآن به کار رفته‌اند. مثلاً آیه ۵۸ سوره ۱۹ که به ابراهیم، اسحاق، یعقوب، موسی، هارون، اسماعیل و ادريس اشاره می‌کند: «اینها کسانی هستند که خدا آنان را از میان پیامبران برتری داد و کسانی که هدایت کردیم و برگزیدیم» (و ممن هدینا و اجتبینا). آیه ۸۸ سوره ۶ نیز با اشاره به فهرستی از پیامبران همین دور ریشه را به کار می‌برد: «آنان را برگزیدیم (ج.ب.و/ی) و به راه راست هدایت کردیم (ه.د.ی)»؛ و آیه قبل از آن، یعنی آیه ۸۷ سوره ۶ نیز مفهوم برتری دادن را در بر می‌گیرد: «آنان را بر امت‌های دیگر برتری دادیم (ف.ض.ل)». ریشه ص.ف.ی هم برای برگزیدن یک پیامبر به کار برده شده است، مثل آیه ۳۳ سوره ۳: «خداوند آدم و

^۱ Gordon

نوح و خاندان ابراهیم را برگزید...»؛ و المصطفی، «فرد برگزیده شده»، یا مصطفاه، «منتخب، فرد برگزیده او»^{۵۹} اصطلاحاتی پذیرفته شده برای محمد پیامبر هستند. به نظر می‌رسد چنین لقبی، اصطلاحی قابل انتظار برای یک پیامبر بوده باشد - به عنوان مثال «ظرف برگزیده»، الإناء المصطفی (در عربی مسیحی = پولس مقدس)؛^{۶۰} کاربرد المصطفی می‌تواند معنی اصلی کلمه محمد را به خوبی منعکس کند.

به عنوان جمع‌بندی: شواهد زبان‌شناسی حاکی از آن هستند که واژه محمد نه به معنی «ستایش شده»، بلکه به معنی «مطلوب» است. این نام بدین معنی مدت‌ها پیش از عصر محمدی، نام عربی پذیرفته شده‌ای برای یک کودک بود و هیچ معنی دینی هم نداشت. اما نوشتجات آن گونه که ما در اختیار داریم نشان می‌دهند که در برهه‌ای از زمان وارد حوزه تخصصی دینی شد و معنای آن از نظر ما «انسان مطلوب خدا [برای پیامبری]» یا آن طور که این مفهوم در انگلیسی می‌تواند ترجمه شود «شخص برگزیده» گردید. نخستین شاهدی که از این کاربرد داریم سکه سال ۷۱/۶۹۱ و کتیبه سال ۷۲/۶۹۲ قبة الصخره می‌باشد. بدین ترتیب منظور از اصطلاح محمد همچون اصطلاح المصطفی اشاره به شخص خاصی نبود، بلکه بیان صفت پیامبر خدا و به خصوص به طریقی بود که او را در برابر الهیات مسیحیت پولسی قرار دهد - او تنها یک انسان است، نه پسر خدا و نه به هیچ وجه خداست؛ او می‌تواند هر کسی باشد که خدا برمی‌گزیند. تا جایی که ما امروزه می‌دانیم در غیاب هرگونه کاربرد قبلی اصطلاح محمد برای این مفهوم به نظر ما این اصطلاح در حدود زمانی دوران فترت بین حکومت معاویه و عبدالملک معرفی گردید و عبدالملک آن را با پیامبریهودیت مسیحی که برگزید مرتبط ساخت. اما چون واژه محمد یک نام پذیرفته شده هم بود (اگرچه تا آن زمان خیلی رایج نبود) به زودی به عنوان نام پیامبر و نه صفتی که او را توصیف می‌کند تلقی شد. این تبدیل اصطلاح محمد از صفت به اسم، بایستی خیلی سریع اتفاق افتاده باشد و این واقعیت که عبارت پردازی موجز در کتیبه قبة الصخره این تعبیر را ممکن می‌سازد به این امر یاری رسانده است. یوحنا دمشقی که اثر خود به نام ارتداد^{۶۱} را حدود ۷۵۰-۷۴۳/۱۳۳-۱۲۵ قبل از به قدرت رسیدن عباسیان نوشت می‌دانست که مقدار زیادی از مطالب قرآن در ارتباط با «رهبری» بود که نامش محمد بود. بنابراین این تبدیل صفت به اسم بایستی در نیمه اول قرن هشتم/دوم رخ داده باشد.

همان طور که معروف است کلمه محمد در قرآن که به پیامبر اشاره می‌کند تنها چهار بار آمده است. در مقایسه با آن، رسول الله و اشکال مختلف آن (رسول، رسوله، رسل و غیره) بیش از ۳۰۰ بار، نبی ۴۳ بار، ابراهیم ۷۹ بار، موسی ۱۳۶ بار، هارون ۲۰ بار، عیسی ۲۴ بار، مریم ۳۴ بار، آدم ۲۵ بار، نوح ۳۳ بار و

فرعون ۷۴ بار به چشم می خورند. علاوه بر آن هیچ اطلاعات شخصی نیز در این چهار مورد ذکر کلمه محمد به چشم نمی خورد: هیچ ذکری از خانواده اش، شجره نامه اش، یا حتی اعمالش وجود ندارد به طوری که صفت دانستن این کلمه به معنی «فرد برگزیده / مطلوب (خدا)» بسیار معقول تر از تلقی آن به عنوان یک اسم است. گمنامی محمد در تضاد بسیار با تاکید قرآن بر نسبت خویشاوندی پیامبران با مردمانی است که به سوی آنان فرستاده شدند: «نوح را به سوی قومش فرستادیم» (آیه ۵۹ سوره ۷ قرآن) - و به خصوص نوح به آنها می گوید: «آیا تعجب می کنید که بر مردی از خودتان، پیامی / کلامی برای شما آمده است؟» (علی رجل منکم) (آیه ۶۳ سوره ۷ قرآن). به همین ترتیب «به سوی عاد برادرشان (أخاهم) هود (آیه ۶۵ سوره ۷ قرآن) و «برادرشان (أخاهم) صالح به سوی ثمود» (آیه ۷۳ سوره ۷ قرآن). ما گمنامی محمد را به عنوان نشانه ای بر این تعبیر می کنیم که سه بار از چهار بار اشاره به او قبل از آنکه زندگینامه ای برای او تدارک دیده شود و به احتمال بسیار قبل از آنکه اصطلاح محمد به عنوان پیامبر تعبیر شود وارد مطالب کتاب مقدس شده است؛ چهارمین اشاره به او نیز به نظر ما بعداً اضافه شده است.

نخستین ذکر محمد در قرآن طبق ترتیب مدون سوره ها در آیه ۱۴۴ سوره ۳ می باشد:

محمد جز فرستاده ای نیست (و ما محمد إلا رسول)^۱ که پیش از او هم پیامبرانی گذشته اند. آیا اگر او بمیرد یا کشته شود، برمی گردید؟

می توانیم آیه ۷۵ سوره ۵ را با آن مقایسه کنیم:

مسیح، پسر مریم جز پیامبری نبود که پیش از او نیز پیامبرانی آمده بودند؛ و مادرش زنی راستگو (صدیقه) بود و هر دو غذا می خوردند.

محمد و عیسی هر دو با عباراتی فرمانبردارانه توصیف شده اند که برگرفته از یهودیت مسیحی است. اما نکته اصلی که باید به آن توجه شود گمنامی محمد در مقابل عیسی است که هم در اینجا و هم در هر جای دیگر قرآن به خانواده اش مرتبط شده است. این جمله را می توان چنین نیز ترجمه کرد: «شخص برگزیده جز فرستاده ای نیست» (و فانی است، نه بخشی از خداوند).

ذکر بعدی محمد در آیه ۴۰ سوره ۳۳ آمده است:

^۱ در متن اصلی به اشتباه «و محمد / رسول» آمده است (مترجم).

محمد پدر هیچ‌یک از مردان شما نبود، ولی فرستاده خدا و خاتم ۶۲ پیامبران (بود).

و در آیه ۲ سوره ۴۷:

و آنان که ایمان آورده (آمنوا) و کارهای شایسته (الصالحات) کرده‌اند و به آنچه بر محمد نازل شده گرویده‌اند (و آمنوا بما نزل علی محمد) که آن خود حق و از جانب پروردگارشان است، بدی‌هایشان زدوده (= بخشیده) خواهد شد و حال و روزشان بهبود خواهد یافت (و أصلح بالهم).

در اینجا باز هم «محمد» به شخصی خاص با خانواده، زادگاه و قبیله‌ای مرتبط نشده است. این کلمه می‌تواند صفت هم باشد: «فرد مطلوب / برگزیده»؛ یعنی کسی که به‌عنوان پیامبر خدا مورد خواست اوست.

چهارمین و آخرین اشاره قرآن به محمد در سوره ۴۸ قرآن، الفتح است که سوره‌ای کوتاه و بیست و نه آیه آن سرشار از بیانی یادآورانه است. به دلایل زیر معتقدیم که این سوره بعد از سوره‌هایی که در بالا گفته شد وارد قرآن شده است:

- این سوره شامل دو اعلامیه «رسمی» است: یکی از آنها در سال ۷۷ هجری روی سکه‌ها ضرب شد (و در دو جای دیگر قرآن نیز مشاهده می‌شود): هوالذی أرسل رسولہ بالهدی و دین الحق لیظہرہ علی الدین کلہ: «اوست کسی که پیامبر خود را به قصد هدایت، با آیین درست روانه ساخت تا آن را بر تمام ادیان [دیگر] پیروز گرداند» (آیه ۲۸ سوره ۴۸ قرآن)؛ و دیگری بلافاصله پس از آن می‌آید و در سال ۷۱ هجری روی سکه‌ها ضرب شد: محمد رسول الله: محمد پیامبر خداست (آیه ۲۹ سوره ۴۸ قرآن). این نشان می‌دهد که این آیه در محیطی «رسمی» تنظیم شده است. همین قسمت این چنین ادامه می‌یابد: والذین معہ أشداء علی الکفار رحماء بینہم: «و کسانی که با اویند بر کافران سختگیر و با همدیگر مهربانند» (آیه ۲۹ سوره ۴۸ قرآن). ما این را نیز اعلامیه‌ای رسمی درباره رفتار مورد انتظار مؤمنان می‌دانیم: مؤمنان یکدیگر را دوست داشته باشند و در برابر غیرمؤمنان سختگیرانه اقدام کنند. این رویکرد همان طور که

در فصل بعد خواهیم دید رویکرد نمونه دین رسمی قبل از ولید نبوده است. از این رو این ملاحظات، تاریخ این سوره را به هر زمانی پس از اوایل قرن هشتم/دوم می‌رسانند.

- این سوره شامل تنها اشاره به مکه (آیه ۲۴ سوره ۴۸ قرآن) و به اعراب (آیه ۱۱ سوره ۴۸ قرآن) در سرتاسر قرآن است. این امر حاکی از آن است که این سوره در شرایطی متفاوت از اغلب بخش‌های دیگر قرآن تدوین شده است و به نظر ما این اشارات، تاریخ آن را به زمانی که سیره نوشته می‌شده یا بعد از آن، یعنی اواسط تا اواخر قرن هشتم/دوم می‌رساند.

نمی‌توان گفت که در اینجا منظور از محمد، یک اسم خاص بوده یا یک صفت. اما با توجه به لحن کلی اعلامیه و تاریخ احتمالا متاخر این سوره، معتقدیم که اسم بودن آن محتمل تر است.

پی‌نوشت: ح.م.د در قرآن

اگر استدلال این فصل را بپذیریم که ریشه‌های س.ب.ح و ح.م.د در عربی همان معانی بوده‌اند که در زبان‌های سامی دیگر داشته‌اند می‌توانیم درکی تازه از نقش آنها در قرآن به دست آوریم. این فرضیه می‌گوید که

- س.ب.ح در عربی همان معنی آرامی و عبری خود، یعنی «ستایش کردن، ستودن، تمجید کردن» را داشته و این معنی در تمام دورانی که متن قرآن نوشته می‌شده تغییر نکرده است.

- ح.م.د در قدیمی‌ترین متون، به معنی «خواستن، اراده کردن» (مترادف واژه یونانی thelema) و به عبارت دیگر توانایی خدا برای خواستن چیزی و در نتیجه تحقق آن چیز بوده است: «و چون به چیزی اراده فرماید فقط می‌گوید «باش» و آن چیز موجود می‌شود»: و إذا قضی أمرنا فیما یقول کن فیکون (آیه ۱۱۷ سوره ۲ قرآن).

این که حمد به معنی «اراده» (thelema) می باشد به این معنی است که تنها خدا می تواند اراده کند یا بخواهد، چراکه تنها او توانایی (قدر) انجام خواست هایش را دارد؛ صرفاً با اعمال اراده اش بر هر چیزی قدرت دارد و هرچه بخواهد انجام می دهد (آیه ۱۱۷ سوره ۲ که در بالا گفته شد، آیه ۴۷ سوره ۳، آیه ۶۸ سوره ۴ و غیره). این مفهوم به وضوح در آیه ۱ سوره ۶۴ دیده می شود:

هرچه در آسمان ها و هرچه در زمین است خدا را ستایش می کنند (یسبح لله). او راست فرمانروایی (له الملک) و او راست خواستن / اراده (له الحمد) و او بر هر چیزی تواناست (علی کل شیء قدیر).

به همین ترتیب، پاسخ فرشتگان به تصمیم خدا برای خلق انسان روی زمین هنگامی که متوجه تضاد بین ستایش اراده خدا از سوی آنها و نتیجه حاصل از استفاده خدا از آن که آنان نگران هستند شویم معنی بیشتری می یابد:

آنان گفتند: آیا در آن [زمین] کسی را می گماری که در آن فساد انگیزد و خون ها بریزد و حال آن که ما اراده ات را می ستاییم (و نحن نسبح بحمدک) و به تقدیست می پردازیم (و نقدس لک)؟ (آیه ۳۰ سوره ۲ قرآن). ۶۳
نگاهی به لنگه واژه ها در آیاتی که شامل عبارت له الحمد می باشند آموزنده است، برای مثال:

له الحمد و له الحکم (آیه ۸۰ سوره ۲۸)؛ اراده از آن اوست و قضاوت / حکومت / اقتدار او راست.

له الحمد و هو الحکیم الخبیر (آیه ۱ سوره ۳۴): اراده از آن اوست و او قاضی و آگاه است.

له الملک و له الحمد و هو علی کل شیء قدیر (آیه ۱ سوره ۶۴): او راست فرمانروایی و اراده از آن اوست و او بر هر چیزی تواناست.

رایج ترین لنگه واژه از ریشه غ. ن. ی (بی نیاز، توانگر، دارا) می باشد و لنگه واژه غنیا حمیدا در متن، روشن کننده است:

و آنچه در آسمان ها و آنچه در زمین است از آن خداست و ما به کسانی که پیش از شما به آنان کتاب داده شده و نیز به شما سفارش کردیم: از خدا پروا کنید و اگر کفر ورزیدید (تکفروا) — آنچه در آسمان ها و آنچه در

^۱ بایستی آیه ۷۰ همین سوره باشد که شامل این عبارت، ولی به صورت ناپیوسته است (مترجم).

زمین است از آن خداست و خدا غنیا حمیدا، توانگر و قادر است [یعنی به هرچه اراده کند می رسد] (آیه ۱۳۱ سوره ۴ قرآن).

اراده خدا به معنی توان انجام آنچه اراده می کند می باشد؛ بنابراین از طریق قدرت و توان خدا، یعنی توانایی (آنچه در مسیحیت dynamis خوانده می شود) و عمل خدا (energeia) محقق می شود. اعلان له الحمد و هو علی کل شیء قدیر («اراده از آن اوست و او [به تنهایی] بر هر چیزی تواناست») عبارت اطاعت از قدرت الهی و تسلط او بر همه چیز است. موضوع اصلی آیه، انکار تثلیث و تبلیغ یکتایی خدا و اطاعت همه مخلوقات - که خود پیامد آفرینش خدا (energeia، عربی: خلق) هستند - از اراده خدا (thelema، عربی: حمد) و قدرت و توانایی او (dynamis، عربی: قدرت) می باشد. این ترجمه عربی واژگان مناقشات میان فرقه ای مسیحیان^{۶۴} است که برای تایید دیدگاه یهودیت مسیحی به کار برده شده است.

¹ RCEA 1 inscr. no. 8; Grohmann (1962), pp. 56-57; Miles (1948), pp. 102ff.
^۲ Walker (1941), p. 108, coin no. 213. شاید خالد پس از آنکه مروانیان، زبیری ها را در ایالت عراق شکست دادند و هنگامی که از دمشق به بصره باز می گشت این سکه را با خود آورده باشد.
^۳ این تاریخ را معمولاً تاریخ اتمام بنای آن می دانند. Blair (1992), pp. 67-70 به گونه ای متقاعدکننده استدلال می کند که بعید است عبدالملک قبل از سال ۷۲ هجری آنقدر آسوده خاطر بوده باشد که ساخت و ساز عظیمی را در اورشلیم آغاز کرده باشد (برای مثال او تازه در آن سال و پس از بازگشت از عراق شروع به ضرب سکه کرد) و بنابراین این تاریخ را باید حد آغازینی دانست که او فرمان داد تا بنا ساخته شود. تاریخ تکمیل آن بایستی چندین سال بعد - شاید حتی یک دهه بعد - بوده باشد.
^۴ سکه های بدون تاریخ برنزی که روی آنها نوشته های خلیفه الله و یا رسول الله وجود دارد و واکر آنها را به دوران سفیانی ها نسبت داده است دوباره تاریخ گذاری و به زمان عبدالملک نسبت داده شده اند (Bates [1976], p. 23). البته این واقعیت که ضرب سکه رسمی خلیفه، شامل اشاره به پیامبر نمی شده است به اندازه این واقعیت که شامل آن هم می شده است اهمیت دارد؛ این امر دست کم حاکی از آن است که تبلیغات دین رسمی حکومت، علاقمند به این شکل از اعتقادات نبوده است.
^۵ اما می توانند در مورد وقایع سیاسی فتوحات و اوایل دوران حکمرانی اعراب، موضوعی که در فصل ۳ از بخش ۲ مورد بررسی قرار گرفت چیزهایی به ما بگویند.
^۶ اطلاعات بعدی در مورد مبدهای مختلف زمانی برگرفته از Walker (1941), pp. xxvii-xxviii می باشد.
^۷ بر اساس جدول موجود در 237-38. ibid., pp.

⁸ Walker (1941), p. xxviii.

⁹ Mochiri (1981).

¹⁰ Ibid., p. 172.

¹¹ در مورد اینکه این تاریخ مربوط به آغاز احداث یا تکمیل این بنا می باشد به یادداشت ۳ در بالا مراجعه کنید.

¹² Walker (1941), p. 97, no. Sch. 5.

¹³ به نقل از Walker (1941), p. liv.

¹⁴ Ibid., pp. liv-lv.

^{۱۵} Crone and Hinds (1986) تاریخ ۶۶ هجری = ۶۸۵/۸۶ میلادی را پذیرفته و او را «حاکمی پیش از زبیری‌ها» می‌داند (صفحه ۲۵). ما به دلایلی که در این فصل گفته می‌شود این امر را بسیار بعید می‌دانیم. هیچ سکه زبیری دیگری نامی از محمد نمی‌برد، در حالی که به محض آنکه عبدالملک تصمیم به استفاده از این شعار کرد به سرعت همه جاگیر شد.

^{۱۶} Walker (1941), p. 55, coin no. 76.

^{۱۷} Ibid., p. xlvii.

^{۱۸} در فصل قبل این موارد مورد بحث قرار گرفتند.

^{۱۹} تاریخ قدیمی‌ترین آنها در فهرستی که در Crone and Cook (1977), p. 152 n. 7 آمده به دوران حکومت هشام بازمی‌گردد.

^{۲۰} نمودارهای یعقوب ادسایی، وقایع‌نامه تا سال ۷۰۵، و وقایع‌نامه تا سال ۷۲۴ در فصل قبل مورد بحث قرار گرفتند.

^{۲۱} به Crone and Hinds (1986), p. 24 مراجعه کنید. در مورد کتیبه‌ها و مدارک رسمی در دو فصل بعدی صحبت خواهیم کرد.

^{۲۲} در مورد نام اثر اصلی ابن اسحاق و نیز در مورد مغازی، صیاروسیر به عنوان اصطلاحاتی فنی به Hinds (1983) مراجعه کنید.

^{۲۳} عمدتاً این تاریخ را پذیرفته‌اند، اگر چه به تاریخ‌هایی از ۱۵۱ تا ۱۵۴ نیز اشاره شده است. به Hinds (1983), p. 59 n. 6 مراجعه کنید.

^{۲۴} در مورد تاریخ فوت ابن هشام به Khoury (1983), p. 8 + n. 5 مراجعه کنید.

^{۲۵} Conrad (1987), p. 239.

^{۲۶} Ibid., p. 235.

^{۲۷} Ibid., p. 226.

^{۲۸} Ibid., pp. 227-28, 237.

^{۲۹} Ibid., pp. 230-37. در این رابطه ذکر این نکته جالب است که آوکزنتیوس، اسقف دوروستوروم (Durostorum) و شاگرد اولفیلیا

در نامه‌ای به اولفیلیا سه بار از «چهل سال اسقف بودنش» می‌گوید. اما شواهد دیگر حاکی از آن هستند که اولفیلیا یا چهل و چهار سال و یا چهل و شش سال اسقف گوت‌ها بوده است. این موضوع باعث مناقشات زیادی شده که آیا باید امکان عدم دقت از جانب آوکزنتیوس را بپذیریم یا خیر (مراجعه کنید به 2. Thompson [1966], pp. xv-xvi and n. 2). به نظر می‌رسد با نمونه دیگری از استفاده از مفهوم کلی عدد چهل مواجه هستیم که شاید در اینجا تعدداً به نمونه انجیلی «چهل سال سرگردانی» تشبیه شده است.

^{۳۰} به اختصار توسط کنراد در Theophanes, pp. 15-16 بررسی شده و مشتاقانه از سوی Jones, J.M.B (1957) "L'âge de Mahomet"، Lammens (1911) خاطرنشان شده است؛ و به Wansbrough (1977) مراجعه کنید.

^{۳۱} مراجعه کنید به Wansbrough (1977), Ch. 2, esp. pp. 57ff.; pp. 121-29.

^{۳۲} چهار باری که نام محمد در قرآن آمده است بعداً در همین فصل مورد بحث قرار می‌گیرند.

^{۳۳} Wansbrough (1977), p. 56.

^{۳۴} یا در واقع با وضعیت هر پیامبر دیگری از جمله پیامبران عرب سوره ۷ قرآن.

^{۳۵} در مورد فهرستی از علمای نخستین (متوفی ۱۵۴/۷۷۰ تا اواخر قرن هشتم) که اثری در مورد مغازی دارند به Hinds (1983), p. 60 مراجعه کنید.

^{۳۶} Wansbrough (1977), p. 56.

^{۳۷} به فصل ۱ از بخش ۳، قسمتی با عنوان «یهودیت مسیحی» مراجعه کنید.

^{۳۸} برای مثال فرقه قمران به رهبر معنوی خود با لقبش - «آموزگار حق» (موره-ح-صلدق) - نیز اشاره می‌کردند که به این معنی نیست که او جسماً وجود نداشته است.

^{۳۹} در مورد این شکل نام آدومنان و تاریخ درباره‌امکن مقلدس او، Wilkison (1977), pp. 9-10 را ببینید. Pines (1984),

p. 145 در تایید تاریخی بین ۶۷۹ و ۶۸۳ برای خود سفر استدلال می‌کند؛ ولیکنسون هر تاریخی بین ۶۷۹ و ۶۸۸ را ممکن می‌داند؛

Hoyland (1977), pp. 220-21 دهه ۶۷۰ برای سفر و اوایل دهه ۶۸۰ برای نگارش گزارش سفر را ترجیح می‌دهد.

^{۴۰} به بحث یهودیت مسیحی در فصل ۱ از بخش ۳ مراجعه کنید.

^{۴۱} Lane, *h.m.d.*, p. 638 col. 3: «یک کیفیت قابل ستایش...» «کیفیتی که فرد به خاطر آن ستایش می‌شود...» «او از وی ستایش نمود، تمجید کرد یا به خوبی در مورد وی اظهار نظر یا صحبت کرد...» «حمد به معنی تحسین هم هست؛ و بر بزرگنمایی یا افتخار به موضوع مربوطه هم دلالت دارد.

^{۴۲} Wansbrough (1977) and (1978)، به طور مکرر.

^{۴۳} مجموعاً شانزده کلمه با ریشه ش.ب.ح در عهد عتیق وجود دارد. کلمات عبری از این ریشه در کتب بعدی به چشم می‌خورند: کتاب جامعه (دو مورد)، مزامیر (۷)، امثال سلیمان (۱)، و کتاب اول تواریخ (۱)؛ شکل آرامی آن در کتاب دانیال (دو مورد) به چشم می‌خورد.

^{۴۴} در عبری انجیلی ریشه ش.ب.ح به معنی «آرام کردن، ساکت کردن» نیز می‌باشد، مثل مزامیر ۹:۸۹ و ۶۵:۷ (عبری: ۶۵:۸). ولی این معنی مورد نظر ما در اینجا نمی‌باشد.

^{۴۵} Lane, *tasbīh*, p. 1289 col. 3 به نقل از آیه ۴۱ سوره ۳ قرآن (Lane: 36)؛ می‌توان آیه ۱۳۰ سوره ۲۰ و آیه ۳۹ سوره ۵۰ و آیه ۹۸ سوره ۱۵ قرآن را نیز به آن افزود. می‌تواند حدس زد که شاید این معنی با معنی کمتر رایج تر عبری انجیلی - «آرام کردن، تسکین دادن، ساکت کردن» - در مورد خدا یا انسان با قدرت و بانفوذ مرتبط باشد؛ دلجویی و/یا جلب یاری نیرویی بالقوه خطرناک از طریق بازگویی خوبی‌هایش.

^{۴۶} Lane, *subhat-on*, p. 1290 col. 2.

^{۴۷} Lane, *tasbīh*, p. 1289 col. 2 §2 to col. 3.

^{۴۸} حتی امروزه نیز در عبری مدرن، به پیروی از کاربرد انجیلی قدیمی تر آن، کلمات مشتق از ح.م.د حاکی از میل شدید به تملک و آرزوی به دست آوردن یا کسب چیزی می‌باشد. بنابراین صفات حاصل از این ریشه دارای معانی مثل «زیبا»، «خوشایند از لحاظ هنری» و غیره و نه «ستایش شده» می‌باشند.

^{۴۹} Gordon (1955), vol. 3, text 75:I:38. در تمام نمونه‌هایی که در اینجا ارائه شده‌اند ترجمه انگلیسی از Gordon, pp. 54, 33 برگرفته شده است.

^{۵۰} Ibid., text 51:VI:19, 21.

^{۵۱} Ibid., text 51:V:78, also 51:V:101

^{۵۲} Jean and Hoftijzer, *DIS*, vol. 1, p. 90, *hmd*.

^{۵۳} Zadok (1977), p. 118.

^{۵۴} زادوک، گفتگوی خصوصی، ۷ دسامبر ۱۹۸۷.

^{۵۵} *CAD*, H, p. 58 col. 1.

^{۵۶} Ibid., p. 66 col. 1.

^{۵۷} Soden (1958), *hamādum*, p. 315 col. 1.

^{۵۸} *Sīrah*, pp. 157-58, 356; cf. Wansbrough (1978), p. 48.

^{۵۹} Lane, *ṣ.f.w.*, p. 1704 col. 1.

^{۶۰} *Al-Munjid* 429.3.

^{۶۱} در فصل ۲ از بخش ۳ از آن صحبت شد.

^{۶۲} معنی خاتم النبیین همچنان موضوعی مورد مناقشه محققان است.

^{۶۳} برداشت ما از *و تقدس لک* تکرار ذکر «قدوس، قدوس، قدوس» است (باتکبیر به معنی تکرار ذکر *الله اکبر* مقایسه کنید). فرشتگان آیه ۳۰ سوره ۲ قرآن از فضای ذهنی اشعیا ۶:۳ ناشی می‌شوند: «ویکی [از سرافین] بر دیگری فریاد زد و گفت قدوس، قدوس، قدوس خداوند متعال [است] که جلالش جهان را پر ساخته است».

^{۶۴} Wansbrough (1978), p. 105 به استفاده از عبارات قرآنی مثل *صراط مستقیم* در دستنویس‌های مسیحی سینیایی به عنوان شاهدهی براین امر اشاره می‌کند که واژگان قرآنی توسط مسیحیان هم به کار برده می‌شد و (Griffith (1985a) نیز معتقد است که در ابتدا، در اواخر قرن هشتم تا قرن نهم میلادی، عربی مسیحی، واژگان اسلامی را وام می‌گرفت. با ادامه مجادلات، عربی مسیحی از عربی اسلامی جدا شد که منجر به تشکیل دو سبک فرقه‌ای مجزا گردید: عربی اسلامی و عربی مسیحی.

دین رسمی: محمدگرایی و اسلام ولید

پیامبر برگزیده فقط به صحنه دینی قبة الصخره راه نیافت. در اعلان عمومی دین رسمی عبدالملک، دو عبارت دینی جدید، محمد رسول الله را همراهی می‌کرد: توحید و تعریف عیسی به عنوان رسول الله و عبدالله – پیامبر و بنده/پرستنده خدا. این سه عبارت با هم شهادت سه گانه دینی را تشکیل می‌دهند و ظهور مرحله‌ای جدید و خاص از تحول دین اعراب را مشخص می‌کنند که آن را محمدگرایی می‌نامیم. این عبارات را به صورت زیر خلاصه می‌کنیم:

۱ الف. توحید «مقدماتی»: لا إله إلا الله وحده: «هیچ خدایی جز الله نیست». این عبارتی مجزا و شکل دیگری از الله لا إله إلا هومی باشد. پابنز (۱۹۸۴) نشان داده که لا إله إلا الله و لا إله إلا هوترجمه عربی شعارهایی است که در قرون گذشته در مجادلات یهودیان مسیحی به کار می‌رفت.^۱

۱ ب. توحید «کامل»: مطالب فوق به اضافه لا شریک له: «خدا شریکی ندارد».^۲ این اضافه‌ای

تفسیری یا توضیحی بر توحید است.

۲. محمد رسول الله. آنچه در ابتدا به نظر می‌رسد شکل کامل تر آن است: محمد رسول الله و عبده، در واقع توضیحی است که عبارت اصلی را روشن می‌سازد، مثل لا شریک له.

۳. تعریف عیسی به صورت «پیامبر و بنده / پرستنده تو» - رسولک و عبدک؛ عبدالله و رسوله به محمد اختصاص داده شد.^۳

به‌غیر از این عبارات اساسی، دو عبارت دیگر نیز فضای فکری محمدگرایی را نشان می‌دهند: الف. سوره ۱۱۲ قرآن: «بگو الله یکتاست، الله بخش ناپذیر است،^۴ نه زاده و نه زاییده شده است، و هیچ کسی همتای او نیست». این عبارت در قبة الصخره هم موجود است.

ب. آیه ۳۳ سوره ۹ قرآن (= آیه ۹ سوره ۴۱ = آیه ۲۸ سوره ۴۸): «او کسی است که پیامبرش را با هدایت و دین درست فرستاد تا آن را بر تمام ادیان [دیگر] پیروز گرداند». این عبارت در قبة الصخره وجود ندارد.

هیچ یک از مؤلفه‌هایی که در بالا ذکر شد در کتیبه‌های یکتاپرستانه دوران سفیانی به چشم نمی‌خورند. از دوران قبل از سال ۷۱ هجری متون دینی مثل دعاها و یادبودهایی در اختیار داریم که محتوای دینی دارند، مثل کتیبه سد معاویه نزدیک طائف مربوط به سال ۵۸ هجری (۶۷۸ میلادی)،^۵ یا متن مشابه آن مربوط به عبدالعزیز، برادر کوچک تر عبدالملک و حاکم مصر روی پلی در فسطاط در مصر به سال ۶۹ هجری (۸۹-۶۸۸ میلادی) و نیز سکه‌های تاریخ‌دار بسیار. آنها همان ویژگی‌های یکتاپرستی نامعین کتیبه‌های عمومی صحرائشینان از همان دوره را نشان می‌دهند و شواهد چندانی از اینکه چیزی به‌عنوان دین رسمی در زمان نگارش آنها وجود داشته نشان نمی‌دهند. نه خود محمد و نه هرگونه عبارت یا ورد محمدی در هیچ یک از اعلامیه‌های رسمی - سند، کتیبه یا سکه - قبل از سال ۷۱/۶۹۱ به چشم نمی‌خورد.^۶ این یک حجیت سکوت،^۱ با اهمیتی بسیار است. چراکه کتیبه‌های نقب صرفاً اعلان‌های شخصی بودند، اما اعلان‌های روی سکه‌ها و کتیبه‌های سلطنتی اعلان‌هایی عمومی در مورد دیدگاه‌های دین رسمی بودند و واژه‌پردازی آن تصادفاً انتخاب نشده‌اند. هم محتوای سیاسی و هم محتوای دینی چنین سکه یا کتیبه‌ای مورد بررسی حکومت قرار گرفته و دارای تایید رسمی است. ضرب سکه وظیفه نمادین و مهم هر موجودیت سیاسی می‌باشد؛ وظیفه‌ای که مستلزم لحاظ نمودن دقیق تمام جنبه‌های آن

^۱ argumentum e silentio

است؛ شکل و نوشتار، سیاسی و دینی. به ویژه هنگامی که موجودیت سیاسی، جدید باشد چنین است. اگر عبارتی دینی روی سکه ظاهر شود واژه‌پردازی آن به دقت بررسی شده و پیام آن، منظوری دارد. نتیجه‌ای که شواهد به بار می‌آورند آن است که قبل از سال ۷۱/۶۹۱ پیام دینی محمدگرایانه‌ای مورد نظر نبوده است، چراکه نه نامی از خود محمد و نه از عبارات محمدگرایانه در کار نبوده است. به عبارت دیگر اقرار به دین رسمی اعراب در مجموعه عبارات آن در این زمان، نه عبارات محمدی و نه محمدگرایی را در بر می‌گرفت، بلکه فقط شامل چیزی می‌شد که آن را یکتاپرستی نامعین نامیده‌ایم. اما پس از سال ۷۱/۶۹۱ و در سرتاسر سلسله مروانیان، سیاست رسمی بهره‌گیری از عبارات محمدگرایانه در هر زمانی که عبارت دینی به کار می‌رفته بوده است. بنابراین کتیبه پل عبدالعزیز در سال ۶۹ هجری که تنها نمایشگر یکتاپرستی نامعین بود در تضاد با اعلامیه‌ای است که او در زمانی پس از سال ۷۰ هجری بر در تمام کلیساهای مصر الصاق نمود:^۷ «محمد پیامبر بزرگ (الرسول الکبیر) است که پیامبر خداست و عیسی هم پیامبر خداست. خداوند نه زاده و نه زاییده شده است».^۸ ما این اعلامیه را اجرای تصمیم خلیفه در انتخاب محمدگرایی به عنوان دین رسمی از سوی برادرش، عبدالعزیز می‌دانیم.

بنابراین محمدگرایی محصولی از مروانیان است که پیش از آن تایید نشده بود و با اعمال مفاهیم جدید دینی بر لایه‌ای از اعتقادات از پیش موجود، شکل یافت. کتیبه قبة الصخره حاکی از آن است که عبدالملک به عقاید یهودیت مسیحی معتقد گردید یا آن را برگزید. او پیامبر را به آنها افزود و در نتیجه - تقریباً یک‌شبهه! - تنها شکل حکومتی اعلان دین رسمی گردید که به شکل‌های بسیار در اسناد و کتیبه‌ها: سکه‌ها، کتیبه‌های مسافت‌شمار، اعلامیه‌های سلطنتی عمومی و سربرگ‌های پایپروس‌ها به کار گرفته شد. به طور خلاصه حکومت تصمیم گرفت دین رسمی را تدوین و اتخاذ آن را رسماً اعلام کند که در برابر دینی که تا پیش از آن بیعت اتباعش را به دست آورده و به خصوص در برابر مسیحیت، دین بی‌زانس، خود را حفظ کند. کتیبه قبة الصخره به ویژه به عنوان نخستین اعلان جامع این دین جدید جالب توجه است.

خداشناسی قبة الصخره

قبة الصخره علاوه بر جغرافیا از لحاظ دینی هم یک نشانه است. این بنا در راستای تاکید بر اهمیت اورشلیم به عنوان مرکز دین جدید احداث شد. یک نشان این سیاست، «مسیر زیارتی» جدید عبدالملک از دمشق و عبور آن از طبریه و دره اردن به اریحا و اورشلیم و سپس به سمت ساحل در غرب و رسیدن به راه کهن دریایی در امائوس^۱ و یافا می‌باشد که مسیر ساحلی اصلی بین مصر و شمال بود. چهار مسافت شمار در این مسیر یافت شده‌اند. دو تا از آنها که در شرق اورشلیم هستند مسافت را از «دمشق» نشان می‌دادند و دو تا از آنها در غرب اورشلیم، «از ایلیا» یعنی اورشلیم.^۹ در خود اورشلیم هم عبدالملک یک بنای یادبود مذهبی ساخت که برای هماوردی با شهرت کلیساهای بیزانس و جازدن دین رسمی بود.

مکانی که او برگزید اهمیت بسیاری دارد: برفراز کوه معبد، روی خرابه‌های معبد و صخره‌ای که طبق روایات، ابراهیم می‌بایست اسحاق را در آنجا قربانی کند را در خود احاطه کرده است. تا اینجا، اساس کار، یهودی است؛ اگرچه به احتمال بسیار زیاد عبدالملک این مکان را به خاطر ارتباطش با ابراهیم و نه یهودیت برگزید. هر دو می‌توانسته‌اند نقشی یکسان داشته باشند؛ دیدگاهی که مطابق با خداشناسی یهودیت مسیحی است.^{۱۰}

آنچه عبدالملک در این مکان بنا کرد مسجد نبود؛ قبة الصخره را از لحاظ معماری نمی‌توان مسجد دانست. این بنا قرابت آشکاری با معماری مذهبی بیزانس دارد و شکل هشت ضلعی آن تاکید می‌کند که به‌طور مساوی رو به تمام جهات دارد و در عین حال رو به هیچ جهتی هم ندارد که نشان می‌دهد طراحان آن جهت عبادت‌کنندگان را به سوی مکانی تعیین کرده‌اند که آن بنا قرار گرفته است.^{۱۱} این بنا از لحاظ ساختار هم بنایی اسلامی نیست، بلکه بنای یادبود دینی مهمی می‌باشد. معلوم است که عبدالملک چند سال پس از قبضه قدرت – در اصل به محض آنکه از تسلط خود اطمینان یافت – به این نتیجه رسید که به یک دین رسمی نیاز دارد.

^۱ Emmaus

الهیات کتیبه قبة الصخره نیز اسلامی تراز بنایی که آن را در خود جای داده است نمی باشد. این کتیبه روی هر دو طرف تاق هشت ضلعی - طرف بیرونی و نیز طرف داخلی روبروی صخره مقدس - می باشد. به خاطر محتوای متفاوت این دو بخش آنها را به ترتیب «متن الله» و متن عیسی شناسی می نامیم.^{۱۲} نمی توانیم بگوییم در آغاز بنای قبة الصخره که چند سال قبل از اتمام آن بوده چقدر از هر بخش تدوین شده بود. اما به نظر نمی رسد که طرح این دو متن هم زمان و به صورت یک مجموعه واحد صورت گرفته شده باشد، چراکه محتوا، ساختار ادبی و طراحی آنها به طرز چشمگیری با هم تفاوت دارند. متن عیسی شناسی (متن B در ضمیمه کتیبه ها) مربوط به مناقشه جاری بین مسیحیت پولسی و غیرتثلیثی در مورد ماهیت عیسی و خدا می باشد. این متن موضع به شدت فرمانبردارانه یهودیت مسیحی را اتخاذ می کند: اینکه عیسی ماهیتی کاملاً انسانی داشت، رسول الله و عبده؛ پیامبر خدا و بنده / پرستنده او. همچنین بر یکتایی خدا تاکید و تثلیث را انکار می کند و با این عبارت کوتاه که «نگوید سه... زیرا خدا یکی است»^{۱۳} به قرن ها مناقشه پایان می دهد. این متن بازنویسی قطعات کوتاه و مکتوب همراه با نقاط حروف است^{۱۴} که به جز یک استثنا در قرآن نیز آمده اند. ما معتقدیم هم محتوا و هم شکل آن بخشی از یک متن مکتوب یا مجموعه عباراتی از پیش موجود بوده که آشکارا به فرقه ای با عقاید یهودیت مسیحی تعلق داشته است.

متن الله (متن A) از طراحی متفاوتی از متن عیسی شناسی برخوردار است. این متن به چند آیه تقسیم شده که هر یک با نشان یک گل پایان می پذیرد و تنها یک مورد دارای نقطه گذاری حروف است. تعداد کمی از جملات آن در قرآن یافت می شوند و این جملات نیز همگی متعلق به سوره کوتاه ۱۱۲ قرآن هستند. این متن الله است که محمد را پیامبر خدا می شناسد - وی در متن عیسی شناسی به چشم نمی خورد - و جملاتی که از محمد نام می برند در قرآن نیستند. همچنین با بیانی ضد تثلیثی ماهیت الله را ذکر می کنند: نه زاده و نه زاییده شده است. متن مزبور مفهوم شرک را با عبارت لا شریک له نمایش می دهد. ما معتقدیم که برخلاف متن عیسی شناسی که از عبارات از پیش موجود گرد آورده شده است، متن الله اختصاصاً برای قبة الصخره نوشته شده و بخش هایی از آن به قرآن نیز راه یافته است. اما ورود آن به قرآن گزینشی بوده است؛ عبارات شامل نام محمد حذف شده اند.

متن قبة الصخره شامل تعدادی کلمه است که در الهیات اسلامی تبدیل به اصطلاحاتی اساسی شدند: توحید، شریک، صمد و البته اسلام که در اینجا نیز به چشم می خورد. به نظر ما اینها

اصطلاحاتی تخصصی هستند که به مناقشه عیسی‌شناسی اشاره دارند: قبة الصخره پاسخ متقابل به دیدگاه مسیحیت تثلیثی به زبان مناقشه میان فرقه‌ای است. دین جدید برای شرکت در این مناقشه نیاز به تعریف مفاهیم مربوطه به زبان عربی داشت. واژگان دینی موجود برای این منظور، دقیق نبودند و نیاز به اصلاح داشتند.^{۱۵} از این رو توحید به معنی تاکید بر یکتایی خدا به وجود آمد که هم‌تراز با یهود عبری خاخامی به معنی «یکتایی» در نماز صبح است: احاد و ئین که یهودو: «یکی است و چیزی شبیه یکتایی او نیست»، یا در عبارت له یهد شه مو: «تاکید بر یکتایی او [در لغت: نام او]».

اما این مفهوم برای مناقشات میان فرقه‌ای به قدر کافی مشخص نبود. چراکه مسیحیان نیز «وحدانیت» خدا را قبول داشتند و تعارض بین این اعتقاد و مقام عیسی را از طریق اصل تثلیث برطرف می‌کردند. مسیحیت تثلیثی به یکتایی خدا اقرار می‌کرد، اما نه با تفکیک ناپذیری وی. برای نبرد با این دیدگاه خداشناسی، اصطلاح دیگری مورد نیاز بود و به نظر ما به همین دلیل واژه شریک وارد شد. در متن عیسی‌شناسی، عبدالملک به دیدگاه مسیحیان در مورد عیسی و در متن الله به نسبت دادن ماهیت مرکب به خدا که او برابر با شریک گرفتن برای خدا می‌دانسته، حمله کرده است. بنابراین مفهوم شرک معادل عربی synthetos یونانی - مرکب بودن یکتایی خدا - بود که از طریق مجادلات بین مسیحیان آشنایی با آن حاصل شده بود.^{۱۶} مسیحیان، «syntheists» یا به زبان قرآن، مشرکون بودند. از این رو عبارت لا شریک له شرکت در مناقشه دیرین و آشنای میان فرقه‌ای مسیحیان بود.

کلمه دیگر، صفت صمد است که در آیات موجود در سوره ۱۱۲ قرآن در مورد الله به کار برده شده است. علمای اسلام متعارف به هیچ اجماعی بر سر معنای این کلمه نرسیده‌اند. ما معتقدیم که این کلمه از ریشه‌ای سامی گرفته شده که در زبان آکادی به صورت صمادو است و به معنی «وصل کردن، بستن، به هم مهار کردن و غیره» می‌باشد (در زبان اوگاریتی هم معانی مشابهی داشته است) و در عبری هم به صورت ص.م.د معانی مثل «محکم گرفتن، به هم گره زدن» دارد. در قبة الصخره این کلمه در ارتباط با یکی دانستن خدا می‌باشد: قل هو الله أحد الله الصمد. از این رو معتقدیم کلمه صمد در این مورد برای رساندن مفهوم «تفکیک ناپذیر» به کار برده شده است.

کلمه تسلیم (از ریشه س.ل.م، بیانگر مفهوم سالم بودن و سازگاری) به نظر ما تلاشی برای ترجمه روش مسیحیان برای ابراز عقیده فرد می‌باشد. در حالی که توحید به یکتایی خدا اشاره داشته، تسلیم به سالم بودن، یا وحدت، یا سازگاری درونی امت خدا اشاره داشته است: به نظر ما این کلمه ترجمه عربی

مفهوم مسیحی صلح (pax) بوده است. در نتیجه ما سلیموا تسلیم را اشاره به رسمی شبیه مراسم مسیحی صلح میان ما^۱ می‌دانیم.

متن عیسی‌شناسی (متن B) شامل قطعه مهمی است که در قرآن هم آمده است. ۱۷ B17-18 (آیه ۱۸ سوره ۳ قرآن) یگانگی خدا را بیان می‌کند؛ 22-19 B (آیه ۱۹ سوره ۳ قرآن) شامل دو کلمه دین و اسلام و اظهار نظر در مورد کسانی است که از خواست الله درباره این دو پیروی نمی‌کنند:

در حقیقت دین نزد الله، اسلام است. کسانی که کتاب به آنان داده شده به خاطر حسدی که میان آنان وجود داشت تنها پس از آن به اختلاف با هم پرداختند که علم برای آنان آمد. هر کس آیات الله را انکار کند بداند که الله زود شمار است.

ریشه خویشاوند آن در عبری یعنی ش. ل. م معنی «سالم، تفکیک نشده» را می‌رساند. هم خانواده آن یعنی مشلم (در لغت به معنی سالم شده) به معنی «تمام، به اتمام رسیده» و «کامل» است. لین برای س. ل. م معانی «ایمن، مطمئن؛ کاملاً عاری از هر بدی» (یعنی کامل) را ثبت کرده است.^{۱۸} ما معتقدیم معنی ضمنی «کامل» همچون خویشاوند عبری آن برگرفته از معنی پیشین آن یعنی «سالم، تفکیک نشده» می‌باشد. بنابراین ما اسلام را در این مرحله از تکامل واژگان دینی به معنی «وحدت» یا شاید هم «سازگاری» می‌دانیم. دین را معمولاً همان «دین» ترجمه می‌کنند و یکی از معانی آن نیز همین است. اما معانی بسیار دیگری از جمله «نظامی از سنن و رسوم، روش انجام» و «مرتب کردن امور» هم دارد.^{۱۹} به نظر ما در اینجا نیز همین معنی را می‌دهد: «طرز درست رفتار» یا «اداره امور» (یعنی امور امت)، هر چند معنی دیگر یعنی «ایمان» یا «دین» هم معقول به نظر می‌رسد. نظر ما مبتنی بر بقیه متن این قطعه است که آشکارا توضیحی بر جمله اول است. چراکه موضوعی که از آن انتقاد می‌کند افزایش ناسازگاری در میان امت است. الله چنین می‌پسندند که امتش کامل و متحد باشد. در موارد قبلی هم که او علم به حقیقت را به انسان می‌بخشید خواست وی چنین بوده است، اما دریافت کنندگان آن علم به جای حفظ وحدت امت، در میان خود به ناسازگاری پرداختند و بدین ترتیب موجب ناخشنودی الله شدند و کسانی که به انکار آیات مبنی بر اینکه الله امتی متحد می‌پسندد ادامه دهند باید منتظر عقوبتی عاجل باشند.

^۱ pax nobiscum

امت البته به زبان دینی بیان می‌گردد، اما باین وجود موضوع این آیه، سیاسی و نه دینی است. پس از دوران فترت و جنگ‌های داخلی (فتنه) عبدالملک اینک به دنبال خاتمه ناسازگاری‌هاست تا به مناقشات امت پایان دهد. او این امر را خواست خدا نمایش می‌دهد: الله می‌خواهد امتش متحد باشد تا دچار خطای مسیحیان که دائما در میان خود به مشاجره می‌پردازند نشوند! بنابراین «دین، نزد الله، اسلام است» به این معنی است که «رفتار عمومی که خدا می‌پسندند، سازگاری (یا وحدت) امت است». اگر این آیه چنین خوانده شود بسیار بامعنی‌تر است و دلایل وجود آن در قبة الصخره قوی‌تر خواهد بود. خوانش متعارف جمله اول - این که اسلام («تن در دادن») دین الله است - بقیه آیه را نامربوط می‌کند.

بنابراین کتیبه قبة الصخره چندین هدف داشت. این کتیبه پایان ناسازگاری‌ها و وحدت مردم در قالب یک امت تحت حکومت خلیفه‌ای را ایجاب می‌کرد که پس از چند سال جنگ داخلی، اینک به طور قاطع مسلط شده بود. وی به عنوان دلیل و توجیه - و چهارچوب - این اجماع همگانی یک دین رسمی عرضه کرد: شکلی از یهودیت مسیحی با تاکیداتی خاص. به این منظور وی با اصول مسیحیت تشریحی مخالفت نمود و آن را رد کرد. و بالاخره مؤلفه‌ای را در این چهارچوب قرار داد که کانون این دین گردید؛ پیامبر عرب.

نبوت و هدایت

همان طور که در فصل قبل دیدیم عبارات محمدی نخستین بار از سال ۷۱ هجری روی سکه‌های عرب-ساسانی ظاهر شد.^{۲۰} تا زمان اصلاحات عبدالملک در ضرب سکه در سال ۷۷ هجری، هم سکه‌های عرب-ساسانی و هم سکه‌های عرب-بیزانسی بر روی خود تنها شعار کوتاه محمد رسول الله و/یا توحید مختصر و بسم الله داشتند. بعد از اصلاحات عبدالملک یعنی از سال ۷۷ هجری به بعد دینارهای طلا که در شرق ضرب می‌شدند عبارات مفصلی داشتند که از چندین بخش به قرار زیر تشکیل می‌شدند:

۱. توحید - لا اله الا الله وحده - «هیچ خدایی جز الله یکتا نیست».
۲. افزودن لا شریک له - «هیچ همکاری ندارد».

۳. محمد رسول الله.

۴. أرسله بالهدی و دین الحق - «اورا با هدایت و دین حق فرستاد».

۵. لیظهره علی الدین کله - «تا باعث شود بر تمام ادیان [دیگر] چیره شود».^{۲۱}

همه این اجزا به عنوان عبارات استاندارد محمدی قبل از ذکر شده بودند و همه آنها به جز یکی در کتیبه قبه الصخره موجود هستند. عبارات ۴-۵ استثنا بوده و عباراتی هستند که در سه جای مختلف قرآن - آیه ۳۳ سوره ۹، آیه ۹ سوره ۶۱ و آیه ۲۸ سوره ۴۸ - آمده اند اما در کتیبه عبدالملک در قبه الصخره به چشم نمی خورند. این عبارات مفهوم هدی به معنی «هدایت» را معرفی می کنند. قابل توجه است که بین سال ۹۰ هجری، زمانی که ضرب دینارهای طلاد در غرب (شمال آفریقا و اسپانیا) آغاز شد و سال ۱۱۴ هجری، شکل غربی نوشته های روی سکه ها ملایم تر بود و عبارات ۲ و ۵ از آنها حذف شده بود.^{۲۲} اما عبارت کلیدی «اورا با هدایت و دین حق فرستاد» در هر دو شکل غربی و شرقی نوشته های روی سکه ها به چشم می خورد.

مفهوم هدایت الهی - یعنی این مفهوم که خدا پیامبری را می فرستد تا فرمان هایش را به امت برگزیده اش برساند و آنها را به راه راست هدایت کند - البته تا حدی زمینه یهودی و مسیحی داشت. اگر بخواهیم با توجه به شیوه های بیانی که به قرآن راه یافته اند نظر دهیم، این مفهوم به گونه ای بارز از مفهوم یهودیت مسیحی نقش پیامبر شکل گرفته است. به نظر می رسد مختار، رقیب عبدالملک، در دوران شورش کوفیان در نخستین سال های حکومت عبدالملک برای اهداف سیاسی به این مفهوم یا مفهوم مربوط به آن در مورد کسی که همراه با هدایت از سوی خدا فرستاده می شود متکی بوده است. او در تلاش برای گرد آوردن طرفدارانی برای خود از میان علویان از نام محمد بن الحنفیه، یکی از پسران علی استفاده کرد و - احتمالاً بی هیچ مجوزی - ادعا کرد مورد حمایت اوست. نکته قابل توجه آن برای بحث ما ادعای او بود که می گفت محمد بن الحنفیه، مهدی است. نمی توانیم مطمئن باشیم مختار و معاصرانش چه درکی از این کلمه داشته اند، اما در سال های بعد پس از آنکه مفهوم پیامبر به خوبی شناخته شده بود، مهدی تجسم مفهوم هدایت گردید: کسی که از سوی خدا برای هدایت مؤمنان در راه حق فرستاده می شود. اما در زمان مخالفت کوفیان با عبدالملک می توانسته فحوای پیامبرانه نیز داشته باشد. علاوه بر آن، شعار جنگی مختار «یا منصور» بود؛^{۲۳} یعنی «کسی که به خصوص در مقابل دشمن، مورد یاری و کمک [خدا] قرار می گیرد».^{۲۴} این شعار اعلام می کرد که خود مختار و یا مهدی، یعنی محمد بن الحنفیه

از سوی خدا برگزیده شده‌اند.^{۲۵} بدین ترتیب مختار هر دو مفهوم المهدی و المنصور را در شخص محمد بن الحنفیه پیوند داد: این کسی بود که از سوی خدا برای هدایت مؤمنان فرستاده شده بود و کسی بود که از یاری خدا در برابر دشمنان برخوردار بود.

اما مختار شکست خورد و این عبدالملک بود که بالاخره زمام امپراتوری را به دست گرفت و بر آن اساس نسخه خود از پیامبر خدا که به سوی امتش فرستاده شده بود را معرفی نمود. عبدالملک اصطلاح المهدی مختار را اخذ نکرد، اما پس از آنکه مفهوم هدایت را به پیامبر برگزیده خدا افزود - که همان طور که گفته شد در سال ۷۷ هجری در دین رسمی تصدیق شد - نتیجه به مفهوم هدایت امت مورد لطف خدا نزدیک شد. این کارکرد رساندن هدایت الهی به مؤمنان، همان طور که واتزبرو نیز قبلاً گفته است، تبدیل به نقش محمد در تاریخ رستگاری اسلامی گردید.^{۲۶}

دین رسمی، دین پیامبری گردید که توسط عبدالملک معرفی شده بود. اما به نظر می‌رسد علویان خاطره ادعاها در مورد محمد بن الحنفیه را حفظ کردند و هنگامی که در اواخر دوران مروانیان و اوایل دوران عباسیان، نگارندگان روایت متعارف نیاز به واقعیت بخشیدن به پیامبر حجازی شان داشتند، رو به محمد بن الحنفیه آوردند. بشیر (۱۹۸۴) نشان داده که بسیاری از وقایع زندگی پیامبران عکاس وقایع زندگی محمد بن الحنفیه در حجاز به گذشته هستند. هرچه باشد او شخصیتی مناسب برای کارکرد به عنوان پیامبر مدل عباسیان بود. پسر علی، رهبری در حجاز که (حتی اگر چنان که می‌گویند بدون رضایتش) ادعا می‌شد مهدی است. حتی نامش هم - اگر فرض کنیم که این نام شخصی‌اش بوده، نه لقبی که طرفدارانش به او داده‌اند - مناسب بود. اطمینان از اینکه آیا پیوند محمد بن الحنفیه با علویان واقعی یا تخیلی بوده بسیار دشوار است؛ برای مثال نام او اشاره به مادرش دارد و در مورد اینکه این زن چه کسی بوده نیز در متون مختلف مشاجراتی وجود دارد. اما پس از آنکه مختار برای مقاصد تبلیغاتی این پیوند را تبلیغ کرد دیگر چندان فرقی نمی‌کرد که پیوند مزبور واقعی یا خیالی باشد: در دوران عباسیان این «واقعیتی» بود که می‌شد به آن اتکا کرد. برای عباسیان، محمد بن الحنفیه نزدیک‌ترین شخصیت ایده‌آل برای پیامبری بود که می‌توانستند بیانند. بشیر اشاره می‌کند که محمد بن الحنفیه همان محمد پیامبر «بود»، اما ما معتقدیم این نتیجه‌گیری بسیار دور از ذهن است. شواهد چندانی از اینکه منظور عبدالملک هنگامی که محمد رسول الله را در قبة الصخره می‌نوشته محمد بن الحنفیه بوده است در دست نیست و اساساً خیلی محتمل نیست که وی یکی از علویان را در کانون دین رسمی جدید قرار داشته باشد. با توجه

به پرهیز مجدانه محمد بن الحنفیه از سیاست تا جای ممکن و امتناع مکرر او از تایید واضح هر طرف، می‌توان به گونه‌ای معقول بحث کرد که عبدالملک سعی بسیاری برای کسب تایید وی و در نتیجه آن بخت به دست آوردن بیعت جناح علوی می‌کرد. با این همه ما معتقدیم که وقایع زندگی محمد بن الحنفیه تنها بعدا برای جا انداختن پیامبر در تاریخ مورد استفاده قرار گرفته است.

مفهوم هدایت هنوز یک دگردیسی دیگر در پیش داشت. سیره روایتی از انجیل یوحنا ۱:۱۶-۲۳:۱۵ ارائه می‌کند که شامل اشاره‌ای به فارقلیط^۱ است و سپس به پیشگویی آمدن محمد تعبیر می‌شود:

اما هنگامی که روح القدس [المنحمنه] که خدا او را از نزد خود بر تو خواهد فرستاد و نیز روح حقیقت بیاید...^{۲۷} منحمنه [عینا در اثر گیوم^{۲۸} چنین آمده است] در سریانی، محمد است؛ در یونانی او فارقلیط (البرقلیتص) است که خدا او را رحمت و حفظ کند!^{۲۹}

همان طور که گیوم^{۳۰} و به تازگی گریفیث^{۳۱} اشاره کرده‌اند، اصطلاح منحمنه برای روح القدس تنها در فهرست آیات منتخب^{II} سریانی فلسطینی یافت می‌شود و به معنی «روح القدس» است. ابن اسحاق این اطلاعات را اضافه می‌کند که کلمه سریانی منحمنه و معادل یونانی آن یعنی پاراکلتوس^{III} به معنی محمد هستند. به عبارت دیگر سیره می‌گوید که هر سه این کلمات برای مفهومی واحد به زبان‌های مختلف هستند. موضوع مورد نظر ابن اسحاق آن است که فارقلیطی که کتب مقدس مسیحیان آن را پیشگویی کرده است محمد می‌باشد - او کسی است که خدا وعده کرده می‌فرستد و «شمارا به حقیقت هدایت می‌کند»:^{۳۲} عامل خدا که وظیفه‌اش رساندن هدایت الهی به امت دینی او می‌باشد.

این کاربرد مفهوم هدایت تا این زمان ناآشنا می‌باشد. این کاربرد همچون عبارت محمدی «خدا او را با هدایت و دین حق فرستاد» صرفا جهت تعیین نقش محمد در دین جدید نبود، بلکه این بحثی است که امت مسیحی را هدف قرار داده بود. این نشان می‌دهد که در زمانی نامعلوم بین معرفی محمد از سوی عبدالملک و نگارش سیره، امت دینی جدید سعی کرد با اعلام اینکه پیامبر برگزیده در انجیل به عنوان فارقلیط پیشگویی شده است مسیحیان را جذب کند. نمی‌توان ثابت کرد که این دیدگاه رسما پذیرفته شده بود: این امر در هیچ اعلان سلطنتی یا قرآن رسمی دیده نمی‌شود. احتمالا این موضوع در

^I Paraclete

^{II} Lectionary

^{III} parakletos

محافل دینی و در بین کسانی که در مجاورت مسیحیان بودند رواج داشته است. در مورد زمان آن چیزی نمی‌توانیم بگوییم، اما دو دوره برای آن ممکن به نظر می‌رسد. اولی زمانی است که حکومت سعی داشته مسیحیان عرب را به دین جدید درآورد. این مطلب دوران حکومت عبدالملک را به ذهن می‌رساند، چراکه در زمان ولید حکومت مصمم شد نشان دهد مستقل از مسیحیان است و چه از لحاظ دینی و چه سیاسی نیازی به آنان ندارد. پس از ولید آشکار شده بود که آنان دیگر حکومت را نمی‌گردانند و نیازی نیست به حساب آورده شوند. دوره بعدی زمانی است که مجادلات اسلامی-مسیحی آغاز شد: برابری محمد با فارقلیط بخشی از تلاش مسلمانان برای اثبات آن است که محمد در عهد قدیم و جدید پیشگویی شده است، مسیحیان کتاب مقدس را دستکاری کرده‌اند و غیره. این به اواخر دوران مروانیان و اوایل عباسیان اشاره دارد؛ به عبارت دیگر برابر دانستن محمد با فارقلیط خیلی پیش از ضبط آن در سیره نبوده است.

در هر حال این همسانی وارد سیره شد و بر تمام سنت اسلامی تاثیر گذاشت و تبدیل به ماده خام مجادلات میان فرقه‌ای گردید. از این رو نامه‌ای که ادعا می‌شود از جانب لئو، امپراتور بیزانس به خلیفه عمر است و در فصل ۴ از بخش ۲ از آن صحبت شد لازم می‌بیند این ادعا را که فارقلیط پیشگویی آمدن محمد است رد کند.^{۳۳} ردیه دیگری نیز در دفاعیه تیموتی در مقابل المهدی به چشم می‌خورد و همان طور که جفری می‌گوید «تقریبا هر متن مجادله‌آمیزی در این زمینه، روایتی از این موضوع را نیز در بر می‌گیرد».^{۳۴}

سرب‌گ‌ها و نامه‌ها:

اعلان عمومی، اعتقاد شخصی

سرب‌گ‌های پایروسی و کتیبه‌های رسمی که به یادبود ابنیه عمومی هستند مدارک بیشتری از تحول دینی در اختیار می‌گذارند. آنها در زمینه استفاده از عبارات محمدی، نسبت به آنچه از متونی انتظار می‌رود که هدف اصلی شان دینی نیست و صرفاً از سیاست حکومت در مورد عبارت‌پردازی الزامی دینی پیروی می‌کنند بسیار واقعی‌تر هستند.

یک سربرگ پاپیروسی، شناسنامه‌ای بود که در بالای طاقه پاپیروس در کارخانه نوشته می‌شد. ماهیت آن آشکارا دیوان سالارانه بود: ثبت اینکه آن طاقه پاپیروس چه زمانی، به دستور فلان مقامی که برای فلان خلیفه کار می‌کرده تهیه شده است. هیچ سربرگ عربی از دوران سفیانی وجود ندارد. نخستین سربرگ‌ها مربوط به دوران حکومت عبدالملک هستند و تاریخ‌گذاری آنها دقتی بیشتر از این ندارد. نخستین سربرگ به جای مانده با تاریخ دقیق مربوط به سال ۸۸ هجری - دوران حکومت ولید - است. بسیاری از سربرگ‌های مروانیان، اما نه تمام آنها، دوزبانه هستند که به ما متذکر می‌شود بیشتر پاپیروس‌های تولیدی به منظور صادرات بوده‌اند و اینکه در قلمرو اعراب، تنها در این زمان بوده که زبان عربی جایگزین یونانی به عنوان زبان رسمی بایگانی شده و شاید هم هنوز در سطح جهان شناخته نشده بود.

یک سربرگ پاپیروسی معمولاً شامل مقدمه‌ای دینی و اغلب نسبتاً طولانی بود. بلاذری خاطر نشان کرده است که عبدالملک نخستین خلیفه‌ای بود که از عبارات اسلامی (یعنی محمدی) در سربرگ استفاده کرد و قبل از آن عبارات مسیحی (!) به کار برده می‌شد.^{۳۵} این اطلاعات اهمیت بسیاری دارند، چراکه همان طور که گفته شد هیچ سربرگ عربی از دوران پیشامحمدی بر جای نمانده است. در زیر چند نمونه سربرگ ارائه می‌شود. همه آنها دوزبانه هستند؛ ترجمه ما از متن عربی آنهاست.

۱. از دوران حکومت عبدالملک، بی‌هیچ تاریخ دقیق تری.^{۳۶}

به نام خداوند بخشنده مهربان.

هیچ خدایی جز الله یکتا نیست.

محمد پیامبر خدا [است].

اطلاعات مربوط به تولید طاقه پاپیروس فقط به زبان یونانی داده شده است.

۲. از سال ۸۹/۷۰۷ (ولید).^{۳۷}

به نام خداوند بخشنده مهربان.

هیچ خدایی جز الله یکتا نیست.

محمد پیامبر خدا [است].

این را امیر [اسم شخص] دستور داده، خدا او را سلامت نگه دارد.

۳. از سال ۹۸/۷۱۶-۱۷ (عمر دوم).^{۳۸}

به نام خداوند بخشنده مهربان.

هیچ خدایی جز الله یکتا نیست؛ او هیچ شریکی ندارد.

او نه زاده و نه زاییده شده است و کسی مثل او نیست.

محمد پیامبر خدا [است]. خداوند او را با هدایت و دین حق فرستاد.

[این] از آن [اسم شخص] بنده خدا، امیرالمؤمنین می باشد.

این را امیر [اسم شخص] دستور داده است.

در سال -

به دستور [اسم شخص] تولید شده است.

قدیمی‌ترین سربرگ به جای مانده که شامل عبارات «هدایت» است مربوط به تاریخ ۸۶ هجری، نخستین سال حکومت ولید می باشد. همان طور که قبلاً گفته شد ما معتقدیم که ظهور این مفهوم بر روی سکه‌های سال ۷۷ هجری^{۳۹} ورود آن به دین رسمی را نشان می دهد؛ بنابراین با تردید می گوییم که چند سربرگ معدودی که از دوران عبدالملک باقی مانده اند مربوط به قبل از سال ۷۷ هجری می باشند. از آنجا که آنها دارای عبارات اولیه محمدی هستند در این مورد باید به دوره ۷۷-۷۱ هجری مربوط باشند. البته امکان دیگر این است که عبدالملک به استفاده از سکه‌ها برای جدیدترین پیام دینی اش قانع بوده است؛ تنها در زمان ولید کسی به فکراستفاده از سربرگ‌ها برای این منظور افتاده یا نیاز به آن را احساس کرده است.

مورد قره بن شریک، حاکم مصر در سال‌های ۷۱۴-۷۰۹/۹۶-۹۰ به ویژه جالب است. در سربرگ‌هایی که زیردستانش از جانب وی نوشته اند عبارات محمدی به طور کامل به چشم می خورند. اما بعضی نامه‌های وی به قبطی‌ها و اعراب حوزه اختیار وی نیز بر جای مانده اند^{۴۰} که از عبارات محمدی اصلاً استفاده نکرده اند. آنها شامل عباراتی هستند که حاکی از یکتاپرستی صریحی است که ریشه‌های آن زمینه یهودیت مسیحی دارند. یکی از این عبارات، روایتی از توحید است که پایزنشان داده برخاسته از مجادلات یهودیت مسیحی است. نحمد الله الذی لا إله إلا هو: «الله را می ستاییم که خدایی جز او نیست»^{۴۱}. دیگری عبارت پایان دهنده معمول ول به غیراعراب است.^{۴۲} «الله با کسی است که پیرو هدایت است». به جز این دو عبارت، نامه‌های قره شامل تنها عبارات عام دینی است که بخشی از زبان روزمره

شده بودند: «اگر خدا بخواهد»، «به امر خدا»، «به یاری خدا»، «امیدمان به خداست»، «با ترس از خدا»، «خدا را شاکریم» و غیره. هیچ نامی از محمد برده نشده است. این نشان می‌دهد که در این زمان تمایز آشکاری بین اعلامیه‌های عمومی رسمی که مظهر اقتدار خلیفه بودند و عقاید شخصی برقرار بود. سربرگ‌ها نیز همانند کتیبه‌های مسافت‌شمار یا کتیبه قبة الصخره اعلامیه‌هایی عمومی بودند: هر کس که یک طاقه پاپیروس می‌خرید آنها را دیدگاه رسمی حکومت عرب می‌دانست و محتوای آن را چنین تلقی می‌کرد. اما این وضع در مورد هر چیز مکتوبی صادق نبود. اسناد بایگانی همچنان عبارات دینی بسیار کمی از هر نوع داشتند. نامه‌ها نیز - حتی نامه‌هایی که توسط منشی مقامات در سمت رسمی‌اش نوشته می‌شد - ظاهراً اسناد شخصی‌اش تلقی می‌شدند. چنین چیزهایی لازم نبود که دین رسمی را ابراز نمایند و در واقع هیچ اعتقاد دینی فراتر از آنچه خود نویسنده آنها احساس می‌کرد به آنها راه نمی‌یافت. نامه‌های قره نشان می‌دهند که او ظاهراً محمدگرا نبوده است. به همین ترتیب هیچ عبارت محمدی یا اشاره‌ای به محمد در کتیبه‌های سنگی صحرايي که عقاید عوام در دوران سفیانیان یا اوایل مروانیان را منعکس می‌سازند به چشم نمی‌خورد. آنها تنها در دوران حکومت هشام، یعنی چهل سال پس از اعلان محمدگرایی به عنوان دین رسمی در قبة الصخره از سوی عبدالملک ظاهر می‌شوند. درست است که بسیاری از نخبگان محمدگرایی را پذیرفته بودند اما مورد قره بن شریک نشان می‌دهد که کسانی که آن را نپذیرفته بودند از رسیدن به مقامات بالا منع نمی‌شدند، به شرط آنکه اجازه می‌دادند عبارات محمدی هرچا سیاست حکومت لازم می‌دانست به کار برده شوند.

به عنوان جمع‌بندی: محمدگرایی رسمی اعلامیه‌های رسمی از جمله سربرگ‌های پاپیروس‌ها در تضاد با ماهیت غیرمحمدی کتیبه‌های سنگی صحرايي، یکتاپرستی نامعین نامه‌های قره بن شریک و به طور کلی محتوای دینی اسناد بایگانی معاصر آن می‌باشند. این نشان می‌دهد که سی یا چهل سال از اعلام محمدگرایی به عنوان دین رسمی طول کشید تا به عنوان باور عوام پذیرفته شود. تنها در زمان حکومت هشام است که شواهد محکم این پذیرش به چشم می‌خورند. همان طور که قبلاً هم گفتیم دلیل محتمل این امر بی‌توجهی حکومت به باور شخصی عوام است که در تضاد با دغدغه عظیم حکومت برای تعیین دین رسمی می‌باشد.

کتیبه‌های عوام

به‌غیر از کتیبه قبة الصخره و اعلامیه‌های سلطنتی دیگر که محتوای آنها عمدتاً دینی است، عبدالملک و خلفای بعدی کتیبه‌هایی را به یادبود ابنیه عمومی از خود در محل باقی گذاشته‌اند. از دوران حکومت عبدالملک کتیبه عقبه (به معنی «راه پرپیچ و خم») وجود دارد که به علت آنکه به پیشرفت کاریک راه کوهستانی می‌پردازد به این نام خوانده می‌شود.^{۴۳} این کتیبه در اصل دارای تاریخ بوده است اما بخشی از تاریخ آن از بین رفته و تنها کلمه «سه» در آخر آن باقی مانده است. سال‌های ممکن این تاریخ با توجه به دوران حکومت عبدالملک عبارتند از ۹۳-۶۹۲/۷۳ یا ۷۰۳-۷۰۲/۸۳. طبق انتظارمان از اعلامیه‌های عمومی از این تاریخ‌ها، عبارات دینی باید عبارات استاندارد محمدی باشند. ما گمان می‌کنیم که این تاریخ ۷۳ و نه ۸۳ بوده است، چراکه عبارت «خداوند او را با هدایت فرستاد...» (آیه ۳۳ سوره ۹ قرآن) که در سال ۷۷ وارد دین رسمی شد در آن وجود ندارد. متن کامل آن را به صورت زیر ترجمه می‌کنیم:

۴-۱: به نام خداوند بخشنده مهربان؛ هیچ خدایی جز الله یکتا نیست، او هیچ شریکی ندارد، محمد پیامبر خدا [است].

۹-۴: عبدالله [= بنده خدا] عبدالملک، امیرالمؤمنین [= فرمانده مؤمنان] امر به ساختن این راه کوهستانی نمود. این راه توسط یحیی بن الـ در ماه محرم سال [هفتاد یا هشتاد و] سه ساخته شد.

این را می‌توانیم با آنچه در دوران پیشامحمدی، عبارات دینی مناسب برای اعلامیه‌های سلطنتی بر روی بناهای بزرگ تلقی می‌شد مقایسه کنیم. نخستین آنها کتیبه معاویه روی سد سیسد در نزدیکی طائف به تاریخ ۵۸/۶۷۸ است:^{۴۴}

۳-۱: این سد [متعلق] به عبدالله [= بنده خدا] معاویه، امیرالمؤمنین [فرمانده مؤمنان] است. عبدالله بن صخرآن را به اذن خدا در سال ۵۸ ساخت.

۴-۶: خدایا! بنده خدا معاویه، امیرالمؤمنین را ببخشای. او را در مقامش تثبیت کن و یاری ببخش و مؤمنان را از وی بهره‌مند کن. عمرو بن جناب این را نوشت.

دومین آنها مربوط به تاق یک پل بر روی کانال بزرگ فسطاط در مصر و به تاریخ ۶۹/۶۸۸ می‌باشد. این پل به دستور عبدالعزیز، برادر عبدالملک ساخته شد:

این پلی است که عبدالعزیز بن مروان، امیر، دستور ساختن آن را داد. خدایا! او را در تمام کارهایش برکت بده، حکومتش را آن‌گونه که توراضی شوی تثبیت کن و دیده‌اش را از خودش و خانواده‌اش روشن کن، آمین! سعد بن ابوعثمان آن را ساخت و عبدالرحمن آن را در ماه صفر سال ۶۹ نوشت.^{۴۵}

تاریخ کتیبه فسطاط تنها سه سال قبل از قبة الصخره و دو سال قبل از سکه محمدی سال ۷۱ هجری می‌باشد و باین وجود به وضوح غیرمحمدی است. این کتیبه از لحاظ طرح و عبارت بندی شباهت زیادی به کتیبه معاویه دارد: بسم الله در آن وجود ندارد، اطلاعات در مورد اینکه چه کسی دستور ساختن آن را داده در ابتدا و دعا از خدا در وسط آمده است و نویسنده / حکاک نام خود را در پایان آورده است. در هر دو مورد، دعا شامل درخواست حمایت الهی از قدرت دنیوی امیر یا خلیفه است. کتیبه معاویه از این لحاظ که از خدا می‌خواهد او را ببخشد بیشتر یکتاپرستی نامعین است، اما هر دو به وضوح دارای یک سبک هستند. کتیبه عقبه مثل تمام کتیبه‌های قبل از خود همچنان به استفاده از القاب معمول مثل عبدالله و امیرالمؤمنین ادامه می‌دهد که در متون یکتاپرستی نامعین هم به چشم می‌خورند؛ اما غیر از آن در فضای فکری متفاوتی قرار دارد: فضای فکری قبة الصخره. در سال ۶۹ هجری دین رسمی که در کتیبه فسطاط به چشم می‌خورد غیرمحمدی است و اساساً فرق چندانی با کتیبه‌های معاویه و پیشامحمدی ندارد. در سال ۷۱ هجری این دین، محمدی است و متن عقبه که می‌تواند مربوط به سال ۷۳ هجری باشد نمونه‌ای از محمدگرایی استاندارد است که در اعلامیه‌های حکومتی پس از سال ۷۱ هجری بسیار نافذ است و در قبل از این تاریخ غایب می‌باشد.

سرانجام جنبه دیگری که آن را مشخصه اسلام می‌دانند نیز نیاز به توضیح دارد: دشمنی آن با صلیب. این امر نیز تنها با آمدن محمدگرایی گسترش یافت و به نظر ما ناشی از اساس یهودیت مسیحی دین جدید است.

رویکرد نسبت به صلیب

نشان صلیب بیزانس در ابتدا و انتهای متن یونانی اسناد دوزبانه بایگانی با تاریخ حکمرانی و خلافت معاویه آمده است.^{۶۶} آن‌گونه که اغلب گفته می‌شود این استفاده از صلیب، رسم بایگانی بیزانس است و به معنی پذیرش آن از سوی اعراب به عنوان یک نماد دینی نیست. اما ما این را نیز می‌افزاییم که این امر نشان می‌دهد در زمان معاویه رسماً هیچ نفرتی نسبت به صلیب احساس نمی‌شد و در نتیجه استفاده از آن به عنوان یک نماد، مانع جدی نداشت. این موضوع با زمان بندی کتیبه‌های سنگی بر اساس زمینه‌های ادبی و باستان‌شناسی هم خوانی دارد؛ کتیبه‌های دارای متن ابتدایی که نشان‌دهنده یکتاپرستی نامعین هستند قدیمی‌ترین کتیبه‌ها می‌باشند و در دوران معاویه آغاز می‌شوند. در واقع دلیلی نداشته که یکتاپرستی نامعین مخالفت جدی با صلیب داشته باشد.

همین وضعیت در مورد سکه‌ها به چشم می‌خورد. نخستین سکه‌های مسی عرب-بیزانسی، یعنی سکه‌های پیشتاز، که تاریخ آنها را دهه ۱۰/۶۳۰ و اوایل دهه ۲۰/۶۴۰ می‌دانیم^{۶۷} صلیب‌هایی دارند که مخدوش نشده‌اند.^{۶۸} به همین شکل زنجیره اصلی سکه‌های عرب-بیزانسی پیشامحمدی شامل موارد بسیاری هستند که در آنها مخدوش نمودن صلیب لازم دیده نشده است.^{۶۹} این سکه‌ها دوران حکمرانی و خلافت معاویه، حدود دهه‌های ۶۸۰-۶۴۰/۶۰-۲۰ را در بر می‌گیرند. این عدم مخالفت با صلیب روی سکه‌های حکومت اولیه اعراب را نشانه تصدیق ادامه اقتدار بیزانس^{۷۰} یا عدم مخالفت با مسیحیت - یا احتمالاً هر دو - می‌دانیم.

در سکه‌های بعدی پیشامحمدی این رویکرد به صلیب شروع به تغییر کرد. کتیبه‌های پیشامحمدی سده بوکر نشان می‌دهند که حدوداً با آغاز دهه ۷۰ هجری عقاید یهودیت مسیحی، یکتاپرستی نامعین دست کم متون سده بوکر را تحت تاثیر قرار داد و عبدالملک به محض تثبیت قدرتش عقاید یهودیت مسیحی را ترویج نمود. شواهدی در دست است که حتی پیش از آنکه محمدگرایی رسماً اعمال گردد اجتناب از صلیب بخشی از سیاست رسمی حکومت گردید؛ چند سکه پیشامحمدی وجود دارد که صلیب روی آنها مخدوش شده است. در یک ضرب بسیار جالب توجه^{۷۱} شخص موجود در طرف روی سکه در دست راست خود - که در سکه‌های بیزانسی، گوی و صلیب وجود دارد - نمادی دارد که

شبهه صلیبی است که دو بازوی جانبی آن به سمت بالا خم شده است و شکلی مانند Y را تشکیل داده است و کل نماد شبهه سه شاخه Y شکل است: Y. قسمت پایین شکل از بین رفته و نمی توان گفت که گوی بوده یا خیر. گرز صلیبی معمول در دست چپ شخص روی سکه جای خود را به یک عصا داده که شبهه چوبدستی چوپانان است. در پشت سکه یک m پیوسته وجود دارد و بالای آن که باید صلیب باشد همان نماد سه شاخه Y وجود دارد. چنین به نظر می رسد که صلیب با خم شدن بازوهای جانبی اش تغییر شکل داده است. این تنها ضربی است که یافته ایم که در آن چنین تغییری انجام شده است. اما قابل توجه است که تزئین استاندارد روی تاج شخص (اشخاص) سکه های عربی - آنچه واکر^{۷۷} «تاج سه گانه» می نامد - گونه ای از این نماد، بدون دسته پایین آن است و فضایی که در انواع بیزانسی با یک صلیب بالای تاج (ها) اشغال شده را پر می کند.^{۵۲}

راه دیگر تغییر شکل صلیب، تبدیل آن به شکل T یا جایگزینی آن توسط نمادی کاملاً متفاوت است. این روش ها به خصوص با ظهور سکه های محمدی، یعنی سکه هایی که نوشتجات محمدی داشتند معمول شدند. اینها به دو دسته اصلی تقسیم می شوند:

۱. نگاره های بیزانسی: ضرب بدون تاریخ که بر روی خود سه نفرایستاده که چوبدستی دارند و بر پشت خود نسخه اصلاح شده ای از «صلیب روی پلکان» بیزانسی (در ادامه شرح داده خواهد شد) دارد. نمونه بیزانسی، «هراکلیوس و پسرانش» است و چوبدستی ها در آن - همانند پشت سکه - صلیب دارند. صلیب در نسخه محمدی باقی مانده است. صلیب های روی چوبدستی ها یا کلا حذف شده اند یا جای خود را به گوی های کوچک داده اند. صلیب در «صلیب روی پلکان» به صورت T تغییر شکل داده شده است یا با گوی کوچک جایگزین شده است. گریسون (۱۹۸۲) تاریخ ضرب «سه نفرایستاده» را حدود سال ۷۱-۷۲/۶۹۱ و آن را احتمالاً نخستین مرحله اصلاحات عبدالملک می داند.

۲. انواع «خلیفه ای»: می توان آن را بر دو گونه دانست:

الف. نوع «دو خلیفه»: سکه هایی که در طرف روی خود دو نفرایستاده با لباس های فاخر دارند. پشت آنها یک M بزرگ است.

ب. نوع «خلیفه ایستاده»: سکه‌هایی که بر طرف روی خود تصویر یک نفر ایستاده با لباس‌های باشکوه و مجهز به شمشیر دارند. در طرف پشت آنها یا یک m پیوسته و یا شکلی اصلاح شده از «صلیب روی پلکان» وجود دارد. این نوع تا بعد از نوع «دو خلیفه» ادامه پیدا کرد و احتمالاً اندکی پس از آن نیز آغاز شده بود. همه ضرب‌های «خلیفه ایستاده» به تاریخ ۶۹۳-۷۴/۹۷-۷۷ بازمی‌گردند.

«صلیب روی پلکان» طرح معمول پشت سولیدوس^۱ بیزانسی بود. این طرح شامل سه یا چهار «پله» بود که بر فراز آن یک نماد صلیب قرار داشت: I . تا قرن هفتم میلادی بازوی عمودی صلیب درازتر شده بود و می‌شد آن را صلیبی روی یک تیرک دانست. در نسخه‌های آن روی سکه‌های محمدی، صلیب یک T تغییرشکل داده شد یا با یک جسم مدور جایگزین گردید. در سکه‌های شمال آفریقا، شکل T معمول تر بود. هر دو شکل I (حذف دو بازوی جانبی صلیب اصلی) و T (حذف بازوی بالا) یافت شده‌اند.^{۵۳} در سکه‌های شامی، جایگزینی با جسم مدور معمول شد. این جسم گاهی یک گوی مدور کوچک و گاهی نیز یک دایره بود که همراه با یک تیرک، نمادی شبیه به حرف یونانی Φ (که با این وجود با آن فرق داشت) بود. این نماد را ستون یا گرز دانسته‌اند و گریسون معتقد است که «شاید اصلاً نماد چیزی نباشد، چراکه کارکرد اصلی آن سلبی، یعنی صلیب نبودن بوده است».^{۵۴} به نظر ما این موضوع با توجه به ماهیت سیاسی ضرب یک سکه جدید و اهمیت نگاره آن بعید است. از نظر ما محتمل تر آن است که صلیب صرفاً حذف نشده، بلکه جای خود را به نمادی جدید، با اهمیتی سیاسی و دینی داده است که معنی و ماخذ آن را نمی‌دانیم.^{۵۵} گوی کوچک در سکه‌های بیزانسی نمادی رایج بود که مثلاً در انتهای بازوهای جانبی صلیب، یا در بالای گرز به کار می‌رفت^{۵۶} و نمادی که می‌توان آن را یک کره کوچک جهان یا گویچه بزرگ دانست ممکن بود بین صلیب و پله‌های «صلیب روی پلکان» بیزانسی قرار گیرد.^{۵۷} همچنین جالب است که نمادهای Φ ، Φ ، و I به جای Φ (روی سکه‌هایی به تاریخ ۶۸-۶۷۴ میلادی = ۵۴-۶۲ هجری) روی سولیدوس‌ها و ترمیس‌ها^{۵۸} و نوموس‌های^{۵۹} ایتالیایی کنستانتین چهارم و ژوستینین دوم (۶۹۵-۶۶۸ میلادی = ۷۶-۴۸ هجری) به چشم می‌خورند.^{۶۰} بنابراین ممکن است نمادی که برای

^۱ solidus: سکه طلای بیزانس

^۲ tremis: سکه کوچک طلا

^۳ nummus (جمع: nummia) سکه‌های مسی کم‌ارزش

جایگزینی صلیب انتخاب شده بود - دایره یا کره - نمادی بوده باشد که تا آن زمان برای بیزارسی‌ها نیز معنایی می‌داده که به نوعی به تقدس مربوط بوده باشد. می‌توان گمان کرد که این نماد اظهار بصری وحدت، تمامیت و ماهیت فراگیر خدا بوده باشد.

چه این‌گونه بوده یا نبوده باشد ضرب سکه محمدی پیش از اصلاحات از لحاظ بصری تحولاتی را از بی‌تفاوتی ابتدایی و سپس اجتناب سفیانیان به عبارات مسیحی تا مخالفت مروانیان با آنها به منظور تاکید برشکلی از دین خاص سازمان سیاسی اعراب مشخص می‌سازد. علامت صلیب هدف مخدوش‌سازی و بعدا جایگزینی آن با نماد Φ قرار گرفت. اصلاحات سکه اوج این فرایند استقلال را نشان می‌دهد.^{۵۹}

بنابراین شواهدی که تاکنون گرد آورده شده‌اند نشان می‌دهند که تنها اندکی قبل از آنکه نوشته‌های محمدی سکه‌ها برای نخستین بار ظاهر شوند بود که مخالفت با وجود صلیب بر سکه‌های رسمی حکومتی احساس شد و اینکه این امر تقریباً هنگامی روی داد که عبدالملک به قدرت رسید. اما پس از سال ۹۲-۶۹۱/۷۲ و در سراسر دوران مروانیان، دیگر صلیب در اعلامیه‌های رسمی حکومتی (کتیبه‌ها یا سکه‌ها) تحمل نمی‌شد و هرجا عبارات رسمی دینی به کار می‌رفت - روی سکه‌ها، کتیبه‌های مسافت‌شمار، متون ابنیه و سربرگ‌های پایپروس‌ها - آیین جدید محمدگرایی هویدا بود.

اسلام ولید

یکی از نخستین اقدامات ولید پس از رسیدن به خلافت در سال ۸۶/۷۰۵ هجری، مصادره کلیسای یوحنا مقدس در دمشق، تخریب دیوارهای داخلی آن و تبدیل آن به مسجد بود.^{۶۰} دو کتیبه داخل آن این واقعه را گرامی می‌داشتند.^{۶۱} برای معاصران ولید اهمیت اصلی این واقعه می‌تواند اعلام دشمنی رسمی با کلیسا بوده باشد،^{۶۲} اما برای ما محتوای دینی - سیاسی کتیبه‌هاست که اهمیت دارد.

آشکارترین تفاوت بین اعلامیه عبدالملک در قبة الصخره و مسجد اموی دمشق تغییر رویکرد نسبت به مسیحیت است. عبدالملک در حوزه مجادلات مسیحی به اظهار نظر درباره موضوعات عیسی‌شناسی و تثلیث می‌پرداخت، اما ولید یک کلیسا را نابود کرد، در محل آن یک عبادتگاه عربی

ساخت و این کار را در ملاء عام اعلام کرد. او بدین ترتیب جدایی کامل بین مسیحیت و دین جدید را نهایی کرد. دوران عبدالملک دوران عدم مدارا به‌ویژه با نشان صلیب اما نه لزوماً با مسیحیان بود؛ سیاستی که اصول آن متوجه آزار، ارباب و تحقیر مسیحیان بود تنها در دوران ولید اعمال شد.^{۶۳} ولید با آنکه به‌طور کلی جهت‌گیری کفار به دین اعراب اقدام به جنگ مقدس نکرد، شواهدی در دست است که هنگامی که این کفار، عرب بودند این بی‌علاقگی وی کمتر بود. مثلاً یکی از رؤسای عرب مسیحی تغلب «به این خاطر به شهادت رسید که شرم‌آور است رییس عرب به صلیب ادا احترام کند».^{۶۴}

دومین تفاوت که اهمیت آن کمتر از اولی نیست، تغییر رویکرد نسبت به دین رسمی اعراب می‌باشد. عبدالملک دین خود را به‌وسیله تفاوت آن با اعتقادات مسیحی تعریف می‌کرد؛ ولید چنین نیازی نمی‌دید. کتیبه او نامی از عیسی یا مسیحیت نمی‌برد، بلکه این اعلام سه‌گانه کوتاه را جایگزین مناقشات ضدتثلیثی می‌کند: (۱) خدای ما الله است، کسی جز او را نمی‌پرستیم؛ (۲) پیامبر ما محمد است؛ (۳) دین ما اسلام است. او با رد مناقشه در واژگان، دین یکتاپرستی سومی را به یهودیت و مسیحیت افزود. جایگزینی یک کلیسا با یک مسجد ابراز عمومی این تحول دینی بود.

پیام سیاسی و دینی اصلی کتیبه‌های مسجد دمشق در یک متن سابق بر آنها (که در RCEA به (B) شناخته می‌شود) مجسم شده است. این متن با قطعه‌ای شروع می‌شود که در آیه ۲۵۶ سوره ۲ قرآن هم به چشم می‌خورد:

لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي وغيره: «در امور دین هیچ اجباری نیست، چراکه (راه) راست از بیراهه مشخص شده است. پس هر کس یاوه [یعنی دین خطا] را انکار کند و به خدا ایمان آورد به دستاویزی محکم چنگ می‌زند که دست از آن برنخواهد داشت.

در بحث از کتیبه قبة الصخره گفتیم که دین به معنی «نظم اجتماعی، امت» (که البته به‌عنوان امت دینی تعریف می‌شود)، و نه «دین» است. همان‌طور که استفاده از کلمات از سوی عبدالملک را استفاده اجتماعی/سیاسی می‌دانیم در اینجا هم معتقدیم که ولید اتمام حجتی اجتماعی/سیاسی کرده است. «هیچ اجباری در امور دین نیست» به این معنی است که: «کسی نمی‌گوید به چه امتی تعلق دارید؛ مجبور نیستید به امتی پیوندید که مورد تایید حکومت است». اما پیام چنین ادامه می‌یابد که چون اکنون راه درست از راه خطا مشخص است هر کسی باید بداند که قادر است بدون نیاز به زور آن را

انتخاب کرده و راه خطا را رد کند. هر کسی که این کار را انجام دهد - یعنی هر کس مسیحیت را رد کند و به دین رسمی بپیوندد - پشیمان نخواهد شد. «به دستاویزی محکم چنگ می‌زند که دست از آن برنخواهد داشت» وعده پاداش دنیوی است؛ کسانی که تصمیم درست می‌گیرند درمی‌یابند که برای آنان صرف می‌کند. نتیجه آن البته این است که کسانی که این کار را نکنند نمی‌توانند توقع تنعمات زندگی مثل منافع مالی و پیشرفت حرفه‌ای یا اجتماعی داشته باشند. به عبارت امروزی: کسانی که هنوز بیعت خود را اعلام نکرده‌اند اکنون باید بین نان خالی و نان و روغن یکی را انتخاب کنند.

به دنبال این اعلان در کتیبه، دو خط عبارت - عبارت پایه دین رسمی - می‌آید:

- توحید + لا شریک له که توسط عبدالملک معرفی شد.
- الحاقیه «و تنها او را می‌پرستیم» از سوی ولید.
- اعلان سه‌گانه «پروردگار ما تنها الله است؛ دین ما اسلام است؛ پیامبر ما محمد است».

در اینجا نیز همچون قبة الصخره، «دین ما اسلام است» را به صورت «امت ما (هم از لحاظ دینی و هم از لحاظ سیاسی) متحد (یا سازگار) است» ترجمه می‌کنیم؛ اسلام در اینجا ماهیت (مطلوب) امت عربی به رهبری ولید را تعریف می‌کند. این دو خط روشن می‌سازند که کشور/امت عربی خدای خود را دارد و انتظار می‌رود در پرستش او متحد باشد. این دو خط آزمون دینی هم هستند: چقدر آغاز راه راست ساده و آسان است! تمام کاری که فرد برای کسب استحقاق عضویت در امت راستین باید انجام دهد گفتن این دو خط است.

بدین ترتیب معتقدیم که این متن اختصاصاً برای این کتیبه نوشته شده است و سپس هنگامی که قرآن رسماً تدوین یافت وارد آن گردید. متن مزبور اختلاف بین دیدگاه عبدالملک و دیدگاه ولید را ثابت می‌کند. این متن، توجیهی دینی برای اقدامات جسورانه‌ای که ولید می‌پسندید، مثل جایگزینی خودنمایانه یک کلیسا با یک مسجد و اعلام عمومی آن فراهم می‌کند. افزودن و لا نعبد إلا إياه - «کسی جز او را نمی‌پرستیم» - به توحید + لا شریک له از سوی ولید مجادله‌ای دینی را به یک شعار جنگی بدیهی تبدیل می‌کند. عبارت طولانی‌تر حاصله در واقع به شکل یک شعار جنگی واقعی کوتاه شد: ربنا الله لانعبد إلا الله - «الله خدای ماست، کسی جز الله را نمی‌پرستیم» - که سال بعد در بخش (A) کتیبه ظاهر شد. در واقع، خواست ترویج این شعار کوتاه‌تر می‌تواند دلیل اصلی سفارش کتیبه دوم بوده باشد که اعلان

دینی دیگری در بر ندارد و صرفاً بخش مربوط به تخریب کلیسا که قبلاً در کتیبه اول آمده بود را کلمه به کلمه تکرار می‌کند.

به بیان سیاسی، ولید گسست آشکار از بی‌زانس را به انجام رساند. این امر با رویکرد دینی او نسبت به مسیحیان و به عبارت دیگر جناح رومی بیان گردید. در زمان ولید بود که نخبگان رومی - مثل یوحنا ی دمشقی و بسیاری از افراد دیگر - حفظ مناصب حکومتی خود را به گونه‌ای فزاینده دشوار یافتند. هدف سیاست متظاهرانه ضد مسیحی ولید ابراز عمومی این بود که حکومت عربی اکنون می‌تواند خود را اداره کند. تا زمان عمر دوم این هدف به خوبی تأمین شده بود. عمر به فضای بحرانی که توسط ولید در دوران تغییرات سیاسی به وجود آمده بود نیازی نداشت؛ برای همه روشن بود که دیگر مسیحیان کشور را اداره نمی‌کنند.

^۱ شکل یونانی توحید، یعنی *heis estin ho theos kai plēn autou ouk estin theos* - «خدا یکی است، خدایی جز او نیست» - در 9, 7: XVI, *Homilies* منسوب به کلمنت به چشم می‌خورد. به Pines (1984), pp. 141-142 مراجعه کنید.
^۲ شریک را معمولاً «هم‌پا» یا «همراه» تعبیر می‌کنند، اما به نظر ما اینها فاقد معنای مهمی هستند که به آسانی هم ترجمه نمی‌شود. برای بحث در مورد این اصطلاح به ادامه این فصل مراجعه کنید.
^۳ کتیبه قبة الصخره A22.

^۴ به توضیحات صمد مراجعه کنید.
^۵ در 8, 1: *RCEA*, Miles (1948), p. 102f. *inscr. Z 68*; Grohmann (1962), pp. 56-57, *inscr.* منتشر شده است؛ در ضمیمه کتیبه‌ها هم موجود است.

^۶ از شواهد سکه‌شناسی در فصل قبل صحبت شد. در مورد مسافت‌شمارها به یادداشت ۹ در ادامه مراجعه کنید.
^۷ نوشته‌اند که این رویداد در زمان بطرکی اسحاق روتوی که در سال ۶۸۹/۷۰ بطرکی قبطی‌های مصر شد رخ داده است.
^۸ متن آن برگرفته از Hoyland (1997): *از تاریخ بطرک‌های کلیسای قبطی اسکندریه* که به زبان عربی مسیحی است می‌باشد.
^۹ تنها قسمت‌های پایین این چهار مسافت‌شمار، سالم هستند؛ نمی‌توانیم بگوییم چند خط از این کتیبه‌ها از دست رفته‌اند. قسمت‌های باقیمانده دارای متن رسمی استاندارد هستند؛ نسخه «ترکیبی» آنها در ضمیمه کتیبه‌ها ارائه شده است. تنها نکته دینی این مسافت‌شمارها اشاره به عبدالملک به عنوان *عبدالله*، «بنده خدا» و *امیرالمؤمنین* و نیز این ذکر است که «آمزش خدا براو باد». آنها عاری از عبارات محمدی هستند. مسافت‌شمارهای کامل از این دوره - و در حالت ایده‌آل، آنهایی که تاریخ دقیق و نه فقط اشاره به حکومت خلیفه دارند - می‌توانند نکات زیادی در مورد آغاز سیاست اورشلیمی عبدالملک و تاریخ دقیق اتخاذ محمدگرایی به ما بگویند. اما مسافت‌شمارهایی که تاکنون کشف شده‌اند یا مربوط به پیش از سال ۷۱ هجری و غیرمحمدی هستند و یا بعد از سال ۷۱ هجری که در اصل با عبارات محمدی آغاز می‌شده‌اند که از بین رفته‌اند. در نتیجه کارایی چندانی به عنوان شاهی بر آغاز محمدگرایی ندارند.

^{۱۰} Van Ess (1992), p. 101 از باوری یهودی می‌گوید که طبق آن خداوند پس از اتمام کار خلقت بر تخت خود روی این صخره به استراحت پرداخت و هنگامی که می‌خواست به آسمان برگردد جای پایش را روی آن باقی گذاشت؛ و شاهی مبنی بر اینکه اعراب محلی این باور را به شکل نسخه سریانی دین اتخاذ کردند و بعدها توسط حجازی‌ها به عنوان انسان‌انگاری خدا صریحاً محکوم گردید. ون اس معتقد است این امر می‌تواند عاملی در انتخاب این محل از سوی عبدالملک برای ساخت بنا روی سطحی باشد که جای پای عروج مسیح بر آن باقی مانده بود و هدف از آن آشکارا تقابل با کلیسای مسیحی معراجی بود.

^{۱۱} به نظر بوسه (Busse 1981) مراجعه کنید: «قبة الصخره... کار معماران بیزانسی و سریانی است... چهار در آن به چهار جهت باز می‌شوند و این صخره مقدس را مرکز عالم نشان می‌دهد».

^{۱۲} متن قبة الصخره همراه با ترجمه آن در ضمیمه کتیبه‌ها ارائه شده است.

^{۱۳} تعبیر کتیبه قبة الصخره B:4-5.

^{۱۴} سبک نقاط حروف - که شکل آنها مشابه نقاط هنگام نگارش روی پاپیروس، عریض است - می‌تواند بر این امر دلالت کند که متن آن از منبعی مکتوب رونویسی شده است.

^{۱۵} با فخر نسبی واژگان دینی سریانی در قرون پیش‌تر مقایسه کنید که منجر به این شد که افرم (Ephrem، قرن چهارم) وحدت ماهیت در مسیح را با کلمه مزگ (*mzag* = «ترکیب») بیان کند و فیلوکسنوس (اوایل قرن ششم) به خاطر چنین عدم دقتی که ناشی از این واقعیت است که «زبان سریانی ما عادت به استفاده از اصطلاحات دقیقی که در یونانی رواج دارند نکرده است» اظهار تاسف کند. (CSCO, 231:51؛ در Brock [1984], V:20 نقل شده است).

^{۱۶} Lampe (1961), p. 1329 col. 2 §C-Theology, D-Christology.

^{۱۷} B17-22، آیه ۱۹-۱۸ سوره ۳ قرآن.

^{۱۸} Lane, 1:1412ff.

^{۱۹} Lane, 3:944 col. 2-3.

^{۲۰} همان طور که در فصل قبل گفته شد یک سکه به تاریخ ۷۲ هجری وجود دارد که متن عربی آن یکتا پرستی نامعین است، اما در پشت آن توحید ابتدایی به همراه عبارت «محمد پیامبر خداست» به زبان فارسی (و نه عربی) به چشم می‌خورد.

^{۲۱} Walker (1956), pp. 1v-lix.

^{۲۲} Ibid., p. 1vii.

^{۲۳} Dixon (1971), p. 44 + n. 91, 92.

^{۲۴} Lane, 8:2803, col. 3.

^{۲۵} Dixon (1971), p. 44. Dixon معتقد است که این شعار جنگی، توسل به یک منجی یمنی است و هدف از آن ترغیب یمنی‌ها به حمایت از شورش است. به نظر ما احتمالاً این موضوعی فرعی بوده است.

^{۲۶} Wansbrough (1977), p. 48.

^{۲۷} در سیره، روح‌القدس است؛ اما شکل دیگر آن، روح‌التسط «روح حقیقت» ذکر شده است (سیره i:233 n.4). به Griffith (1985a), p. 139 + n. 44 مراجعه کنید.

^{۲۸} Guillaume (1955) از تلفظ سریانی استفاده کرده است. تلفظ مورد استفاده در سیره قطعاً عربی است: منحنه.

^{۲۹} Sirah i:233 = Guillaume (1955), p. 104. گیوم رحمت را به بعد از «منحنه» منتقل می‌کند. ما با پیگیری این اصطلاح در هر سه زبان عربی، سریانی و یونانی، آن را به جایگاه آن در زبان عربی، یعنی به آخر بازگردانده‌ایم.

^{۳۰} Guillaume (1955), p. 104 n. 1.

^{۳۱} Griffith (1985a), p. 141.

^{۳۲} انجیل یوحنا ۱۳:۱۶.

^{۳۳} Jeffery (1944), p. 293. تاریخ این نامه مورد مناقشه بسیار می‌باشد. همان طور که در فصل ۲ از بخش ۳ گفتیم ما معتقدیم تاریخ این نامه دست کم سی سال بعد از تاریخ ادعایی آن یعنی ۷۲۰-۷۱۷ میلادی بوده و به عبارت دیگر قبل از اواسط قرن هشتم/ دوم نبوده است.

^{۳۴} Ibid., p. 293 n. 43.

^{۳۵} Abbott (1938), p. 21 + n. 108.

^{۳۶} منبع: Grohmann (1924) vol. 1 pt. 2, p. xxxvii.

^{۳۷} منبع: ibid., p. xxxvi.

^{۳۸} منبع: ibid., pp. xlvi-xxlix.

^{۳۹} Walker (1956), pp. 84ff., nos. 186ff.

^{۴۰} در مورد متون عربی پاپیروس‌های قره به (Becker (1911), Abbott (1938), Ragib (1981) مراجعه کنید. در مورد پاپیروس‌های یونانی همراه با ترجمه انگلیسی آنها به Bell (1911-1913) مراجعه کنید.

^{۴۱} به بحث ابتدای این فصل مراجعه کنید. نمونه‌ها:

Abbott (1938), pp. 47-48, no. 13756; pp. 42-43, no. 13757.

^{۴۲} Abbott (1938), p. 40.

^{۴۳} DKI 176 که در Sharon (1966) منتشر شده است. متن عربی (همراه با ترجمه آن) در ضمیمه کتیبه‌ها آمده است.

^{۴۴} ترجمه ما از متن عربی است. همچنین این ترجمه همراه با متن عربی در ضمیمه کتیبه‌ها آمده است.

^{۴۵} منبع: RCEA, 1 (1931), inscr. no. 8. به همراه متن عربی در ضمیمه کتیبه‌ها نیز آمده است.

^{۴۶} از جمله قدیمی‌ترین آنها، یعنی پیش‌نمونه‌ای که اغلب در این مورد به آن اشاره می‌شود، PERF 558 مربوط به سال ۲۲/۶۴۳؛ و مواردی در پاپیروس‌های نسانا. به Colt III: 60ff مراجعه کنید.

^{۴۷} فصل ۳ از بخش ۲ را ببینید.

^{۴۸} Grierson (1982), p. 145 + plate 34 nos. 612-14.

^{۴۹} Ibid., pp. 145-46 + plate 34 nos. 617-20.

^{۵۰} در مورد جنبه‌های سیاسی دین اعراب به فصل ۲ از بخش ۳ مراجعه کنید.

^{۵۱} Walker (1956), nos. 139, 152 and plate IX.

^{۵۲} Ibid., plate X. اغلب سکه‌های روی آن پلاک.

^{۵۳} Ibid., plate X.

^{۵۴} Grierson (1961), p. 244 n. 3.

^{۵۵} جالب است که هلال و ستاره نماد دینی ساسانیان است که آن نیز نهایتاً بر روی سکه‌های با مضامین محمدی، جای خود را به گوی کوچک یا دایره‌ای کوچک با یک گوی کوچک در مرکز آن داد.

^{۵۶} به عنوان مثال Whitting (1973), p. 18 coin no. 7; p. 160 coin no. 249.

^{۵۷} مراجعه کنید به Grierson (1968), p. 97 table 10; Whitting (1973), p. 48 coins nos. 56, 57 (که کره جهان یا گوی کوچک زیرپله‌ها قرار دارد).

^{۵۸} Grierson (1968), pp. 122, 560, 606.

^{۵۹} سکه‌ای نیز به تاریخ ۹۵-۶۹۴/۷۵، بلافاصله قبل از اصلاحات وجود دارد که بر پشت خود که انتظار می‌رود «صلیب روی پلکان» باشد، محراب و نیزه دارد (در Miles [1952] از آن صحبت شده است). این تلاشی جالب برای جایگزینی تصاویر حکومتی و دینی بیزانس با نمادهای «معدل» عربی و قبل از آن است که عبدالملک سرانجام در سال ۹۷-۶۹۶/۷۷ تصمیم به دست کشیدن از نمادهای تصویری و انتخاب ضرب‌های بدون نگاره گرفت.

^{۶۰} واژه مسجد در دوران اولیه، همچون زبان آرامی به معنی «مکانی برای عبادت» بود. ما ترجیح می‌دهیم آن را در انگلیسی به «mosque» ترجمه نکنیم، چرا که در مورد دینی که مراسم در آنجا برگزار می‌شد مناقشات بسیاری به بار می‌آورد.

^{۶۱} اینها در ضمیمه کتیبه‌ها آمده‌اند. منبع متن آنها RCEA inscr. No. 18 است که برگرفته از العلق النفیسة ابن رسته به ویراستاری Goeje (1892), pp. 70-77 می‌باشد. این منبع کتیبه‌ها را با (A) و (B) مشخص کرده است. تاریخ (A) در متن، ذی‌الحجه ۸۷/نوامبر ۷۰۶ است. تاریخ (B) ذی‌القعدة ۸۶/نوامبر ۷۰۵ می‌باشد.

^{۶۲} امویان تا آن زمان به ندرت کاربری کلیساها را تغییر داده بودند؛ تنها سه مورد احتمالی در سمنان، ام‌السراب و کلیسای نورانیانوس در ام‌الجمال بوده‌اند (Schick [1987]). مسیحیان در سراسر قرن هفتم و حتی هشتم همه جا کلیساها را مرمت کرده و حتی کلیساهای جدیدی می‌ساختند (Piccirillo [1984], pp. 333, 340; ibid., p. 8).

^{۶۳} حتی داستان بسیار معروف شهادت پیترو مقدس از اهالی کاپیتولیا که تاریخ آن احتمالاً به آخرین بیماری ولید در سال ۹۷/۷۱۵ بازمی‌گردد می‌گوید که پیترو با تهمت زدن مکرر و آشکار به محمد به عنوان پیامبری دروغین، اعراب را مجبور کرد او را شهید کنند. چرا که ولید به او گفت «تو آزادی که عیسی را که یک انسان است خدا بدانی... اما چرا به دین ما توهین می‌کنی؟» (Piccirillo [1984], p. 340 n. 17; Hoyland [1997], pp. 354-60).

^{۶۴} برای منبع به Crone and Cook (1977), p. 121 + n. 10 مراجعه کنید.

از یکتاپرستی تا اسلام: تحول دینی در کتیبه‌های عوام

از میان کتیبه‌های دینی بسیار به زبان عربی کلاسیک که بر روی سنگ‌های صحراها در سراسر خاورمیانه شناسایی شده‌اند تاکنون تنها چندصد عدد از آنها منتشر شده‌اند.^۱ در فصل ۱ از بخش ۲۳ کتیبه‌های کشف‌شده در نقب و تعدادی نسبتاً محدود از نقاطی دیگر که منتشر شده‌اند را بررسی کردیم، آنها را به چند گروه طبقه‌بندی نمودیم و در مورد هر گروه توضیح مختصری دادیم. این کتیبه‌ها دریچه‌ای می‌گشایند که از طریق آن می‌توانیم تحول دین اعراب را از آغاز دنبال کنیم و با عبور از محمدگرایی به ظهور چیزی که می‌توان آن را اسلام دانست برسیم. این روند آن‌گونه که ما درک می‌کنیم از یکتاپرستی نامعین ابتدایی و عمومی روزگار معاویه تا متون اسلامی اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم حدود ۱۵۰ سال طول کشید. هدف این فصل دنبال کردن این تحول است.

کتیبه‌هایی که در این فصل به عنوان مثال به کار می‌روند را باید نمونه دانست. در ضمیمه کتیبه‌ها متن عربی و ترجمه انگلیسی تمام کتیبه‌های غیرنقبی مورد اشاره و مجموعه منتخبی از کتیبه‌های نقب از هر گروه آمده است. در مورد بقیه، خواننده به AAIN ارجاع داده می‌شود.

اغلب کتیبه‌ها بدون تاریخ هستند. تعداد کمی از آنها تاریخ دارند و دوره زمانی کلی بسیاری از کتیبه‌های بدون تاریخ را می‌توان نتیجه گرفت: برای مثال، به علت آنکه نام مالک آنها در متن تاریخ‌دار دیگری آمده است. از این رو تاریخ ۸۵/۷۰۵ در کتیبه (19) MA 4265 ما را قادر می‌سازد نه کتیبه دیگری را به همان دوره تاریخ‌گذاری کنیم؛ تاریخ ۳۰۰/۹۱۲ در کتیبه (31) BR 5119 ما را قادر می‌سازد تمام گروه‌های BR و HR را که شاخه‌ای مجزا مربوط به منطقه جغرافیایی متفاوتی از بقیه را تشکیل می‌دهند و اغلب آنها توسط سه نفر به نام‌های این تمیم نوشته شده‌اند که احتمالاً برادر بوده‌اند به همان دوره نسبت دهیم؛ کتیبه‌های این دو گروه گویش خاصی هم دارند که در بقیه متون نقبی یافت نمی‌شود.^۳ با این وجود نمی‌توانیم تمام متون را مطابق نظم زمانی دقیقی مرتب کنیم. اما می‌توانیم هر متن را بسته به گروه دینی آن – یکتاپرستی نامعین، متون ابتدایی، محمدی یا اسلامی – طبقه‌بندی کنیم، چراکه این تقسیم‌بندی بر اساس مفهوم دینی است که در هر متن بیان شده است؛ این تقسیم‌بندی ناشی از تحلیل محتوا و زبان‌شناسی و نه ارجاع به تاریخ‌ها می‌باشد. این طبقه‌بندی، احتمالی است: این امکان هست که در آینده و هنگامی که اکتشافات بیشتر، مبنای انتساب یک متن به گروهی خاص را تعمیم داده یا پیراسته سازد، بعضی از متون مجدداً طبقه‌بندی شوند. با این وجود کار بر روی مواردی که تا امروز گرد آمده‌اند برای نشان دادن اینکه برای این دوران ابتدایی منابعی را نوشته‌ایم که می‌توانند بر مراحل آغاز تحول اسلام پرتوی بیفکنند کفایت می‌کند.

همین که کتیبه‌ها از نظر محتوا طبقه‌بندی شدند معمولاً آن قدر متون تاریخ‌دار وجود دارد که ما را قادر سازد یک گستره زمانی به هر گروه نسبت دهیم. این به ما نشان می‌دهد که نگارش متون ابتدایی در سراسر دوره ادامه داشته است، اما گروه‌های دیگر به جز در اواخر دوره مروانیان گستره‌های زمانی متفاوتی دارند: این امکان وجود دارد که برای مدتی مشخص در این دوره هم متون محمدی و هم اسلامی نوشته شده باشند.

در این فصل هم به کتیبه‌های عوام و هم به اعلانات سلطنتی دینی می‌پردازیم. این دو پدیده‌های متفاوتی را منعکس می‌سازند. کتیبه‌های سلطنتی تحول دین رسمی را نشان می‌دهند.

سنگ‌نوشته‌ها نشان می‌دهند که چه شکلی از عقاید دینی برای عوام مناطقی که در آن نوشته شده‌اند شناخته شده بوده است. به نظر می‌رسد این دین عوام از لحاظ پذیرش مفاهیم و عقاید دینی جدید به طرز قابل توجهی عقب‌تر از نسخه رسمی دین بوده است. نقطه آغاز، یعنی یکتاپرستی نامعین را هم کتیبه‌های عوام و هم کتیبه‌های سلطنتی دوران پیشامحمدی شهادت می‌دهند. اما آغاز محمدگرایی عبدالملک حدود چهل سال قبل از نخستین کتیبه‌های محمدی است که تا به حال شناخته شده‌اند و تاریخ نخستین کتیبه‌های قطعا اسلامی عوام تنها از سال ۱۶۰ هجری به بعد است.

از لحاظ زبان‌شناسی می‌توانیم تحولاتی را در متون عوام دنبال کنیم؛ با گذشت زمان واژگان آنها غنی‌تر و بیان آنها دقیق‌تر شد. برخی عبارات تبدیل به عبارات ثابتی شدند؛ استفاده از بعضی عبارات نیز ادامه یافت اما حوزه معنایی آنها تغییر کرد؛ بقیه نیز یا تغییر کردند یا روش‌های جدید بیان همان چیز جایگزین آنها شد. سبک‌های جدید - یعنی روش‌های پرداختن به یک موضوع - نیز پیشرفت کردند؛ مثلا مفهومی که قبلا بدیهی بود در یک حدیث ظاهر شد. اما شواهد زبان‌شناسی نیز می‌توانند مشکل داشته باشند. تغییرات حوزه معنایی اغلب صریح نیست؛ برای مثال عباراتی که در متون بعدی محتوای واضح اسلامی دارند ممکن است در متون قدیمی تر همان معنای دینی را نداشته باشند، اما مشخص کردن منظور آن بستگی به تفسیر دارد. همچنین اگر عبارتی از قرآن در متون دیگر به چشم بخورد معمولا چنین می‌انگارند که آنها نقل قول‌هایی از قرآن هستند. از سوی دیگر ما معتقدیم عبارات منفرد با «رنگ و بوی قرآنی» و حتی عبارات و آیاتی که «کلمه به کلمه» قرآنی هستند گواه آن نیستند که قرآن منبع آنها بوده است؛ هم آنها و هم قرآن می‌توانند منبع مشترکی داشته باشند. همچنین به طور کلی ثابت نمی‌کنند که هنگام نگارش آنها و یا میان کسانی که آنها را نوشته‌اند و یا هر جای دیگری اسلامی رسمی وجود داشته است.

بنابراین شواهد زبان‌شناسی در عین حال که در طبقه‌بندی متون به ما کمک می‌کنند نمی‌توانند به تنهایی بر تمایزاتی مثلاً بین گروه‌های محمدی و اسلامی دلالت نمایند. این ظهور ناگهانی مفاهیم جدید در کتیبه‌هاست که ما را قادر می‌سازد آنها را در گروه‌های یکتاپرستی نامعین، محمدی یا اسلامی طبقه‌بندی کنیم. هر گروه جدیدی شامل دسته‌ای از مفاهیم است که قبلا تصدیق شده بودند. این مفاهیم البته از طریق کلمات و عبارات جدیدی بیان می‌شوند که (برخلاف تحول عبارات قدیمی‌تر در طول زمان که قبلا از آن صحبت شد) از روش‌های پیشین بیان یک موضوع واحد تدریجا تحول

نیافته‌اند. بلکه عدم پیوستگی مشخصی در مفاهیم دینی نشان می‌دهند: تدوین باور یا ایده‌ای جدید که قبلاً به هیچ طریق زبان شناختی بیان نشده است.

نتیجه‌ای که از این وضعیت، دست کم در مورد کتیبه‌های نقب می‌گیریم آن است که سبک بیان از طریق استفاده درون جامعه بیابانی و نیز جاهای دیگر تحول و پالایش یافت. استفاده برای نیایش و شاید هم سرودهای نیایشی مثال‌های بارز شریاطی هستند که تفصیل گویش دینی را یاری می‌دهند. اما مفاهیم دینی جدید از خارج وارد شدند و از آنجا که آنها نخست در کتیبه‌های سلطنتی و تنها پس از آن در کتیبه‌های عوام ظاهر شدند نتیجه می‌گیریم که آنها حاکی از اقتباس اعتقادات مورد ترویج حکومت، دست کم توسط کسانی هستند که آن کتیبه‌ها را نوشته‌اند.^۴

نکته دیگری که باز هم ناشی از مشاهدات ماست آن است که به نظر نمی‌رسد نویسندگانی که متون محمدی کتیبه‌های نقبی را نوشته‌اند بومی آنجا بوده باشند. در میان متون ابتدایی که در سده بوکر یافت شده‌اند زیرگروهی با ویژگی‌های یهودیت مسیحی وجود دارد: همه اینها توسط یا از جانب تعداد نسبتاً کمی از افراد در طول یک دوره زمانی نوشته شده‌اند که شاید طی چند بازدید متوالی به محل سده بوکر چند کتیبه را به کتیبه‌های موجود افزوده باشند. در مقابل، کتیبه‌های محمدی توسط تعداد بیشتری از مردم نوشته شده‌اند که هر یک تعداد کمی کتیبه و اغلب نیز هر نفر تنها یک کتیبه از خود باقی گذاشته‌اند. این امر نشان می‌دهد که آنها مدت زیادی در این منطقه سکونت نداشته‌اند؛ آنها تنها از این منطقه عبور کرده و به آن بازنگشته‌اند. ممکن است که محمدگرایی توسط این افراد به آن منطقه راه یافته باشد.

نمودار ۳.۵.۱ تغییرات زبان شناختی و مفاهیم جدید در تمام گروه‌ها و در قرآن را دنبال می‌کند. این نمودار به طور موضوعی و در هر موضوع کلی نیز بر حسب ترتیب زمانی ظهور عبارات مرتب شده است. بحث پس از آن چند نمونه از تحولات زبان شناختی را به طور مختصر ارائه می‌دهد و سپس محتوای مفهومی را مورد توجه قرار می‌دهد؛ هر دوی این مقوله‌ها با هم در نمودار آمده‌اند. بسیاری از کتیبه‌هایی که به عنوان نمونه در بحث به آنها اشاره شده است، اما نه تمام آنها، در ضمیمه کتیبه‌ها به زبان عربی همراه با ترجمه انگلیسی^۱ آنها آمده‌اند.

^۱ در این ترجمه، به فارسی ترجمه شده‌اند (مترجم).

نمودار ۳.۵.۱: تغییرات زبان شناختی و مفهومی در کتیبه‌های عوام

عبارت / مفهوم	متون ابتدایی (BT)		محمدی	اسلامی ابتدایی	اسلامی
	بدون تاریخ	قابل تاریخ‌گذاری تا ۸۵ سال			
عبدالله (عنوان) أمیرالمؤمنین دارای بسم الله	سلطنتی (فقط کتیبه‌ها)	سلطنتی (فقط کتیبه‌ها)	۱۱۷-۱۱۲	۱۶۰-۱۷۰	۳۰۰/۹۱۲
اسلام به معنی «نظم اجتماعی» اسلام به معنی دین	-	-	قبة الصخره ؟؟	سلطنتی	بله
گناه و بخشایش					
غفر/إغفر	فراگیر	فراگیر	بسیار رایج	گاهی	گاهی
توجه: در قرآن، طلب بخشایش به خاطر گناه بخشی از رفتار مورد انتظار کسانی است که از «راه راست» پیروی می‌کنند.					
ذنب (خطا، گناه)	فراگیر	فراگیر	بله	بله	بله
توجه: چندین عبارت فقط مخصوص متون ابتدایی هستند، مثل غفر ذنبه و غفر ذنبه کلها؛ کل ذنب					
ما تقدم من ذنبه و ما تأخر	بسیار رایج	بسیار رایج	رایج: معمولا با عبارت ذنب	بله	بله
کل ذنب أذنبه (قط)	بله	بله	-	-	بله
درخواست بخشایش همیشگی (بازدارنده):	-	بله؟	-	-	-
«کسی که این کتیبه را نوشته ببخش»	بله؟	-	-	بله	بله
«کسی که این را می‌گوید یا آمین می‌گوید را ببخش»	بله؟	-	بله	-	بله
«کسی که این را می‌شنود (اگر دین دارد) ببخش»	-	-	بله	-	-
درخواست مغفرة	-	بله	-	-	-
درخواست الطاف الهی	بله	-	بله- فهرست‌هایی دراز و نسبتا عینی	-	بله

اسلامی	اسلامی ابتدایی	محمدی	متون ابتدایی (BT)		عبارت / مفهوم
			بدون تاریخ	قابل تاریخ گذاری تا ۸۵ سال	
۳۰۰/۹۱۲	۱۶۰-۱۷۰	۱۱۲-۱۱۷	-	-	«او را شامل رحمت خود کن»
-	-	-	-	بله	«از او راضی باش»
بله	-	بله	-	بله	«نعمت خود را بر او ارزانی کن»
-	-	بله	-	-	به او توجه کن (صلی علی)
بله رایج	بله	بله	-	-	تو و (دو) فرشته‌ها
بله رایج	-	-	-	-	به او توجه کنید
شناخت خدا					
بله	بله	بله	بله	بله	رب العالمین
بله	بله	بله	-	بله رایج	اسماء حسنی
-	-	-	بله	بله رایج	رب موسی
-	-	بله	بله	بله	رب موسی و عیسی
-	-	بله	-	-	رب موسی و ابراهیم
-	إله	بله	بله	-	رب الناس أجمعین
-	-	بله	-	-	لک الحمد
بله	بله	فقط سلطنتی	-	-	توحید
بله	بله	-	-	-	خدا یکی، صمد است
بله	بله	بله	-	-	(انکار) شرک
بله	-	بله	-	-	توقادر مطلق هستی
-	-	بله	-	-	رحیم / رحمان
-	-	بله	-	-	توبخشنده هستی
بله	-	-	-	-	توجه: از اسماء حسنی نیست. تو آشکار و مخفی را می دانی

اسلامی	اسلامی ابتدایی	محمدی	متون ابتدایی (BT)		عبارت / مفهوم
			بدون تاریخ	قابل تاریخ‌گذاری تا ۸۵ سال	
۳۰۰/۹۱۲	۱۶۰-۱۷۰	۱۱۲-۱۱۷	-	-	آشکارکننده گناهان، پذیرنده دعاها
بله	-	-	-	-	
خلقت و منشأ جهان					
(آسمان-زمین؛ آتش و جنة؛ دادرسی-رستاخیز)					
بله	بله، نه در نقب	به عنوان بخشی از حدیث	-	غیرمستقیم	الله آسمان و زمین را خلق کرد
بله	-	بله	-	بله	کلمه به عنوان عامل خلقت
-	-	-	-	احتمالا	مرگ به عنوان الطعون (عزیمت)
-	-	بله	بله	-	حیا
-	-	-	بله	بله	حیا و میتا
-	احتمالا (تا حدی ناخوانا)	-	بله	بله	حیا غیرهالک
-	-	-	بله	-	غیرهالک
-	-	-	بله	بله	غیرهالک و لا مفقود
بله	بله، نه در نقب	-	-	بله	جنة النعیم (لزوما «بهشت» نیست)
بله	بله	بله	بله (به عنوان توضیح بعدی اضافه شده است)	-	الجنة (لزوما «بهشت» نیست)
مفهوم	بله	-	-	-	جميع الخلائق (همه آفریده‌ها)
مفهوم	بله	-	-	-	جميع خلائقه (همه آفریده‌هایش)
بله	بله	بله	بله	-	النار (آتش)
بله	بله، نه در نقب	-	-	-	البعث (رستاخیز)
بله	-	-	-	-	«او را دوباره زنده کند»
بله	-	فقط قبة الصخره	-	-	يوم القيامة (روز رستاخیز)
-	بله	-	-	-	عبارت پیک

اسلامی	اسلامی ابتدایی	محمدی	متون ابتدایی (BT)		عبارت / مفهوم
			بدون تاریخ	قابل تاریخ گذاری تا سال ۸۵	
۳۰۰/۹۱۲	۱۶۰-۱۷۰	۱۱۲-۱۱۷			روابط بین خدا، پیامبران و انسان ها
بله	بله	فقط سلطنتی	-	بله	عیسی پیامبر
بله	بله	بله	-	-	محمد رسول الله
بله	-	-	-	-	محمد النبي الأمي
-	-	بله	-	-	خدایا محمد را ببخش
بله	-	بله؟	-	-	به محمد پیامبر توجه کن
بله	-	-	-	-	رحمت خدا و برکتش بر بنده ات محمد
بله	بله	بله	-	-	برحمة، برحمتک
-	-	-	-	بله	«او را مورد رحمت خود قرار بده»
بله	بله	بله	بله	بله	آرزوی عدم شمول غیرمؤمنان در رحمت / بخشایش خدا
بله	-	-	-	-	شمول همه در رحمت خدا
بله	-	بله	-	-	نویسنده توکل می کند / ایمان دارد (أمنه)
-	بله	بله	-	-	صراط مستقیم (راه راست)
-	بله	بله	-	-	هدی (هدایت)
بله اما در متنی ناخوانا	بله، نه در نقب	بله	-	-	جهد (شوق، تلاش از جانب خدا)
-	بله = شهادت دادن	بله = انجام دادن	-	-	إستشهاد
بله	بله	بله	-	-	ایمان کسی را شهادت دادن
-	بله	بله	-	بله	خدایا از ... راضی باش
بله	فقط مقبره ها	فقط سلطنتی	-	-	شفاعة - میانجی گری
بله	بله	نادر	-	-	خدا به عنوان سرور (ولي)

اسلامی	اسلامی ابتدایی	محمدی	متون ابتدایی (BT)		عبارت / مفهوم
			قابل تاریخ‌گذاری تا سال ۸۵	بدون تاریخ	
۳۰۰/۹۱۲	۱۶۰-۱۷۰	۱۱۲-۱۱۷			
بله	بله	-	-	-	خدا به عنوان سرور و یاریگر (المولی، الناصی)
-	بله؟	بله	-	-	لا حول ولا قوة...
بله	بله	-	-	-	کفی بالله شهادا (شهادت خدا کافی است)

الگوهای تحول زبان شناختی

تداوم بدون تغییر

بعضی از عبارات در متون ابتدایی ظاهر شدند و تا دوران اسلامی نیز بدون تغییر ادامه یافتند. عناوین عبدالله و امیرالمؤمنین دو نمونه از آنها هستند. اینها عبارات دینی کلی هستند - حتی مشخصا یکتاپرستانه نیستند و قطعا اسلامی هم نمی‌باشند - که معنی دقیق آنها بستگی دارد به اینکه استفاده‌کننده از آنها به چه دینی اعتقاد داشته است. نمونه دیگر آنها عبارت اختتامیه آمین یا رب العالمین است که معرف یکتاپرستی از نوع نامعین می‌باشد. این عبارت در متون ابتدایی زیاد آمده است - مثلا در کتیبه (12) MA 4132؛ قسمت اول کتیبه (14) MA 4205؛ کتیبه (27) MA 4900؛ کتیبه (16) MA 4210 - و سرانجام تبدیل به یک عبارت معمول اسلامی شد. نمونه دیگر تداوم عبارت قبلی، نام بردن از عیسی در دوران اسلامی به عنوان عضوی از ملتزمین خدا (عبده و رسوله) می‌باشد.

مثالی از تغییر زبان شناختی: حیا و میتا

در کتیبه‌های قدیمی‌ترین مرحله (که از روی تحلیل متن و اسامی اشخاص آنها تعیین می‌شود) به عبارتی بسیار رایج اما تا حدی مبهم برمی‌خوریم: غفرل- [اسم شخص] حیا و میتا؛ مثلاً در کتیبه MA 4137(12)؛ کتیبه MA 4210(16). ترجمه «بدیهی» حیا و میتا، «زنده و مرده» - یعنی تا هنگامی که زنده است و پس از مرگش - می‌باشد. اما در این متن - درخواست از خدا برای بخشش گناهان دعاکنندگان - چنین معنایی بسیار مبهم است. بدیهی است که ارتکاب گناه باید در طول زندگی انجام شده باشد؛ می‌توان استدلال کرد که دعاکننده هم برای هنگامی که زنده است و هم برای پس از مرگش طلب بخشایش می‌کند، اما این بدان معنی است که نویسندگان این کتیبه‌های نخستین به بعث (رستاخیز) و حشر (احضار مردگان برای دادرسی) اعتقاد داشته‌اند. مفهوم اخیر در کتیبه‌های نقب اصلاً وجود ندارد و اولی نیز در همین کتیبه‌ها و در واقع در هیچ کتیبه‌ای که بتوان آن را به دوران اموی نسبت داد به صورت حیا و میتا دیده نمی‌شود. در واقع این مفهوم تنها سه بار در کتیبه‌های نقب که تاکنون یافت شده‌اند دیده می‌شود؛ یک بار در کتیبه‌ای اسلامی از حدود سال ۳۰۰ هجری - کتیبه BR 5115(31) - و دو بار در منطقه‌ای که نشانه‌هایی از فعالیت تا سال ۱۷۰ هجری وجود دارد: کتیبه‌های AR 271(2) و AR 2100(2)، که هر دو شکل ناپیوسته‌ای از عبارت یوم یموت و یوم یبعث^۱ حیا «روزی که می‌میرد و روزی که زنده می‌شود»، آیه ۱۵ سوره ۱۹ قرآن می‌باشند. نویسندگان کتیبه‌هایی که شامل حیا و میتا هستند صحبتی از بعث نمی‌کنند و نشانه‌ای نیز نداریم که آنها به زندگی پس از مرگ اعتقاد داشته‌اند. از این رو به نظر ما مقصود آنان از عبارت حیا و میتا «زنده تا زمان مرگ» و به عبارت دیگر «تا وقتی زنده است و تا زمان مرگش» می‌باشد. این خوانش از بیان دیگری که گاه جایگزین عبارت بالا می‌شود نیز حاصل می‌شود. این بیان چنین است: غفرل- [اسم شخص] غیرهالک و لا مفقود که معنی تحت‌اللفظی آن «[اسم شخص] را ببخشای که مرده نیست و گم نشده است» و معنی محاوره‌ای آن «زنده و سرحال است» می‌باشد و نمونه آن کتیبه MA 4265(19) است. همچنین به عبارت حیا غیرهالک و لا مفقود «زنده، نمرده و گم نشده» برمی‌خوریم: کتیبه MA 4168(13). این عبارت سه‌گانه اخیر، معنی لنگه‌واژه جایگزین آن می‌شود و ولا مفقود جایگزین و میتا در عبارت قبلی است. به نظر می‌رسد عبارت سه‌گانه، نسخه

^۱ در قرآن، «یبعث» آمده است (مترجم).

تحول یافته حیا و میتا به غیرهالک و لا مفقود باشد و نشان می‌دهد که هر دو عبارت نمایانگر معنی مشابهی بوده‌اند و از اینکه در کتیبه‌ها نیز در یک جا آمده‌اند همین انتظار را داریم. سرانجام حیا و میتا دیگر به کار برده نشد. همین اتفاق برای عبارت غیرهالک افتاد. هر دوی آنها غیرمحمدی هستند و با عبارات معادل محمدی (نه عبارات یکسان!) جایگزین شدند که مربوط به جنه و رحمة در برابرناز بودند. این نمونه‌ای از عبارتی است که دستخوش تغییر و نهایتاً جایگزینی توسط عبارت متفاوتی در مرحله یکتاپرستی نامعین شد. در دوران محمدی مفهومی که این عبارت بیان می‌دارد - زندگی تا مرگ، بدون حیات پس از مرگ - و در نتیجه عباراتی که آن را بیان می‌کنند از میان رفتند. در متون اواخر مروانیان اشاره به آتش، النار،^۵ نشان‌دهنده مفهوم مرگ به عنوان ورود به جهان آخرت بود، اگرچه در اینجا نیز این اشارات نادر هستند. مفهوم رستاخیز، بعث،^۶ حتی پس از آن در متون اسلامی به چشم می‌خورد.

تفصیل زبان شناختی: مفاهیم خلقت، گناه و بخشایش

مفهوم «پروردگار خلقت» را باید پای ثابت یکتاپرستی دانست. این مفهوم در کتیبه‌های هر سه گروه متون ابتدایی، محمدی و اسلامی به چشم می‌خورد که با عبارات رب العالمین و رب الناس أجمعین «پروردگار تمام مردم» بیان می‌شود، اگرچه عبارت دومی برخلاف اولی در قرآن دیده نمی‌شود. در متون ابتدایی و محمدی اینها تنها عباراتی هستند که برای این مفهوم استفاده می‌شود. تا زمان متون اسلامی، واژه‌نامه دینی غنی‌تر شده و عبارات مختلف دیگری را برای بیان موضوع خدای خلقت در بر گرفت: مثلاً جمیع الخلائق - «تمام آفریده‌ها» در کتیبه ST 640 (34) به تاریخ ۱۷۰ هجری؛ و جمیع خلقه - «تمام آفریده‌هایش» در کتیبه EKI 261.^۷

واژه‌های گناه و بخشایش نیز دستخوش تفصیل زبان شناختی شدند. در متون ابتدایی عبارات شامل غفر/اغفر و ذنب کلمات اصلی برای بیان این مفاهیم هستند. غفر/اغفر ممکن است به تنهایی یا همراه با ذنب در عباراتی مثل این بیاید: غفر [اسم شخص] کل ذنب اذنبه و قط («تمام گناهی که [اسم شخص] [تاکنون] مرتکب شده است را ببخشای») - مثلاً در کتیبه‌های (2) EL 200C، (17) MA 4254 و (8) MA 419 - و غفر [اسم شخص] ذنوبه کله («تمام گناهان [اسم شخص] را ببخشای») - مثلاً در کتیبه‌های (12) MA 4132، (23) MA 4371. عبارات شامل غفر/ذنب در متون محمدی که در آنها عبارت

دیگر هم همراه با آنها مشاهده می‌شود ندرتا در متون اسلامی قرن سوم و در قرآن نیز به چشم می‌خورند. کتیبه‌ای از جبل طبیق در اردن بیانی نادرتر از همین مفهوم را نمایش می‌دهد: [إغفر] اسم شخص. ما خلاً من ذنبه و ما علی منه «تمام گناهان گذشته و حال او را ببخش».^۸ در کتیبه‌های نقبی ما، این مفهوم با عبارت قدیمه و حادثه «قدیمی‌ها و جدیدها» مثلاً در کتیبه (MA 475 (09) یا معکوس آن و حادثه و قدیمه، مثلاً در کتیبه (23) MA 4371 و (20) MA 4288 بیان می‌شوند که استفاده از آن در متون اسلامی ادامه می‌یابد. عبارت صغیره و کبیره «گناهان کوچک و بزرگ او» نیز احتمالاً گونه زبان شناختی دیگری از این موضوع کلی است. البته دویا چند عبارت می‌توانند جهت تفصیل با هم ترکیب شوند، مثلاً در کتیبه (20) MA 4288: غفر الله ل- [اسم شخص] کل ذنبه قط صغیره و کبیره و حادثه و قدیمه «خداوند هرگناهی که [اسم شخص] مرتکب شده باشد، چه کوچک و چه بزرگ، چه جدید و چه قدیمی ببخشد». اما رایج‌ترین گونه ما تقدم من ذنبه و ما تأخر «قدیمی‌ترین گناهان او و جدیدترین آنها» بوده است.^۹ در برهه‌ای از دوران پیشامحمدی عبارتی جدید شامل واژه اِثم، «گناه» وارد شد: [إغفر] اسم شخص [مغفرة قيمة... لایکسب بعدها اِثماً] [اسم شخص] را برای همیشه ببخش [به طوری که] او [دیگر] پس از آن (بعده) مرتکب گناه (اِثم) نشود: کتیبه (28) HL 4911. کاربرد اِثم در گروه‌های بعدی متون ادامه می‌یابد.

مفاهیم «گناه» و «بخشایش» نیز دستخوش تغییرات چشمگیری شدند. این موضوع در قسمت تحولات مفهومی مورد بحث قرار می‌گیرد.

تفصیل نیایشی: اسما حسناى خدا

چند صفت که در واژه‌شناسی اسلامی به اسما حسنی شناخته می‌شوند در کتیبه‌های دارای متن ابتدایی نیز به چشم می‌خورند، برای مثال: السمیع، العالم، العلی، العظیم، العزیز، الحکیم، الرؤوف و الرحیم.^{۱۰} اینها جملاتی هستند که مختصر شده‌اند: ذکر فهرستی از صفات راهی مختصر برای تکرار «خدا بزرگ است، خدا تواناست، خدا حکیم است» و غیره می‌باشد. گاهی نیز تفصیل مختصر عبارت اسنادی است، مثلاً ارحم الراحمین و أحکم الحاکمین «مهربان‌ترین مهربانان و بهترین قاضی در میان قضات»: کتیبه (8) MA 419. این اسنادها به صورت زنجیر در هم تنیده می‌شوند و خود زنجیر، محتوای اصلی کتیبه را تشکیل می‌دهد: مثلاً در کتیبه (13) MA 4138. باید توجه داشت که محیط مشترک و نیازهای

یک فرقه خاص، تحول این عبارات و استفاده‌ای که از آنها می‌شده است - بافت ادبی - را تعیین می‌کرده است. چنین رشته‌ای از اسنادها می‌رساند که استفاده نیایشی، مجرای اصلی تحول آنها بوده است: ریشه تفصیل‌هایی چون «مهربان‌ترین مهربانان» و «کسی که آنچه مخفی است را می‌داند» (کتیبه MA 4371) را می‌توان به همین ترتیب در آیین‌های نیایشی دید.^{۱۱}

در قرآن نیز این اسنادها و مشابه آنها به چشم می‌خورند، اما کاربرد آنها متفاوت است. آنها به صورت عبارات وقفی هستند، مثلاً در آیه ۲۰۹ سوره ۲ قرآن: فاعلموا أن الله عزیز حکیم، یا آیه ۲۱۱ سوره ۲ قرآن: فأن الله شدید العقاب. در اینجا کاربرد عباراتی که با توجه به استفاده از آنها در نیایش‌ها و محاوره روزمره آشنا هستند را برای مقاصد ادبی - جهت تمایز عبارات تشکیل دهنده و اشاره به معنی اخلاقی آنها، چه تلویحاً و چه انتساب به آنها - می‌بینیم.

ورود یک عبارت جدید: لا حول و لا قوة

عبارت معروف لا حول و لا قوة إلا بالله العلی العظیم «هیچ نیرو و توانی جز از سوی خداوند بلندمرتبه و بزرگ نیست» قرآنی نیست، بلکه در حدیث آمده است.^{۱۲} عبارتی بسیار مشابه آن در یک کتیبه مرکب بی‌تاریخ، (MA 4205 (14) آمده است. خطوط ۴-۱ این کتیبه جزو متون ابتدایی است، در حالی که خطوط ۱۲-۵ که توسط پسر مالک اول نوشته شده است، محمدی می‌باشند. عبارت مزبور در بخش دوم که محمدی می‌باشد آمده است. این عبارت در متون ابتدایی به چشم نمی‌خورد.

عبارت کفی بالله «خدا کفایت می‌کند» در مرحله‌ای متاخر وارد گردید - این عبارت، تنها قرآنی و اسلامی است. عبارت مزبور در قرآن و متون اسلامی در مورد جنبه‌های مختلف رابطه میان خدا با انسان به کار می‌رود: مثلاً در سوره ۴ قرآن برای یاری‌گری بودن خدا به کار می‌رود (آیه ۴۵ سوره ۴)؛ کسی که اعمال (یا مال) شخص را حسابرسی می‌کند (آیه ۶ سوره ۴)؛ کسی که آگاه است (آیات ۶۹ و ۷۰ سوره ۴)؛ و خداوند به معنی متصدی (آیه ۱۳۲ سوره ۴). عبارت کفی بالله شهیدا «خدا به عنوان شاهد کفایت می‌کند» در بخش مربوط به مفاهیم که در ادامه خواهد آمد مورد بحث قرار می‌گیرد.

تحول مفاهیم و اعتقادات

معنی دینی بسم الله

مدت‌ها پیش از آغاز محمدگرایی، بسم الله عبارت همیشگی آغازین، با معنی دینی «به نام خدا» بود. این عبارات قابل قیاس با عبارات دیگری مثل «اگر خدا بخواهد»، «به یاری خدا» و غیره بود که در تمام فرقه‌های یکتاپرست دیده می‌شد، اگرچه برخلاف آنها به عنوان عبارتی آغازین و غیرقابل تغییر، جای ثابتی داشت. این در زمانی که اعراب معادل عربی خودشان را درست کردند، یک سنت در بایگانی بود که سابقه داشته و پذیرفته شده بود.^{۱۳} بدین ترتیب شکل عربی آن از همان ابتدا در نوشته‌های بایگانی ظاهر شد.^{۱۴} اما روی سکه‌ها به صورت تدریجی ترو به شکل بسم الله یا بسم الله ربی پدیدار شد. تنها از زمان ضرب‌های محمدی عبدالملک بود که بسم الله به شکل کامل روی سکه‌ها ضرب شد و عبدالملک همچنین آن را وارد مسافت‌شمارها و سربرگ‌های پایپروس‌ها کرد. از این رو جالب است بدانیم در حالی که این عبارت در متون ابتدایی هم به چشم می‌خورد اما مشخصه آنها نیست.

فضای دینی: طلب بخشایش در مقابل درخواست لطف

متون ابتدایی مشخصاً دعاهایی آکنده از ترس هستند که بخشایش (إغفر/غفر) برای گناه (ذنب) را التماس می‌کنند. اما نمی‌گویند که آن گناه‌ها - ماهیت و مقدار آنها - و نیز کفاره آنها چه بوده است؛ از این رو نمی‌توانیم نوع آن گناهان را مشخص کنیم. همچنین این متون تنبیهی که برای شخص غیرنادم یا آمرزیده نشده می‌تواند رخ دهد را نشان نمی‌دهد. در واقع آنها هیچ‌گاه تنبیه را به طور صریح ذکر نمی‌کنند؛ اما این امر در طلب بخشایش برای گناه به طور تلویحی جای دارد. ما می‌دانیم هنگامی که آنها از ذنب می‌نویسند، گناهان بسیار و نه یک خطا را در ذهن داشته‌اند؛ این گناهان می‌توانستند قدیمی (از ریشه ق.د.م) که همچنان مستلزم کفاره است یا جدید (از ریشه‌های ا.خ.ر، ح.د.ث) باشند؛ و «گناهان جدید و قدیم» روشی معمول برای اشاره به تمام گناهان فرد بوده است. مثلاً همان طور که قبلاً در بحث از

تفصیل زبان‌شناختی دیدیم ما تقدم من ذنبه و ما تأخر بیانی رایج در متون اسلامی است که وارد متون محمدی نیز شد و در قرآن نیز به چشم می‌خورد.^{۱۵}

در متون محمدی، طلب بخشایش همچنان بارز است، هر چند کمتر به آن توجه می‌کنیم، چراکه جنبه‌های بسیار دیگری هستند که توجهمان را جلب می‌کنند. اما فضای این متون تغییر کرده است. التماس‌ها دیگر آکنده از ترس نیستند؛ اشاره به ذنب کم است. در عوض در آنها خوشبینی و اطمینان به کسب منافع دنیوی و نیز معنوی از طریق کرامت الهی وجود دارد که در مجموع به فهرستی بسیار شخصی و شگفت‌آور از آرزوها ختم می‌شود. عبارات معمول عبارتند از «ارزقه من فضلک» از بخشندگی‌ات به او برسان، «اتم علیه نعمتک/ نعمک» لطف/ الطافت را به او ارزانی کن، «أجعله من المفلحین» او را کامیاب کن و غیره؛ مثلاً در کتیبه (3) SC 301. اینها را می‌توان به عنوان «الطاف خدا» - نعم الله - دانست.

جدول ۳.۵.۱ فراوانی کاربرد سه کلمه غفر «بخشایش»، ذنب «گناه» و صلی «جانب‌داری» را در عبارات آغازین نمونه‌ای از کتیبه‌های متون ابتدایی، محمدی و اسلامی نشان می‌دهد. این تحلیل عبارات آغازین، تغییر مفهومی را روشن می‌سازد، چراکه عبارت آغازین یک کتیبه برای تأکید بر مفهوم مهم آن به کار می‌رفته است. در متون ابتدایی،

جدول ۳.۵.۱: توزیع سه کلمه کلیدی در گروه‌های ابتدایی، محمدی و اسلامی (قرن سوم هجری) کتیبه‌ها. JU = جبل اسیس، شرق دمشق، دوره مروانیان (ولید-هشام، ۷۴۳-۷۰۵/۱۲۵-۸۶ هجری). ذنب از عبارت ثابت شده تقدیم-تأخیر خارج شده است. ذنب برای نشان دادن اینکه غفر در متون محمدی مستقل از ذنب باقی مانده است به حساب آمده که فراوانی آن به سرعت کاهش می‌یابد.

گروه				کلمه
اسلامی (نقب)	JU (محمدی) (دمشق)	محمدی (نقب)	(BT) (نقب)	
۱۰٪	۶۷٪	۸۳٪	۱۰۰٪	غفر (بخشایش)
۲٪	-	۲۰٪	۹۵٪	ذنب (گناه)
۴۹٪	۴,۴٪	۶٪	-	صلی (جانب‌داری از)

منبع: مطالعات مقدماتی آماری که برای گروهی کوچک، ۱۹۸۲، و نیز برای JU، العش (۱۹۶۴) انجام شده است.

این مفهوم به گونه‌ای تغییرناپذیر، بخشایش بوده است و مفهوم مزبور البته به میزان کمتر در متون محمدی همچنان رایج است. اما در متون اسلامی، بخشایش از عبارات آغازین تقریباً محو می‌شود. ریشه غفر به ندرت در آنها به چشم می‌خورد؛ در واقع ذنب از عبارت آغازین حذف می‌شود. اکنون از الله خواسته می‌شود که صرفاً مؤمن را نبخشد، بلکه جانب او را داشته باشد - صلی^{۱۶} - و این تبدیل به واژه آغازین معمول برای توسل می‌شود. عبارت صلی الله علی یا اللهم صلی علی در قبة الصخره هر جا که به عیسی مربوط باشد به چشم می‌خورد: اللهم صلی علی رسولک و عبدک عیسی بن مریم (DOR B:11). بنابراین این عبارت بخشی از بیان رسمی محمدی بوده که توسط عبدالملک وارد شده است. این عبارت در قرآن به چشم نمی‌خورد - در واقع این آیه خاص نسبت به رویکرد تمام آیات قرآنی در مورد عیسی بیگانه است. همچون سایر عبارات محمدی، این عبارت نیز در دوران هشام در کتیبه‌های عوام ظاهر شد: برای مثال کتیبه (6) HS 3154 به تاریخ ۱۱۷ هجری: اللهم صلی علی محمد النبی و علی من یصلي علیه «خدایا، جانب محمد را داشته باش... و هر کس که او را دعا می‌کند». اما در واقع تنها در کتیبه‌های اسلامی بود که این عبارت به دین عوام رسوخ کرد - مثلاً در کتیبه‌های (31) BR 5115 و (31) BR 5117 به تاریخ حدود ۳۰۰/۹۱۲ - و در آنها بسیار پرکاربرد شد.

تفاوت‌هایی مفهومی بین دو کلمه غفر و صلی وجود دارد. غفر (مربوط به کفر به معنی «پوشاندن، پنهان کردن») به معنی استدعا جهت حکم نهایی چشم‌پوشی یا آمرزش خطاهای ارتکابی است، اما صلی درخواست جانبداری خدا از دعاکننده است؛ غفر به حکم اشاره دارد، اما صلی به شرایط مطلوبی که تحت آن به حکم رسیده می‌شود. در متون اسلامی، غفر همچنان در متن کتیبه‌ها به چشم می‌خورد اما تنها یکی از مفاهیم بسیار می‌باشد. رویکردی که بیان می‌شود خوشبینی و اطمینان به دریافت لطف الهی است.

همان طور که از این تغییر فضا انتظار داریم، فعل سأل «درخواست کردن» در سنگ‌نوشته‌های محمدی و اسلامی رایج است، در حالی که در متون ابتدایی بسیار نادر می‌باشد.^{۱۷} مثلاً در متنی اسلامی به تاریخ حدود ۳۰۰/۹۱۲ به انی أسلک نعمک «الطاف تورا می‌خواهم»: (30) HR 522؛ و در بخش محمدی متن مرکب پدر و پسر در سده بوکر، (14) MA 4205، به أسل الله الجنة «الجنة را از الله می‌خواهم» بر می‌خوریم.

به نظر می‌رسد خود مفهوم بخشایش در طول زمان دستخوش تغییر شده است. در اغلب متون ابتدایی، دعاکننده برای گناہانی که قبلاً، اخیراً یا در گذشته دور مرتکب شده است بخشایش می‌خواهد. اما در بخش دوم کتیبه مرکب (HL 4911 (28)، درخواستی پیشرفته‌تر برای نوع متفاوتی از گناه می‌یابیم: *إغفر لي* - [اسم شخص] مغفرة قيمة لا يعد رد [یا] و لا يكسب بعدها لا إثم أمين رب العالمين «[اسم شخص] را همواره ببخشای [تا] او جزو بدکاران^{۱۸} محسوب نشود، و از آن پس مرتکب گناهی نشود».

متن مزبور در قسمت تغییرات زبان شناختی در ارتباط با کلمه *إثم* ذکر شد. در اینجا به مفهوم مغفرة قيمة می‌پردازیم. این عبارت دعایی صریح برای نوعی «بخشایش بازدارنده» است؛ بخشایشی که دعاکننده را از حالت در معرض خطا بودن به حالت مصون از گناه تبدیل می‌کند. متون قبلی از خدا می‌خواستند تا بخشایش گناہان غیرقابل اجتناب آینده را تضمین کند؛ این یکی از خدا می‌خواهد کاری کند تا دعاکننده از ارتکاب آنها هم خودداری کند. این حاکی از آن است که او - با یاری خدا - می‌خواهد رفتار آینده‌اش را طوری تغییر دهد تا از دستورهای خدا اکیدا تبعیت کند. درخواست چنین «بخشایش بازدارنده» ای حاکی از تصمیم به گذران یک زندگی پرهیزکارانه است. این طلب یاری برای یک زندگی پرهیزکارانه که نیاز به بخشایش را غیر ضروری می‌کند در یک متن محمدی نیز به چشم می‌خورد؛ کتیبه DL 6137 (34) از وادی الحفیر در نقب^{۱۹}.

متون محمدی جبل اسیس در شرق دمشق که محل اقامت خاندان سلطنتی مروانیان بوده است،^{۲۰} دو مورد دیگر از این عبارت را ارائه می‌دهند؛^{۲۱} معلوم نیست که معنی آنها همان معنی متون ابتدایی نقب باشد. صاحب هر دو کتیبه سلیمان بن جنة است که پدرش مولی خلیفه ولید بوده است.^{۲۲} اولین مورد چنین است:

إغفر... مغفرة لا يعد رد يا أمين رب العالمين: «[اسم شخص] را چنان ببخش [که] جزو بدکاران محسوب نشود. آمین ای پروردگار جهانیان». (JU 27)

دومی از این قرار است:

إغفر لي - [اسم شخص] آمین رب العالمين. مغفرة لا يعد رد يثا و كف [ا] ه ما <صنعه> و أنصره على من عاد [ا] ه و أعنه: «[اسم شخص] را ببخش آمین ای پروردگار جهانیان. بخشایشی [چنان که] او جزو بدکاران محسوب

نشود، و بگذار >اعمالش<^{۲۳} برای او بسنده باشد و او را برهرکس که او را دشمن خود می‌دارد پیروز کن و او را یاری کن». (JU 88)

در این کتیبه‌ها یک عبارت رونویسی شده است، اما بدون کلمه قیمة؛ اصلاً معلوم نیست که سلیمان بن جنه می‌خواسته طلب بخشایش «بازدارنده» کند و به عبارت دیگر تصمیم خود برای زندگی پرهیزکارانه و اجتناب از گناه با یاری خدا را اعلام کند یا خیر. در کتیبه JU 88 قبل از این عبارت، درخواستی مستقل برای بخشایش آمده است که با «غفر شروع می‌شود و با عبارت اختتامیه آمین رب العالمین پایان می‌یابد؛ از این رو به سختی می‌توان عبارت «غفر»- [اسم شخص] مغفرة را پیوسته دانست. در عوض، عبارتی که با مغفرة شروع می‌شود فهرستی از «التماس نعمت‌ها» را آغاز می‌کند که در سایر کتیبه‌های محمدی نیز معمول است. بنابراین به نظر می‌رسد مغفرة فقط یکی از چیزهایی دانسته شده که دعاکننده از الله می‌خواهد. این تغییر معنی احتمالاً در دوران مروانیان معمول شده است. دست کم در این کتیبه فضایی جدید آشکار می‌شود: دعاکننده درخواستش را عبارتی لازم می‌بیند که جای آن در آغاز نیست، لذا او در ادامه به هر آنچه واقعاً دلش می‌خواهد می‌پردازد: فهرستی از آرزوهایی که بی‌تردید ماهیت دنیوی دارند. در مجموع این متن این احساس را متبادر می‌سازد که طلب بخشایش وجود دارد، اما نه برای تکامل فرد در مسیر الهی، بلکه برای منافع دنیوی. به احتمال زیاد طلب بخشایش صرفاً به عبارتی ثابت تبدیل شده که پیش‌درآمدی پذیرفته شده برای فهرست تقاضاها بوده است.

منشأ جهان و خلقت

در متون ابتدایی به‌طور کلی توجه به ارتباط آسمان و زمین با خدا را می‌بینیم: یا من فی السماء عرشه و الأرض موضع قدمه «ای کسی که تخت او در آسمان است و زمین قدمگاه اوست»: کتیبه MA 4254 (17). این مفهوم که خدا آسمان و زمین را آفرید نخستین بار در گروه محمدی بیان شد: بدیع السماوات و الأرض - کتیبه HS 3153 (6). این موضوع - عظمت قدرت آفرینش خدا - را می‌توانیم در قرآن نیز دنبال کنیم که نمونه‌هایی از طبیعت را برای اثبات وجود خدا نقل می‌کند (آیات الله).^{۲۴} در متون عوام رویکردی بدیهی‌انگارانه مشاهده می‌شود که زمینه فکری آن در عهد عتیق است و به نظر می‌رسد

تعبیری از اشعیا ۶۱:۱ باشد: «یهوه گفت: آسمان تخت من است و زمین، قدمگاه من»؛ اما این می‌تواند یک عبارت ادبی کهن باشد.

موضوع دیگر در ارتباط با خلقت – که باز هم منشأ آن یهودی / مسیحی است – مفهوم کلمه به‌عنوان عامل خلقت است: مطابق آیه ۱۱۷ سوره ۲ قرآن، خدا با صحبت کردن خلق می‌کند: «خالق آسمان‌ها و زمین: هنگامی که چیزی را اراده کند، فقط می‌گوید باش! و آن چیز هم موجود می‌شود». این ایده که کلمه عامل است در متن ابتدایی کتیبه (17) MA 4254 به چشم می‌خورد که تا حدی در بالا نقل شد: این متن چنین آغاز می‌شود اللهم یا من تمت کلمته «خدایا! ای کسی که کلمه‌اش انجام / اجرا می‌شود» و چنین ادامه می‌یابد که قبلا هم ذکر شد: «که تختش در آسمان است» و غیره. در اینجا نیز این مفهوم به شکلی بدیهی ارائه می‌شود و خلقت و منشأ جهان به‌عنوان راه‌های دیگر شناخت و ستایش الله به کار می‌روند.

تاکنون تنها یک کتیبه محمدی «با موضوع منشأ جهان»، (6) HS 3153 در نقب یافت شده که به‌گونه بسیار متفاوتی به این موضوع پرداخته است. آنچه قبلا بدیهی بود به شکل اساس یک حدیث، تفصیل می‌شود:

لا إله إلا أنت	هیچ خدایی جز تو نیست
بدیع السماوات والأرض	خالق آسمان‌ها و زمین
ذوالجلال و الکرم [به جای و الإکرام دقیقاً چنین آمده است]	باشکوه و بخشنده هستی
فلما قضا النبي صلاته	هنگامی که پیامبر عبادتش را به پایان برساند
قال: من صاحب الكلمة؟	او گفت: چه کسی صاحب کلمه است؟
قال العالم / عالم	عالم گفت یا [الله] گفت:
أنا بدیعه	من آن را خلق کردم

این نوعی رویکرد است که وانزبرو با مقایسه با شیوه یهودیان آن را «عقاده‌ای»^۱ می‌نامد.

^۱ haggadic

جهان آخرت: الجنة، النار و البعث

ظاهراً اعتقاد به زندگی پس از مرگ نسبتاً دیروارد دین اعراب گردید. تا مدت‌های مدید یکتاپرستان عرب همانند اعراب بت‌پرست، زندگی را با مرگ جسمانی، پایان یافته تلقی می‌کردند. انبوه کتیبه‌های بت‌پرستان در مورد موضوع زندگی پس از مرگ چیزی نمی‌گویند. تا آنجا که می‌دانیم هیچ متنی از ثمودیان یا صفاییه به جهان پس از مرگ نپرداخته و سنگ‌چین‌های «حانی»^{۲۵} یا متون پنجاه سنگ‌چین^{۲۶} دیگر هم هیچ نشانه‌ای برای تایید تعبیری متفاوت در بر ندارند. مرگ و «مراسم خاکسپاری» موضوعی بارز در کتیبه‌های صفاییه هستند، اما اینها چیز زیادی از متوفی پس از ترک این جهان نمی‌گویند؛ آنها فقط اندوه سوگواران را ثبت کرده‌اند.^{۲۷}

رویکرد یکتاپرستی نامعین نیز اساساً غیر از این نیست. یک عبارت دارای متن ابتدایی، «افق زندگی» دعاکننده را به وجود جسمانی‌اش محدود کرده و هیچ اشاره‌ای به جهان آخرت نمی‌کند و هم عبارت قدیمی تر حیا و میتا و هم عبارت تا حدی متاخرتر غیر هالک و لا مفقود این دیدگاه را ابراز می‌کنند. عهد عتیق در مورد اعتبار این زندگی و عدم اهمیت دینی آنچه پس از آن روی می‌دهد دارای مفاهیم (غیر خاخامی) مشابهی است:

وقتی کسی دولتمرد می‌گردد و به مال و دارایی او افزوده می‌گردد شما آشفته نگردید. او در وقت مردن دارایی خود را با خود به گور نخواهد برد؛ جاه و مقام او به ارث نخواهد رسید... او به اجداد خود خواهد پیوست؛ و دیگر روشنی را نخواهد دید. (مزامیر ۴۹:۱۷ [۱۶ در نسخه AV])

تا زنده‌ام برای یهوه سرود خواهم سرایید؛

تا آخر عمر خود خدا را ستایش خواهم کرد. (مزامیر ۱۰۴:۳۳)

تا زمانی که زنده هستم، یهوه را ستایش خواهم کرد؛

تا وقتی جان در بدن دارم برای خدای خود سرود خواهم خواند (مزامیر ۴-۲: ۱۴۶)

ای یهوه رجوع کن و جانم را خلاصی ده، مرا نجات ده...

زیرا که مرگ در یاد تو نمی‌باشد:

در قبر [در سؤال] کیست که تو را سپاس گوید؟ [معنی تحت‌اللفظی: کیست که تو را به جا آورد؟]. (مزامیر

۶:۵ [۴-۶:۵ در نسخه AV])

با توجه به این زمینه فکری، انتظار نداریم که مفاهیم بهشت یا جهنم را در مراحل اولیه کتیبه‌هایمان ببینیم. کلمه الجنة در سه کتیبه دارای متن ابتدایی به چشم می‌خورد. از این سه کتیبه، تاریخ یکی از آنها ۸۵/۷۰۴، دیگری ۱۱۲/۷۳۰ و سومی بدون تاریخ است. این کلمه همچنین در دو کتیبه محمدی که یکی از آنها قابل تاریخ‌گذاری به ۱۱۲/۷۳۰ و دیگری بدون تاریخ است و نیز در دو کتیبه اسلامی به چشم می‌خورد که یکی از آنها بدون تاریخ و دیگری به تاریخ ۱۶۰/۷۷۶ می‌باشد.

اشارات دقیق تمام موارد الجنة در این متون به قرار زیر می‌باشد:^{۲۸}

- متن ابتدایی، به تاریخ ۸۵/۷۰۴: کتیبه (MA 4265 (19). این کتیبه با عبارت معمول اختتامیه «آمین ای پروردگار جهانیان، پروردگار مردم، تمامی آنها» پایان می‌یابد و در خط بعد چنین می‌آید: «و نوشته شد در... سال ۸۵». متن این خط کوتاه به گونه‌ای تصنعی کشیده شده تا تمام خط را احتمالاً به دلیل زیبایی پر کند. انتظار می‌رود به عنوان پایان کتیبه، اما در سطری جداگانه بلافاصله پس از آن، درخواست «او را وارد الجنة کن» وجود داشته باشد. اگرچه این سطر همان دستخط بقیه متن را دارد و هدف از آن آشکارا اشاره به صاحب کتیبه است، جای آن در عبارت اختتامیه و تاریخ آن این احتمال را مطرح می‌کند که صاحب کتیبه آن را بعداً به کتیبه ۸۵/۷۰۴ خود افزوده است.
- متن ابتدایی، به تاریخ ۱۱۲/۷۳۰: کتیبه (GM 389 (4). کل متن از این قرار است:
خدا یا! گناهان [اسم شخص] را ببخشای، گناهان قبل و بعد و او را وارد الجنة کن آمین ای پروردگار جهانیان.
- متن ابتدایی، بدون تاریخ: کتیبه (MA 4510 (25). در کتیبه‌ای کوتاه و بسیار ناخوانا، کلمه‌ای که می‌تواند الجنة باشد به تنهایی در یک سطر به چشم می‌خورد. ارتباط آن با بقیه متن به دلیل ناخوانایی روشن نیست.

- محمدی، قابل تاریخ گذاری به ۱۱۲/۷۳۰: کتیبه (4) GM 388. کل متن آن به قرار زیر است:

ای الله! جانب [اسم شخص] را داشته باش
و او را وارد الجنة کن
بدون حسابرسی [یا: مجازات]
ای بخشنده، ای مهربان.

- محمدی، بدون تاریخ: کتیبه (6) HS 3154. کل متن آن به قرار زیر است:

ای الله! جانب محمد پیامبر را داشته باش
و هر کس که او را می ستاید
و [اسم شخص] [این را] نوشت
و او به امید رحمتش، الجنة را از خدا می خواهد.

- کتیبه مرکب متن ابتدایی / محمدی، بدون تاریخ: کتیبه (14) MA 4205. این کتیبه به یک پدر و پسر تعلق دارد؛ اشاره به الجنة در بخش دوم که قسمت محمدی کتیبه است قرار دارد:

از خدا، الجنة می خواهم
و از آتش به آن پناه می برم.

- متن اسلامی، به تاریخ ۱۶۰/۷۷۶: کتیبه (22) MA 4339. این کتیبه چنین پایان می یابد:

و [اسم شخص] این را نوشت
(سال) ۱۶۰ [کلمه «سال» به زحمت قابل خواندن است و بین خطوط می باشد]
از الله، الجنة [را می خواهد]

علاوه بر اینها کتیبه (23) MA 4369 که جزو متون ابتدایی است و نویسنده آن کتیبه های بسیاری از خود باقی گذاشته که تماما متون ابتدایی هستند بی هیچ نشانی از مفاهیم محمدی یا اسلامی طلب بخشایش می کند «[اسم شخص] را وارد جنات نعیم کن».

سرانجام کلمه مجنة در یک کتیبه دارای متن ابتدایی، (13) MA 4138، به چشم می خورد که دستخطی بسیار واضح را با متنی بسیار دشوار در هم می آمیزد. در تلاش خود برای روشن ساختن معنی آغازین و پیشامحمدی مفهوم الجنة، نخست این کتیبه را در نظر می گیریم.

تفسیر این کتیبه بستگی به درک ما از مجنة دارد که آن را مجنة می خوانیم و به «پناهگاه» یا «خلوتگاه» ترجمه می کنیم.^{۲۹} ترجمه پیشنهادی ما از قرار زیر است؛ دلایل این ترجمه پس از آن مورد بحث قرار می گیرند:

- ۳-۱ ای الله! گناهان اشعث بن عصام، چه قبلی ها و چه بعدی ها را ببخش
- ۵-۳ همانا تو شنونده، دانا، بلندمرتبه، بزرگ، عزیز، حکیم، مهربان هستی
- ۵ پس تا زنده است و تا زمان مرگش او را ببخشای [حیا و میتا، قبلا بحث شد]
- ۶ همچنین او به خدا التماس می کند که به او پناهگاه [المجنة] اعطا کند و او پناهگاه را ترک نمی کند تا وقتی که بتواند رهسپار شود [معنی تحت اللفظی: تا وقتی سفر-الظعون- برای او مقدور شود].
- ۷ [از سوی دیگر] ای پروردگارم، ببخشای
- ۸ [اسم شخص، بسیار ناخوانا] را

می توان الظعون را سفری جسمانی دانست که در این صورت این یک درخواست پناهگاه است تا نویسنده منتظر فرصتی برای رفتن به جای دیگری شود. همچنین می توان آن را نمادین هم دانست: عزیمت از دیار زندگان. در حالت اول به نظر می رسد نگرانی های او ماهیت کاملا زمینی داشته باشند. در حالت دوم، این کتیبه که به دقت به آن پرداخته شده است پیمان اشعث را ثبت کرده که از امور دنیوی دوری گزیده و با سکونت در خلوت پناهگاه بقیه عمر را وقف آماده شدن برای مرگ کند.^{۳۰} حتی در این حالت هم به نظر می رسد مفهوم پناهگاهی که تحت حفاظت الله است و در ذات کلمه المجنة نهفته است مهم تر از سفر می باشد. عزیمت گریزناپذیر است و حتی اگر همچون این متن جهان آخرت محتملی

مورد نظر نبوده باشد فکر سفر نمایانگر پایان زندگی و در نتیجه خطر ارتکاب گناه و متحمل مجازات الهی شدن است.

بنابراین تاکید بر سفر نهایی نیست، بلکه بر پناهگاهی است که دعاکننده را - از خطرات مادی یا خطر ارتکاب گناه - در طول زندگی محافظت می کند. تصور آیات بهشتی قرآن در این متن دشوار و شاید هم گمراه کننده است: منظور آن نمی تواند بهشت باشد، چراکه در این صورت «آمادگی برای عزیمت» از بهشت را چگونه باید تعبیر کنیم؟

معنی اصلی کلماتی که از ریشه سامی ج.ن.ن مشتق می شوند به خوبی معلوم است: «محافظت از طریق حصار کشیدن» یا هر چیز دیگری که آسیب پذیری را کمتر می کند. از این مطلب، معنی «سپر شدن» (و در عبری، اسم «سپر») و نیز معنی «پوشاندن، مخفی کردن، به ویژه با تاریکی (شب) یا عمق یا در آنها» و در نتیجه اسمی مشتق با معنی «جای عمیق» و غیره حاصل می شود. معانی فوق در همه زبان های باستانی سامی یافت می شوند و متون اوگاریتی هم آنها را تایید می کنند. معنی پذیرفته شده واژه نامه لین برای مجنة به وضوح بخشی از این زمینه ذهنی است: بدین ترتیب عربی از همان شبکه اساسی معانی سایر زبان های این خانواده برخوردار است.

بنابراین با در نظر گرفتن معنی اساسی این ریشه در زبان های سامی، به نظر ما معنی اصلی جنه، مکانی بوده که انسان می توانسته در آنجا احساس کند بدون ترس از خطر، گرفتاری یا هر نوع شری تحت محافظت است. فعل جنه به معنی «پنهان و مخفی شدن؛ ایمن بودن» (منجد: جنه) بود و اسم آن مکانی بوده که این عملکرد در آنجا رخ می داده است: «مکانی مخفی؛ مکانی ایمن»؛ و به عبارت دیگر پناهگاه یا حفاظتگاه. مثلاً در یکی از متون محمدی جبل اسیس داریم:

اللهم أدخل محمد بن الوليد بدمة الجنة...

و کتبه بحرو و هو یسل الله الجنة

ای الله! محمد بن ولید را در حفاظت/امنیت الجنة قرار بده... و بحر این را نوشت و او از الله، الجنة

می خواهد (JU 18، حدود ۴۸-۷۳۸/۳۰-۱۲۰ هجری).^{۳۱}

در اینجا ذمه (محافظت، نگهداری) معنی جنة را آشکار می‌کند. چنین محافظتی تنها با جانبداری خدا از دعاکننده حاصل می‌شود، از این رو عبارت «من را وارد الجنة کن (أدخلني)» یا «به امید محبت / مهربانی‌ات (برحمتک) من را وارد الجنة کن» بسیار به چشم می‌خورد.

بنابراین پناهگاهی که در «من را وارد الجنة کن» به اشکال مختلف مورد درخواست قرار می‌گیرد – مثلاً «اورا تحت حفاظت الجنة قرار بده» (18 JU) که در بالا گفته شد؛ «او از الله به امید مهربانی‌اش الجنة را طلب می‌کند» (HS 3154) – لزوماً به معنی جهان آخرت نیست. به نظر می‌رسد این کلمه در متون محمدی، درخواست محافظت الهی در برابر شرارت‌های دنیوی و بدقابلی باشد. می‌توانیم آن را با این عبارت مشابه مقایسه کنیم «به امید مهربانی‌ات او را جزو پرستندگان / بندگان پارسا قرار بده»: أدخله برحمتک في عبادک الصالحین.^{۳۲} پارسایان – الصالحین – و رفتار نیکویشان – صالحات – در اینجا و حتی به وضوح در قرآن به کسانی اشاره دارند که در زمین زندگی می‌کنند. قرآن، انسان (و جن) را به دو گروه تقسیم می‌کند: پارسایان و ناپارسایان (مثلاً آیه ۱۶۸ سوره ۷ قرآن؛ آیه ۱۱ سوره ۷۲ قرآن)؛ و الله اعضای هر دو گروه را بر حسب اعمالشان سزا خواهد داد. این سزا فقط مربوط به بعد از مرگ نیست، بلکه در طول زندگی هم می‌باشد: «آیا کسانی که مرتکب کارهای بدی شده‌اند (اجتروا السيئات) می‌پندارند که آنان را مانند کسانی قرار می‌دهیم / در نظر می‌گیریم (نجعلهم) که ایمان آورده و کارهای شایسته (الصالحات) کرده‌اند به طوری که زندگی آنها و مرگشان (محييهم و مماتهم) یکسان باشد؟» (آیه ۲۱ سوره ۴۵ قرآن) بدین ترتیب زمین به صالحون به ارث می‌رسد (آیه ۱۰۵ سوره ۲۱ قرآن).

بنابراین ما معتقدیم درخواست ورود به الجنة تمایل به محافظت در برابر شرارت‌های این دنیا را بیان می‌کرده است. به همین ترتیب درخواست ورود به صفوف «پارسایان» تمایل به اجتناب از فلاکت «ناپارسا» شمرده شدن، باز هم در طول زندگی فرد را بیان می‌کرده است. راه پارسا به حساب آمدن به جای ناپارسا شمرده شدن (که در قرآن مکرراً ابراز شده است، مثلاً آیه ۵۸ سوره ۴۰، آیه ۲۹ سوره ۳۸ و آیه ۲۱ سوره ۴۵ قرآن) اعتقاد به الله و انجام اعمال نیک و در نتیجه کسب بخشایش او برای گناہانی بوده که انسان معمولی نمی‌تواند از ارتکاب آنها خودداری کند.^{۳۳} بنابراین پیوندی ذهنی بین بخشایش و جنة وجود داشته است – کسانی که بخشایش الله را کسب کنند از بدبختی‌های دنیوی حفظ می‌شوند – و قرآن این پیوند را بیان می‌کند:

برای رسیدن به آمرزشی از پروردگارتان و جنة که پهنایش چون پهنای آسمان و زمین است و برای کسانی آماده شده که به خدا و پیامبران ايمان آورده‌اند بریکدیگر سبقت جویند (آیه ۲۱ سوره ۵۷ قرآن؛ همچنین برای آیات مشابه با کمی تغییر به آیات ۱۳۳-۱۳۲ سوره ۳ قرآن مراجعه کنید).

بخششایش، اکنون و هنگام زندگی - و نه تنها پس از مرگ - مورد درخواست است و همچنین پناهگاه از گناه. نباید آن را بهشت اسلامی دانست.^{۳۴}

هنگامی که جنة برای نخستین بار در کتیبه‌های محمدی جبل اسیس ظاهر می‌شود به نظر می‌رسد به معنی پناهگاه یا جایی برای محافظت از گناه دنیوی باشد. همچنین می‌تواند - و در آیات قرآن که در بالا آمد نیز به همین معنی است - به معنی پاداشی نامشخص برای خودداری از انجام گناه و به عبارت دیگر برای پارسا بودن باشد.^{۳۵} تنها در متون بعدی در دوره عباسیان است که جنة به روشنی معنی مکانی در جهان آینده می‌دهد: «ای الله! بگذار از این دنیا سالم و عاقل بروم و در امان وارد جنة شوم».^{۳۶}

نکته دیگری نیز موجب می‌شود به اینکه جنة از همان نخستین مورد ظهورش به معنی بهشت بوده است شک کنیم. متضاد مفهومی بهشت در سنت یهودی/مسیحی، جهنم است. کلمه مربوطه اسلامی، النار - آتش - تا اواخر دوره مروانیان به چشم نمی‌خورد و حتی در آن زمان هم بسیار نادر است. متون مروانیان که النار را نام می‌برند متعلق به جبل اسیس هستند و الجنة و محافظت الهی از النار را طلب می‌کنند: أسأل الجنة وأعوذ به من النار «الجنة را می‌خواهم و از آتش به آن پناه می‌برم».^{۳۷} عبارت أسأل الجنة وأعوذ به من [النار] همچنین در قسمت محمدی کتیبه مرکب پدر و پسری نقبی در سده بوکر نیز موجود است: کتیبه (MA 4205 (14). اندکی قبل از آن، از حدود ۸۵/۷۰۴ متنی نقبی داریم: «ای الله! تو محافظ / پناه هستی، پروردگارم کسی که محافظ / پناه است از آتش» - المعیز من السعیر.^{۳۸}

آنچه که الجنة و النار هنگام نخستین ظهور خود مشترکا داشتند مفهوم حفاظت الهی در برابر گناه، از هر نوع آن بود: الجنة که تجسم مفهوم حفاظت در برابر گناهان دنیوی بود را اینک درخواست محافظت در برابر مجازاتی که پس از مرگ برای ناپارسایان تعیین می‌شد همراهی می‌کرد. اما آنها حد اعلاي پاداش و مجازات - جایگاه ابدی پارسایان در برابر بدکاران - نبودند. هیچ متن مروانی چنین تحولی به مفهوم اسلامی را نشان نمی‌دهد؛ اما در آیات ۸۲-۸۱ سوره ۲ قرآن به وضوح چنین شده است: «کسانی

که بدی گرد آورند (اعمال آنها)... چنین کسانی اهل آتش هستند و در آن ماندگار خواهند بود؛ اما کسانی که ایمان آورند (الذین آمنوا) و کارهای شایسته کردند، آنان اهل الجنة هستند و در آن جاودان خواهند ماند» (آیات ۸۲-۸۱ سوره ۲ قرآن، ترجمه بن شمش)^۱.

بدین ترتیب مفهوم النار - مجازاتی که پس از مرگ به خاطر انجام گناه در طول این زندگی دریافت می شود - را نخستین بار در اواخر دوران امویان می بینیم: در کتیبه ای نقبی از حدود سال ۸۵/۷۰۴ که آخرین سال حکومت عبدالملک است و در جبل اسیس در میان کتیبه هایی که در بارگاه مروانیان نصب شده بودند. انسان با پارسا بودن در طول زندگی می تواند امید داشته باشد که محافظت الهی در برابر این سرنوشت را کسب کند^{۳۹} و با همین مفهوم محافظت است که النار با مفهوم الجنة - محافظت در برابر بدکاری در طول این زندگی - پیوند می یابد. این امر راه را بر تحول معانی اسلامی کلمات جنة و نار گشود. الجنة که قبلا به معنی پناهگاه (معمولا زمینی) یا حفاظتگاه بود بسط داده شد و مفهوم بهشت - محلی که به خاطر اعمال پرهیزکارانه پاداش داده می شود، در مقابل النار، جایگاه بدکاران - را شامل شد.

آشکار است که کل موضوع زندگی پس از مرگ در طول مدتی طولانی مورد توجه دینی قرار گرفته است. به نظر ما احتمالاً آخرین بخش ترکیب مفهومی که باید اخذ می شد رستاخیز - البعث - بوده است. در کتیبه های نقبی ما این واژه تنها دو بار به چشم می خورد که هر دو بار نیز در متنی بدون تاریخ است که شامل هیچ عبارت یا مفهوم دیگری نیست که بتوان آن را اسلامی یا محمدی دانست: اللهم صلي على خالد بن عمر يوم يموت ويوم يبعث حيا آمين رب العالمين «ای الله! جانب خالد بن عمر را روزی که می میرد و روزی که دوباره زنده می شود داشته باش. آمین، ای پروردگار جهانیان».^{۴۰} ما مفهوم رستاخیز را اسلامی می دانیم، چرا که در موارد دیگر هم تنها در متون اسلامی به چشم می خورد.

«ما» و «آنان»

اغلب کتیبه های دارای متن ابتدایی پیام شخصی یک نفر - معمولا درخواست آمرزش - به الله رابث کرده اند. دعاکنندگان، اشخاص هستند و تنها فردی که از او نام برده شده است مالک کتیبه

^۱ Aharon Ben-Shemesh: نویسنده، مترجم و استاد اسراییلی در زمینه اسلام که قرآن را به عبری و انگلیسی ترجمه کرد.

است. اما در سایر متون ابتدایی، افراد دیگر نیز به چشم می‌خورند: نویسنده، و در مواردی که نادر هم نیستند کسی که می‌خواند (کتیبه را بلند می‌خواند و به عبارت دیگر بازگویی می‌کند) و کسی که می‌شنود (خواندن کتیبه را می‌شنود) مشمول درخواست عفو می‌شوند: مثلاً کتیبه (2) EL 200C. آن طور که از دقتی که نویسندگان برای شمول خود در دعاها صرف می‌کردند پیداست^{۴۱} و نیز با توجه به این واقعیت که آنها از افزودن کلمات از جانب خواننده و شنونده به زحمت می‌افتادند، شمول «همراه» دوم، سوم یا حتی چهارم در دعا جدی تلقی می‌شده است. نگارش روی سنگ که اغلب با ابزار ابتدایی صورت می‌گرفت مستلزم نیروی انسانی قابل توجهی بود و اگر چنان که معمول بود مالک کتیبه یک نویسنده را به کار می‌گرفت افزودن هر کلمه برایش هزینه داشت. از این رو خلاصه نویسی قاعده این کار بود. برخلاف این امر، در متون ابتدایی مواردی هست که نه تنها شامل شنونده هستند بلکه شرایط شمول او نیز ذکر شده است: «ان آمن اگر اعتقاد داشته باشد» و/یا «قال آمین» اگر آمین بگوید» و غیره.^{۴۲} در اینجا نویسنده انتظار دارد که یک برادر دینی مقابل کتیبه بایستد و آن را بازگو کند؛ هر کس آن قدر نزدیک باشد که صدای او را بشنود باید با تکرار این عبارت به این آزمون ملحق شود. کسانی که به آن امت دینی تعلق ندارند از آمرزشی که از خدا برای متعلقان به امت خواسته می‌شود محروم هستند. به نظر می‌رسد مالک کتیبه حاضر بوده متحمل زحمت و/یا هزینه قابل توجهی شود تا اطمینان یابد تنها کسانی که خود را - از طریق بازگویی کتیبه و/یا گفتن «آمین» هنگام خواندن آن - از امت دینی وی اعلام کنند شامل درخواست آمرزش شوند.

این رویکرد در متون محمدی نیز یافت می‌شود: «و نویسنده و بازگوکننده و کسی که می‌شنود و آمین می‌گوید [را ببخشای]» - کتیبه (3) SC 301 - یا «و کسی که بازگویی کند و کسی که آمین می‌گوید».^{۴۳}

این رسم نشان‌دهنده مقداری نگرانی از بابت غیرمؤمنانی است که در میان مؤمنان یا در جوار آنان زندگی می‌کردند. به نظر می‌رسد مؤمنان خود را اکثریت احساس نمی‌کردند: منطبق آنان این بود که اصلاً معلوم نیست کسی که از این راه می‌گذرد و این کتیبه را می‌بیند یکی از «ما» باشد و خدا منع کرده که برای غیرمؤمنان از هر نوع که باشند طلب آمرزش کنیم! اما تا زمان متون اسلامی - مثل کتیبه (30) BR 5102 که می‌توان تاریخ آن را ۳۰۰/۹۱۲ دانست - این عادت شمول منتخبی از افراد در طلب آمرزش به آمرزشی همه‌گیر تعمیم یافته بود: «نسبت به هر کس که از این راه می‌گذرد مهربان باش». چنین استنباط می‌شود که انتظار آن است که تمام رهگذران اینک از اعضای امت دینی نویسنده باشند.

محمد پیامبر و خداشناسی

ما مسلم می‌دانیم که القاب ویژه‌ای که به خدا داده شده و به خصوص روش شناخت او از طریق ارجاع به پیامبران اتفاقی نبوده و در پاسخ به نیازهایی ویژه بوده است. در فضای به شدت فرقه‌ای شده قرون هفتم و هشتم میلادی یکی از مشکلات مؤمنان چگونگی اعلام وابستگی دینی خود بود. این موضوعی کم‌اهمیت نبوده و مستلزم تمایز بین یهودیت خاخامی، فرقه‌ای غیرخاخامی مثل ایونی‌ها یا گونه‌ای دیگر از یهودیت مسیحی، سامره‌ای، ابراهیمی، یکتاپرستی نامعین و هریک از چند گونه مسیحیت بود. روش شناختی که نویسندگان روی سنگ‌ها منطقی می‌دانستند مشخص کردن صفات خدایشان بود. خداشناسی فرد منجر به تعیین فرقه او از فرقه‌های دیگر می‌شد و این کارکرد روشن عبارات آغازین و اختتامیه و به بیان دیگر عبارات ثابتی بود که معمولا در آغاز و پایان یک متن به کار می‌رفتند یا در مورد عبارت اختتامیه، نشان دادن یک وقف در کتیبه‌ای طولانی‌تر بود.

در گروه کلی متون ابتدایی، زیرمجموعه متمایز یهودیت مسیحی وجود دارد که عبارات آغازین آنها خدا را از طریق ارجاع به دو پیامبر مشخص می‌کنند: «پروردگار موسی و عیسی» (یا در مواردی کمتر: «عیسی و موسی»). عبارت «الله پروردگار موسی» در عبارت آغازین نیز بسیار معمول است. مشخص کردن خدا با ارجاع به یک پیامبر، عبادت‌کننده را هم از مسیحیان و هم از یهودیان خاخامی جدا می‌کرد. مسیحیان دین خود را با توسل به تثلیث تعیین می‌کردند؛ یهودیان با ذکر بزرگان. اما تنها یک پیامبر نمی‌توانست شناخت مناسبی فراهم آورد. «پروردگار ابراهیم» نیز کلی بود و مشخصا ابراهیمی‌گری را معنی می‌داد. به همین ترتیب «پروردگار موسی» مشخصا به معنی یهودیت بود؛ «پروردگار هارون» نیز مشخصا سامره‌ای بود. «پروردگار موسی و عیسی» نه تنها عبادت‌کننده را از تمام اینها جدا می‌کرد بلکه به وابستگی‌های او هم اشاره داشت: این به وضوح یک عبارت یهودیت مسیحی است و اشاره به یک یا چند تن از پیامبران - «پروردگار موسی» که بسیار معمول است و «پروردگار عیسی» که بسیار نادرتر است - را باید برگرفته از آنان دانست. عبارت اخیر که در آن عیسی جایی را پر می‌کند که برای یک پیامبرانسان در نظر گرفته شده است (به دلایل متضاد) نمی‌تواند مورد قبول مسیحیان یا یهودیان قرار گیرد، اما این عبارت، اعلان بسیار پنهان‌تریهودیت مسیحی است تا این که لنگه‌واژه باشد.

عبارت اختتامیه اصلی تمام کتیبه‌ها معمولاً آمین رب العالمین «آمین، ای پروردگار جهانیان» بود. این به‌تنهایی تعیین هویت فرقه‌ای نیست، چراکه هر یکتاپرستی می‌تواند موافق آن باشد. این می‌تواند دلیل این امر باشد که چرا متون بعدی یک «جفت پیامبر» نیز به عبارت اختتامیه می‌افزایند. ما چهار نمونه از متون ابتدایی در اختیار داریم که عبارت اختتامیه آنها شامل چنین عباراتی است،^{۴۴} اما اشمول پیامبران در این محل تنها در کتیبه‌های محمدی معمول تر گردید.^{۴۵} عبارت «پروردگار موسی و هارون» شاید به این دلیل که گزینه معمول یهودیان یا سامره‌ای‌ها نبود رایج‌ترین عبارت است (و البته یک مسیحی نیز خدا را با عباراتی که شامل «پسر» هم هست می‌شناسد). قطعاً تا زمان شروع حکومت هشام این عبارت بسیار رایج بود و به قرآن نیز راه یافت. پیامبران دیگری که در «جفت پیامبرهای» عبارات اختتامیه از آنها نام برده می‌شود ابراهیم و محمد هستند.

کتیبه کربلای عراق (دارای متن ابتدایی، به تاریخ ۵۴/۶۸۴) خدا را به صورت «پروردگار جبرئیل، میکائیل و اسرافیل» می‌شناسد.^{۴۶} این شناسایی از طریق اشاره به فرشتگان بی‌سابقه است؛ اما سایه اهمیت آنها را در ادوار بعدی اسلام می‌گستراند. این امر مشخصاً یهودیت مسیحی نیست، اما مطمئناً با تأکید بر موقعیت عالی خدا به عنوان پروردگار فرشتگان مقرب، آشکارا فرمانبردارانه است. این به ما یادآور می‌شود که اصطلاح یکتاپرستی نامعین شامل طیف وسیعی از عقاید و گروه‌های مختلفی است که بر جنبه‌های متفاوت تأکید دارند و به مناقشات فرقه‌ای اشاره دارد که در متون محمدی و اسلامی بعدی به شکل آشکارتری مورد ارجاع قرار می‌گیرند.

متون ابتدایی به صورت الله، اللهم و نیز رب / ربي (پروردگار / پروردگار من) و إلهي (خدای من) به خدا اشاره می‌کنند. إلهي تاکنون یک بار در ترکیب با رب به کار برده شده است: ربي و إلهي.^{۴۷} در متون ابتدایی، القاب ثبت شده در عبارت آغازین استعدا عبارتند از: رب، ربي، رب موسی و عیسی، رب عیسی و موسی، رب موسی، و رب عیسی. عبارات اختتامیه معمولاً تنها به شکل رب العالمین به خدا اشاره می‌کنند، اگرچه تاکنون چند مورد هم یافت شده که پس از آن یک «جفت پیامبر» هم ذکر شده است. بنابراین در گروه ابتدایی، رب نامی رایج برای خداست و رب موسی و عیسی نیز عبارت آغازین نسبتاً رایجی است. کلمه رب به صورت ربي به جای کلمه الله به چشم می‌خورد، اما این نوع کاربرد آن دیری نپایید؛ الله / اللهم رایج‌ترین کلمات برای خدا می‌باشند. استفاده از واژه رب در عبارت رب العالمین

و در متون بعدی به عنوان عبارتی همراه با یک «جفت پیامبر» ادامه یافت. کاربرد اخیر الذکر رب تا آنجا که می‌دانیم معمولاً تنها در عبارات اختتامیه به چشم می‌خورد.

عبارات آغازین به پیامبران یا فرستادگان الله اشاره دارند و تا مدت‌ها محمد در میان آنها به چشم نمی‌خورد. حتی پس از آن که وی در ۶۹۲-۷۱/۷۲/۶۹۰-۷۱/۷۲/۶۹۰ وارد دین رسمی گردید کتیبه‌های عوام تا روزگار هشام به چشم‌پوشی از او ادامه دادند. سپس ناگهان در حوالی دهه ۱۱۲-۱۱۷/۷۳۰-۱۱۲ او تبدیل به شخصیت ثابت سنگ‌نوشته‌ها می‌شود: نه به عنوان یکی از «جفت پیامبران» عبارت آغازین که خدا را می‌شناساند،^{۴۸} بلکه به تنهایی در متن کتیبه‌ها.

با این همه نقش، متن و معنی او به همان مقدار کمی که چهل سال قبل در قبة الصخره مشخص شده است می‌باشد. دعاها او را محمد النبی یا محمد رسول الله می‌شناسند و ما از آنها تنها می‌توانیم استنباط کنیم که علی‌رغم رابطه خاص او با خدا، او انسانی مثل هر کس دیگر و به همان میزان محتاج آموزش بود:

اللهم صلي على محمد النبي و على من يصلي عليه

«ای الله! جانب محمد پیامبر و هر کس که او را می‌ستاید را داشته باش» (کتیبه 1-2: (6) HS 3154)

اللهم اغفر لمحمد رسول الله و لمن كتب هدى [!] الكتاب و لمن قرأه قل آمين رب العالمين

«ای الله! محمد پیامبر خدا و کسی که این متن را نوشته و هر کس آن را بازگومی کند را ببخشای. بگو آمین،

پروردگار جهانیان» (کتیبه 4-6: (3) SC 301)

جالب است که «متن حدیث خلقت» به تاریخ ۱۱۷/۷۳۵ - کتیبه (6) HS 3153 که قبلاً گفته

شد - هیچ نامی از محمد نمی‌برد، بلکه تنها به «پیامبر» اشاره می‌کند.^{۴۹} از این نظر، این متن شبیه قرآن است و به گونه‌ای چشمگیر با بقیه متون اسلامی که در آنها پیامبر همواره محمد خوانده می‌شود تفاوت دارد. این «حدیث خلقت» می‌تواند برخاسته از زمینه «پیامبرانه» یهودیت مسیحی بوده باشد، تا تفصیلات دین رسمی. با این همه این حدیث از سوی محمدگرایی پذیرفته شد. شاید بتوانیم از این امر نتیجه بگیریم که «کلمات قصار پیامبرانه» تا این زمان در میان محمدگرایان گسترده و پذیرفته شده بود. یقیناً محمدگرایی - یهودیت مسیحی «پیامبرانه» اولیه به علاوه محمد دانستن پیامبرشان - تا آن زمان از سوی بخش‌های وسیع‌تری از مردم پذیرفته شده بود.

نگارش متون محمدی همچون متون فوق تا مدتی در نقب ادامه داشت؛ متونی که تاکنون کشف شده‌اند این میزان از شناخت را عرضه می‌دارند و هیچ تحولی در زمینه مفهوم پیامبر در آنها وجود ندارد. سپس در حدود سال ۱۶۰/۷۷۶ نخستین متون تاریخ‌دار اسلامی در سده بوکر ظاهر می‌شود که حاوی مجموعه مفاهیم جدیدی هستند. یکی از اینها رویکرد نسبت به محمد است. متون اسلامی عوام شامل واکنش به دیدگاه‌هایی در مورد محمد هستند که در متون محمدی به چشم نمی‌خورند - به‌ویژه آنکه آنها احساس نیاز به رد این باور دارند که محمد خصوصیات الهی یا نیمه‌الهی دارد: «محمد، عیسی و عزرا و تمام آفریده‌ها، عبادت‌کنندگانی فرمانبردار هستند (عباد مربوبین [= مربوبون]):» کتیبه ST 640 (34):4-7 به تاریخ ۱۷۰/۷۸۶. ما این را پاسخی به دیدگاه‌هایی می‌دانیم که در آیه ۳۰ سوره ۹ قرآن به آنها اشاره شده است: و قالت الیهود عزیز ابن الله و قالت النصارى المسيح ابن الله: «یهودیان گفتند عزیز (اسد راس = عزرا) پسر الله است و مسیحیان گفتند المسيح پسر الله است».^{۵۰} این کتیبه به دیدگاه غیر فرمانبردار بودن محمد واکنش نشان می‌دهد و اینکه کسی از جمله محمد بتواند چنان به الله نزدیک باشد که عنوان «پسر خدا» را به دست آورد که به معنی برخورداری از الوهیت است را رد می‌کند. می‌دانیم که در اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم هجری کسانی بودند که کیفیت محمد را متفاوت از پیامبران گذشته می‌دانستند و در انتظار رجعت او - یک مفهوم یهودی و مسیحی دیگر - بودند. سیره نیز در حدیثی در مورد واکنش‌ها به مرگ محمد به این تمایل به انتساب خصوصیات فوق بشری یا الهی به محمد اشاره می‌کند: عمر برخاست و گفت «کسانی از منافقان پنداشته‌اند پیامبر مرده، اما... او نمرده است. او پیش خدای خویش رفته چنان که موسی... رفت و چهل روز از قوم خویش غایب بود و پس از آنکه گفتند مرده، بازگشت».^{۵۱} ابوبکر او را آرام کرد و به مردم گفت «هر که محمد را می‌پرستید، محمد مرد و هر که خدا را می‌پرستید خدا زنده است و نمردنی است».^{۵۲} بنابراین هنگامی که سیره نوشته یا ویرایش می‌شد، گرایش آشکار به «اعتقاد به» محمد وجود داشته است؛ اما ما نمی‌دانیم که این گرایش در نیمه اول قرن دوم هجری، هنگامی که ابن اسحاق نسخه اولیه را تهیه می‌کرده وجود داشته است یا در نیمه دوم، هنگامی که ابن هشام آن را ویرایش کرد. با این وجود کتیبه‌های عوام بازه زمانی اندکی کوتاه‌تر به ما عرضه می‌دارند. در دهه دوم آن قرن این گرایش هیچ بازتابی در این کتیبه‌ها ندارد - برعکس، کتیبه‌های محمدی از الله می‌خواهند «جانب» محمد را داشته باشد و برای او بخشایش می‌خواهند؛ در ۱۶۰/۷۷۶ این اعتقادی است که انکار محکمی می‌طلبد.

این تحولی بود که با روح کلی دین از نطفه‌اش ناسازگار بود. زمینه یهودیت مسیحی که اسلام از آن برخاست به شدت فرمانبردارانه بود و همان طور که دیدیم یکتاپرستی نامعین الله را پروردگار همه می‌دانست: رب العالمین. بنابراین خداشناسی متون ابتدایی به صورت رب موسی و عیسی اعلان فرمانبرداری موسی و عیسی نیست، بلکه استفاده از آن است - این واقعیت که عیسی هم مثل موسی فرمانبردار است، مسلم فرض می‌شود. کتیبه کربلا، DKI 163 به تاریخ ۶۴/۶۸۴ نیز به همین ترتیب فرشتگان مقرب را به عنوان مصداق خداشناسی فرمانبردارانه به کار می‌برد. اطاعت، اصل راهنمای آنچه خداشناسی اسلامی گردید - توحید + لا شریک له که در قبة الصخره وارد اعلان رسمی محمدگرایی شده بود - باقی ماند. پیام اصلی دیگر آن اعلان البته محمد رسول الله بود و این عناصر، جداگانه یا با یکدیگر از آن پس دیدگاه رسمی نسبت به خدا را تعیین کردند. به عنوان مثال کتیبه شخصی قلعه قصر الحیر (DKI 211) به تاریخ ۲۹-۷۲۸/۱۱۰ (دوران هشام) شامل بسم الله، توحید کامل شامل لا شریک له و محمد رسول الله می‌باشد.

از این عناصر تنها محمد رسول الله از سوی نویسندگان سنگ‌نوشته‌های ما حتی در دوران هشام پذیرفته شده بود.^{۵۳} خداشناسی‌های فرمانبردارانه پذیرفته نشدند: توحید در هیچ‌یک از کتیبه‌های محمدی عوام از نقب و نیز متون جبل اسیس به چشم نمی‌خورد.^{۵۴} تنها با متون اسلامی و با آغاز از گروه قبلی آنها از نقب مرکزی به تاریخ حدود دهه‌های ۷۸۰-۷۷۰/۱۷۰-۱۶۰ است که توحید ظاهر می‌شود؛ و به‌ویژه در گروه متاخر آنها از نقب غربی (منطقه نسانا) به تاریخ حدود ۹۱۳/۳۰۰ معمول می‌گردد.

این امر این واقعیت را قدری روشن می‌سازد که متون اسلامی ضروری می‌بینند بر اصل فرمانبرداری، دست کم در برابر این دیدگاه که محمد خصوصیات الهی داشته تاکید کنند. همچنین نشانه‌هایی هم هست که محمد تنها کسی نبوده که موقعیت وی در معرض تردید قرار داشته است. کتیبه‌های اسلامی از نقب وجود دارند که در آنها دعاکننده نه تنها از خدا بلکه از تمام ملازمان او استدعا می‌کند نعمت‌هایشان را به او ارزانی دارند: اللهم صلي أنت و ملئتک المقربین و أنبیائک المرسلین و عبادک الصالحین علی [اسم شخص] «ای الله! تو و فرشتگانت که به تو نزدیک هستند و پیامبران که فرستاده شده‌اند و پرستندگان پارسایت (از لحاظ نعمت) جانب [اسم شخص] را داشته باشید»: کتیبه BR 5117(31)، حدود سال ۹۱۲/۳۰۰.

این نشان می‌دهد که ملازمان الله را صاحب مقداری قدرت او، یا به عنوان کارگزارانش، دارای قدرت کافی از جانب خودشان (حتی اگر نمایندگان الله باشند) می‌دانستند که استدعا از آنها علاوه بر خدا منطقی باشد. تاریخ این متن آخرین دهه زندگی طبری است و یادآور می‌شویم که او دغدغه جلوگیری از استدعا از خدا با چنین بیانی را داشت - به تفسیر او از آیه ۵۶ سوره ۳۳ قرآن که دو بار در قبة الصخره آمده است مراجعه کنید.

دین رسمی اعتقاد به موقعیت مافوق طبیعی محمد را دقیقاً همراستا با ادعای مسیحیان در مورد الوهیت عیسی و ادعای برخی از فرقه‌های یهودی در مورد الوهیت عزرا می‌دید و هر دو را به شدت رد می‌کرد. دین رسمی که از آغاز شکل قاطعی از یکتاپرستی را اتخاذ کرده بود از آن پس برخورداری هر موجود از جمله محمد از خصوصیات الهی را رد کرد و به ایجاد شخصیتی از پیامبر مشابه با موسی از لحاظ تاریخی و نه مافوق طبیعی بودن پرداخت. اما شواهدی که تاکنون موجودند حاکی از آن هستند که در حالی که دین رسمی به شدت فرمانبردارانه ماند و حتی در همان حال که علمای اواخر مروانیان و اوایل عباسیان چهره تاریخی محمد را تکمیل می‌کردند، گرایش‌های مخالفی نیز خود را بر شکل عوامانه دین تحمیل می‌کردند. توحید در کتیبه‌های محمدی در تضاد آشکار با کتیبه‌های اسلامی به راحتی پذیرفته نشد. اگرچه اعتقاد به خصوصیات الهی محمد - و احتمالاً فرشتگان - در متون محمدی ما بیان نشده‌اند، تا دهه‌های ۷۸۰-۷۷۰/۱۶۰ قدر رواج یافته بودند که مستلزم انکار قاطع در کتیبه‌های اسلامی شوند. نتیجه می‌گیریم که در طول دوران محمدی تا حدود سال ۱۶۰ هجری، شکل عامیانه دین کمتر از دین رسمی، واحدگرا بود. دین عوام، محمد پیامبر را قبول داشت اما اعلاناتی برای تاکید بر وحدانیت خدا یا شریک نداشتن او خیلی به کارش نمی‌آمد. اگرچه سنگ‌نوشته‌هایی که اکنون در اختیار داریم آشکارا محمد را صرفاً موجودی فانی می‌دانند، برخی اشکال دین عوام ظاهراً تمایل دارند او را تا ابعادی فراتر از حد انسانی بزرگ‌نمایی کنند.

ما معتقدیم فقدان هویت دقیق محمد در متون محمدی (هم کتیبه‌های سلطنتی و هم کتیبه‌های عوام) و سپس ظهور آن به شکل در حال تکوین در متون اسلامی نشان می‌دهد که پردازش محمد به شکل شخصیتی تاریخی و هم‌زمان آفرینش تاریخ رستگاری نه کار عوام که کار علما بوده است. این امر در اوایل دوران عباسیان و نیز احتمالاً اواخر دوران مروانیان و ظاهراً با یاری دستگاه سلطنت انجام گرفت. به نظر ما تاریخ‌گذاری این اقدام - ادغام جنبه‌های تاریخی و دینی محمد - به واسطه تا اواخر قرن

هشتم میلادی قابل‌توجه است. هدف، ارائه روایت تاریخی منسجمی بود که در آن قوم، سرزمین و تاریخ ادعایی - از ابراهیم تا محمد - بخش‌های مکمل یک جهان‌بینی کامل هستند که تجلی اراده الله در جهان واقعی را نمایش می‌دهد. در این روند محمد تبدیل به شخصیتی تاریخی می‌شود که در کنار پیامبران بزرگ یهودی - ابراهیم و موسی - و هم‌تراز با آنان قرار داده می‌شود. جایی برای قیاس یا مجادله بین این سه نفرو وجود ندارد. مجادلات برضد حمله به آموزه فرمانبرداری اکید که از سوی کسانی صورت می‌گیرد که برخی پیامبران - عیسی، عزرا و خود محمد - را صاحب خصوصیات الهی یا فرابشری می‌دانند هدایت می‌شود.

سایر مفاهیمی که نخستین بار در متون محمدی وارد

شدند

«راه راست» و «هدایت»

تاکنون آشکار شده است که زبان متون محمدی غنی‌تر از گروه‌های قبلی است و بیشترین غنا نه فقط ناشی از تفصیل زبان شناختی، بلکه ناشی از ورود مفاهیم جدید است که مستلزم عبارات جدید برای بیان آنها می‌باشد.

مفهومی که تاکنون ذکر نشده، صراط مستقیم - «راه مستقیم» یا «راه راست» - است. این مفهوم در ارتباط با مفهوم هدایت - هدی، مثلاً در و اهده صراطا مستقیما «او را به راه راست هدایت کن» که در کتیبه‌های نقب یک بار به چشم می‌خورد: 2: (3) SC 305، به تاریخ ۱۱۲/۷۳۰ - می‌باشد. همان‌طور که در فصل قبل دیدیم «هدایت» نیز یکی از مفاهیم شبکه معانی مربوط به ترکیب پیامبر/محمد/مهدی بود و در حدود سال ۷۷ هجری، چند سال پس از ورود کلمه محمد و هنگامی که عبارت «او پیامبرش را با هدایت و دین حق فرستاد» به سکه‌های پس از اصلاحات عبدالملک راه یافت ظاهر شد. از آن زمان به بعد این عبارت بخشی از اعلامیه‌های رسمی شد. برای مثال در کتیبه رسمی مسجد عمرو در فسطاط به

تاریخ ۱۱-۹۲/۷۱۰^{۵۵} و در سربرگ‌های پاپيروس‌ها (مثلا پاپيروس‌های ۷۱۷-۹۸/۷۱۶) این عبارت ظاهر شد و از آن پس ظهور آن در هر متن رسمی را می‌توان انتظار داشت.

بنابراین جای شگفتی نیست که مفهوم هدی در کتیبه‌های عوام نخستین بار در متنی از دوران هشام ظاهر شد و در کتیبه‌های قبل از آن غایب است. با توجه به کتیبه‌ها، این کلمه نیز همچون کلمه محمد حدود چهل سال پس از آنکه وارد دین رسمی شد به دین عوام راه یافت.

جهد و استشهداد

گروه دیگری از مفاهیم جدید، جهد «تلاش» و استشهداد «شهادت» می‌باشند. در نقب، نخستین مورد کاربرد هر دو کلمه در متنی محمدی به تاریخ ۱۱۷/۷۳۵، (6) HS 3155-56 می‌باشد: اللهم أجعل عملي جهدا وأجعل رأفتي إستشهد في سبيلك «ای الله، اعمالم را تلاش عظیم (جهاد) قرا بده و رأفتم را شهادت در راهت بپذیر». این تاکنون تنها مورد استشهداد در یک کتیبه محمدی عوام است. معنی «شهادت دادن» تنها در متون اسلامی به چشم می‌خورد و در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

مفهوم شفاعت

شفاعت رویه معمول دادگاه‌های قانونی است. این مفهوم در قبة الصخره به چشم می‌خورد: و تقبل شفاعته يوم القيامة في أمته «و [ای الله] شفاعت او [یعنی محمد] از امتش را در روز رستاخیز بپذیر». این مفهوم در سایر کتیبه‌های سلطنتی وجود ندارد، اما این معنی خاصی ندارد، چراکه مفاد آنها به گونه‌ای نیست که چنین انتظاری داشته باشیم. این مفهوم نه در کتیبه‌های محمدی عوام و نه حتی در کتیبه‌های اسلامی تا سال ۳۰۰/۹۱۳ که تاکنون کشف شده‌اند نیز وجود ندارد. اما در قرآن به خوبی شناخته شده است و به نظر می‌رسد در آنجا به نظامی ذهنی تعلق دارد که شفیع «میانجی» را با ولی «دوست باوفا، محافظ، متحد» و حمیم «دوست صمیمی، جان جانی» در یک گروه قرار می‌دهد (مثلا آیات ۱۰۱-۹۸ سوره ۲۶ قرآن).

اما می‌توانیم نشانه‌هایی از مفهومی مشابه با شفاعت را در متون اسلامی قرن سوم بیابیم که با این وجود ارتباط جدی شفاعت با قضاوت را ندارد. اغلب این کتیبه‌ها (گروه‌های HR و BR که اکثرشان

توسط برادران ابن تمیم، به‌ویژه بشیر بن تمیم نوشته شده‌اند و با توجه به کتیبه BR 5119 تاریخ آنها ۳۰۰/۹۱۲ می‌باشد) اساساً از خدا می‌خواهند که نسبت به نویسنده و/یا دیگران از جمله محمد پیامبر مهربان - صلی علی - باشد: به‌عنوان مثال کتیبه (BR 5134 (32). در بسیاری از موارد نویسنده نه فقط از خدا، بلکه از فرشتگانش یا «دو فرشته‌اش» و دیگرانی که به او نزدیک هستند نیز درخواست می‌کند. مثل کتیبه (BR 5117 (31): «ای الله! خودت و فرشتگانت که [به تو] نزدیک هستند و پیامبرانت که فرستاده شده‌اند و پرستندگان نیکوکار جانب [اسم شخص] را داشته باشید». ^{۵۶} ممکن است متن، فهرستی از آرزوها و درخواست‌های شخصی را نیز ارائه دهد - مثل کتیبه (BR 5115 (31) - اما به‌طور کلی توضیح بیشتری از اینکه درخواست‌کننده واقعا چه می‌خواهد وجود ندارد. این می‌تواند بیانگر دعای کلی برای اطمینان از کسب ترحم خدا و ملازمانش باشد. اما هیچ شفاعت واقعی نزد خدا را نمی‌توان یافت؛ مراجعه به الله مستقیم است، همراه یا بدون اعضای ملازمانش. در واقع هر از گاهی این محمد پیامبر است که از الله خواسته می‌شود جانب او را داشته باشد. ^{۵۷}

نتیجه می‌گیریم که شفاعت یکی از مفاهیم دین رسمی بود که با دیدگاه آن نسبت به جهان آخرت و مفهوم روز قیامت ارتباط داشت - و در قرآن نیز فراگیر است. اما عدم وجود درخواست شفاعت در متون عوام، حتی متون اسلامی، حاکی از آن است که دین عوام که در آن فضای قدیمی گناه و ترس جای خود را به رویکردی مثبت و خوشبینانه نسبت به خدا داده بود کاربرد چندانی برای این مفهوم در رویکرد روزمره‌اش نسبت به خدا نمی‌یافت و ارجاع مستقیم‌تری را ترجیح می‌داد: درخواست کلی که مستقیماً به خدا می‌شد تا جانب درخواست‌کننده را داشته باشد.

مفاهیم اسلامی

ما گروه کوچکی از کتیبه‌های اسلامی نقب و چند کتیبه نیز از جبل اسیس در اختیار داریم. تمام آنها از لحاظ مفاهیم و کلمات مختلف و به‌طور کلی بیان خود متمایز از کتیبه‌های محمدی هستند. همان‌طور که قبلاً ذکر شد سه گروه تاریخ‌گذاری شده متون محمدی که تاکنون کشف شده‌اند -

۱۱۲ هجری و ۱۱۷ هجری در نقب و دهه ۹۰ تا ۱۱۹ هجری در جبل اسیس - نه از سبک بیان متون عباسی استفاده کرده و نه شامل مفاهیم آنها هستند.

اول آنکه در متون عباسی به طور کلی - و نه فقط در مورد کتیبه‌ها - همیشه روشن است که «پیامبر» به معنی محمد است. دوم آنکه مجموعه مفاهیم مربوط به زندگی پس از مرگ - بهشت، جهنم و رستاخیز - برای نخستین بار تحول یافته و به شکل اسلامی درمی‌آیند. این مفاهیم قبلاً در قسمت مربوط به الجنة و النار مورد بحث قرار گرفتند. در اینجا تکرار می‌کنیم که به نظر ما ظهور ناگهانی مجموعه مفاهیم مرتبط با آنچه پس از مرگ رخ می‌دهد در کتیبه‌های اسلامی عوام نشان‌دهنده تحول دینی این موضوع در سطحی دیگر - نه در دین عوام، بلکه در میان علمای دینی - می‌باشد. تبلور باور رسمی حاصله سپس در میان عوام ترویج شد.

مفهوم اسلامی دیگر مفهوم الله به عنوان خداوند (سرور) و یاریگری می‌باشد. عبارتی ابتدایی از این مفهوم در متون محمدی جبل اسیس وجود دارد؛ به عنوان مثال در کتیبه JU 103 به تاریخ ۱۰۸/۷۲۸: الله ولي [اسم شخص]، و در کتیبه JU 34 (در ضمیمه نیامده است) از همان شخص: ولي المتقين «سرور/ یاریگر کسانی که از خدا می‌ترسند». کتیبه JU 105 که متعلق به شخص دیگری است شامل این جمله است: اللهم کن أنت ولي [اسم شخص] «ای الله! سرور/ یاریگر [اسم شخص] باش». اما شناسایی الله به صورت المولی، و عبارت مفصل تر نعم المولی و نعم النصیر، اسلامی است و نمونه آن کتیبه اسلامی نقبی EKI 261 به تاریخ ۸۱-۷۸۰/۱۶۴ می‌باشد. این مفهوم در قرآن نیز رایج است. این عبارت پردازی، عیناً قرآنی نیست، اما مفهوم الله به عنوان سرور و یاریگری متحد در آنجا هم آمده است، به عنوان مثال إعتصموا بالله هو مولاکم فنعمة المولی «خود را با الله قوی کنید، او سرور شماست، چه نیکو سروری».^{۵۸} همچنین و ما لکم من دون الله من ولي ولا نصیر «غیر از خدا نه سرور و نه یاریگر دیگری ندارید» (آیه ۱۰۷ سوره ۲ قرآن).

بالاخره اینکه مفهوم شهادت دادن که در بالا به آن اشاره شد هم یک مفهوم اسلامی دیگر است. این مفهوم البته در متون مسیحی و یهودی خاخامی هم آمده است که در آنجا با مفهوم قربانی کردن خود به خاطر حقیقت الهی مرتبط است.^{۵۹} اما در دین عوام این مفهوم نخستین بار در متون محمدی به چشم می‌خورد که با ریشه ش.ه.د به معنی شاهد شدن و شهادت دادن در راه الله می‌باشد. همان طور که قبلاً گفته شد این ریشه یک بار در یک کتیبه محمدی، کتیبه (6) HS 3155، ظاهر شده است، اما در آنجا

به معنی «شهادت شدن» (به خاطر الله) بوده است؛ شکل فعلی آن هم وجود داشته است، اما نه به آن معنی که بعدا یافته است.

مفهوم شهادت دادن - شهادت دادن برای اعلام ایمان فرد - مشخص کننده مرحله اسلامی در تحول فکری دین است و جنبه مهمی از خصوصیات جدل آمیز متون اسلامی می باشد. به نظر می رسد این مفهوم متقدم تر از دوران عباسیان یا اواخر مروانیان نباشد. در نتیجه در متون اسلامی، «من شهادت می دهم» (أشهد یا عبارات مشابه آن) نسبتا رایج است.^{۶۰} از سوی دیگر متون گروه‌های ابتدایی و محمدی که تاکنون کشف شده‌اند کاملاً عاری از آن هستند.

مفهوم شهادت دادن، قرآنی نیز هست، به عنوان مثال آیه ۱۹ سوره ۶ قرآن: «آیا شما شهادت می دهید (تشهدون) که در جنب خدا، خدایان دیگری (الهة) است؟ بگو: من شهادت نمی دهم (لأشهد). بگو: او تنها معبودی یگانه است» (ترجمه از A.Y. و Alī و بن شمش).

اما مفهوم شهادت دادن که در قرآن رایج تر است در عبارت کفی بالله شهیدا «گواه بودن خدا کفایت می کند» آمده است. این عبارت در کتیبه‌های نقبی پیش از اسلام، نه در متون ابتدایی و نه حتی در متون محمدی به چشم نمی خورد. ورود عبارت مزبور به مجموعه لغات، دیر صورت گرفته است و احتمالاً در نتیجه ورود آن به قرآن یا به متون مقدسی که قرآن از آنها تدوین شده است در بیان دینی عوام رایج شد.^{۶۱} کاربرد آن نشان دهنده یک تضاد، نه با فرد مؤمنی که شهادت می دهد، بلکه با شیوه‌ای است که در محیط فرقه‌ای یهودی-مسیحی فراگیر بوده و در آن به منظور اثبات اعتبار دینی و به عبارت دیگر اثبات حقیقت ادعای فرد در مورد خدا به کتاب مقدس (یا سایر متون مورد تایید) ارجاع می شود.^{۶۲} در قرآن موضوع شاهد آوردن از کتاب مقدس، چه رسمی یا غیر از آن وجود ندارد. البته قرآن وجود کتاب / کتب را ضمن گفتمانش با یهودیت و مسیحیت تصدیق می کند؛ اما کسانی که از کتاب شاهد می آورند، أهل الکتاب، مؤمنان راستین نیستند؛ بلکه آنان کسانی هستند که مجبورند با شاهد آوردن از کتاب، دعوی اشتباه خود را حمایت کنند. اما الله خود از طریق فرستادگانش، بدون توسل به کتاب، دین راستین را شهادت می دهد. این می تواند نشان دهنده مجادله‌ای میان فرقه‌ای باشد که پیش از آنکه قرآن از قطعاتی از متون فرقه‌ای موجود گردآوری شود وجود داشته است و طی آن پیروان یک پیامبر که فاقد کتابی از خود هستند معتقدند که تحت مقررات جدید پیامبرشان چنین کتابی در واقع غیر ضروری است. طعنه آمیز است که تحت چنین شرایطی این عبارات به شرع هم راه می یابند.

^۱ حدود چهارصد کتیبه کوفی از نقب در (1993) *AAIN* منتشر شده‌اند. حدود دویست کتیبه از شبه جزیره عربستان در (1962) *Grohmann* منتشر شده‌اند و حدود دویست کتیبه دیگر از جبل اسیس نیز در العش (۱۹۶۴) انتشار یافته‌اند. چند تای دیگر هم در مقالات ادواری منتشر شده‌اند: مثلاً در (1964) and (1952) *Baramki*; (1983) *Bišah*; (1984) *Donner*; (1982) *Khan and Mughannam*; (1990), (1985), (1981), (1966) *Sharon*.

^۲ صفحات ۲۴۰ تا ۲۴۴.

^۳ برای جزئیات بیشتر در مورد تاریخ گذاری کتیبه‌ها به *AAIN*, p. 56 مراجعه کنید.

^۴ در اینجا از نقش آشکار رهبران دینی در تحول واژگان، مراسم و تاریخ و قوانین دینی، چه کسانی که در خدمت خلیفه و چه کسانی که مخالف او بودند صحبتی نمی‌کنیم. واضح است این واقعیت که یک کلمه، مفهوم یا باور برگزیده و ترویج شده است به معنی این نیست که خلیفه یا دیوان سالاری حکومتی منشأ آن بوده‌اند. اما این حکومت بوده که تصمیم گرفته است کدام یک از این مفاهیم موجود باید وارد دین رسمی شوند.

^۵ این مفهوم در نقب فقط در کتیبه MA 450(8) به چشم می‌خورد: «خدایا! تو نگهدارنده / محافظ هستی، پروردگار من که از آتش دور می‌کند» و کتیبه MA 4205(11) و در کتیبه‌های اقامتگاه سلطنتی مروانین در جبل اسیس (مثلاً کتیبه JU 72).

^۶ کتیبه‌های نقبی AR 271(2) که متن آن واضح نیست و (2) AR 2100: «خدایا! جانب خالد بن عمر را، روزی که او می‌میرد و روزی که به / از مرگ فرستاده می‌شود / زنده بازمی‌گردد داشته باش.» (یوم یبعث حیا).

^۷ در *AAIN* منتشر نشده است؛ در ضمیمه کتیبه‌ها آمده است.

^۸ *Baramki* (1952). ترجمه ما متفاوت از ترجمه بروکی است.

^۹ کتیبه DK1 163:8-9 از کربلا، به تاریخ ۶۴/۶۸۴ در عراق؛ کتیبه MA 4319(21)، متن ابتدایی؛ کتیبه EL 200A(2):2-3 بدون تاریخ؛ کتیبه AR 2101(2):3-4 بدون تاریخ؛ کتیبه MA 420A(8):3 از مهجان بن سعید که به نظر می‌رسد (بدون نسب پدری) صاحب کتیبه MA 4510(25) که شامل غیرهالک هم هست باشد؛ هر دو کتیبه بدون تاریخ هستند.

^{۱۰} صفت‌های دیگری نیز در همان متون به چشم می‌خورند که به همان ترتیب استفاده شده‌اند، اما در واقع آنها جزو فهرست نود و نه اسماء حسنا در اسلام نیستند.

^{۱۱} مسلم است که این عبارات و نیایش‌ها از اول در نقب به وجود نیامدند؛ عبارات به صورت آماده به نقب آمدند و با رسیدن به آنجا می‌توانسته مورد تفصیل و تحول بیشتر قرار گرفته باشند؛ به صفحه ۴۰۶ یادداشت شماره ۴ مراجعه کنید.

^{۱۲} Lane, *hawl*, 2:675, col. 3. با این وجود معنی کلمه حول مبهم است. پیشنهادات مختلفی برای آن شده است؛ مراجعه کنید به Lane, *ibid.*, p. 676 col. 1. به نظر ما از واژه سامی هیل گرفته شده است (لنا در آکادی، حیلا در زبان‌های آرامی = قدرت، توان). از این رو حول = قوه: «قدرت، توان».

^{۱۳} به عنوان مثال، عبارت یونانی بیژانسی در قرن ششم و هفتم، *en onomati tou theou* «به نام خدا» (در یونانی، قبل از آن نشان صلیب می‌آمد).

^{۱۴} اکنون در PERF no. 558 of A.H. 22/643 به چشم می‌خورد.

^{۱۵} آیه ۲ سوره ۴۸ قرآن.

^{۱۶} در مورد صلی = «جانب داری» به واژه آرامی ص.ل. و مثلاً در (1903) *Jastrow* مراجعه کنید.

^{۱۷} کتیبه MA 4138(13) شامل این عبارت است: و هو یسل الله المحجنه «و او از الله، پناهگاه را درخواست می‌کند [که به او ارزانی دارد]». متن مزبور در ادامه و در قسمت مربوط به جنه بررسی می‌شود.

^{۱۸} در کتیبه HL 4911 این کلمه قابل رمزگشایی به طور کامل نیست، اما با توجه به عبارات مشابه در کتیبه‌های (34) DL 6137, JU 27 و JU 88 می‌توان این معنی را به آن داد.

^{۱۹} جالب است که غفره در قرآن این نوع «بخشایش بازدارنده» را معنی نمی‌دهد. فرض بر آن است که مردم به ناگزیر گناه می‌کنند، اما الله از طریق پیامبرانش آنان را از خوب و بد آگاه می‌سازد و کسانی که از او اطاعت کنند گناهانشان بخشیده می‌شود، اما کسانی که هشدارهای او

را نادیده بگیرند مجازات خواهند شد. بنابراین مفهوم توانایی برای پیشگیری از گناه وجود ندارد؛ فرد باید صراط مستقیم را در پیش گیرد اما با این وجود مرتکب گناه می‌شود، ولی الله کسانی که توبه کنند را خواهد بخشید.

^{۲۰} در العش (۱۹۶۴) منتشر شده است. این محل در نوشتجات به «اسیس» و «سیس» هم معروف است.

^{۲۱} در العش (۱۹۶۴) سه کتیبه شامل مغفرت هستند و «بخشایش بازدارنده» را استدعا می‌کنند. اگر خوانش پیشنهادی ما از JU 27 و JU 88، مغفرت لا یعد ردیاً (= ردینا) به جای خوانش العش: لا تغادر ذنبا پذیرفته شود، دو کتیبه‌ای که در اینجا مورد بحث هستند دارای یک عبارت پردازی هستند. کتیبه سوم، JU 35 (ibid., p. 256) دشوار است، اما شامل درخواست مغفرت به علاوه یک صفت یا قید و نفی [اعمال بد آینده؟] لا یعم می‌باشد.

^{۲۲} al-'Ušš (1964), p. 303.

^{۲۳} «اعمالش» پیشنهاد «العش» برای کلمه‌ای است که مفقود شده است، اگرچه در تصویر آن هیچ از قلم افتادگی را نمی‌توان تشخیص داد.

^{۲۴} مثلاً آیات ۲۵-۲۰ و ۴۶ سوره ۳۰ قرآن.

^{۲۵} Harding (1953).

^{۲۶} Winnett and Harding (1978).

^{۲۷} به خلاصه‌ای از بی‌علاقگی جاهلی نسبت به جهان آخرت که در روایات اسلامی توصیف شده است، نوشته 'Alī. J. مراجعه کنید:

Alī, J. (1970), pp. 128-129.

^{۲۸} در مورد متن عربی آنها به ضمیمه کتیبه‌ها مراجعه کنید.

^{۲۹} «مکنه»: «مکانی که کسی در آن مخفی می‌شود، پنهان می‌شود، مورد محافظت قرار می‌گیرد یا در آن از خود محافظت می‌کند» (Lane, 2:464, col. 1).

^{۳۰} و باز هم ممکن است موضوع، مادی باشد؛ او تمدن را ترک کرده و در جامعه‌ای بیابان‌نشین یا در میان افرادی معنوی خلوت گزیده است؛ اگر الله از او محافظت کند، او صرف‌نظر از این که در کجای زمین باشد در پناه است.

^{۳۱} برای ملاحظاتی در باب تاریخ آن به al-'Ušš (1964), p. 247 مراجعه کنید.

^{۳۲} al-'Ušš (1964), JU 32 and 43؛ در ضمیمه نیامده‌اند.

^{۳۳} به نظر لین مراجعه کنید که صلاح «ویژگی یک پیامبر یا یک رسول نبوده، بلکه مربوط به فردی مادون آنهاست» (Lane, salāh 4:1715 col. 1).

^{۳۴} در حقیقت قرآن جنه را باغی مادی از لذات بی‌هیچ فحوای معنوی توصیف می‌کند.

^{۳۵} بخشی از مطالبی که در قرآن گرد آمده برگرفته از جهان ذهنی محمدی و بخشی دیگر از آن بیشتر اسلامی است. از این رو علاوه بر آیه‌ای که در بالا نقل شد آیه‌ای هم وجود دارند که جنه را آشکارا منزلگاه کسانی می‌دانند که در روز قیامت، پارسا به حساب آمده‌اند (به عنوان مثال آیه ۱۵ سوره ۲۵؛ آیه ۸۵ سوره ۲۶ و سوره ۸۸ قرآن).

^{۳۶} جبل طبیق، اردن؛ بدون تاریخ، قرن نهم / سوم فرض می‌شود. منبع: Baramki (1952): ترجمه از Baramki می‌باشد.

^{۳۷} العش (۱۹۶۴): JU 72، حدود سال ۱۱۳/۷۳۲ هجری، دوران حکومت هشام؛ همچنین JU 49 (از عموی خلیفه ابو جعفر المنصور؟)؛ JU 58 (ص ۲۷۲، در ضمیمه کتیبه‌ها نیامده است) با محتوایی شیعی، اواسط قرن دوم.

^{۳۸} کتیبه MA 450(8)، قابل تاریخ‌گذاری به حدود ۸۵/۷۰۴، با توجه به اینکه صاحبش کتیبه دیگری با همین تاریخ بر جای گذاشته است.

^{۳۹} این را با مفهوم قرآنی مقابله کنید: در قرآن، «عصوت» پناه می‌برم» هیچ‌گاه اشاره به محافظت از النار ندارد؛ بلکه معمولاً به محافظت در برابر شیطان که باعث شر و آسیب در این دنیا می‌شود اشاره دارد.

^{۴۰} AR 2100(2)؛ AR 271(2)، که خوب حفظ نشده است؛ در ضمیمه نیامده است.

^{۴۱} نویسنده در متون ابتدایی معمولاً اسم خود را قید نمی‌کند بلکه می‌نویسد «و کسی که (آن را) نوشت»: و لمن کتب.

^{۴۲} به عنوان مثال کتیبه کربلایی DK1 163 به تاریخ ۶۴/۶۸۴ و کتیبه‌های نقبی (EL 200C(2). NK 380(4). MA 4319(21) که در آن درخواست شمول دیگران در پایان با دستخطی متفاوت افزوده شده است، (GM 389(4) که مشخص کرده است «فقط اگر اعتقاد داشته باشد»، (MA 458(8) و (MA 4283(20).

^{۴۳} کتیبه SC 305(3) که در آن شمول دیگران و تاریخ پس از عبارت اختتامیه، اگر چه با همان دستخط به آن افزوده شده‌اند.

^{۴۴} رب هارون و عیسی «پروردگار هارون و عیسی»، کتیبه HL 4900(27): رب موسی و ابراهیم «پروردگار موسی و ابراهیم»، کتیبه MM 113(1): رب موسی و هارون «پروردگار موسی و هارون»، کتیبه‌های SC 303(3) و YA 3112(5).

^{۴۵} به عنوان مثال کتیبه SC 305(3)، به تاریخ ۱۱۲/۷۳.

^{۴۶} DK1 163:5-6، در ضمیمه کتیبه‌ها.

^{۴۷} کتیبه MA 87/10 (شماره میدانی: در AAIN منتشر نشده است)، با توجه به ملاحظات کتیبه‌شناسی و املاشناسی، احتمالاً متاخر است.

^{۴۸} تاکنون تنها یک کتیبه یافت شده است که در شناسایی خدا، محمد را با پیامبر دیگر همراه می‌سازد (که شاید بسیار با معنی است که این پیامبر، ابراهیم است): این مورد البته در عبارت اختتامیه است، «آمین، ای پروردگار محمد و ابراهیم»: کتیبه HS 3155(6)، به تاریخ ۱۱۷/۷۳۵.

^{۴۹} اگر چه در کتیبه‌ای دیگر از همان دسته، HS 3154(6)، به وضوح از محمد نام برده می‌شود و از الله خواسته می‌شود «جانب» او را داشته باشد.

^{۵۰} اسدرا/عزرا: یعنی کسی که طبق روایت ضدیهود، هنگامی که «معبد نخست» ویران شد و نسخه‌ای از تورات که توسط موسی آورده شده بود از بین رفت، با کمک حافظه بزرگان، تورات را دوباره نوشت. این اتهام، «واقعیتی» است که بر اساس آن، این ادعا که قرآن هم هوادار آن است مطرح شد که کتابی که یهودیان تورات می‌نامند کتابی نیست که موسی برای بنی اسرائیل آورده است.

^{۵۱} *Sīrah* 2:655; tr. Guillaume (1955), p. 682.

^{۵۲} *Ibid.*, p. 683.

^{۵۳} از یک لحاظ، او جایگزین عیسی می‌شود: پیامبر الله و پرستنده او دانستن عیسی در متون محمدی عوام نیز وجود ندارد؛ در واقع در آنها اصلاً عیسی‌شناسی وجود ندارد. با این وجود ذکر این نکته خالی از لطف نیست که کتیبه‌های جبل اسیس (JU 41, al-) Ušš [1964], p. 260، که به اشتباه 360 چاپ شده است) بدون انتساب به هیچ گوینده‌ای، شامل آیه‌ای است که قرآن آن را به عیسای نوزاد نسبت می‌دهد: «من بنده / پرستنده خدا هستم، او به من کتاب داد و مرا پیامبر و مبارک ساخت» (معنی تحت‌اللفظی: باعث شد مبارک شوم).

^{۵۴} کتیبه‌های جبل اسیس عبارت یهودیت مسیحی لا إله إلا هو «هیچ خدایی جز او نیست» را در بردارند که در قرآن نیز به چشم می‌خورد: لا إله إلا هو الحی القيوم «هیچ خدایی جز او نیست که زنده و برپادارنده است»: آیه ۲۵۵ سوره ۲ قرآن = JU 16 (al- Ušš [1964], p. 241)، به تاریخ ۱۲-۱۳/۷۱۱-۹۳؛ JU 26 (p. 249)؛ JU 51 (p. 268). عبارت لا إله إلا هو در کتیبه JU 56 (p. 271)؛ لا إله إلا هو وحید (که قرآنی نیست) در JU 96 (p. 296) به چشم می‌خورد. این کتیبه‌ها در ضمیمه نیامده‌اند. به ابتدای فصل ۴ از بخش ۳ مراجعه کنید.

^{۵۵} RCEA 19.

^{۵۶} مراجعه کنید به سنگ قبری از مصر: EMC 14:17-18 (۱۹۰/۸۰۶ هجری) که در Hawary and Rached (1932) منتشر شده است: صل الله و ملائکتہ و رسلہ و النبیون (بقیه آن موجود نیست) «جانبداری خدا و فرشتگان و فرستادگان و پیامبران...»

^{۵۷} مثلاً کتیبه‌های BR 5134(32)، BR 5150(32) و BR 5116(31).

^{۵۸} آیه ۷۸ سوره ۲۲ قرآن، ترجمه از بن شمش.

^{۵۹} مقایسه کنید با martys، martyrion، martyreo در:

Lamp, *Patristic Greek Lexicon*, p. 828 col. 1-p. 830 col. 2؛ و اشکال مختلف شهادت دادن در باب

اختصاصات دین که در متون خاخامی رایج است.

^{۶۰} مثلاً کتیبه‌های (32) BR 5132، EDI 261 و (34) ST 640. مالک کتیبه «شهادت می‌دهد که...» یا «خدا را شاهد می‌گیرد که...». کتیبه (34) ST 640 چندین مورد ش.ه.د در متن خود دارد.

^{۶۱} نمونه‌های آن از متون نقبی عبارتند از کتیبه (32) BR 5131، که قابل تاریخ‌گذاری به حدود ۳۰۰/۹۱۲ است و کتیبه (34) ST 640 به تاریخ ۱۷۰/۷۸۶.

^{۶۲} «نشست بطرک و امیر» که در فصل ۲ از بخش ۳ بررسی شد را یادآوری می‌کنیم: امیر در مورد اظهارات بطرک خواستار دلیل از کتاب مقدس - منحصر از اسفار پنجگانه - شد.

کتاب مقدس و تاریخ رستگاری

پژوهش حاضر اساساً در مورد مراحل ابتدایی حکومت عرب و دین اعراب بوده است: وقایعی که منجر به تشکیل آنها شد و سال‌های نخست آنها. هدف اصلی ما بررسی قرن دوم و حتی مهم‌ترین دستاوردهای دینی آن، یعنی تهیه سیره، زندگینامه رسمی پیامبر، برپاسازی یک تاریخ رستگاری و تدوین یک کتاب مقدس نبوده است. اما حالا که تا اینجا آمده‌ایم احساس می‌کنیم که باید این وقایع را در چهارچوب منظر خاصی از تاریخ که در این کتاب عرضه می‌گردد قرار دهیم. تلاش برای انجام این مهم در این چند صفحه البته محال است. بنابراین این فصل صرفاً نظراتی کلی در مورد مطالبی که قبلاً در کتاب به آنها پرداخته شده ارائه می‌دهد، اما از جزییات چشم‌پوشی می‌کند.

پیدایش قرآن

قرآن شامل مطالبی از منابع ناهمخوان می‌باشد. بخشی از آن ذاتاً عربی است، مثل تاکید بر «واقعیت معلوم» تبار اعراب از ابراهیم و داستان‌های پیامبران عرب مثل هود و صالح. بخشی از آن از ادیان یکتاپرستی دیگری مثل یهودیت، مسیحیت و به ویژه یهودیت مسیحی وام گرفته شده است. مثلاً قرآن مرتباً به مطالب اسفار پنجگانه و عهد جدید اشاره می‌کند. اما با اینکه درست است که مطالب قرآن

را بیشتر می‌توان به «یهودی» و «مسیحی» تقسیم کرد تا به‌ویژه به «یهودیت مسیحی»، تأثیر یهودیت مسیحی در آن اساسی است؛ چراکه با وجود اینکه مطالب «یهودی» و «مسیحی» ارجاع به «واقعیات معلوم»، اشاره به داستان‌ها و افسانه‌ها و گاهی بازگویی آنها را تشکیل می‌دهند، این مطالب یهودیت مسیحی است که الهیات قرآن را تشکیل داده است. تمام عیسی‌شناسی قرآن را می‌توان برگرفته از تعالیم یهودیت مسیحی دانست: اینکه عیسی انسان بود، نه خدا یا پسر خدا؛ اگرچه تولد او مشتمل بر عناصری فراطبیعی بود، او صرفاً بنده خدا و به عبارت دیگر فرمانبردار و فرستاده او بود.^۱ مضامین یهودیت مسیحی دیگری نیز در قرآن وجود دارند، به‌ویژه تأکید بر ابراهیم به عنوان نخستین یکتاپرست. بنابراین همان قدر که مطالب قرآن بر وجود اسفار پنجگانه و انجیل عهد جدید (نه لزوماً به زبان عربی) دلالت دارند، به همان میزان بر وجود مفادیر قابل توجهی از متون یهودیت مسیحی نیز دلالت دارند. باین وجود هیچ شاهدی برای هرگونه اثر منسجم یا مجموعه‌ای از مطالب گردآوری شده یهودیت مسیحی به زبان عربی در قرون ششم و هفتم میلادی نداریم. مطالب مسیحی البته وجود داشت، اما به زبان آرامی (سریانی) و به این زبان بود که مطالب مزبور طی مدتی طولانی از مشاجره دینی بر سر مبنای اصلی مسیحیت حاصل شده بود. این مشاجره در مطالبی که به قرآن راه یافتند باقی ماند و پراز اشاره به مناقشات و آزارهای دینی است که متن آن نامعلوم است. علمایی که الهیات دین رسمی در حال رشد را تدوین می‌کردند از منابع سریانی استفاده می‌کردند و مطالب آنها را به عربی بیان می‌کردند.^۲ نخستین ابراز موجود از این تدوین عربی الهیاتی که اصل آن یهودیت مسیحی است کتیبه قبة الصخره می‌باشد. قبل از آن عبارات عربی داریم که دارای ماهیت یکتاپرستی عمومی هستند و ممکن است از سریانی و شاید هم از یونانی ترجمه شده باشند یا شاید هم بر اساس مدل‌های کلی یکتاپرستی به عربی تالیف شده باشند، اما تا زمان متن «عیسی‌شناسی» کتیبه قبة الصخره، نه هیچ نشانه‌ای از یهودیت مسیحی به زبان عربی و نه هیچ مجموعه مرتبطی از متون دینی حتی مجموعه‌ای از لغات به آن زبان در اختیار نداریم.^۳

نشانه‌هایی وجود دارد که متن «عیسی‌شناسی» کتیبه قبة الصخره از یک پاپیروس رونویسی شده است: برخلاف بقیه کتیبه، این قسمت دارای حرکت گذاری است که همانند حرکاتی که در سبکی از نگارش پاپیروس‌ها به کار می‌روند، کشیده می‌باشند. زبان خوش بیان و بیان مفصل ایده‌ای که منتقل می‌کنند نیز نشان می‌دهد که برگرفته از مطالبی مکتوب می‌باشد. از این رو می‌توانیم کاملاً مطمئن باشیم که دست کم تا ۹۲-۶۹۱/۷۱ برخی مطالب یهودیت مسیحی به زبان عربی وجود داشته است.

ما نمی‌دانیم که آیا متون دینی دیگری نیز در این زمان وجود داشته‌اند یا خیر. سنگ‌نوشته‌های عوام تا اوایل قرن دوم هجری تنها یکتاپرستی عمومی نامعین را نمایش می‌دهند؛^۴ همین طور اسناد بایگانی فرماندار مصر قره بن شریک (مثل نامه‌هایی در مورد امور رسمی به افراد تحت اختیار خود) از اواخر قرن اول هجری.^۵ اما تا زمان یوحنا دمشقی، پنجاه تا شصت سال پس از کتیبه قبه الصخره، ظاهراً اعراب چندین کتاب داشته‌اند که دست کم یکی از آنها، «شتر خدا»، در نسخه مدون رسمی قرآن نیامده بود.^۶ بدین ترتیب در طول این سال‌ها از حدود ۷۱/۶۹۰ یا کمی قبل از آن تا حدود ۱۲۳/۷۴۰ اعراب علوم مکتوب (یا شفاهی؟) موجود یک یا چند فرقه یهودیت مسیحی را گردآوری کرده و به آن افزودند و در این فرایند زبان عربی را غنی ساخته و آن را تبدیل به زبان دینی پیچیده‌ای کردند که به عنوان ابزاری برای بیان افکارشان لازم بود. آنها ایده‌ها و فرضیات جدیدی را بر اساس گذشته - برای مثال، تاکید بر این «واقعیت معلوم» که تبار آنها به ابراهیم می‌رسد و این در نگرش اعراب به تاریخ، امری اساسی شد - به وجود آوردند و مواد ذاتا عربی را نیز به آن افزودند. آنها به تدریج مطالبی به عربی گرد آوردند که تبدیل به قرآن شد.

در طول این سال‌ها عناصر دیگر هویت عربی نیز به وجود آمد: زندگی محمد و زمینه تاریخی حکومت اعراب. با این وجود نشانه‌های واضحی وجود دارند که علمای مسئول تهیه این مطالب همان کسانی نبودند که متون دینی را بسط دادند. مطالب تاریخی به صورت داستانی نوشته شده و تا حدی شبیه به روایت عهد قدیم و جدید است. متون دینی به صورت روایتی پیوسته نوشته نشده و در اغلب موارد نه هنگام گردآوری آنها در کتب و نه حتی هنگامی که این مجموعه از کتاب‌ها رسماً تدوین شدند هیچ کوششی برای تبدیل آنها به روایتی پیوسته انجام نشد. آنها به صورت مجموعه‌هایی با قطعاتی کوتاه و بلند با تکرارهای فراوان هم در ایده‌ها و هم در متون به صورت واژه‌به‌واژه باقی ماندند. کتب مقدس یهودی و مسیحی الگوی قرآن نیستند، بلکه آثار مرجع اصلی هستند که مطالب دینی قرآن به مفاد آنها اشاره می‌کنند. در مقام قیاس با بخشی از کتب مقدس قبلی، این مطالب شباهت زیادی به «کتاب امثال» انجیل دارند: مجموعه‌ای از پندها در مورد موضوعاتی محدود که برخی از آنها کلمه‌به‌کلمه یا تقریباً کلمه‌به‌کلمه در چند جا تکرار شده‌اند. برخی قسمت‌های آن شاید به شکل روایت باشند یا از لحاظ موضوع به هم مربوط باشند، اما هیچ تلاشی برای سازماندهی کل اثر به صورت روایتی پیوسته صورت نگرفته است. همین سبک قرآنی و محتوای ناپیوسته از لحاظ موضوعی است که وانزبرو را وامی‌دارد تا وجود گروه‌های متفاوت کلمات قصار پیامبرانه یا قطعات ناهماهنگی را مطرح سازد^۷ که به نظر او

می‌توانند از چندین جامعه فرقه‌ای متفاوت از لحاظ منطقه جغرافیایی یا اعتقادات نشأت گرفته باشند.^۸ کتیبه‌های نقب و مناطق دیگر وجود چنین جوامع فرقه‌ای فرضی را که البته در طول یک زنجیره زمانی همزیستی نداشته‌اند به نوعی تایید می‌کنند. کتیبه‌های عوام مجموعه عباراتی را در خود حفظ کرده‌اند و تصاویری ناپیوسته از تحول خود را ارائه می‌دهند. متون یکتاپرستانه نامعین نمایانگر یک نوع (غیرپیامبرانه) از «جامعه فرقه‌ای» هستند که در اواخر قرن هفتم / اول وجود داشته است؛ متون محمدی که متون (پیامبرانه) متاخرتری می‌باشند در یک نسل بعد از آن وجود داشته است.^۹

متون یهودیت مسیحی که الهیات آنها وارد قرآن گردید تقریباً به‌طور قطع طی مدتی طولانی و احتمالاً در تمام مناطقی که زمانی یهودیت مسیحی در آنجا وجود داشته شکل یافتند: فلسطین، سوریه و عراق. اما در قرون ششم و هفتم میلادی این متون در میان بقایای جوامع یهودیت مسیحی پیشین می‌توانستند حفظ شده باشند؛ پناهندگان یهودیت مسیحی که به عراق گریخته بودند و به احتمال زیاد مسیحیان نسطوری که به نظر می‌رسد به مشاجرات یهودیت مسیحی گوش سپرده بودند و در هر صورت روابط چنان نزدیکی با یهودیان و یهودیت مسیحی داشتند که دشمنانشان آنها را متهم به یهودی بودن می‌کردند.^{۱۰} همچنین مهم‌ترین و فعال‌ترین جامعه یهودی آن زمان در عراق بود. از عناصر مسیحی قرآن نمی‌توان مشخص کرد که مطالب آن در چه منطقه جغرافیایی تشکیل شده است. اما به نظر ما وجود عناصر یهودی و یهودیت مسیحی در قرآن حاکی از آن است که دست‌کم این بخش از مطالبی که قرآن از آن تشکیل شده است در منطقه کلی عراق، براساس متون سریانی موجود و به زبان عربی نوشته شده است.

کسانی که مسئول تهیه این مطالب بودند، علما بودند، نه خلیفه و دربارش. به نظر نمی‌رسد رشد دین در طول دوران مروانیان دستخوش جهت‌گیری سخت سیاسی بوده باشد. البته مردمانی با دیدگاه‌های اکید در مورد اینکه کدام یک از ابراهیم‌های دینی قابل قبول هستند وجود داشته‌اند؛ اما تا زمانی که در محدوده خط مشی‌های دین رسمی بودند و خطر سیاسی نیز نداشتند مروانیان آنها را نسبتاً آزاد می‌گذاشتند. عبدالملک به دلایل سیاسی به دین رسمی نیاز داشت و حکومت بی‌میل نبود که در مورد سوگیری‌های تحقیقات و توسعه دین، دستورهایی به علما بدهد؛ اما به نظر می‌رسد که عبدالملک و به‌طور کلی خلفای اموی علاقه‌ای به این امر نداشتند. به نظر ما نخبگان سیاسی مراقب بودند که دین، یکتاپرستانه و هماهنگ با چهارچوبی باشد که حکومت تعیین کرده بود؛ فراتر از اینها به جزئیات دیگر

توجهی نشان نمی‌دادند. شواهدی داریم که چند جریان متفاوت از اعتقادات رواج داشته‌اند: پیامبرانه و غیرپیامبرانه، یکتاپرستی عمومی و به شکل خاص تریهودیت مسیحی، و شاید جریان‌هایی دیگر که بدون هیچ نشانی از بین رفته‌اند. عبدالملک آنهایی را برمی‌گزید که برای دین رسمی مفید باشند: ایده فرستاده خدا و عیسی شناسی یهودیت مسیحی، از آن پس اعلامیه‌های رسمی (روی سکه‌ها، سربرگ‌ها، کتیبه‌های عوام و غیره) می‌بایست عبارت رسمی را در برمی‌داشتند؛ اما غیر از اینها علما آزاد بودند که اعتقادات را در جهات مختلف بسط دهند و به تدریج دین نوظهور اعراب را سرشار از مفاهیمی ساختند که در اسلاف آن وجود نداشت. با گذشت زمان، زیرساختی از علما، عبادتگاه‌ها و غیره ظاهر شد و فلسفه دینی به وجود آمد. یکی از شواهد آنکه دست علما نسبتاً باز گذاشته شده بود آن است که تا پیش از دوران عباسیان شواهد چندانی از یکسان‌سازی سبک بیان در عراق، سوریه و نقب وجود ندارد، چراکه اگر مسئولان سیاسی اصلی به جزئیات تکامل دینی علاقه داشتند چنین شواهدی بایستی وجود می‌داشت.

نشانه‌هایی از اختلاف نظربین علما و خلفای اموی در متون متعارف اسلامی وجود دارد. بخشی از این اختلاف احتمالاً ناشی از مبالغات عباسیان است؛ ما تنها نسخه‌هایی از آثار این علما را داریم که در زمان عباسیان ویرایش شده‌اند. اما بخشی از آن احتمالاً تاریخی است. روشن است که گستره عمل و احتمالاً نفوذ علما به‌ویژه در شرق، زیاد بود. با این وجود علی‌رغم هر اختلاف نظری که شاید وجود داشته است، علما به کار خود در توسعه تاریخ و دین اعراب در طول دوران امویان ادامه دادند.^{۱۱}

کار توسعه الهیات دین عرب بایستی در زمانی پیش از ۹۱-۶۹۱/۷۱ شروع شده باشد، چراکه کتیبه قبة الصخره شهادی بر وجود یک یا چند متن به زبان عربی (که یکی از آنها در آن رونویسی شده است) می‌باشد که دارای عبارات عیسی شناسی یهودیت مسیحی است که وارد دین رسمی اعراب شده است. با توجه به مطالبی که در قرآن حفظ شده است متونی که علما می‌نوشتند رسالات تمام عیار الهیاتی یا شرح دین نبودند؛ آنها بیشتر شبیه یادداشت‌هایی در مورد موضوعات مورد توجه بودند. بعضی از آنها کوتاه بودند و بیان و عبارات ناپیوسته‌ای داشتند؛ بقیه بلندتر بودند و قطعات آن ارتباط بیشتری با هم داشتند. بعضی از این متون - به‌ویژه متونی که تبدیل به سوره‌های ۲ تا ۵ قرآن شدند - ظاهراً از قبل به صورت مجموعه‌هایی در نیمه نخست قرن هشتم/دوم وجود داشتند.

اما با اینکه این متون الهیات مصوب دین رسمی را در برداشتند، ظاهراً هدف آنها از آغاز عرضه کتاب مقدس نبوده است. عهد عتیق و جدید، بر فرض یک تعبیر خاص، از ابتدا کتاب مقدس به حساب

می‌آمدند. داستان‌هایی چند مثل داستان اقدامات حجاج در عراق حاکی از آن هستند که امکان دارد مروانین تلاش‌هایی برای گردآوردن کتاب مقدس عربی انجام داده باشند.^{۱۲} اما به طور کلی شواهد نشان می‌دهند که قرآن تنها در دوران عباسیان مدون گردید. از این رو سنگ‌نوشته‌ها در ابتدا تنها بیان‌هایی غیرقرآنی را در خود حفظ می‌کردند که شامل آنهایی هم می‌شد (که به قول نایب‌ابوت^۱) «رنگ و بوی قرآنی» داشتند. کتیبه سنگ قبرها که از دهه ۱۷۰ هجری آغاز می‌شوند نیز به همین ترتیب دست کم تا سال ۲۰۰ هجری تنها شامل معدودی از آیات قرآن می‌شدند.^{۱۳}

سبک‌های بیان قرآنی تنها در متون اسلامی کتیبه‌های عوام و آن هم به ندرت ظاهر شدند.^{۱۴} متون غیرعربی نیز به عنوان شواهد «خارجی» از وجود مجموعه‌هایی از مطالب قرآنی در اواسط قرن هشتم/دوم و نه قرآن به صورتی که امروزه در اختیار داریم می‌باشند.^{۱۵} نامه‌ای که گفته می‌شود از سوی امپراتور بیزانس، لئوی سوم به خلیفه عمر دوم نوشته شده است که قبلاً هم از آن صحبت شد و تاریخ آن احتمالاً نباید قبل از دهه ۱۲۰/۷۴۰ باشد،^{۱۶} روایاتی را ذکر می‌کند که افراد مختلفی در نگارش فرقان اعراب دست داشته‌اند و نیز حجاج، فرماندار عراق از جانب عبدالملک، سعی در از بین بردن نسخه‌های غیرمجاز داشته است. این بر وجود چندین نسخه از مطالبی اساساً واحد دلالت دارد. یوحنا دمشقی در اثر خود به نام ارتداد^{۱۷} که در حدود سال‌های ۵۰-۷۴۳/۳۳-۱۲۵ نوشته شده است نام نخستین سوره‌ها را ذکر می‌کند، اما آنها را «داستان‌های احمقانه» مجزایی می‌داند که توسط محمد ابداع شده‌اند، نه بخشی از یک کتاب مقدس عربی. علاوه بر آن، یکی از این داستان‌ها، «شتر»، در نسخه رسمی قرآن نیست؛ از این رو می‌توان آن را بخشی از کتب جعلی اعراب دانست که تاکنون یافت نشده‌اند. نتیجه‌گیری ما این است که هنگامی که یوحنا دمشقی ارتداد را می‌نوشت چند مجموعه از این متون موجود بوده است و دست کم بعضی از آنها به پیامبر ارتباط داده شده بود، اما هیچ متن رسمی وجود نداشت؛ قرآن هنوز تدوین نشده بود.^{۱۷} ما به گونه‌ای غیرقطعی تاریخ تدوین رسمی قرآن را اواخر قرن هشتم/دوم می‌دانیم. این تاریخ به ارزیابی وانزبرو که بر مبنای کاملاً متفاوت دیگری انجام شده است بسیار نزدیک می‌باشد. روش او بر اساس نقد متون منابع اسلامی است و از این طریق نتیجه می‌گیرد که «تعیین یک متن استاندارد» زودتر

^۱ Nabia Abbott

^{۱۱} De Haeresibus

از قرن نهم / سوم^{۱۸} یا اواخر قرن هشتم / دوم^{۱۹} نبوده است. بدین ترتیب دو مسیر تحقیق کاملاً متفاوت داریم که به نتایج بسیار مشابهی می‌رسند.

همین که تصمیم تهیه کتاب مقدس عربی گرفته شد کار تدوین در زمان نسبتاً کوتاهی تکمیل شد. این کار شامل تصمیم‌گیری برای اینکه چه مطالبی گنجانده شوند، کنار هم گذاشتن مجموعه مطالب مختلف (کتاب‌ها و به عبارت دیگر، سوره‌ها) و ویرایش زبان کل آن بود تا متنی حاصل شود که از لحاظ زبان‌شناسی یکنواخت باشد. اما این شامل ویرایش موضوعی یا سبک که هدف آن تشکیل روایتی طولانی و به هم پیوسته یا بحثی مستدل از میان متون و قطعاتی که آزادانه کنار هم قرار گرفته بودند نمی‌شد. این واقعیت حاکی از آن است که روش گردآوری از طریق کنار هم گذاشتن، تعمدی بود. یکی از نتایج این کار آن بود که چون متون مقدس، نظم نیافته‌اند و مجبور نیستند داستانی را نقل کنند، فرد تقریباً به سرعت می‌توانست از حتی ذخیره اساسی نسبتاً محدودی از مطالب، حجم قابل توجهی از کتاب مقدس را بیافریند.

بنابراین به نظر ما مطالب قرآنی به شکلی غیرمدون در بخش اعظم قرن هشتم / دوم وجود داشته است تا اینکه در نیم قرن نخست حکومت عباسیان قرآن تدوین شد. ما معتقدیم این تا حد زیادی به این خاطر بوده که مروانیان نیازی فوری به داشتن کتاب مقدس عربی احساس نمی‌کردند. در عوض آنها مشکل را در فقدان تاریخ ملی اعراب می‌دیدند؛ به ویژه تاریخی که پیامبر عربی که آنها اعلام می‌کردند را مورد توجه قرار دهد. از این رو در زمانی حدود اواخر قرن هفتم / اول آنها توجه علما را به این مشکل معطوف کردند.

سیره

در اواخر دوران مروانیان مشکل مشهود محمدگرایی، دین رسمی حکومتی، فقدان تاریخ و زندگینامه‌ای برای پیامبر بود که با تاریخ و زندگینامه موسی و عیسی قابل مقایسه باشد. مشکل سیاسی مربوطه نیز فقدان یک تاریخ ملی عربی بود تا اعراب را به جای اتحادیه‌ای موقت از قبایل مستقل، به شکل یک ملت نمایش دهد و بدین طریق برای وجودشان به صورت یک واحد سیاسی مجزا و موقعیت خلیفه

به‌عنوان رییس کلی آن دلیلی فراهم کند. هر دو این کارکردها - و کارکردهای دیگر - را سیره باید انجام می‌داد. البته سیره کارکردهای خاص تر بسیار دیگری هم داشت: برای مثال، مشروعیت رسمی بخشیدن به وضعیت اجتماعی. مثلاً بسیاری از رویدادهایی که در سیره نقل می‌شوند «اولین‌های معروف» هستند: چه کسی اولین بار فلان کار را کرد (موضوعی که تبدیل به شاخه‌ای از متون اسلامی گردید: مطالعه اوائل، نخستین افراد)،^{۲۰} یا تصریح اینکه فلان شخص (نیای فلان خاندان) قبل از مرگش اسلام را پذیرفته بود؛ یا بر اساس نیاز به تعیین دقیق این هستند که چه کسی و کی اسلام را پذیرفته است - چه کسی را باید جزو «انصار» یا «مهاجرین» پیامبر دانست. این موارد اعتبار و مقام سلف اخلاف فعلی و در نتیجه مقدار مالیاتی که می‌پرداختند و زمینی که به آنها داده می‌شد را تعیین می‌کرد. بدین ترتیب هر خاندانی دلیلی مناسب برای ادعای ارجحیت به خاطر تبارش داشت؛ روایات ظاهر شدند و منبعی موثق مورد نیاز بود تا تصمیم‌گیری بین ادعاهای متعارض را تسهیل کند. اما به‌طور کلی سیره از یک سو تاریخ جهان به نقل از اعراب است که می‌کوشیدند برای دین عربی کارکردهایی تدارک ببینند که عهد عتیق برای مسیحیان و یهودیان انجام می‌داد^{۲۱} و از سوی دیگر تصویری از پیامبر بیافریند که قابل قیاس با موسی باشد.

تصویر پیامبر برگرفته از منابع مختلفی بود. نقش او به‌عنوان منادی «دین راستین» از ابراهیم الگو برداری شد: نافرمانی از خویشاوندان و قومش؛ هجرتش. نقش وی به‌عنوان رهبر اقلیتی تحت ستم از موسی الگو برداری شد که فراریانی آزاد شده را با موفقیت در قالب یک ملت جدید ریخته بود؛ قوم برگزیده خدا که برای غلبه بردشمنان به خدا توکل می‌کرد. مثلاً نطق ابوبکر خطاب به چهار فرمانده، قابل قیاس با دستورات موسی به یهودیان است؛ حملات اعراب نیز قابل قیاس با تصرف «ارض موعود» به دست یهودیان است؛ شباهت‌هایی نیز بین جنگ یرموک و عبور از رود اردن وجود دارد. شباهت‌هایی نیز با عیسی وجود دارد. برای مثال درخواست محمد برای اینکه اوس و خزرج «دوازده رییس برگزینند که امور افرادشان را به عهده گیرند»^{۲۲} را می‌توان شبیه به سازماندهی بنی اسرائیل از سوی موسی یا دوازده حواری دانست؛ قطعه بعد نشان می‌دهد که دومی مورد نظر بوده است: «شما کفیل قوم خود هستید، همان طور که حواریون کفیل قوم خود برای عیسی بن مریم بودند و من هم کفیل قوم خود هستم».^{۲۳}

این تشابه با شخصیت‌های بزرگ ادیان یکتاپرستی دیگر، طرحی کلی را به دست می‌دهد؛ جزئیات زندگی پیامبر از مناسب‌ترین مطالب موجود سرشار شد. بشیر (۱۹۸۵، ۱۹۸۴) نشان داده است که بخشی از این مطالب با انعکاس زندگی رهبر جدید حجاز، محمد بن الحنفیه به وقایع گذشته

اسطوره‌ای حجاز به دست آمده است.^{۲۴} داستان‌هایی در مورد فتوحات و داستان‌ها و روایاتی که حول شخصیت پیامبر پرورانه شده بود می‌توانست جزئیات بیشتری فراهم آورد. انتخاب حجاز به عنوان خاستگاه اصلی اعراب احتمالاً کار امویان بود؛ دیدگاه عباسیان آن را حفظ کرد و در واقع هیچ قلمروی غیرمسکون دیگری موجود نبود که این دعاوی تاریخی‌اش توسط مردمان دیگر رد نشوند.

بدین ترتیب تدارک زندگینامه پیامبر و ریشه‌دار کردن او در تاریخ اعراب، آشکارا یک وظیفه اصلی سیره بود. وظیفه دیگر آن پیوند دادن آن با بیانات پیامبرانه بود؛ مطالبی از کتاب مقدس که یا جمع‌آوری شده یا در حال گردآوری در قالب چند «کتاب» مجزا در طول نیمه نخست قرن هشتم/دوم بودند. بسیاری از وقایعی که سیره می‌گوید تلاش برای تدارک خاستگاه یا دلیل تاریخی برای قسمت خاصی از کتاب مقدس است. چراکه این مطالب در واقع با حجاز یا زندگی پیامبر ربطی نداشتند. منطقه جغرافیایی آنها شام و به‌ویژه عراق بود. محیط زیست بوم شمالی قرآن (مثل اشاره به باران در فصل مناسب، تاکستان و غیره^{۲۵}) هنگامی که بدون پیش‌پنداشت در مورد محیط حجازی فرضی آن خواننده شود قابل تشخیص است.^{۲۶} پیوند بین کتاب مقدس، پیامبر و حجاز به عنوان خاستگاه اصلی اعراب باید تأمین می‌شد. این پیوند معمولاً به صورت اسباب‌النزول ارائه می‌شود: شرح یک رویداد که ادعا می‌شود خداوند در مورد آن، قطعه یا آیه‌ای خاص از قرآن را نازل کرده است. آنها ظاهراً با دلالت معکوس از آیات قرآن به رویدادی «تاریخی» که باعث آن بوده است حاصل شده‌اند.^{۲۷} اکثر این مطالب را این‌گونه باید تلقی کرد که توسط ابن اسحاق یا ابن هشام گردآوری شده‌اند تا این که خود منشأ آنها بوده باشند و گاهی نیز سیره، حاوی روایت‌های متفاوتی از یک رویداد واحد است که ما را قادر می‌سازد تا از روزه اسطوره، روندهای ساخت داستان‌هایی در مورد اوایل اسلام را دید بزنیم. نمونه‌ای از آنها داستان مسلمان شدن عمر است.^{۲۸} به همین ترتیب روایات نسبتاً متعدد در مورد آنچه آیه‌ای از قرآن به آن اشاره می‌کند نشان می‌دهد که تلاش‌های بسیاری از این نوع برای پیوند دادن کتاب مقدس با تاریخ رستگاری انجام شده‌اند.

تقریباً مسلم است تا زمانی که ابن هشام سیره را به شکلی که امروزه می‌شناسیم منتشر کرد، قرآن تدوین شده بود. در غیر این صورت مشکل بتوان فهمید چگونه از شمول عباراتی که نهایتاً از نسخه رسمی حذف شدند در اشارات فراوان به کتاب مقدس خودداری کرده است. و برعکس، مطالبی که سیره به آنها اشاره می‌کند و بدیهی است دست‌کم تا زمان بازبینی نهایی آنها بایستی موجود بوده باشند دارای

گستره‌ای به اندازه تمام نسخه رسمی است. خلاصه آنکه تا زمانی که سیره تکمیل گردید ابن هشام دست کم می‌دانسته چه مطالبی جزو کتاب مقدس بوده و چه مطالبی نبوده است و قادر بوده به تمام دسته اول اشاره کرده و به دسته دوم اشاره نکند. این امر بوجود نسخه مدون قرآن دلالت می‌کند.

می‌توانیم حدس بزنیم - و این فقط یک حدس است - که بیشتر کار شمول ارجاع قرآنی - و الصاق کتاب مقدس به تاریخ رستگاری - توسط ابن هشام صورت گرفته است. ابن اسحاق احتمالاً اثر بسیار متفاوتی نوشته بود و تاکید آن هم به گونه‌ای چشمگیر تفاوت داشت و بر مروانیان بود، نه عباسیان: تاریخ ملی اعراب. اما عباسیان دغدغه خلق تاریخ پیروان یک دین - و نه اعراب به عنوان یک گروه قومی - را داشتند که در راستای تاکید آنها بر مفهوم کشور اسلامی به عنوان واحد همبستگی گروهی بود. از این رو در نسخه ابن هشام که دغدغه عباسیان برای یک دین را منعکس می‌ساخت تا اساس قومی همبستگی جامعه، سیره تبدیل به تاریخ رستگاری مؤمنان گردید.

نگرش عباسیان به دین مستلزم نه تنها تدوین یک کتاب مقدس و استوار کردن آن در تاریخ، بلکه برعکس استوار کردن تاریخ در کتاب مقدس هم بود. الله در هر زمان از تاریخ امتش می‌بایست هدایتش را در اختیار بگذارد و این اعلامیه‌ها باید در قرآن یافت می‌شدند. از این رو کتاب مقدس اساس تاریخ می‌گردد و تحلیل تاریخی، «کلید رمز» قرآن می‌شود تا تاریخ مستتر در آن را آشکار کند - فرایندی که با سیره آغاز شد و از آن پس نیز ادامه یافت.

تحول دینی در اوایل دوران عباسیان

عباسیان، خاندان سلطنتی مروانیان را نابود کردند، اما به بسیاری از اعضای غیرسلطنتی نخبگان مروانی کاری نداشتند: فرمانداران، کارمندان دولت و اندیشمندان دینی و به عبارت دیگر، علما. شاید روی حمایت بعضی از آنها حساب کرده بودند و در هر حال به نظر می‌رسد آنها را تهدیدی تلقی نمی‌کردند. واکنش علما چندین مدیحه از مروانیان و سوگواری برای آنان بود و سپس به زندگی و کار در رژیم جدید ادامه دادند. دین اکنون نقش بسیار مهم‌تری در سیاست بازی می‌کرد. روایات اسلامی (عباسی) تلاشی شدید برای فراهم آوردن پایه‌ای دینی و تاریخی هم برای فتوحات و هم برای خاندان

علوی را آشکار می‌سازند. اول اینکه وارد کردن عزیمت محمد به «ایلا» و سریه «تبوک»^{۲۹} این «مدرک» را فراهم می‌کرد که سیاست گسترش دین - و کشور - از محمد آغاز شد و نه از ابوبکر؛ فتوحات چیزی جز ادامه اهداف پیامبر از سوی جانشینان محمد، یعنی پیگیری بی‌وقفه مغازی نبود. دوم آنکه روایاتی که در زمان حکومت عباسیان پدید آمدند بر مفهوم صحابه تاکید زیادی می‌کردند: چهار نفر خلفای راشدین که همگی از صحابه و/یا خویشاوندان پیامبر بودند و از این رو به عنوان خلیفه بی‌درنگ سیاست‌ها و خواسته‌های پیامبر را ادامه دادند. تداوم جسمانی پیامبر در علی، داماد محمد به اوج خود رسید که بایستی خلیفه می‌شد و خلافت را به پسری می‌رساند که نوه پیامبر هم بود. بدین ترتیب تصدی خلافت از سوی معاویه هم از لحاظ سیاسی و هم از لحاظ دینی، غصب نمایش داده می‌شد. روایاتی که اینک در اختیار داریم انکار نمی‌کنند که سفینیان دست کم بلافاصله پس از آنکه اعراب به شام مسلط شدند حاکمان بالفعل بودند. اما آنها معاویه را صرفاً فرمانداری نمایش می‌دهند که علیه اعقاب پیامبر شورید؛ او می‌بایست به خدمت به عنوان فرماندار تحت خلافت خاندان پیامبر ادامه می‌داد. خلفای راشدین شکاف زمانی بین محمد و علی را پر می‌کنند، زنجیره‌ای ناگسستنی از جانشینی را تشکیل می‌دهند و بدین ترتیب هرگونه ادعای مشروعی از سوی سفینیان در مورد خلافت را رد می‌کنند.

در تکمیل تصویر و مشروعیت حکومت خود به بیان دینی، عباسیان از این داستان استفاده کردند (یا آن را ابداع کردند) که نوه محمد بن الحنفیه که وارث صلاحیت دینی خاندان علوی بود آن را به عباسیان واگذار کرده است. پیوند خود محمد بن الحنفیه با علویان احتمالاً چندان قوی نبود، اما همان طور که دیدیم مختار برای مقاصد تبلیغاتی از آن استفاده زیادی کرد^{۳۰} و تا زمان عباسیان این ظاهراً «واقعیتی معلوم» بود که عباسیان می‌توانستند بر آن تکیه کنند.

بدین ترتیب حمله اعراب طبق گزارش‌های رسمی، کشور عرب عباسیان را با تاریخ اسلام و نه با مردمانی خاص پیوند می‌داد. چراکه هدف اصلی حماسه حملات، جنگ و فتوحات نبود، بلکه عرضه اسلام به همه و وعده مکرر مساوات در همه چیز به هر کسی بود که به مسلمانان می‌پیوست. این ادعای سیاسی اصلی روایات عباسیان بود، چراکه مشروعیت حکومت هر حاکم غیرعربی بر امت اسلام متکی بر آن بود. در طرح ایده آل عباسیان اسلام تنها الگو بود؛ در نظام اجتماعی، هیچ پیوند دیگری نمی‌بایست ضروری دانسته می‌شد. اعراب کسانی بودند که به عربی صحبت می‌کردند، اما آنچه اهمیت داشت این

بود آیا آنها مسلمانند یا خیر. عربیت کنار گذاشته شد. مسیحیان عرب‌زبان، بیگانه و به اندازه سایر مسیحیان موردتصرف بودند، در حالی که مسلمانان فارسی‌زبان برادران دینی بودند.

واضح است که موضوعات واقعی مثل مالیات و جنبه‌های قانونی و سایر حقوق، امتیازات، دیون و تعهدات در روایت تاریخی فتوح بازتاب داده شده‌اند؛ اما این موضوع خارج از پژوهش فعلی ماست. آنچه باید تاکید شود مفهوم جهاد اسلامی است که «دین راستین» را به همه عرضه می‌کرد، اما جامعه و الگوهای حکومتی شرق بیزانسی را از بین نمی‌برد. عباسیان تلاش بسیاری کردند که اطمینان یابند که واقعیت‌های گذشته اخیر و حال، پیامدهای یک تاریخ خاص به نظر آیند؛ تاریخی که عباسیان می‌پنداشتند باید به خاطر سپرده شود. آنها نسخه مروانی دین اعراب – وحی الهی به زبان عربی به پیامبری در حجاز – را انکار نکردند، اما بر ماهیت بسنده پیوندهای دینی که می‌بایست برتر از هر پیوند دیگری قرار گیرد تاکید می‌کردند.

نتیجه این نگرش، «امت اسلامی» بود: تمدنی که از بزرگ‌ترین دستاورهای نبوغ بشر به حساب می‌آمد. این تمدن با سرعتی حیرت‌انگیز شکل گرفت – تنها یک قرن پس از قبة الصخره تمدن مزبور از اصفهان تا اسپانیا در اوج شکوفایی خود قرار داشت. تمدن اسلامی مجموعه‌ای عظیم از خرد و زیبایی بود که از تمام فرهنگ‌های معاصر به خانه آورده شده بود؛ چین، خیلی دور و یونان، غیرقابل دسترس نبود. دین جدید، جستجوی مطالب عقلانی و آرایش و پالایش هنر، معماری و هنرمندی با الگوهای تازه، جریان‌های فکری و زیباشناسی؛ اینها استعدادهای زیادی را به خود جذب کردند و مشارکت در آنها امتیاز داشت. این گشودگی به فرهنگ‌های مختلف، شوق جستجوی دانش از طریق یادگیری و کمال شکل دادن به ماده به این علت میسر شدند که اسلام بر عربیت پیروز شد. اعراب «اصیل» هم می‌توانستند همچون هرکس دیگری به این جشنواره فکری و هنری ملحق شوند، اما بدین طریق هویت عربی خود را از دست می‌دادند و مثل علوج اسلام آورده، تبدیل به مسلمانی ساده می‌شدند.^{۳۱}

تغییر مهم دیگر در فلسفه دینی حاضر در رژیم جدید، رویکرد نسبت به کتاب مقدس بود. مروانیان نیازی به کتاب مقدس عربی احساس نمی‌کردند و تنها دین و تاریخ عربی را لازم می‌دیدند. اما مرکزیت دین در حکومت عباسیان و وضعیت آن به عنوان دینی جدید و متمایز از مسیحیت و مخالف با آن و نه انشعابی از آن، به معنی آن بود که فقدان یک کتاب مقدس، نقص بود. علاوه بر آن، نیاز به پیامبر نیز باید توجیه می‌شد. نیازی به پیامبر جدید در حد و اقتدار موسی نبود تا توجه به اصول کتاب مقدس

موجود که انسان‌ها از آن منحرف شده بودند جلب شود. برای این منظور پیامبری کوچک ترکیبی بود و نتیجه، اعلام یک دین جدید نبود، بلکه درخواست بازگشت به دین قدیمی بود.^{۳۲} هرچه ناسازگاری دین اعراب با مسیحیت بیشتر می‌شد نیاز به کتاب مقدسی از آن خود هم شدیدتر می‌شد.

نیاز به اساسی دینی برای قانون نیز وجود داشت. این موضوع نیز با گذشت زمان پیش آمده بود. معاویه و عبدالملک به استفاده بالفعل از قوانین بیزانس که در ایالات پیشین رومی به زور اعمال می‌شد،^{۳۳} همراه با مفهوم حکومت مشورتی (شورا) قانع بودند. یک نفر با مشورت با تمام افراد مهم و اعلام تصمیم، امور جامعه را اداره می‌کرد. این در واقع روش مسیحی اداره امور بود: برپایی شورای مدیره کلیساها و اعلام قوانین کلیسا. در مقابل، عباسیان حکومت بر جامعه را بر اساس اجماع می‌دانستند؛ یک نفر با دیگران مشورت می‌کرد و کسانی که با یکدیگر موافق بودند یک گروه تشکیل می‌دادند. این بسیار شبیه دیدگاه یهودیت خاخامی است؛ نگرشی بر اساس تفسیر که از یک سو منجر به یک تصمیم در مورد قانون می‌گردد و از سوی دیگر مخالفان آن را حاصل می‌آورد. اما از آنجا که فرض بر این است که قانون را باید در کتاب مقدس یافت به یک کتاب مقدس نیاز است تا پایه تفسیر شود.^{۳۴}

بدین ترتیب کتاب مقدس از چندین جهت مورد نیاز گردید. به احتمال زیاد این نیاز برای علما در طول دوران مروانیان آشکار بود، اما نظراتشان در زمان امویان به عمل درنیامد. ولی از اواسط آن قرن هنگامی که دیدگاه‌های اندیشمندان دینی از سوی محافل سیاسی اخذ شد راه برای برطرف کردن نیاز به کتاب مقدس هموار شد.

این کتاب مقدس البته باید از مطالب موجود گردآوری می‌شد. آنچه که موجود بود مجموعه مطالب تولیدشده و جمع‌آوری شده اواخر قرن هفتم/اول به بعد از یک سود، و از سوی دیگر مقدار روبه‌افزایشی از سنت بود: روایاتی (به قول وانزبرو متناظر با مفهوم یهودی خاخامی هله‌خه) در مورد آنچه پیامبر گفته و منظور او بوده است. و بدین ترتیب مفاهیم سنت که نیات پیامبر و نیز کتاب مقدس که خواست خدا را آشکار می‌سازند در تدارک مبانی شرع و مشروعیت برای امت جدید اسلام به کار گرفته شد.

نخستین اعلامیه رسمی مکتوب در مورد سنت و کتاب مقدس که بر جای مانده کتیبه مسجدالنبی در مدینه به تاریخ ۱۳۵/۷۵۲ می‌باشد.^{۳۵} این کتیبه از لحاظ حال و هوا و موضوع تفاوت چندانی با کتیبه‌های عبدالملک و ولید ندارد. کتیبه مزبور ابداع در مورد تعیین خطوط کلی دین یا رابطه

امت با جوامع دینی دیگر نیست. بلکه تاکید کلی آن بر اطاعت از خداست که از طریق اطاعت از شرع او انجام می‌شود. این امر به نوبه خود با عمل مطابق احکام کتاب خدا و سنت پیامبر خدا محقق می‌شود. کتیبه، قوانین خاصی که خلیفه در نظر دارد را ذکر می‌کند. بعضی از آنها برگرفته از مطالبی است که در قرآن نیز یافت می‌شوند، به عنوان مثال رعایت وظایفی به واسطه روابط خانوادگی (صلة الرحم) و پرداخت مالیات برای کمک به خویشاوندان، یتیمان و فقرا:

أما غنمتم من شیء فأن لله خمسَه وللسول ولذی القربی والمساکین وإبن السبیل: «هر چیزی را به غنیمت گرفتید،^{۳۶} یک پنجم آن برای خدا، برای پیامبر، برای خویشاوندان [درمانده]، و یتیمان و بینویان و درراه ماندگان است» (آیه ۴۱ سوره ۸ قرآن).

اما موضوع اصلی کتیبه آن است که فرد با پیروی از بندگان خدا و کسانی که از او اطاعت می‌کنند از خدا اطاعت می‌کند و برعکس؛ فرد نباید از کسانی اطاعت کند که به نافرمانی از خدا تحریک می‌کنند. در سال ۱۳۵ هجری، ماهیت این اندرزاها به وضوح سیاسی بود. در اینجا رژیم جدید اعلام می‌کند که بر پایه قانون خدا و سنت پیامبر است و بردشمنان سیاسی خود - امویان - انگ «کسانی که خواستار نافرمانی خدا هستند» می‌زند. پیام این کتیبه به طور خلاصه این است: «از من (یعنی خلیفه، که دستور نوشتن کتیبه را داده است) اطاعت کنید، زیرا من آنچه خدا می‌خواهد را انجام می‌دهم. در زندگی روزمره خود مطابق کتاب خدا و سنت پیامبر رفتار کنید و مالیات خود را بپردازید». اعلام شفاهی قانون خدا توسط رهبران دینی به مردم ادامه یافت؛ اکنون اگر آنان اعلام می‌کردند که قانون برگرفته از کتاب خدا و سنت پیامبر است، دیگر حرفی نبود. مردم عادی به هیچ وجه بیشتر از گذشته به کتاب مقدس مکتوب دسترسی نداشتند یا چنین انتظاری از آنان نمی‌رفت. لذا می‌توانیم پیام کتیبه را به نحو دیگری بیان کنیم: «از من اطاعت کنید، زیرا من آنچه خدا می‌خواهد را انجام می‌دهم. در زندگی روزمره خود مطابق آنچه که رهبران دینی بر اساس کتاب خدا و سنت پیامبر به شما می‌گویند رفتار کنید و مالیات خود را بپردازید».

این پیام اساساً دینی نیست. بلکه درخواست بازگشت به وضع عادی پس از آشوب سیاسی است؛ این استفاده از دین جهت فراهم آوردن مشروعیت برای رژیم جدید بود و این نشانه‌ای است از این که دیدگاه‌های رهبران دینی از این پس بار سیاسی بیشتری خواهند داشت. اما این مشخصاً توجه را به مفاهیم «کتاب خدا» و «سنت پیامبر» جلب می‌کرد. اینها هم در آغاز کتیبه و هم در پایان آن آمده‌اند و

اولی به مردم امر و دومی از آنان دعوت می‌کند تا برای اطاعت از قانون خدا از آنها پیروی کنند. در هر دو مورد، کتاب و سنت که با هم آمده‌اند به عنوان منبع قانون ذکر می‌شوند.

باید یادآوری کنیم که کتاب به معنی کتابی که ما تصور می‌کنیم نبوده است، بلکه کلی‌ترو به معنی هر چیز نوشته شده‌ای بوده است. برای مثال نویسندگان سنگ‌نوشته‌ها برای اشاره به کتیبه‌های خود از آن استفاده می‌کردند: «[اسم شخص] را... و هرکس که این کتاب را نوشته است و هرکس آن را می‌خواند را ببخشای». بنابراین کتاب الله به معنی ثبت کتبی آنچه خدا گفته است بود. کتیبه مسجدالنبی در مدینه اعلام می‌کرد که چنین ثبت مکتوبی وجود دارد.

به نظر ما رژیم جدید در اینجا دو مفهوم کتاب مقدس و سنت را برای نخستین بار معرفی می‌کند و تأکید می‌کند که قانون کشور از این پس بر اساس آنها خواهد بود. این حمله‌ای به روش‌های حکومت امویان بر جامعه و اعلام این است که از این پس تمام اساس قانونی حکومت از فلسفه متفاوتی پیروی خواهد کرد. این لزوماً به این معنی نیست که نسخه‌ای مدون و رسمی از کتاب مقدس (یا مجموعه‌ای رسمی از سنت) در آن زمان وجود داشته است - بلکه این اعلام تصمیم است. با اعلام رسمی وجود چنین کتاب مقدسی، تدوین نهایی آن دیگر اجتناب‌ناپذیر بود.

البته می‌توان معتقد بود که کتیبه مسجدالنبی نشان‌دهنده وجود شکل مدونی از قرآن تا سال ۱۳۵/۷۵۲ می‌باشد. اگر این طور باشد، امکان تاریخ‌گذاری نسبتاً دقیق دوره تدوین قرآن وجود دارد، زیرا آن گونه که از یوحنا دمشقی می‌دانیم در سال ۲۶/۷۴۳-۱۲۵ مطالب آن به شکل مجموعه‌هایی جدا از هم بود که تمام آنها از فرایند تدوین جان به در نبردند. اینکه فرد کدام نظر را می‌پذیرد تا حد زیادی به گمانه‌زنی مربوط است، اما از منظر شواهد زبان‌شناختی، ما این فرضیه را ترجیح می‌دهیم که کتیبه مسجدالنبی معرف اعلام نیت حاکمان جدید است. انجام آن قدری طول کشید: آثار گلدزیهر، ساخت و وانزیرو، بررسی زبان‌شناختی کتیبه‌های عوام از سوی ما و تحلیل شواهد متون غیرعربی که در فصل ۲ از بخش ۳ ارائه شد همگی حاکی از آن هستند که فرایند تدوین تا اواخر قرن هشتم/دوم به پایان نرسیده بود. استقرار دین اسلام بر اساس پیامبر اعراب، کتاب مقدس و تاریخ رستگاری نهایتاً با آثار طبری شامل تاریخ و تفسیر قرآن در قرن سوم هجری به نمایش کامل خود رسید.

^۱ مراجعه کنید به Pines (1984), p. 145 para. 2: «این ادراک که عیسی صرفاً یک انسان بود را می‌توان در مسیحیت پیش از قرن هفتم تنها در اصول فرقه‌های به اصطلاح یهودیت مسیحی دید» که اصل الهیاتی مهمی هم بوده است. این موضوع را در میان یهودیان نیز می‌توان دید، اما نه در ارتباط با پذیرش عنصر فراطبیعی در تولد عیسی و نه جزئی اساسی در تعیین دین. البته یهودیان عیسی را به عنوان پیامبر قبول نداشتند. تمام این دیدگاه‌ها تنها مربوط به یهودیت مسیحی است. یهودیت مسیحی در فصل ۱ از بخش ۳ مورد بحث قرار گرفت.

^۲ نمی‌توانیم بگوییم که متون عربی حاصله ترجمه‌های واقعی متون اصلی سریانی بودند. به احتمال قوی تر آنها تقریرهایی به زبان عربی از عقاید یهودیت مسیحی موجود در متون سریانی بودند.

^۳ متن B کتیبه قبه الصخره در ضمیمه موجود است. در فصل ۴ از بخش ۳ مفصلاً مورد بحث قرار گرفت.

^۴ در فصل ۵ از بخش ۳ مورد بحث قرار گرفت و در نمودار ۳.۵.۱ خلاصه شده است.

^۵ فصل ۴ از بخش ۳، صفحه ۳۴۵ تا ۳۴۶.

^۶ در فصل ۲ از بخش ۳، صفحه ۲۸۹ از آن صحبت شد.

⁷ Wansbrough (1977), p. 2.

⁸ Ibid., p. 50.

^۹ اگرچه کتیبه‌های سلطنتی عبدالملک و ولید حاکی از آن هستند که محمدگرایی همزمان با وجود جامعه یکتاپرستی نامعین در نخب، دین رسمی بوده است، اما این امر مدرکی بر وجود جامعه فرقه‌ای محمدی در آن زمان نمی‌باشد، به عبارت دیگر آن محمدگرایی، در تمایز با دین رسمی اعلام شده حکومت بودن، دین هر بخش از مردم هم بوده است. البته ممکن است چنین بوده باشد؛ اما در حال حاضر مدرکی برای این موضوع نداریم.

^{۱۰} به فصل ۱ از بخش ۳، قسمت «یهودیت مسیحی» مراجعه کنید.

^{۱۱} امکان دارد که پیدایش متون دینی و تاریخی در مناطق جغرافیایی متفاوتی رخ داده باشد: دین، همان طور که قبلاً بحث کردیم در عراق، و متون تاریخی در سوریه.

^{۱۲} و با توجه به آنچه قبلاً گفتیم، شاید مهم باشد که چنین تلاشی در ایجاد نسخه‌ای رسمی از یک کتاب مقدس عربی می‌بایست در عراق صورت گیرد.

¹³ Hawary and Rached (1932).

^{۱۴} عبارت «هدایت» (آیه ۲۸ سوره ۴۸، آیه ۹ سوره ۶۳ قرآن) به گونه‌ای ظاهر می‌شود که تفاوت‌های جالبی با شکل قرآنی آن دارد. دو کتیبه هم هستند که شامل گونه‌ای بیان «منادی»، آیه ۴۱ سوره ۵۰ قرآن، می‌باشند اما باز هم تفاوت چشمگیری با آن دارند: در قرآن، منادی «روز قیامت» از «مکانی نزدیک» بانگ می‌زند، اما در کتیبه‌های عوام، او «از اورشلیم» ندا درمی‌دهد (برای توضیح بیشتر در مورد این دو عبارت، ضمیمه A را ببینید). علاوه بر آن و همان طور که در فصل قبل گفته شد، یک کتیبه نقبی، 7-4: (34) 640 ST، حاوی اطلاعاتی از آیه ۳ سوره ۹ به نظر می‌رسد.

^{۱۵} با این وجود، بررسی دقیق تاریخ بیان‌های قرآنی که در جاهای دیگر نیز به چشم می‌خورند محیط فرقه‌ای و تحول قرآن را به میزان زیادی روشن می‌سازد. به عنوان نمونه، ضمیمه A پیدایش عبارت «هدایت» و «عبارت پیروزی» همراه آن را از نخستین ظهور ناقص خود در کتیبه‌های رسمی و سپس اشکال آن در کتیبه‌های عوام، تا شکل‌هایی از آن که در قرآن یافت می‌شوند بررسی می‌کند و در مورد اشکال مختلف عبارت «منادی» بحث می‌کند.

^{۱۶} در فصل ۲ از بخش ۳ مورد بحث قرار گرفت.

^{۱۷} ارتداد (De Haeresibus) به عنوان شاهد در فصل ۲ از بخش ۳ مورد بحث قرار گرفته است.

¹⁸ Wansbrough (1977), p. 44.

¹⁹ Ibid., p. 49.

^{۲۰} برای مثال: اولین کسی که در راه اسلام تیر پرتاب کرد چه کسی بود.

^{۲۱} یکی از اینها مستند کردن جایگاه اعراب به عنوان اخلاف ابراهیم، همانند یهودیان در بافت کلی دینی خاور نزدیک بود؛ نسب نامه‌ای که معمولاً از سوی نویسندگان مسیحی به آنان نسبت داده می‌شود.

^{۲۲} *Sīrah* I:443; Guillaume (1955), p. 204.

^{۲۳} *Sīrah* I:446; *ibid.*

^{۲۴} به فصل ۴ از بخش ۳، صفحات ۳۳۹ تا ۳۴۱ مراجعه کنید.

^{۲۵} به عنوان مثال آیه ۱۰۰-۹۹ سوره ۶ قرآن.

^{۲۶} برای نمونه، برخلاف تصورات کلیشه‌ای غربی، منطقه‌ای که نخل‌هایش بیشترین شهرت را دارند عراق است. بر روی سکه یادبود رومی تسخیریهودی (Judaea Capta)، نخل نماد یهودیان فلسطین بود؛ درست همان طور که شتربر روی سکه یادبود انحلال نبطیه و بازشنایی آن به عنوان عربی، نماد اعراب بود. در قرآن، اشاره به نخل تقریباً مکرر صورت گرفته است؛ نخله به تنهایی بیست بار به چشم می‌خورد و عبارت معروف «گودی هسته خرما» یا «رشته نخ هسته خرما» که به معنی «کمترین مقدار» هستند تقریباً رایج می‌باشند (به عنوان مثال آیات ۵۳، ۱۲۴ و ۷۷ سوره ۴ و آیه ۷۱ سوره ۱۷ قرآن). به همین ترتیب یازده بار به درخت انگور و انگور اشاره شده است. به شتر بسیار کمتر اشاره شده و اشاره به آن معمولاً از منابع دیگر، به ویژه عهد عتیق و جدید وارد شده است. جمل بیست بار به چشم می‌خورد؛ یک بار در آیه ۴۰ سوره ۷ قرآن که عبارت «تا شتر از سوراخ سوزن بگذرد» از عهد عتیق را نقل می‌کند و یک بار هم در آیه ۳۳ سوره ۷۷ قرآن که معنی آن مبهم است: «شتر» با متن جور در نمی‌آید «همچون شتران طلایی می‌درخشد» (۴). بعیر، بار شتر، در بازگویی داستان یوسف در آیات ۶۵ و ۷۲ سوره ۱۲ قرآن و رکاب، شتر سواری، در آیه ۶ سوره ۵۹ قرآن در عبارت «اسب یا شتری بر آن نناختید» به چشم می‌خورد که نمی‌توان آن را خاص مردمان صحرائشین دانست. بالاخره، پنج بار به «شتر ماده الله» (آیه ۷۳ سوره ۷، آیه ۵۹ سوره ۱۷، آیات ۵۷-۵۴ سوره ۲۶، آیه ۲۷ سوره ۵۴ و آیه ۱۳ سوره ۹۱ قرآن) اشاره شده است که چون «ثمود» از صالح نشانه‌ای برای اثبات پیامبریش خواستند به سوی آنان فرستاده شد؛ به آنها گفته شد بگذارند آن شتر از چاه آب بنوشد، اما آنها شتر را لنگ کردند و خدا هم آنها را به عقوبت نابودی دچار ساخت. در اینجا سوره گمشده و مورد تسخیر یوحنا دمشقی یادآوری می‌گردد؛ اما حتی پنج بار اشاره به آن داستان مجعول کار چندانی برای اثبات کثرت کاربرد شتر در قرآن نمی‌کند.

^{۲۷} نمونه‌های آن پرشمارتر از آن هستند که ذکر شوند، اما برای نمونه به قسمت «بحث بین پیامبر و اجاره‌دهندگان قریش» در *Sīrah* I:294-314; Guillaume (1955), pp. 130-41 مراجعه کنید.

^{۲۸} *Sīrah* I:340-42; Guillaume (1955), pp. 156-59.

^{۲۹} *Sīrah* III:894-906; Guillaume (1955), pp. 602-608.

^{۳۰} در فصل ۴ از بخش ۳، صفحه ۳۳۹.

^{۳۱} مفهوم «امت اسلامی» کارکردی عالی جهت جلوگیری از به مخاطره افکندن بیزانس را نیز داشت. هر از گاهی یک رهبر مسلمان غیرعرب لقب «رییس امت اسلامی» را ادعا می‌کرد. تا زمانی که او مسلمان بود و زندگی بدتر از آنچه مردم به آن عادت کرده بودند نمی‌شد حق حکمرانی او در محدوده شریعت زیر سؤال نمی‌رفت. این وضعیت، چندپارگی دایم «امت اسلامی» بین خلفا یا سلاطینی رقیب یکدیگر را تحکیم می‌کرد و نتیجه آن بود که هیچ‌گاه امپراتوری اسلامی یکپارچه‌ای به وجود نمی‌آمد که آنقدر قدرتمند باشد تا منابع تمام امت اسلامی را بسیج کند و به رویارویی با بیزانس بپردازد.

^{۳۲} البته این معضل مسیحیت اولیه در برابر یهودیت هم بود و به طریقی مشابه برطرف گردید.

^{۳۳} Crone (1987a) پژوهشی در مورد «مشارکت نسبی قوانین رومی و ایالتی» در قانون اسلامی است که نظام ولاء یا سروری را نمونه‌ای از آن می‌داند.

^{۳۴} به جلسه بین امیر و بطرک که در فصل ۲ از بخش ۳ مورد بحث قرار گرفت مراجعه کنید.

^{۳۵} متن و ترجمه آن در ضمیمه کتیبه‌ها می‌باشد.

^{۳۶} ترجمه معمول ریشه غ.ن.م «به دست آوردن (در جنگ)» (Alī, A.Y. [1934]), «به غنیمت جنگی گرفتن» (Ben-Shemesh [1979]) می‌باشد. اما این معنی منحصر به چیزهای گرفته شده در جنگ نیست؛ مراجعه کنید به

Lane, 6:2300 col. 3ff.: «چیزی که بدون سختی، دردسریا مزاحمت به دست آید». لین همچنین معنی «هدیه (بی‌غرض)» (p. 2301 col. 1) و موارد مشابه را نیز برای آن ارائه می‌دهد.

ضمیمه «الف»

آیات قرآنی و غیرقرآنی مفاهیم

پیدایش عبارت «هدایت» / «عبارت پیروزی»

این عبارت بسیار معروف سه بار در قرآن و به دو شکل مشاهده می شود. هر شکل را می توان به سه قسمت تقسیم کرد که در اینجا با (الف)، (ب) و (پ) مشخص می شوند. موارد قرآنی عبارتند از:

آیه ۲۸ سوره ۴۸ قرآن

(الف) هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق

«اوست کسی که پیامبر خود را با هدایت و دین حقیقت فرستاد»

(ب) ليظهره على الدين كله

«تا آن / او را بر تمام ادیان دیگر پیروز گرداند»

(پ) وكفى بالله شهيدا

«و گواه بودن خدا کفایت می کند»

آیه ۳۳ سوره ۹ و آیه ۹ سوره ۶۱ قرآن

(الف) و (ب) مثل قبلی می باشند

(پ) ولو کره المشرکون

«حتی اگر مشرکون^۱ خوش نداشته باشند / متنفر باشند.»

برای درک پیدایش این عبارت باید به عبارتی بازگردیم که در آن به چشم نمی خورد: محمد رسول الله. همان طور که قبلا گفته شد این عبارت نخستین بار روی سکه‌ای عرب-ساسانی به تاریخ ۹۱-۷۱/۶۹۰ ظاهر می شود. این عبارتی رمزآلود و توضیح داده نشده است؛ اما از زمان ورود آن، به عنوان عبارتی رسمی روی سکه‌ها و در سربرگ‌های پاپیروس‌ها به کار رفت و در ابتدا به همین شکل مختصر و بدون اضافات دیگری بود. در حدود سال ۸۶/۷۰۵، هنگامی که ولید جانشین عبدالملک شد شکل کامل‌تری از آن بر روی سکه‌ها و در سربرگ‌ها ظاهر شد:^۲

محمد رسول الله أرسله بالهدی و دین الحق

«محمد پیامبر خداست، او را با هدایت و دین حقیقت فرستاد»

نشریاتی که شامل سکه‌هایی هستند که این عبارت را بر خود دارند، مثل Walker (1956) معمولاً متذکر می شوند که این آیه ۳۳ سوره ۹ قرآن است یا سکه مزبور آیه ۳۳ سوره ۹ قرآن را بر خود دارد؛ اما در هر مورد که سینی سکه آورده و نوشته واقعی آن بررسی می شود مشاهده می شود که عبارت آن در واقع عبارت مروانی است که در بالا آمد و با محمد رسول الله أرسله... آغاز می شود؛ نه آیه قرآن که با هو الذي أرسل رسوله... شروع می شود.^۳ همچنین هیچ یک از سربرگ‌ها یا سکه‌های این دوره شامل قسمت‌های (ب) یا (پ) نیستند؛ عبارت آنها ترکیبی از محمد رسول الله به علاوه بقیه فقط قسمت (الف) است.

استفاده از این عبارت مروانی در دوران حکومت هشام (۴۳-۷۲۴/۲۵-۱۰۶)^۴ و اوایل دوران عباسیان ادامه یافت.^۵ نسخه بیشتر توسعه یافته‌ای که از افزودن قسمت «تحقیق‌کننده» (ب) حاصل شده است تنها در اواخر دوران حکومت هشام یا درست بعد از آن، در تنها سربرگ باقیمانده،^۶ و سپس در زمان حکومت المنصور (۷۷۵-۷۵۴/۱۵۸-۱۳۷) روی سکه‌ها و سربرگ‌ها ظاهر می شود.^۷

در کتیبه‌های عوام نقب گونه‌هایی از این عبارت در دو متن به تاریخ حدود ۷۷-۱۶۰/۷۷۶ (دوران حکومت المهدی) وجود دارند: کتیبه (MA 4252 (17) و کتیبه (MA 4262 (18). اولی چندپاره و

خواندن آن مشکل است، دومی کمی واضح تر است، اگرچه قسمت هایی از آن همچنان ناخواناست. با این وجود به نظر آشکار می رسد که هر دو شامل اشاره ای خاص به محمد به اضافه بقیه قسمت (الف) و قسمت (ب) عبارت هستند و پس از آن شکل «تہاجمی» (پ) می آید که در آیه ۳۳ سوره ۹ و آیه ۹ سوره ۶۱ قرآن دیده می شود. متن آنها در زیر آمده است (کروشه ها قرائت احتمالی قسمت های ناخوانا می باشند):

کتیبہ (17) MA 4252

صل علی [محمد] [ارسله] [یک و نیم خط متن ناخوانا] و بدین [عینا مطابق متن] الحق [لیظہرہ] علی الدین کلہ [ه] و لو کرہ [المشركون]

کتیبہ (18) MA 4262

[محمد] رسول اللہ [ه]

[ار] اسله بالهدی

[و بدین] [اللا] حق [ق] [لیظہرہ]

[علی] [الد] [ین] کلہ [ه]

[و لو کرہ] [الم] [شركون]

بدین ترتیب به نظر می رسد در اوایل دوران عباسیان (حدود دوران حکومت منصور) شکل رسمی این عبارت چنین بوده باشد

محمد رسول الله أرسله بالهدی و [ب] ادین الحق لیظہرہ علی الدین کلہ

دست کم یک کتیبه عوام از این دوران (المهدی، ۱۶۰ هجری) شامل گونه ای نیز هست که با اشاره ای متفاوت به محمد (صل علی محمد أرسله...) آغاز شده است، اما باز هم اشاره ای خاص به او می باشد؛ و کتیبه های عوام شامل خاتمه «تحقیرکننده» و لو کرہ المشركون نیز می باشند. شکلی دیگر با این خاتمه در قرآن هم آمده است (آیه ۳۳ سوره ۹ و آیه ۹ سوره ۶۱ قرآن) و شکلی ملایم تر بدون آن،

جایگزین شکل «تحقیقکننده» آن گردید. اما جالب است که تمام موارد قرآنی این عبارت، بخش آغازین را که صریحا به محمد اشاره می‌کند حذف می‌کنند و شکل عام‌تری که نام او را ذکر نمی‌کند را جایگزین آن می‌سازند: هو الذي أرسل رسوله... با در نظر گرفتن اینکه هم کتیبه‌های رسمی و هم کتیبه‌های عوام اوایل دوران عباسیان تنها یک عبارت را می‌شناختند که به محمد اشاره می‌کند، این امر واقعا عجیب است. انگار گردآورندگان نسخه رسمی قرآن علاقه‌ای نداشته‌اند که یک عبارت مشخصا «محمدی» را وارد آن کنند و یک شکل «غیرمحمدی» را ترجیح داده‌اند که روشن نمی‌سازد پیامبر کیست.^۸ در واقع می‌توان استدلال کرد که دو گروه عبارات پیامبرانه رقیب رواج داشته‌اند: یکی عبارات «پیامبرانه عمومی» و دیگری عبارات «خاص محمدی» و قرآن عمدتاً از عبارات اولی تشکیل یافته است. یا شاید هم تصمیم گرفته شده که نسخه رسمی کتاب مقدس نباید مشخصا محمدی باشد، بلکه تعبیر هویت پیامبر را باید آزاد بگذارد که خود به این معنی است که کسانی بوده‌اند که معتقد بودند پیامبر، محمد است و کسانی هم چنین اعتقادی نداشته‌اند و گردآورندگان قرآن نمی‌خواستند که پیوستن گروه دوم به امت را دشوار کنند.

سرانجام زمانی پس از تدوین قرآن، شکل قرآنی (و اینک رسمی) عبارت «هدایت» به کتیبه‌های عوام نیز راه پیدا کرد: کتیبه (32) BR 5131 که می‌توان تاریخ آن را ۳۰۰/۹۱۲ دانست شامل عین آیه ۲۸ سوره ۴۸ از ابتدا (هو الذي أرسل...) تا انتها (... و کفی بالله شهيدا) می‌باشد. از آنجا که از دوره حدود سال ۱۶۰ تا حدود سال ۳۰۰ کتیبه‌ای نداریم که شامل این عبارت باشد نمی‌توانیم بگوییم این امر چه زمانی به وقوع پیوست. تا سال ۳۰۰/۹۱۲ صد سال یا بیشتر بود که قرآن به شکل تدوین یافته خود وجود داشت.

عبارت «منادی»

در عبارت «هدایت» شاهد روندی بودیم که گنجاندن اشاره‌ای عمومی به پیامبری نامعین به شکل مشخص و متداول عبارت که اشاره‌ای مشخص به پیامبری معین داشت ترجیح داده می‌شد. شبیه این وضعیت در مورد عبارت «منادی» هم مشاهده می‌شود. شکل قرآنی آن آیه ۴۱ سوره ۵۰ می‌باشد:

واستمع يوم يناد المناد من مكان قريب

«وروزی که منادی از جایی نزدیک ندا درمی‌دهد به گوش باش»

آیه بعد، آیه ۴۲ سوره ۵۰، توضیح می‌دهد که این ندا چیست:

«روزی که فریاد (الصیحة) را به حق می‌شنوند، آن، روز بیرون آمدن (یوم الخروج) است»

و به عبارت دیگر روز رستاخیز که مردگان از قبرشان بیرون می‌آیند تا حسابرسی شوند. نمی‌توانیم بگویم که آیا این دو آیه در اصل به همین شکل با هم بوده‌اند یا اینکه آیه ۴۲ بعداً به عنوان توضیح به آیه ۴۱ اضافه شده است. با این همه، موضوع بحث، آخرالزمانی است.

مفهومی مشابه دو بار در کتیبه‌های نقب به چشم می‌خورد و این اشاره در آنها بسیار زمینی‌تر و معین‌تر است: کتیبه (22) MA 4339، به تاریخ ۱۶۰/۷۷۶: یوم دعا المناد من ایلیا «روزی که منادی از ایلیا بانگ می‌زند» (یعنی اورشلیم)؛ و کتیبه^۹ MA 4387 که دو بار در آنجا تکرار شده است: کتیبه MA 4387A: یوم یدعو [دقیقا به همین شکل در متن اصلی آمده است] المناد من ایلیا، و کتیبه (B) MA 4387: یوم یدعمو به المناد من ایلیا.

به نظر می‌رسد این شکل که به طور مشخص از اورشلیم به عنوان محلی که منادی از آنجا بانگ می‌زند نام می‌برد، شکلی پذیرفته شده از این مفهوم در سال ۱۶۰/۷۷۶، یعنی اوایل دوران عباسیان بوده است. هنگامی که این عبارت وارد نسخه رسمی قرآن شد، شکلی از آن که نامی از اورشلیم نمی‌برد جایگزین آن شد. درک این امر دشوار نیست که چرا کسانی که با تلاش بسیار مطالب سیره را گرد آورده بودند تا تاریخ رستگاری عرب را فراهم آورده و آن را با کتاب مقدس پیوند دهند، باید بخواهند که آوازه اصلی اورشلیم در اعتقادات مربوط به روز رستاخیز را از بین ببرند.

^۱ مشرکون را معمولاً به «غیرمؤمنان» ترجمه می‌کنند، اما در فصل ۴ بخش ۳ نشان می‌دهیم که شرک یکی از اصطلاحات تخصصی است که برای ترجمه عربی مفاهیمی که در مناقشات عیسی شناسی/تثلیث با مسیحیان مورد نیازند استفاده می‌شود. نشان می‌دهیم که مفهوم شرک، معادل عربی واژه یونانی *synthetos* - مرکب کردن یکتایی خدا، نسبت دادن ماهیتی مرکب به خدا - بوده است، به طوری که مشرکون مشخصاً به معنی «ترکیب‌کننده» می‌باشد: کسانی که این باور را داشته باشند، و به عبارت دیگر، مسیحیان؛ نه هر غیرمسلمانی.

^۲ سربزرگ‌های دارای این عبارت: Grohmann (1924), p. XXX no. 3. به تاریخ ۸۶-۸۹/۷۰۵-۷۰۸، دوران حکومت ولید؛ ibid., p. XXVIII no. 2a. همگی به تاریخ ۹۰-۹۶/۷۰۹-۷۱۴، دوران حکومت ولید؛ Grohmann (1934), pp. 21-22, no. 12. به تاریخ ۸۶/۷۰۵، از عبدالله بن عبدالملک، از فرمانداران ولید؛ ibid., pp. 23-24, no. 13. از تاریخ ۹۰-۹۱/۷۰۹-۱۰ به بعد، دوران حکومت ولید. سکه‌های دارای این عبارت: Walker (1956), p. 9 no. *11. AUK 34, p. 8 no. 5 ibid., p. 186 no. 511.

- ^۳ به همین ترتیب دفترچه مزایده AUK 36, p. 76 اظهار می‌دارد که آیه ۳۳ سوره ۹ روی سکه‌ها وجود دارد، اما متن آیه ۳۳ سوره ۹ را به صورت محمد رسول الله أرسله بالهدی (و غیره) نقل می‌کند که در واقع عبارت مروانی است که روی سکه به چشم می‌خورد؛ نه آیه ۳۳ سوره ۹! معلوم است که در پذیرفتن تأکیدات مبنی بر اینکه عباراتی قرآنی روی مدارک و سکه‌های ابتدایی وجود دارد باید محتاط بود.
- ^۴ سربرگ: Grohman (1924), pp. XLVIIIff. از دوران حکومت سلف هشام، یعنی یزید دوم (۷۲۴-۷۲۵/۱۰۶-۱۰۷) سربرگ‌های تماماً عربی داریم که تنها شامل عبارت محمد رسول الله بدون بقیه آن هستند؛ به عبارت دیگر نمونه به جامانده‌ای از استفاده از عبارت هدایت در دوران حکومت یزید نداریم.
- ^۵ به عنوان مثال سکه‌ای از دوران سفاح (۷۵۳-۷۴۹/۱۳۶-۱۳۲): plate XXVI:425 + AUK 36, p. 80 no. 425. دوران هادی (۷۸۶-۷۸۵/۱۷۰-۱۶۹): AUCS 255, p. 89 no. 112.
- ^۶ Grohman (1924), p. LXXIII no. 33. بازه زمانی ۷۴۷-۷۴۲/۱۲۹-۱۲۴.
- ^۷ سکه منتشرشده در Israel Numismatic Journal 3 (1966), p. 38 no. 1. سربرگ: Grohmann (1924), p. LXV no. 14. بازه زمانی ۷۹۰-۷۵۹/۱۷۴-۱۴۲.
- ^۸ از بین این سه مورد، تنها آیه ۲۸ سوره ۴۸ است که تقریباً به محمد اشاره می‌کند که در آیه بعد مشاهده می‌شود. اما روشن است که این اشاره مربوط به بقیه آیه ۲۹ سوره ۴۸ است؛ نه به قبل و به آیه ۲۸ که با عبارتی متداول پایان می‌یابد که در قرآن اغلب به عنوان «عبارت اختتامیه» یک ایده یا موضوع به کار می‌رود: و کفی بالله شهید. برای بحث در مورد معنی کلمه محمد، فصل ۳ بخش ۳ صفحات ۳۱۶ تا ۳۲۴ را ببینید؛ ما معتقدیم که این کلمه در اصل اسم پیامبر نبوده است، بلکه در برهه‌ای از نیمه نخست قرن هشتم/دوم به جای صفت به اسم تعبیر شده است. این موضوع قطعاً تا اواسط آن قرن جا افتاده بود.
- ^۹ رسماً در AIN منتشر نشده است و در نتیجه فاقد شماره سینی است، اما در صفحه ۱۰ مقدمه آن با رونوشتی از خطوط مربوطه آمده است.

ضمیمه «ب»

گاهشمار شام

تاریخ (م یا م/ه)	رویداد
قرن ۴-۵	<ul style="list-style-type: none">○ تجدید سازمان ایالات○ ابراهیمی‌گری در کتیبه‌های یونانی نقب؛ بت پرستی در میان قبایل صحرائشین
قرن ۶	<ul style="list-style-type: none">○ مرزهای جنوبی و شرقی بیزانس رو به ویرانی می‌رود و بیزانس واحدهای زیادی را از آنجا بیرون می‌آورد.○ کتیبه‌های بت پرستان (ثمودیان و صفاییه) ناپدید می‌شوند اما بسیاری از اعراب غیرشهری همچنان بت پرست هستند.○ اعراب بت پرست مناطق مرزی تحت تسلط فوینیکون واقع می‌شوند.
دهه ۵۷۰	<ul style="list-style-type: none">○ ژوستین پرداخت کمک مالی به غسانیان و دیگر قبایل دفاع مرزی را متوقف می‌کند.
۵۸۴	<ul style="list-style-type: none">○ موریس منطقه حائل غسانیان را منحل می‌کند.
اواخر قرن ۶	<ul style="list-style-type: none">○ بیزانس به تدریج به سوی شمال عقب می‌نشیند.
۶۱۴-۶۲۸	<ul style="list-style-type: none">○ حملات ایرانیان○ ایرانیان بیشتر کالسدونی‌ها را از اورشلیم اخراج می‌کنند و نفوذ آنها را کاهش می‌دهند.

تاریخ (م یا م/ه)	رویداد
۶۲۲-۶۲۴	○ هراکلیوس اصولی را معرفی می‌کند که بعدها مونوتلیسیسم نام می‌گیرد.
۶۲۸	○ بیزانس ایرانیان را شکست می‌دهد اما حضور فعال خود در شام را احیا نمی‌کند.
۱۱/۶۳۲	○ هراکلیوس کمک مالی به قبایل عرب منطقه معان (منطقه‌ای مرزی بین شام و شبه جزیره عربستان) را متوقف می‌کند.
۲۰/۶۴۰ تا ۱۳/۶۳۴	○ فتوحات: ابتدا از منطقه گراسا-فحل به سمت شمال تا حدود حمص
۶۳۳-۶۳۴	○ سوفرونیوس ضد مونوتلیسیسم سرمطران اورشلیم می‌شود.
۱۳/۶۳۴	○ مهاجمان عرب راه‌های اطراف بیت‌الرحم را ناایمن می‌کنند؛ سوفرونیوس آنها را «بربرهای بی‌خدا» می‌داند.
۱۵/۶۳۶	○ تاریخ متعارف جنگ یرموک.
۲۲/۶۴۳	○ معاویه از پایگاه خود در دمشق بر شام مسلط می‌شود؛ مدرکی از تسلط او بر مرکز فلسطین (محور امان-اورشلیم-غزه) وجود ندارد. ○ هراکلیوس می‌میرد، کنستانس دوم امپراتور می‌شود. ○ معاویه با مذاکره مصر را می‌گیرد - این روند احتمالاً از ۱۸ هجری آغاز شده بود. ○ سایروس تا ۴۴-۲۳/۶۴۳ همچنان در مصر می‌ماند.
۲۴/۶۴۴	○ شواهد کتیبه‌شناختی از یکتاپرستی در میان حاکمان «جدید» عرب این زمان ○ نشست سرمطران و امیر: امیرتنها اسفار پنجگانه را کتاب مقدس می‌داند.
۳۱/۶۵۰ به بعد	○ سکه‌های عربی در عراق شعارهایی دارند که معرف یکتاپرستی نامعین است
۳۶/۶۵۶	○ جنگ صفین: معاویه، علی را شکست می‌دهد.
۳۹/۶۵۹	○ آتش بس با بیزانس که خراج سالانه از سوی اعراب به بیزانس را ضروری می‌سازد.
حدود ۴۰/۶۶۰	○ آغاز کتیبه‌های متون ابتدایی (یکتاپرستی نامعین) در شبه جزیره عربستان.
دهه‌های ۵۰، ۶۰، ۷۰، ۸۰، ۹۰	○ روایات سریانی فتوحات نامی از جنگ نمی‌برند و اظهار می‌دارند که اعراب با مقاومت چندانی مواجه نشدند.

رویداد	تاریخ (م یا م/ه)
○ معاویه رسماً خلیفه می‌شود: در سرتاسر حکومت وی به مسیحیان احترام گذاشته می‌شود.	۴۱/۶۶۱
○ سکه‌ها، متون روی ابنیه و کتیبه‌های عوام همگی تنها گواه یکتاپرستی نامعین هستند. بعضی از متون ابتدایی نقبی «یهودیت مسیحی» شاید مربوط به این دوره باشند.	دهه ۵۰/۶۷۰
○ معاویه می‌میرد. ○ ششمین شورای کلیسای جهانی مونوتلیسم و مونوفیزیتسم را رد می‌کند که نشان دهنده پس زدن نهایی ایالات پیشین شرقی بیزانس از سوی آن امپراتوری است.	۶۰/۶۸۰
○ عبدالملک (۷۰۵-۶۸۵/۸۶-۶۵) خلیفه می‌شود. ○ شورش ابن زبیر	۶۵/۶۸۵
○ توجه عبدالملک مجدداً به سوی شمال غرب نقب (منطقه الوسا-نسانا) جلب می‌شود.	۶۹/۶۸۹
○ شکست ابن زبیر در عراق: تحکیم تسلط عبدالملک بر شام و عراق	۷۰/۶۹۰
○ بر روی سکه‌های عرب-ساسانی ضرب شده در دمشق، محمد ظاهر می‌شود.	۷۱/۶۹۱
○ بیزانس برای ساختن قبة الصخره کمک می‌فرستد. ○ محمدگرایی کتیبه‌های در قبة الصخره اعلام می‌شود: اصالتاً یهودیت مسیحی + محمد به عنوان پیامبر خدا: در مورد عیسی‌شناسی به روایت یهودیت مسیحی استدلال می‌کند.	۷۲/۶۹۲

رویداد	تاریخ (م یا م/ه)
<ul style="list-style-type: none"> ○ شکست ابن زبیر در حجاز ○ حجاج در عراق: تسلط عبدالملک را تحکیم می‌بخشد. روایاتی بر جای مانده که حجاج مطالبی که قرآن را تشکیل دادند ویرایش کرد و بسیاری از متون، به ویژه متون علوی را از بین برد. ○ در نقب، کتیبه‌ها همچنان گواه یکتاپرستی نامعین هستند؛ بعضی از آنها از یهودیت مسیحی تاثیر گرفته‌اند. 	۷۵/۶۹۴
<ul style="list-style-type: none"> ○ اصلاحات سکه‌ها از سوی عبدالملک: نوشته‌های سکه‌ها محمدی هستند. مفهوم «هدایت» وارد آنها می‌شود. 	۷۸-۷۷/۹۸-۶۹۶
<ul style="list-style-type: none"> ○ سربرگ‌های پاپيروس‌ها محمدی هستند؛ نامه‌های قره بن شریک غیرمحمدی هستند. 	دهه‌های ۹۰، ۸۰/۷۱۰، ۷۰۰
<ul style="list-style-type: none"> ○ نخستین کتیبه‌های تاریخ‌دار گروه ابتدایی در نقب؛ همچنان غیرمحمدی 	۸۵/۷۰۴
<ul style="list-style-type: none"> ○ ولید اول (۱۵-۹۷/۷۰۵-۸۶) خلیفه می‌شود. 	۸۶/۷۰۵
<ul style="list-style-type: none"> ○ کتیبه مسجد دمشق، دین اعراب را مستقلا و نه گونه‌ای متفاوت از ادیان دیگر مشخص می‌کند. ○ دین، مستقل‌تر و ضد مسیحی می‌شود: نمایش صلیب ممنوع می‌شود، کلیسا برای ساختن مسجد دمشق ویران می‌شود. 	۸۷-۸۶/۷۰۶-۷۰۵
<ul style="list-style-type: none"> ○ آغاز کار مرکز آیینی بت پرستان در سده بوکر در نقب. مراکز کوچک تربت پرستی دیگری نیز در نقب ظاهر می‌شوند. 	حدود ۱۱۰-۱۰۰/۷۲۹-۷۱۹
<ul style="list-style-type: none"> ○ هشام (۴۳-۲۵/۷۲۴-۱۰۵) خلیفه می‌شود. ○ مطالبی در مورد زندگی پیامبر، به ویژه از سوی ابن اسحاق جمع‌آوری می‌شود. 	۱۰۵/۷۲۴
<ul style="list-style-type: none"> ○ نخستین کتیبه تاریخ‌دار محمدی عوام در نقب. 	۱۱۷-۱۱۲/۷۳۵-۷۳۰

رویداد	تاریخ (م یا م/ه)
○ یوحناى دمشقى، محمد را نام رهبر اعراب و مطالب قرآنى را مجموعه‌هاىى مجزا از هم مى‌داند. نام بعضى از این مجموعه‌ها را ذکر مى‌کند که اکنون جزو قرآن نیستند.	۱۲۵/۷۴۳
○ عباسیان به قدرت مى‌رسند.	۱۳۲/۷۵۰
○ نخستین ذکر رسمی «کتاب الله» و سنت پیامبر، کتیبه مسجدالنبی، مدینه.	۱۳۵/۷۵۲
○ مراکز آیینی بت پرستان در نقب ویران مى‌شوند.	دهه‌های ۱۷۰، ۱۶۰/۷۷۰، ۱۷۰
○ نخستین کتیبه‌های تاریخ دار نقب که گواه گروهی از مفاهیم و باورهایى هستند که مى‌توان آنها را اسلامی دانست.	۱۶۴/۷۸۰

ضمیمه «پ»

کتیبه‌ها

مقدمه

این ضمیمه شامل تمام کتیبه‌های منتشرشده رسمی - کتیبه‌هایی که به دستور خلیفه یا حاکم، معمولاً روی بنایی که او فرمان ساختش را داده بود نوشته می‌شد - و منتخبی از سنگ‌نوشته‌های عوام - کتیبه‌هایی که از افراد عادی مردم بومی روی سنگ‌ها باقی مانده‌اند - می‌باشد. تمام کتیبه‌های غیرنقبی که در این کتاب به آنها اشاره شده است را در این ضمیمه آورده‌ایم و نیز سعی کرده‌ایم تمام کتیبه‌های نقبی را هم بیاوریم؛ هرکدام که در این ضمیمه نیست و بسیاری از کتیبه‌های دیگر که در این کتاب به آنها اشاره نشده است را می‌توان در AAIN مشاهده کرد که نشریه رسمی کتیبه‌های نقبی است که توسط Y. D. Nevo یافت شده‌اند.¹ همچنین تعدادی از یادداشت‌های کتیبه‌های این ضمیمه به کتیبه‌هایی اشاره دارند که در این ضمیمه نیامده‌اند و تنها در AAIN موجود هستند. یک یا دو کتیبه نقبی که در اینجا آمده‌اند قبلاً منتشر نشده‌اند. منبع انتشار تمام کتیبه‌های غیرنقبی، چه عوام و چه رسمی را نیز ارائه می‌کنیم.

¹ از نشانی زیر قابل تهیه است:

ترتیب کتیبه‌ها

کتیبه‌ها به دو بخش تقسیم می‌شوند: نخست سنگ‌نوشته‌های «عوام»، و سپس کتیبه‌های «رسمی» یا «سلطنتی». هر بخش نیز به این گروه‌ها تقسیم می‌شود: متون ابتدایی (آنچه ما یکتاپرستی نامعین می‌نامیم)، محمدی و اسلامی. باید تاکید نمود که این تقسیم‌بندی بر اساس تحلیل زبان‌شناختی انجام شده است؛ نه تاریخ متون. مثلاً برای نمونه کتیبه‌هایی که می‌توان تاریخ آنها را مربوط به دوره‌های محمدی و اسلامی دانست و از سال ۳۰۰ هجری تا پایان آن گروه هستند، اگر تنها دارای مفاهیم و عبارات گروه متون ابتدایی باشند جزو متون ابتدایی به حساب می‌آیند. چند کتیبه مرکب هم وجود دارد که در ادوار بعدی توسط شخصی دیگر (مثلاً پسر مالک اصلی) چیزی به متن اصلی آن اضافه شده است. در صورت لزوم به کتیبه در گروهی که در آن قرار دارد توضیحی افزوده‌ایم که کدام بخش کتیبه به آن گروه تعلق دارد.

تعداد کتیبه‌های رسمی آن قدر کم است که تقسیم‌بندی بیشتر آنها ضروری نیست. کتیبه‌های عوام هر جا ممکن باشد به کتیبه‌های بدون تاریخ، و بقیه که یا تاریخ دارند یا می‌توان تاریخ آنها را سالی مشخص یا محدوده‌ای از چند سال دانست تقسیم کرد. در هر یک از این تقسیم‌بندی‌ها سعی کرده‌ایم (باز هم در صورت امکان) کتیبه‌های دارای عبارات مشابه و/یا متعلق به یک مالک را جهت تسهیل ارجاعات فصل ۵ از بخش ۳ گروه‌بندی کنیم. از آنجا که این امر مستلزم آن است که کتیبه‌ها به ترتیب شماره خود قرار نگیرند، راهنمایی را بر حسب شماره کتیبه‌ها ارائه کرده‌ایم.

منشأ کتیبه‌ها

بیشتر سنگ‌نوشته‌های عوام موجود در این ضمیمه متعلق به صحرای مرکز نقب در جنوب اسرائیل هستند. اغلب آنها از منطقه‌ای تپه‌ای و کاملاً مشخص در حوالی فلات رمت مترد^۱ می‌باشند که از شمال شرق تا سده بوکر (با اسم رمز سایت MA) می‌باشند که بیشترین تراکم کتیبه‌ها در آنجا مشاهده

^۱ Ramat Matred

شده است. دوسایت کتیبه‌ها (با اسم رمز HR و BR) در منطقه نسانا در نزدیکی مرز مصریافت شده‌اند. تاریخ کتیبه‌های این سایت‌ها از گروهی مجزا را می‌توان حدود ۹۱۲ میلادی / ۳۰۰ هجری دانست. همچنین تعدادی کتیبه از جبل اسیس در شرق دمشق که اشراف اموی به آنجا رفت و آمد داشتند در اختیار داریم؛ این کتیبه‌ها در (UŠŠ¹-AI منتشر شده‌اند. تاریخ کتیبه‌های جبل اسیس را به طور کلی می‌توان ۷۴۳-۷۰۵/۱۲۵-۸۶ دانست.

روش شماره‌گذاری مورداستفاده برای کتیبه‌های نقب از این قرار است. دو حرف اول، اسم رمز سایتی هستند که کتیبه‌ها در آنجا یافت شده‌اند. اگرچه تعریف ما از «سایت» را نباید چیزی بیش‌تر از روشی دلخواه برای تسهیل توصیف اماکن دانست، با این وجود در چند مورد «سایت‌های» ما مربوط به گروهی از کتیبه‌های نزدیک به یکدیگر می‌باشند؛ به عنوان مثال سایت‌های SC، GM، HS و البته MA و سایت‌های دوران اسلامی HR و BR.

نخستین رقم بعد از اسم رمز سایت نیز شماره رمزا است که نشان‌دهنده منطقه‌ای کلی از نقب که کتیبه در آنجا یافت شده است می‌باشد (نقب را به شش منطقه از ۱ تا ۶ تقسیم کرده‌ایم). ارقام باقیمانده، شماره کتیبه هستند. پس از آن نیز معمولاً عددی درون پرانتز آمده است: این شماره پلاک کتیبه در AAIN است. مثلاً MA 4132(12) به این معنی است: کتیبه ۱۳۲ از سایت MA (سده بوکر)، در منطقه ۴ نقب؛ عکسی از آن در پلاک ۱۲ از AAIN منتشر شده است».

نکات املائی

متن عربی و ترجمه انگلیسی آن در کنار یکدیگر در صفحات مقابل یکدیگر قرار داده شده‌اند.^۱ سعی کرده‌ایم توضیحات را در مربوط‌ترین مکان (عربی یا انگلیسی) جاگذاری کنیم، اما جهت سهولت خواندن، توضیحات طولانی‌تر را در بخش انگلیسی قرار داده‌ایم، حتی اگر آنها به نکات عربی اشاره داشته باشند.

^۱ در ترجمه فارسی حاضر، متن انگلیسی حذف شده و ترجمه فارسی زیر متن عربی آمده است (مترجم).

علامت [] نشان‌دهنده متن ناخوانا یا متنی است که تنها بخشی از آن خوانا می‌باشد. بدیهی است که این کار فقط برای متن عربی می‌تواند به صورت دقیق انجام شود. اگر متن ناخوانا اسم شخص باشد با [PN] در ترجمه انگلیسی مشخص می‌شود.^۱

متن کتیبه‌های نقب از روی عکس انتشار اصلی آنها در AAIN می‌باشد؛ متن بقیه کتیبه‌ها برای کتاب حاضر حروف چینی شده است، این امر به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر منجر به تفاوت‌های جزئی املائی بین این دو گروه گردید. برای مثال، فونت متن عربی کتیبه‌های نقبی تفاوتی جزئی با بقیه دارد؛ در مورد کتیبه‌های نقبی در نگارش کلمه «الله» با حروف لاتین («Allāh») از حرف a استفاده نشده است.

اللهم به صورت «ای الله!» با علامت تعجب ترجمه شده تا از الله در ترجمه انگلیسی متمایز گردید. به همین ترتیب، شکل‌های مختلف کلمه «ببخشای» با همین روش در متن ترجمه متمایز شده‌اند. برای شکل دقیق این کلمه، خواننده به متن عربی ارجاع داده می‌شود.

^۱ در ترجمه فارسی حاضر به صورت [اسم شخص] مشخص شده است (مترجم).

A. سنگ نوشته‌های عوام

I. متون ابتدایی (یکتاپرستی نامعین)، اغلب بدون تاریخ

MM 113(1)

- ۱ اللهم لا غفر []
- ۲ [یا بن جذیمة امی بن]
- ۳ ثم امین اله مو
- ۴ سا* و ابراهیم

- ۱ ای الله! [اسم شخص] را نبخش
 - ۲ این جذیمة آمین
 - ۳-۴ و باز هم آمین خدا (ی) موسی و ابراهیم
- * احتمالاً «سعید» (MM 105(1):2) یا حسن (MM 109(1):3)

MA 4132(12)

- ۱ غفر ربی
- ۲ لدحشم بن عمر
- ۳ ذنبه کله
- ۴ امین رب العلمین

- ۱ پروردگارم ببخش
- ۲ دحشم بن عمر
- ۳ تمام گناهانش را
- ۴ آمین ای پروردگار جهانیان

MA 4137(12)

- ۱ غفر رب موسی
- ۲ لدحشم بن عمر

۳ حیا و میتا

۲-۱ ای پروردگار موسی دحشم بن عمر را ببخش

۳ تا وقتی زنده است و تا زمان مرگش

MA 4168(13)

۱ غفر رب موسی

۲ لوضین بن عبدالر []

۳ حیا [غیر] ها

۴ لك ولا مفقود

۵ ماین* [ا] مین [] []

* آمین

۲-۱ ای پروردگار موسی وضین بن عبدالر [] را ببخش

۳-۴ تا وقتی زندگی می‌کند، زنده و باقی است (معنی تحت اللفظی: «نه نابود و نه گم شده است»)

۵ آمین آمین [] []

EL 200A(2)

۱ اللهم اغفر لخالدا

۲ بن عمر ذ[ن]ابه ما تقدم منه و ما

۳ تاخر امین رب العلمین

۲-۱ ای الله! خالد بن عمر را ببخش

۳-۲ گناهانش را چه قبلی‌ها و چه جدیدها را

۳ آمین ای پروردگار جهانیان

AR 2101(2)

۱ اللهم اغفر

۲ لسلامة بن نهار

۳ ذنبه ما تقدم منه

۴ وما تاخر امین رب

۵ العلمین

- ۱ ای الله! ببخش
 ۲ سلامة بن نهارا
 ۳-۴ گناهانش را چه قبلی ها و چه جدیدها را
 ۴-۵ آمین ای پروردگار جهانیان

MA 455(8)

- ۱ اللهم اغفر
 ۲ لاشعث بن عصام
 ۳ حیا و [م]یتا

- ۱-۲ ای الله! أشعث بن عاصم را ببخش
 ۳ تا وقتی زنده است و تا زمان مرگش

MA 419(8)

- ۱ اللهم اغفر لاشعث بن عصام حیا و میتا
 فاغفر* له كل ذنب اذنبه قط لا
 ۲ ارحم الرحمین و احکم الحکمین**

* توجه کنید که فیه جای لذلک می آید.

** فاصبروا حتی یحکم الله بیننا و هو خیر الحاکمین (آیات ۱۲:۸۰؛ ۱۰:۱۰۹؛ ۷:۸۷ قرآن)

- ۱ ای الله! أشعث بن عاصم را تا وقتی زنده است و تا زمان مرگش ببخش پس تمام گناهانی که مرتکب شده است را ببخش
 نه

- ۲ (تو) مهربان ترین مهربان ها و بهترین داوران (هستی)

MA 4288(20)

- ۴-۱ []
 ۵ [غ]فرربی [ل]حازم
 ۶ [بن]ع[بیا]د
 ۷ []

- ۸ غفر الله لـخا[لد] بن [حمر]ان کل
 ۹ ذنب اذنبه ق[ط] ص[غیا]ره
 ۱۰ [وا] کبیا[ر]ه حد[یثه] [وا] قد[یم]ه

[] ۴-۱

۶-۵ [] ای پروردگارم حازم [بن] ع[بیا]د را ببخش

[] ۷

۸ الله خا[لد] بن [حمر]ان را ببخشد

۹-۸ تمام گناهانی که [تاکنون] مرتکب شده است

۱۰-۹ [گناهان کوچک] و بزرگ او، [گناهان تازه و قدیمی] او

HL 4900(27)

- ۱ غفر ربی لعمر بن
 ۲ جابر غیر هالك
 ۳ ولا مفقود امین [رب] الع[لمین]
 ۴ رب ه[ا]رون و عیسی

۲-۱ ای پروردگارم عمر بن جابر را ببخش

۳-۲ زنده و باقی (معنی تحت اللفظی: «نه نابود و نه گم شده است»)

۴-۳ آمین [ای پروردگار جهانیان] پروردگار هارون و عیسی

MA 4283(20)

- ۱ غفر ربی
 ۲ لمن کتب
 ۳ هذا الکتا
 ۴ ب و لمن قرا
 ۵ ثم قال امین ر
 ۶ ب الع[لمین]

۱ پروردگار من ببخش

۲ کسی که نوشت / می‌نویسد

- ۳-۴ این متن/کتیبه را
 ۴ و کسی که می‌خواند
 ۵-۶ (و) سپس می‌گوید آمین ای پروردگار جهانیان

*MA 87/10

- ۱ غفر ربی
 ۲ والهی لمن کتب
 ۳ هذا الكتاب
 ۴ ولمن قراه ثم
 ۵ قال امین رب
 ۶ العالمین

*شماره میدانی، فصل حفاری ۱۹۸۷

- ۱ ای پروردگار ببخش
 ۲ وای خدای من
 ۲-۳ کسی که این کتاب را نوشت
 ۴ و کسی که آن را خواند و سپس
 ۵ گفت: آمین ای پروردگار
 ۶ جهانیان

MA 453(8)

- ۱ غفرالله لسعید بن []
 ۲ کل [ل] ذن [ب] اذ [نبه]
 ۳ [ا] لکتاب و قال [می] بن
 ۴ عف
 ۵ [] ط

- ۱ سعید بن [اسم شخص] را ببخش
 ۲ [تمام گناهایی که مرتکب شده است]
 ۳ (و کسی که این) کتیبه/متن (را می‌خواند) و [آمین] می‌گوید
 ۴-۵ []

EL 200C (2)

- ۱ اللهم غفر* [لسلمة] بن مالك
 - ۲ كل ذنب اذنبه
 - ۳ قط [و] لمن قری** و لمن
 - ۴ سمع [ثم قال] امين
- * توجه کنید که پس از اللهم، غفر آمده است؛ نه اغفر
 ** در مورد املاى «ی» به کتیبه 3: SC 305 نیز مراجعه کنید.

- ۱ ای الله! [سلمة] بن مالك را ببخش
- ۲-۳ تمام گناهانی که تاکنون مرتکب شده است
- ۳ [و] (نیز) کسی که (این متن را) می‌خواند و کسی که
- ۴ این را می‌شنود [و] پس از آن می‌گوید [آمین]

MA 420A (8)

- ۱ بسم [ا] لله الرحمن الرحيم
 - ۲ اله [م] [اغ]فر [ل] محجن بن سعید [ما]
 - ۳ تقدم من ذنبه و ما تاخرانك
 - ۴ انت [السميع] * العليم العز [يا] ز الحك [يا] م امين
 - ۵ رب العلمين غفر
 - ۶ غفرا
 - ۷ غفر
- * به توضیحات ترجمه مراجعه کنید.

- ۱ به نام الله بخشنده مهربان
- ۲ ای الله! محجن بن سعید را ببخش
- ۲-۳ گناهانش را، چه قدیمی‌ها و چه جدیدها
- ۳-۴ به درستی که تو [شنونده] * و دانا و توانمند و داور هستی، آمین
- ۵ ای پروردگار جهانیان [و باز هم]: ببخش

- ۵ لعابن
 ۶ هداب
 ۷ مغفرة قيمة
 ۸ لا يعد رد[یا]
 ۹ ولا [یکسب]
 ۱۰ بعد [ها]
 ۱۱ [لا] * ائما [مین]
 ۱۲ رب العلامین
 ۱۳ لعبد
 ۱۴ اللعابن]**
 ۱۵ هداب

* این لا در اینجا بی مورد به نظمی رسد و شاید بعدا اضافه شده است.

** در مورد نام شخص، خطوط ۶-۴ را ببینید.

این یک کتیبه مرکب است: خطوط ۲-۱ کتیبه‌ای جدا از بقیه و به تنهایی کامل هستند.

- ۱ پروردگام مختا[ر] بن عثمان[ن] را ببخش
 ۲ زنده و [باقی] (معنی تحت اللفظی: «نه نابود و نه گم شده است»)
 ۳ پروردگام ببخش
 ۴-۶ عبدالله بن هداب را
 ۷ بخششی پایدار
 ۸ چنان که نتوان او را (بدکردار) شمرد
 ۹ و [مرتکب نشود] (گناهی)*
 ۱۰ از آن پس
 ۱۱ [هیچ] لغزش/گناهی را
 ۱۱-۱۳ [آمین] پروردگار جهانیان
 ۱۳-۱۵ عبد[العابن] هداب
- * به نظمی رسد عبارت کامل، لا یکسب ائما لرب العالمین باشد و نیز کتیبه‌های (34) DL 6135 و (34) DL 6137 را ببینید. قرائت دیگر (واشتباه) al-Ušš - al را در UI no. 27, p. 250, and no. 88, p. 295 ببینید.
 ** توضیحات () در متن عربی را ببینید.

27 JU تاریخ آن را می‌توان ۷۴۳-۷۰۵/۱۲۵-۸۶ دانست

۱ اللهم اغفر لسليمن بن جناح

۲ مغفرة لا يعد رديئا*

۳-۴ امين رب العالمين وكتب

*العش آن را «تغلبا» در ذنبها خوانده است که به نظر ما درست نیست.

منبع: JUI, p. 250

- ۱ ای الله! سليمان بن جناح را ببخش
- ۲ چنان بخششی [که] جزو بدکاران محسوب نشود
- ۳ امین پروردگار جهانیان، و [این] نوشته شد / [آن] را نوشت ...

DL 6135(34)

- ۱ بسم الله الر
- ۲ حمن الرحيم ا
- ۳ اللهم اغفر لسعيد
- ۴ بن مسرة مغفرة لا
- ۵ يعد رديئا ولا

- ۲-۱ به نام الله بخشنده مهربان
- ۴-۲ ای الله! سعيد بن مسرة را ببخش
- ۵-۴ چنان بخششی که جزو بدکاران محسوب نشود

* و نه

*همچنین 4:DL 6137(34) به بعد، و 7:(28)HL 4911 به بعد را ببینید.

DL 6137(34)

- ۱ بسم الله الرحمن ا
- ۲ لرحيم اللهم اغفر
- ۳ لميسرة بن سعيد
- ۴ مغفرة لا يعد رد
- ۵ يا ولا يكسب بعد
- ۶ ها اثم الرب
- ۷ العلمين
- ۸ [ا]مين

۹ [ثم امین]

۲-۱ به نام الله بخشنده مهربان

۳-۲ ای الله! میسره بن سعید را ببخش

۴-۵ چنان بخششی که جزو بدکاران محسوب نشود

۵-۷ و در برابر پروردگار جهانیان مرتکب گناهی نشود*

۸ آمین

۹ [و باز هم آمین]

*همچنین 4(34) DL به بعد و 7(28) HL به بعد را ببینید.

MA 4286(20)

۱ [ا]لل[ه]م ا

۲ غفرر[ب] [ل]حا

۳ زم بن [عبید] و ادخله

۴ فی رحمتک

۳-۱ ای الله! پروردگار (من)، حازم بن [عبید] را ببخش

۳-۴ و او را مشمول رحمت خودت کن

کتیبه کربلا (DKI 163) از نزدیک کربلا در عراق به تاریخ ۶۴/۶۸۳

۱ بسم الله الرحمن الرحيم

۲-۳ الله کبر کبیر و الحمد لله کثیرا

۳-۵ و سبحن الله بکرة واصلا و لیل طویلا

۴-۷ اللهم رب جبریل و میکیل و اسرنیل

۵-۸ اغفر لشبث بن یزید الاشعري

۶-۹ ما تقدم من ذنبه وما تاخر

۷-۱۰ و لمن قال امین رب العلمین

۱۱ و کتب هذا الکتب فی

۱۲ شوال من سنة اربع وستین

منبع: Grohmann, A. (1971)

- ۱ به نام الله بخشنده مهربان
 - ۲-۳ الله از لحاظ بزرگی، بزرگ و اراده اش عظیم [است]
 - ۳-۵ خدا را سپاس صبح، عصر و شب طولانی.
 - [توجه: در وسط خط ۵ مستطیلی کشیده شده که نشان دهنده پایان یک عبادت مشخص است و احتمالا از منبعی معلوم رونویسی شده است.]
 - ۵-۷ الله! پروردگار جبرئیل و میکائیل و اسرافیل
 - ۷-۸ ثابت بن یزید الاشعری [یعنی اهل اشعر] را ببخش
 - ۸-۹ گناهان قبلی و گناهان بعدیش را
 - ۱۰ و کسی که با صدای بلند بگوید: آمین، پروردگار جهانیان
 - ۱۱ و این متن (کتاب) نوشته شد در
 - ۱۲ شوال سال ۶۴.
- خطوط ۵-۲ فعل ندارند. در ترجمه باید برای آنها فعل گذاشت: «الله و عظمت او را اعلام کن و او را بسیار ستایش کن و الله را در صبح، عصر و شب بسیار عبادت کن». همان طور که در فصل ۳ از بخش ۳ گفته شد، ما حمد را به معنی «اراده / خواست» می دانیم و نیز خطوط ۵-۲ را ببینید که خدا را توصیف می کنند.

NK 380(4)

- ۱ بسم الله الرحمن الرحيم
 - ۲ [۱] اللهم اغفر [لعمر] * [] بن عدي ما
تقدم من ذ[نبه] وما
 - ۳ تاخرو لمن [قر]ا
- * به نظر ما نام عمر ابتدا نوشته شده و سپس حرف «ل» بدون تغییر حرف «ع» به آن افزوده شده است. همچنین 4: (5) SH 3101 را ببینید.

- ۱ به نام الله بخشنده مهربان
- ۲ ای الله! [عمر] [] بن عدي را ببخش
- ۲-۳ گناهانش را، قبلی ها و بعدی ها را
- ۳ و کسی که می خواند

SH 3101(5)

- ۱ بسم الله الرحمن الرحيم
- ۲ اللهم
- ۳ اغفر
- ۴ [لعمر] * بن عدي

۵ بسم الله الرحمن الرحيم

۶ اللهم ارضى

۷ عن مسرة

۸ بن زيد

* یادداشت 2: NK 380(4) را ببینید.

۱ به نام الله بخشنده مهربان

۲-۴ ای الله! [عمر] بن عدی را ببخش

۵ به نام الله بخشنده مهربان

۶-۸ ای الله! از مسرة بن زید خوشنود باش

RB 3170(6)

۱ اللهم اغفر

۲ لمسرة بن زيد

۳ وارضاه عنه

۴ حيا

۱-۲ ای الله! مسرة بن زید را ببخش

۳-۴ واز او خشنود باش، زنده (= تا وقتی او زنده است)

MA 4254(17)

۱ اللهم يا من تمت كلمته* و[يا]

۲ من في السما عرشه و[في]

۳ الارض موضع قدمه اغف[ر]

۴ [لخالد][بن][حمران] كل

۵ ذنب اذنبه

* همچنین 5: HS 3153(6) را ببینید.

۱-۳ ای الله! ای کسی که کلامش انجام شد و ای کسی که

تختش در آسمان است و زمین قدمگاهش است*

۳-۴ [خالد بن حمران] را ببخش

۴-۵ تمام گناهانی که او مرتکب شده است
* خطوط ۲-۳، اشعیا ۱:۶۶ را به خاطر می‌آورند. می‌توان پرسید که آیا این عبارت، بخشی از مطالب معمول سرود نیایش یکتاپرستانه نبوده است؟

MA 4369(23)

- ۱ اللهم یا حلیم یا کریم
 - ۲ یم یا رب العرش العظیم
 - ۳ ادخل [خالد] * بن [حمران] *
 - ۴ جنات
 - ۵ النعمیم
- * به دقت حذف شده است.

۲-۱ ای الله! ای بردبار، ای بخشنده

۲ ای پروردگار تخت بزرگ

۳ (بگذار) [خالد] بن [حمران] وارد

۴-۵ باغ‌های برکت / رحمت شود

MA 4138(13)

- ۱ اللهم اغفر لا
 - ۲ شعث بن عصام
 - ۳ ما تقدم من ذنبه وما تاخرانك انت
 - ۴ السميع العليم العلي العظیم العزیز
الحکیم الرؤف
 - ۵ والرحیم واغفر له حیا و میتا و [هـ] و
یسئل الله [ا] لمجنة ان لا یقوم
 - ۶ عن مجنة * حتا یتسن * له العظون
 - ۷ غ[ف] ر[ر] ا[ب] ی
 - ۸ [ل] [م]
- * عن مجنة = مجنة؛ یتسن = یتسنی

۲-۱ ای الله! اشعث بن عصام را ببخش

۳ گناهانش را، قلبی‌ها و بعدی‌ها را

- ۳-۵ به راستی که توشنوا، دانا،
بلندمرتبه، بزرگ، توانمند، داور،
باگذشت، بامحبت / مهربان هستی
- ۵ پس او را ببخش تا وقتی زنده است و تا زمان مرگش
- ۶-۵ و نیز (و) او از الله تمنا می‌کند تا به او پناهگاه بخشد
و او پناهگاه را ترک نمی‌کند تا وقتی بتواند
رهسپار شود (معنی تحت اللفظی: تا وقتی سفر مقدور شود)*
- ۷ (باز هم) پروردگارم ببخش
- ۸ [اسم شخص]
- * این را می‌توان اشاره به سفری درآینده، یا اشاره نمادین به مرگ دانست.

(4) GM 389 می‌توان تاریخ آن را ۱۱۲/۷۳۰ دانست

- ۱ اللهم اغفر لورد بن
۲ سالم ما تقدم من ذنبه
۳ وما تاخر وادخله ا
۴ لجنة ام[ی] بن رب العلمین
۵ ولمن قری ولمن سمع الا
۶ [ان] امن

- ۱-۲ ای الله! ورد بن سالم را ببخش
- ۲-۳ گناهانش را، قبلی‌ها و بعدی‌ها را
- ۳-۴ و او را وارد الجنة کن
- ۴ آمین ای پروردگار جهانیان
- ۵ و به هرکس که می‌خواند
- ۵ و به هرکس که می‌شنود
- ۵-۶ اما فقط [اگر] ایمان داشته باشد (یعنی دین داشته باشد)

II. متون ابتدایی- زیرگروه دارای عبارت آغازین «یهودیت مسیحی»

MA 4204(14)

- ۱ غفر رب عیسی و موسی []

۱ ببخش ای پروردگار عیسی و موسی، [اسم شخص] را

MA 4340(22)

- ۱ غفر[بی]
- ۲ غفر رب [عیسی] و [مو]
- ۳ سی لـ []

۱ ببخش [پروردگارم]

۳-۲ ببخش ای پروردگار [عیسی] و [موسی]، [اسم شخص] را

MA 4210(16)

- ۱ غفرالله رب
- ۲ موسی [و] عیسی لقا[یس]
- ۳ بن سوید حیا و م[یتا]
- ۴ امین رب العلمین رب
- ۵ [الناس] اجمعین

۲-۱ الله، پروردگار موسی [و] عیسی، ببخش

۳-۲ ق[یس] بن سوید

۳ تا وقتی زنده است و [تا زمان مرگش]

۴-۵ آمین پروردگار جهانیان، پروردگار [مردم]، همه

آنها

MA 4269(19)

- ۱ [غ]فرالله رب
- ۲ موسی و عیسی
- ۳ لخالد بن حمران
- ۴ حیا و میتا

- ۲-۱- پروردگار موسی و عیسی، ببخش
 ۳- خالد بن حمران را
 ۴- تا وقتی زنده است و تا زمان مرگش

MA 4513(25)

- ۱- غفر رب
 ۲- موسی لعبد
 ۳- [الله]

- ۳-۱- پروردگار موسی، عبدالله را ببخش

MA 4514(25)

- ۱- غفر ربی
 ۲- [لعبد الله]

- ۲-۱- پروردگارم، عبدالله را ببخش

MA 4516(26)

- ۱- اغفر رب موسی [و عیسی]
 ۲- لعبد الله []
 ۳- غیر هالك []
 ۴- امین رب [العلمین]
 ۵- []

- ۱- پروردگار موسی [و عیسی]، ببخش
 ۲- عبد الله [] را
 ۳- زنده (معنی تحت اللفظی: «نابود نشده است»)
 ۴- آمین [پروردگار جهانیان]

MA 4508(25)

- ۱ اللهم رب مو
- ۲ سی و عیسی اغفر
- ۳ لعبد الله بن []

۲-۱ ای الله! پروردگار موسی و عیسی
 ۳-۲ ببخش، عبدالله بن [اسم شخص] را

MA 4509(25)

- ۱ [راب مو]سی]
- ۲ [ل]عبد الله بن
- ۳ [ع]دي حيا[ا] ومیتا

۱ [پروردگار] [موسی]
 ۳-۲ عبدالله بن [ع]دي
 ۳ تا وقتی زنده است و تا زمان مرگش

III. متون ابتدایی-تاریخ‌داری یا قابل تاریخ‌گذاری به حدود ۸۵/۷۰۴

MA 4265(19) به تاریخ ۸۵/۷۰۴*

- ۱ غفرالله لحکیم بن
- ۲ عمرو [غیر]ها[لك] ولا مفقو
- ۳ د امین رب العلمین رب
- ۴ الناس اجمعین وکتب
- ۵ في مس[ت]هل ذي الحجة سنة
- ۶ خمس وثمانین م
- ۷ [دخ]له الجنة
- ۸ []

- ۲-۱ الله، حکیم بن عمرو را ببخش
 ۳-۲ زنده و باقی (معنی تحت اللفظی: «نابود و گم نشده است»)
 ۴-۳ آمین پروردگار جهانیان، پروردگار مردم، همه آنها
 ۵-۴ و این نوشته شد در روز اول ذوالحجّة
 ۶-۵ ۸۵ سال (تا آخر خط با «م» پر شده است)
 ۷ اورا وارد الجنة کن
 ۸ []
 *اولین روز سال ۸۵ هجری مطابق با ۱۴ ژانویه سال ۷۰۴ میلادی بوده است.

MA 456(8)

- ۱ اللهم اغفر[ر]
 ۲ [لح]ك بن عمر[و] [غیرا]
 ۳ ها[لك]

- ۲-۱ ای الله! [حکیم]* بن عمرو را ببخش
 ۳-۲ [زنده] (معنی تحت اللفظی: «نابود نشده است»)
 *توضیحات (7) MA 412B را ببینید.

MA 4256A (17)

- ۱ غفرالله لحکیم بن عمرو
 ۲ غیر هالك ولا مفقو[د]

- ۱ الله، حکیم بن عامرا را ببخش
 ۲ زنده و باقی (معنی تحت اللفظی: «نابود و گم نشده است»)

MA 4256B(17)

- ۱ لا لا غفرالله لحکیم
 ۲ غیر هالك و[لا]

- ۱ الله، نه ببخش حکیم را
 ۲ زنده و باقی (معنی تحت اللفظی: «نابود و ... نشده است»)

MA 457B(9)

- ۱ اللهم اغفر لحکیم بن عمرو ما تقدم
 ۲ من ذنبه وما تلا [ا] خ [ر] ا [نک] [علی
 کل شی قد] یرا
 ۳-۴ []

- ۱ الله! حکیم* بن عمرو را ببخش
 ۲-۱ گناهانش را، قبلی‌ها و بعدی‌ها را
 ۲ [تو] توانا [هستی] (معنی تحت اللفظی: «تو بر هر چیزی توانا هستی»)
 ۳-۴ []
 * با شکل همین نام در: MA 456(8) در بالا مقابله کنید و توضیحات (7) MA 412B را نیز ببینید.

MA 4253(17)

- ۱ غفر الله [ه]
 ۲ لعبد الله [ب] من* []
 ۳ [ح] یا []
 ۴ غفر الله لحکیم [م] بن عمرو
 ۵ غیر هالك
 * توجه کنید که ابن است؛ نه بن.

- ۱ الله، ببخش
 ۲ عبد الله بن [اسم شخص]
 ۳ تا وقتی زنده است []
 ۴ الله، حکیم [م] بن عمرو را ببخش
 ۵ زنده (معنی تحت اللفظی: «نابود نشده است»)

MA 450(8)

- ۱ اللهم انک
 ۲ المعید ربی
 ۳ المعید من []

- ۴ السـ[عـ]یر* ان تغفر لحك بن عمرو
 ۵ ما تقدم من ذنبه وما تاخر
 * باید «اسنك» در اینجا به کار می‌رفت.

۲-۱ ای الله! تو پناه هستی

۴-۲ پروردگارم، کسی که پناه از آتش است

۴ که حکیم* بن عمرو را بیخشی

۵ گناهانش را، قبلی‌ها و بعدی‌ها را

* توضیحات (7) MA 412B را ببینید.

MA 4252(17)

۳-۱ []

۴ غفر الله []

۵ [لحکیم بن عمرو کل]

۶ ذنب [ذنبه] [قط]

۷ صل علی [محمد] []

۸ [ارسله] []

۹ []

۱۰ [] وبدين (عين متن اصلی)

۱۱ الحق [ليظهره] علی الدين كله [ه]

۱۲ [وا لوكله المشركون]

آیات ۳۳:۹ و ۶۱:۹ قرآن و نیز 5-1: (18) MA 4262 را ببینید.

هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله ولو کره المشركون

۳-۱ []

۴ الله، بیخش

۵ [حکیم بن عمرو] را

۵-۶ [همه] گناهان [که تاکنون مرتکب شده است]

۷ جانب [محمد] را داشته باش

۸ [او را فرستاد] []

۹ []

۱۰-۱۱ [] و با دین راستین

- ۱۱ [تا آن* را پیروز گرداند] بر هردین دیگری
 ۱۲ حتی اگر [مورد ناخشنودی / نارضایتی / تنفر مشرکون**] باشد

*یا «او»

**این شکل «تهاجمی» این عبارت است. برای شکل «ملایم» یا غیرتهاجمی آن به عنوان عبارت اختتامیه، (32) BR 5131 را ببینید.
 به نظر ما این متن، دو کتیبه مجزا از دو زمان متفاوت است. سطرهای ۶-۱ پیشامحمدی هستند و می‌توان تاریخ آنها را ۷۰۴/۸۵ دانست؛ سطرهای ۱۲-۷ که ظاهراً با دستخطی متفاوت، بعداً اضافه شده‌اند، اسلامی هستند و می‌توان تاریخ آنها را ۷۷۶/۱۶۰ دانست.

IV. کتیبه قصر خرنه، قابل تاریخ گذاری به ۹۲/۷۱۰

- ۱ اللهم ارحم عبدالملك ابن عمر
 ۲-۱ واغفر له ذنبه ما تقدم منه وما تاخر
 ۲ من ما اسروما اعلن
 ۳ وما احد كان من نفسه قابل لك
 ۳-۴ الا تغفر له وترحمه ان آمن
 ۴ آمنت برب فمن علي انت المنان
 ۴-۵ وترحم علي فانك انت الرحمن
 ۵-۶ اللهم انني اسئلك ان تقبل منه
 ۶ صلاته وهيا بته
 ۶-۷ امين رب العلمين رب موسى و هرون
 ۷ رحم الله من قراه ثم قال امين امين
 ۷-۸ رب العلمين العزيز الحكيم
 ۸ و كتب عبدالملك بن عمر
 ۸-۹ يوم الاثنين لثلاث بقين من المحرم
 ۹ من سنة اثنین وتسعين
 ۱۰ [شهد (?)] لام بن هرون
 ۱۱ واسرح بنا ان نجتمع بنبي ونبيه
 ۱۱-۱۲ في دنيا والاخر*

*الاخره]

منبع: Abbott (1946)

- ۱ ای الله! با عبدالملك بن عمر مهربان باش و او را ببخش

- ۲ گناهانش را، قبلی‌ها و بعدی‌ها را، پنهان‌ها و آشکارها را
 - ۳ هیچ‌کس به تو نزدیک نمی‌شود مگر آنکه او را ببخشی و با او مهربان باشی
 - ۴ اگر ایمان داشته باشد. من به پروردگارم ایمان دارم. پس نعمت‌هایت را به من ارزانی دار،
چرا که تو بخشنده هستی، و مهربان باش
 - ۵ با من، چرا که تو مهربان هستی. ای الله! به تو التماس می‌کنم
 - ۶ که نمازش و هدیه‌اش را قبول کنی. آمین، پروردگار جهانیان، پروردگار
 - ۷ موسی و هارون. خدا رحم کند بر هرکسی که این را بخواند و بگوید
آمین، آمین، پروردگار جهانیان
 - ۸ توانا، خردمند. عبدالملک بن عمر [این را] نوشت در
 - ۹ دوشنبه، سه [شب] باقی مانده از محرم سال نود و دو
 - ۱۰ [شهادت داد آن را] لام بن هارون
 - ۱۱ ما را چنان راهنمایی کن که پیامبرم و پیامبرش را ملاقات کنیم
۱۱-۱۲ در این دنیا و دنیای دیگر.
- * ترجمه براساس ترجمه (1946). Abbott, N.

V. کتیبه‌های محمدی عوام

این کتیبه‌ها بیشتر از این تقسیم‌بندی نمی‌شوند؛ تاریخ آنها اگر معلوم باشد ارائه می‌شود

MA 4282 (19)

- ۱ [ا] اللهم غفر
- ۲ اللهم اغفر لمحمد []
- ۳ بسم الله الرحمن الرحيم [م]
- ۴ اللهم [م] [] بن ه [د] اب الل [ه] م
- ۵ الل [ه] م اغفر ل [] بن سلیمان ذنبه
- ۶ اللهم [م] اغفر لامر القیس بن سلامة ذنبه
- ۷ ک [د] ه حدیثه و قدیمه
- ۸ و [صبره و غلبه]
- ۹ [غف] رب *
- ۱۰ لمعاو [ی] اة [بن]

۱۱ [س] عید

۱۲ []

* اشتباه نوشته شده است؛ درست آن غفر رب [ی] است.

- ۱ ای الله! ببخش
- ۲ ای الله! محمد [] را ببخش
- ۳ به نام الله بخشنده مهربان
- ۴ ای الله! [اسم شخص] بن هلد اب ای الله!
- ۵ ای الله! گناهان [اسم شخص] بن سلیمان را ببخش
- ۶ ای الله! امر القیس بن سلامه را ببخش
- ۶-۷ تمام گناهانش را، تازه‌ها و قدیمی‌ها را
- ۸ و [به او استقامت بده و او را پیروز گردان]
- ۹ [پروردگار (من)، ببخش]
- ۱۰ معاویة [بن]
- ۱۱ [س] عید
- ۱۲ []

JU 88

- ۱ اللهم اغفر
- ۲ لسلیمن بن جناح ا
- ۳ مین رب العلمین * مغفرة
- ۴ لا یعد ردینا و کفه ما * وا
- ۵ نصره علی من عاده و أعنه

* و **، به توضیحات ترجمه مراجعه کنید.

منبع: JU1, p. 292.

- ۱-۲ ای الله! سلیمان بن جناح را ببخش
 - ۳ آمین پروردگار جهانیان * - چنان بخششی که
 - ۴ جزو بدکاران محسوب نشود و او را بسنده باشد **
 - ۵ و او را بر هر کسی پیروز گرداند
- که وی را دشمن می‌دارد، و او را یاری کن.

* در اینجا به نظری رسد آنچه متن اصلی در نظر داشته است به پایان می‌رسد. ادامه آن اگرچه با همان دستخط است، یا بعدا اضافه شده، یا «فکر مجدد» و یا از این قبیل است.

**«العش» آن را چنین تکمیل می کند: «اعمالش را بسنده کن». او خاطرنشان می سازد که بدون افزودن کلمه ای پس از «ما»، جمله ناقص است. او می گوید که «اعمالش» که پیشنهاد وی می باشد، احتمالی است.

SC 305(3) به تاریخ ۱۱۲/۷۳۰

- ۱ اللهم [اغفر] للورد بن سالم ما تقدم
من ذنوبه وما تاخر
- ۲ و [تم] نعمتك عليه و اهده صراط* مستقيما
امن (عين متن اصلي) رب
- ۳ العلمين رب موسى وهرون ولمن قري**
ولمن قال [ل] امين كتب في [] [سنة]
ثنية عشرة ومئة عل*** خلفه هشام
* به جای صراط
** در مورد املای «ی» 3: EL 200C و 5: SC 301 را نیز ببینید.
*** باید «علی» باشد، (4) GM 388 را نیز ببینید.

- ۱ ای الله! گناهان الورد بن سلیم را ببخش،
قدیمی ها و تازه ها را
- ۲ و نعمت هایت را بر او [فراوان ارزانی دار] و او را در
راه راست هدایت کن
- ۲-۳ آمین پروردگار جهانیان، پروردگار موسی و هارون
- ۳ و هرکس که می خواند و هرکس که می گوید آمین. (این) در
[سال] ۱۱۲ در زمان خلافت هشام نوشته شد.
نخستین روز سال ۱۱۲ هجری، ۲۶ مارس ۷۳۰ میلادی بوده است.

SC 301(3)

- ۱ بسم الله الرحمن الرحيم ا
- ۲ اللهم اغفر لنهار بن عامر و ارز
- ۳ قه من فظلك و ادخله رحمتك و اتم [م]
[ع] لیه نعم—
- ۴ تك و اجعله من المفلحين اللهم اغفر
لمحمد رسول

۵ الله ولمن كتب هذ الكتب* ولمن قره**

۶ قل امين رب العلمين

* اشتباه سهوی، یا اشتباه قلمی که با یک «الف» در هذ تصحیح شد، یا شاید هم یک «ا» باشد؟ (EL200C(2):3 و SC305(3):3 را نیز ببینید.
** به املاي آن توجه کنید.

۱ به نام الله بخشنده مهربان

۱-۲ الله! نهار بن عمرو را ببخش

۲-۳ و از بخشنندگی ات او را روزی بده و او را به رحمت خود

وارد کن و نعمت

۳-۴ را به او تمام کن و او را از کامیابان قرار بده.

۴-۵ ببخش! محمد، پیامبر الله را و کسی که می نویسد / نوشت این کتیبه / متن را

و کسی که (آن را) می خواند

۶ بگو: آمین، ای پروردگار جهانیان

SC 302(3)

۱ بسم الله الرحمن ا

۲ اللهم اغفر

۳ [لعبدة] بن []

۴ [ومح*] ذنبه و

۵ اشرح له

۶ صدره

۷ و انفعه ما

۸ تنفعه

* از ریشه محو: پاک کردن، ملغی کردن (گناهان از سوی خدا)

۱ به نام الله بخشنده

۱-۳ ای الله! [عبدة] بن [اسم شخص] را ببخش

۴ گناهان او [زا پاک کن]

۴-۶ و سینه اش را بگشا*

۷-۸ و بگذار به هرچه به او می دهی برسد**

* یعنی قلب / ذهن او را بگشا (تا کلامت و... را دریافت کند)، به عنوان مثال آیات ۱۶:۱۶، ۱۲۵:۶،

۲۲:۳۹ و آیات دیگر را ببینید.

** جمله دشواری است. ما چنین درمی یابیم که دعاکننده درخواست مشخصی ندارد: او هرچه الله برایش می فرستد می گیرد. با SC 310(3) مقایسه کنید.

(4) GM 390 به تاریخ ۱۱۲/۷۳۰

- ۱ اللهم صلي
- ۲ على مسرة
- ۳ بن زيد

۳-۱ ای الله! جانب مسرة بن زيد را داشته باش

(4) GM 388

- ۱ اللهم صلي عل*
- ۲ مسرة بن زيد
- ۳ وادخله الجنة
- ۴ يغير حساب
- ۵ يرحمن يرحيم

* باید علی باشد، و نیز 3:3(3) SC را ببینید.

- ۱ ای الله! جانبداري کن از
- ۲ مسرة بن زيد
- ۳ و او را وارد الجنة کن
- ۴ بدون حسابرسی / مجازات
- ۵ ای بخشنده، ای مهربان

(6) HS 3154

- ۱ اللهم صلي على محمد النبي
- ۲ و على من يصلي عليه و
- ۳ كتب ثوابه بن معروف
- ۴ وهويسل الله الجنة برحمته

۱ ای الله! جانب محمد پیامبر را داشته باش

۲ و هرکس که او را ستایش می کند

- ۳-۲ و ثوابه بن معروف (این را) نوشت
 ۴ و از الله به امید رحمتش، الجنة را می خواهد

GM 385(4)

- ۱ اللهم اغفر
 ۲ لرفاعة بن مسلم
 ۳ برحمتك

۳-۱ ای الله! به امید رحمتت، رفاعة بن مسلم را ببخش

JU 18

- ۱ اللهم ادخل محمد بن الوليد
 ۲ بذمة الجنة امين رب العلمين وكتبه
 ۳ [...] بحر وهو يسئل الله الجنة
 منبع: JU1, p. 244.

- ۱ ای الله! محمد بن الوليد را وارد کن
 ۲ به محافظت الجنة. آمين پروردگار جهانيان
 ۳-۲ و [] بحراين را نوشت و او از الله، الجنة می خواهد.

JU 72*

- ۱ انا حفص بن عبد الله
 ۲ اسئل الجنة واعوذ به من النار
 منبع: JU1, p. 281.

- ۱ من، حفص بن عبد الله
 ۲ الجنة می خواهم و برای پناه از آتش به او متوسل می شوم.
 * مالک این کتیبه، یک کتیبه نیز به تاریخ ۱۱۹/۷۳۷ از خود باقی گذاشته است.

JU 49

- ۱ انا عبد الله بن علي

۲ اسل الله [۱] لرحمة واعدوذ
 ۳ به من النار یوم الحساب]

منبع: JUI, p. 266.

- ۱ من عبدالله بن علی
 - ۲ از خدا الرحمة می‌خواهم
 - ۳-۲ و به او متوسل می‌شوم برای پناه
 - ۳ از آتش در روز [حسابرسی]
- توجه: العرش در JUI سه طریق به یک اندازه محتمل برای تکمیل سطر آخر ارائه می‌کند که تمام آنها به معنی «روز حسابرسی» یا «روز رستاخیز» می‌باشند.

HS 3153(6)

- ۱ اللهم اني اسلك تبين (= تبیان)
- ۲ كل شي لك الحمد لا
- ۳ اله الا انت بديع السموات
- ۴ ات و الارض ذ[و] الجلال (= الجلال)
- والكرم (= والاكرام) فلما
- ۵ قضا النبي صلته قال من صحب الكلمت*
- ۶ الله**
- ۷ قال: العلم (= العالم)
- ۸ انا بديعه

*: 1(17) MA 4254 را نیز ببینید.

** توضیحات (***) ترجمه را ببینید.

- ۲-۱ ای الله! از تومی‌خواهم همه چیز را بر من روشن سازی*
 اراده از آن توست**
- ۴-۲ خدای بی جز تو نیست، آفریننده آسمان‌ها
 و زمین
- ۴ (تو) باشکوه و بزرگوار (هستی)
- ۵-۴ وقتی پیامبر نمازش را به پایان برد گفت: چه کسی
 صاحب کلمه است؟
- ۶ الله***
- ۷-۸ او گفت: «جهان - من آن را آفریدم».

* تبیین = تبیین کل شیء یا تبیین آیه ۱۶:۸۹ قرآن: و نزلنا عليك الكتاب تبیاناً لكل شیء. لین: «و این کتاب را بر تونازل کردیم تا روشنگر هر چیز باشد» (Lane, Vol. 1, pp. 286, col. 1 para 1 and pp. 286 (line 7 from bottom)-287).

به نظر ما این عبارت به توانایی تشخیص درست از خطا اشاره دارد. به عبارت دیگر دعاکننده، هدایت به راه درست زندگی را درخواست می کند.
** به مقدمه مراجعه کنید.

*** ظاهراً «الله» بعداً توسط کسی نگارش یافته است که احساس می کرده پرسش «چه کسی صاحب...» نباید بی پاسخ گذاشته شود.

JU 46

۱ ومن نبیه غیر

۲ مح[م]د

منبع: JUI, p. 264، که به اشتباه 364 چاپ شده است.

۱-۲ چه کسی غیر از محمد، پیامبر اوست؟

[یعنی او پیامبری جز محمد ندارد]

MA 4113(12)

۱ غفر ربی

۲ لامر القیس

۳ غفر

۴ الله لمحمد ذ[نبه]

۱ پروردگرم، ببخش

۲ امر القیس را

۳-۴ الله، [تمام گناهان] محمد را ببخش

JU 103 به تاریخ ۱۰۸/۷۲۹، دوران حکومت هشام

۱ الله ولی المخول بن عمار

۲ وکتب فی شهر ربیع الآخر

۳ سنه ثمان و مئة

منبع: JUI

۱ الله سرور مخول بن عمار است

۲ و این نوشته شد در ماه ربیع الاول

۳ سال ۱۰۸

JU 105

۱ اللهم کن انت ولی یزید بن عبد

۲ الواحد الاسدی

منبع: JUI

۱ ای الله! سرور یزید بن عبد باش

۲ الواحد از قبیله اسد.

(6) 56-3155 HS به تاریخ ۱۱۷/۷۳۵ سطرهای ۷-۱ در ستون چپ

۱ بسم الله الرحمن الرحيم

۲ اللهم اغفر لرحسن بن میسرة ولو

۳ لديه* وما ولدا امين رب محمد و

۴ ابرهيم اللهم اجعل عملي جهدا

۵ واجعل رأفتي استشهاد** في سبيلك

۶ وكتب حسن يوم

۷ الثلثة

سطرهای ۱۱-۸ در ستون راست

۸ في ثمان بقين من ربيع الاول (ربيع الاول)

وفيه توفو

۹ بني حا[تم] يرحمهم الله جميعة***

۱۰ وهو في سنة شبعة عشرة****

۱۱ ومئة

* آیات ۸: ۲۹؛ ۱۴: ۳۱؛ ۱۵: ۴۶ قرآن را ببینید. این عبارت در کتیبه‌های متاخر در صحرای سوریه نسبتاً رایج است، BSD No. 2 را ببینید.

** استشهادا

*** باید «جمیعا» باشد.

**** باید «سبع عشرة» باشد.

۱ به نام الله بخشنده مهربان

۲ ای الله! حسن بن میسرة را ببخش

۳-۲ ووالدینش وفرزندانش را

- ۳-۴ آمین، پروردگار محمد و ابراهیم
 ۴ کارهایم را جهاد در نظریه
 ۵ و شفقتم را شهادت در راه خودت قبول کن
 ۶-۷ و حسن (این را) نوشت در روز
 ۸ بیست و دوم ماه ربیع الاول که در آن درگذشت
 ۹ بنی حال[تم]، خدا همه آنها را رحمت کند
 ۱۰-۱۱ و این در سال ۱۱۷*
 *نخستین روز سال ۱۱۷ هجری، ۳۱ ژانویه سال ۷۳۵ میلادی بوده است.

VI. کتبه‌های اولیه اسلامی عوام قابل تاریخ‌گذاری به ۱۷۰-۱۶۰ هجری

EKI 261* به تاریخ ۸۱-۷۸۰/۱۶۴

- ۱ الله و [ب]ای (؟) سعید بن یزید فنعم المولا ونعم
 ۲ النصیر سعید یشهد الله وجميع خلقه
 ۳ انه لا اله الا الله وحده لا شريك له
 ۴ [شکل؟] وان محمد عبده ورسوله
 ۵ وكتب سنة اربع وستين
 ۶ ومائة

- ۱ ای الله و [پروردگارم] (؟)** سعید بن یزید، و او سروری عالی و
 ۲ یاریگری عالی است. سعید خدا و تمام آفریده‌هایش را شاهد می‌گیرد
 ۳ که خدایی جز الله یکتا نیست، او شریکی ندارد
 ۴ و همچنین محمد بنده و پیامبر اوست
 ۵-۶ در سال ۱۶۴ نوشته شد.
 *از سایت YT در نقب؛ در جای دیگری منتشر نشده است.
 ** حدس می‌زنیم اشتباه نوشتاری باشد و سطر را چنین بازسازی می‌کنیم: «[این است شهادت] سعید بن یزید: الله، پروردگار من [است] و او سروری عالی است» و الخ.

MA 4262 (18)

- ۱ [محمد] رسول الله
 ۲ [ار]سله بالهدی

۳ [[وبدین]* [ال[ح]ق [لیظهره]

۴ [[علی] [الد] [یا] [ن] [ک] [له]

۵ [[ولو کره] [الم] [شركون]**

[۷-۶] []

* قرائت «بدین» با توجه به 10: (17) MA 4252.

** 7-12 (17) MA 4252 را نیز ببینید.

۱ [[محم] [د] [پیامبر] [خدا]

۲ [[او] [را] [با] [هدایت] [فرستاد]

۳ [[و] [دین] [راستین] [تا] [آن] [را] [پیروز] [گرداند]

۴ [[بر] [ا] [هر] [دین] [دیگری]

۵ [[حتی] [اگر] [مورد] [ناخشنودی] / [نارضایتی] / [تفر] [مشرکون]**] [باشد]

[۶] []

* یا «او».

** توضیحات (***) مربوط به (17) MA 4252 را ببینید.

[= لبه دیوار W309 در MA-D3، مسجد سایت سده بوکر.

(22) MA 4339 به تاریخ ۱۶۰/۷۷۶*

۱ غفرالله []

۲ []

۳ یوم دع[ا] المناد من

۴ ایلیا یوم []

۵ بعد ما کان فیها من

۶ بنی آدم [مصطفی]

۷ السما

۸ فکتب محجن

۹ بن سعید [و] هو

۱۰ <سنه> ستین و مئة**

۱۱ [یس] [ل] [الله] [ال] [ج] [نة]

* به توضیحات ترجمه مراجعه کنید.

** به نظر می‌رسد سطر ۱۰ بعدا جاگذاری شده است.

- ۱ الله، ببخش []
 - ۲ []
 - ۳ روزی که منادی بانگ زد از
 - ۴ ایلیا (= اورشلیم) روزی []
 - ۵ بعد از آنکه او در آن بود** از بین
 - ۶ انسان‌ها (بنی آدم) [برگزیده]***
 - ۷ آسمان
 - ۸-۹ و محجن بن سعید این را نوشت و او
 - ۱۰ <سال> ۱۶۰
 - ۱۱ از الله، الجنة را [درخواست دارد]
- * نخستین روز سال ۱۶۰ هجری، ۱۹ اکتبر ۷۷۶ میلادی بوده است. توجه کنید که این تاریخ بین سطور ۹ و ۱۱ که به دنبال هم بوده‌اند آورده شده است.
- ** «در آن» (فیها): در شهر اورشلیم.
- *** «برگزیده» (مصطفی): این قرائت، قطعی نیست، تصویر آن را ببینید.

ST 640(34) به تاریخ ۱۷۰/۷۸۶*

- ۱ رضي الله عنك
- ۲ يا سعيد هذا
- ۳ ما يشهد سعيد
- ۴ يشهد ان محمد
- ۵ وعيسى وعزير
- ۶ وجميع الخلا
- ۷ ثق عباد مربوبين
- ۸ ويشهد لله وكفا
- ۹ بالله شهيدا [ن]ه احدا
- ۱۰ احدا صمد لا والد
- ۱۱ ولا ولد وكتب
- ۱۲ في سنة سبعين ومائة

قرائت این متن به یاری پروفیسور Kister (اورشلیم، آگوست ۱۹۸۶) مقدور گردید.
* توضیحات ترجمه را ببینید.

۲-۱ الله از تورا ضی باشد ای سعید

۳-۲ این شهادت سعید است

۷-۴ (و) او شهادت می‌دهد که محمد و عیسی و عزیر

و همه آفریده‌ها، پرستندگانی فرمانبردار هستند

۹-۸ و او خدا را شاهد می‌گیرد و شهادت خدا

بسنده است

۱۰-۹ که او یکتاست، بخش ناپذیر است؛ *** نه زاده و نه

زاییده شد است

۱۲-۱۱ و (این) در سال ۱۷۰ نوشته شد

* نخستین روز سال ۱۷۰ هجری، ۳ جولای ۷۸۹ میلادی بوده است.

** دکتر G. Hawting (در نامه ۳۰ ژانویه) اظهار می‌دارد: «آیا ممکن است که خواسته باشند «الله» [در سطر ۸] را بعد از مرئوسین بیاورند (عباد مرئوسین الله)؟ عبارت غیر معمولی به نظر می‌رسد، به هر حال لین در واژه‌نامه خود آن را به صورت s.v. marbūb دارد.

*** در مورد ترجمه صمد به «بخش ناپذیر»، به بحثی در این مورد در صفحه ۲۹۶ مراجعه کنید. علمای اسلام متعارف به هیچ اجماعی بر سر معنی این کلمه نرسیده‌اند.

VII. کتیبه‌های اسلامی عوام: غیر قابل تاریخ گذاری

AR 2100(2)

۱ اللهم صلي على خالد بن عمر يوم

۲ يموت ويوم يبعث حيا امين

۳ رب العلمين

۱ ای الله! جانب خالد بن عمر را داشته باش روزی که

۲ می‌میرد و روزی که دوباره زنده می‌شود آمین

۳ ای پروردگار جهانیان

AR 271(2)

۱ [يوم يبعث

۲ حيا امين رب العلمين

۳ [يوم يموت]

۴ وكتب

۵ يوم [لثلاث]

- ۱ [روزی که (او) دوباره
- ۲ زنده می شود آمین، ای پروردگار جهانیان
- ۳ [روزی که او می میرد
- ۴ و (این) نوشته شد
- ۵ در روز سه شنبه

MA 4205 (14)*

- ۱ غفرالله لسري بن م []
- ۲ غير هلك (= هالك)
- ۳ ولا مفقود امين [رأب
- ۴ العلمين
- ۵ صلي الله على
- ۶ محمد [ع] عليه
- ۷ السلم ورحمة الله
- ۸ اسل الله [لج]نة
- ۹ واعوذ به من النار
- ۱۰ لا حول لنا ولا قوة
- ۱۱ الا بالله العظيم
- ۱۲ ولعبد الله بن سري

- ۱ الله، سري بن م [] را ببخش
- ۲-۴ زنده و باقی (معنی تحت اللفظی: «نه نابود و نه گم شده است»). آمین

پروردگار جهانیان

- ۵-۶ الله جانب محمد را داشته باشد
- ۶-۷ درود و رحمت الله براو باد
- ۸ من از الله درخواست الجنة دارم
- ۹ از آتش به او پناه می برم
- ۱۰ ما هیچ نیرو و هیچ قدرتی نداریم
- ۱۱ مگر از سوی الله عظیم
- ۱۲ و برای عبد الله بن سري

* کتیبه مرکب: سطرهای ۴-۱ به تنهایی کامل و متعلق به سری بن م [هستند؛ سطرهای ۱۲-۵ با دستخطی متفاوت متعلق به پسروی، عبدالله می‌باشند. سری بن -در کتیبه (22) MA 4336 نیز به چشم می‌خورد.

MA 4252 (17)

۳-۱ []

۴ غفرالله []

۵ [لحکیم بن عمرو کل]

۶ ذنب [ذنبه] [قط]

۷ صل علی [محمد] []

۸ [ارسله] []

۹ []

۱۰ [] و بدین (عین متن اصلی)

۱۱ الحق [لیظهره] علی الدین کل [ه]

۱۲ [و لو کل] ره المشرکون

۵-۱: آیات ۳۳:۹؛ ۶۱:۹ و نیز: MA 4262 (18) را ببینید
هو الذي ارسل بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون

۳-۱ []

۴ الله، ببخش []

۵ [حکیم بن عمرو]

۵-۶ [همه] گناهان [که او مرتکب شده است]

۷ جانب [محمد] را داشته باش

۸ [او را فرستاد] []

۹ []

۱۰-۱۱ [] و با دین راستین

۱۱ [تا آن] را پیروز کند [بر هر دین دیگری]

۱۲ حتی اگر [مورد ناخشنودی / ناراضی / تنفر مشرکون]** باشد

* یا «او».

** این پایان «تہاجمی» این عبارت است. برای پایان «ملایم» یا غیرتہاجمی (32) BR 5131 را ببینید.

این متن را دو کتیبه مجزا از دو تاریخ متفاوت می‌دانیم. سطرهای ۶-۱ پیشامحمدی و قابل تاریخ‌گذاری به ۷۰۴/۸۵ هستند؛ سطرهای ۱۲-۷ که ظاهراً با دستخطی متفاوت اضافه شده‌اند، اسلامی و قابل تاریخ‌گذاری به ۷۷۶/۱۶۰ می‌باشند.

MM 107(1)

- ۱ [ع]بد [ا]لله شا
- ۲ [ه]د [م]حمد بشیر
- ۳ الله ویستشهد
- ۴ [ق]لبه [علیه]

۲-۱ عبد الله شهادت می دهد که

۳-۲ [م]حمد گوینده/مبلغ الله (است)

۴-۳ و قلب او این را شهادت می دهد/او قلبش را [به خاطر خدا] فدا می کند

VIII. کتیبه های اسلامی عوام: قابل تاریخ گذاری به حدود ۳۰۰ هجری

BR 5134(32)

- ۱ بسم الله الرحمن الرحيم
 - ۲ []* ان الله و ملائکته یصلون
 - ۳ علی محمد النبي صلوات الله
 - ۴ علی محمد و کتب بشیر بن تمیم
- * دستخط دیگر

۱ به نام الله بخشنده مهربان

۲ [] که الله و فرشتگانش

۳-۲ جانب محمد پیامبر را خواهند داشت

۴-۳ درود الله بر محمد

۴ و بشیر بن تمیم (این را) نوشت

HR 514(29)

- ۱ اللهم صلي ا
- ۲ نت و ملائک
- ۳ علی بشر بن تمیم

- ۴ رحمت الله وبركته
 ۵ علی محمد عبد
 ۶ ك

۲-۱ ای الله! خودت و فرشتگانت جانب

۳ بشیرین تمیم را داشته باشید

۴-۵ رحمت خدا و برکتش بر بنده‌ات، محمد

HR 516(29)

- ۱ اللهم *صلي ا
 ۲ نت و [م]لكيك
 ۳ علی [حسن] بن زيد

* برای نمونه‌های بیشتری از این املا، کتیبه‌های (HL 4906(28), HR 515(29) را ببینید.

۲-۱ ای الله! خودت و دو فرشته‌ات جانب

۳ حسن بن زيد را داشته باشید.

HR 517(30)

- ۱ اللهم
 ۲ اللهم صلي
 ۳ [ا]نت و ملئكتك
 ۴ علی حرملة بن
 ۵ مغرة هـ
 ۶ د كتب
 ۷ هويسل الله

۱ ای الله!

۲-۳ ای الله! خودت و فرشتگانت جانب

۴-۵ حرملة بن مغرة هـ را داشته باشید

۶ دنوشت

۷ او از خدا درخواست دارد

BR 5170(33)

- ۱ اللهم صلي
- ۲ [انت] و [م] [ل] كيك على

۲-۱ ای الله! [خودت] و دو فرشته‌ات جانب داری کنی [از]

HR 511(29)

- ۱ اللهم صلي انت و
- ۲ ملتك على مر
- ۳ زوق بن [سالم] ان [ك]
- ۴ على ك [ل] *
- ۵ غفر
- ۶ لغ [يا] ب [و] ال [شهادة] كشف **
- ۷ الحوبت *** قبل الصل [و] ات
- ۸ [رب] انني اسلك
- ۹ [ان] تغفر لمرزو
- ۱۰ ق [بن] سالم

* برای عبارت کامل، 5-3: HR 522(30) را ببینید.

** برای عبارت کامل، 3-2: BR 5180(33) را ببینید.

*** «حوبت» به جای «حوب» که جمع «حوبة» است = گناه، جرم، خطا. این عبارت در 8-6: HR 522(20) نیز به چشم می‌خورد.

۲-۱ ای الله! خودت و فرشتگان جانب

۲-۳ مرزوق بن [سلیم] * را داشته باشید

۳-۴ تو [توانا] هستی (معنی تحت اللفظی: «تو باعث هر چیزی هستی»)

۵ بیخش []

۶ که پنهان و آشکار است

۶-۷ [آشکارکننده] گناهان، دریافت‌کننده نماز

۸-۱۰ [ای پروردگارا] از تو درخواست می‌کنم مرزوق [بن] سلیم را ببخشی

* سطرهای ۱۰-۸ را ببینید.

HR 522(30)

- ۱ بسم الله الرحمن الرحيم
- ۲ اللهم اغفر لبشرين
- ۳ تميم انك على
- ۴ كل شي قدير وانك علم
- ۵ الغيب والشهادة
- ۶ كشف الحو
- ۷ بت قبل الصلو
- ۸ ت اني اسلك
- ۹ نعمك
- ۱۰ لبشرين
- ۱۱ تميم

۱ به نام الله بخشنده مهربان

۲-۳ ای الله! بشرین تميم را ببخش

۳-۴ توتوانا هستی (معنی تحت اللفظی: «توباعث هر چیزی هستی»)

۴-۵ تو کسی هستی که تمام آنچه پنهان و آشکار است را می‌داند

۶-۸ آشکارکننده گناهان، دریافت کننده نماز

۸-۱۱ از تو نعمت هایت را برای بشرین تميم درخواست می‌کنم

BR 5180(33)

- ۱ [ا]للهم علم ا
- ۲ لله[م] علم[م] ا
- ۳ لغيب و الشهدة[ة]
- ۴ غفرل[ب] بشرين تميم[يم]

۱ ای الله! کسی که می‌داند

۲-۳ ای الله! کسی که پنهان و آشکار را می‌داند*

۴ بشرین تمیم را ببخش
*همچنین به (29) HR 511، (30) HR 522 مراجعه کنید.

BR 5102(30)

- ۱ بسم الله الرحمن الرحيم
- ۲ غفر[الله] له عباس [بن]
- ۳ سليمان ما تقد[م] من ذنبه
- ۴ وما تاخر امين رب
- ۵ والعلمين رحم الله من مرهذه
- ۶ الطريق اللهم صلي انت
- ۷ [] [لنصر] على اصلي

- ۱ به نام الله بخشنده مهربان
- ۲-۳ [الله]، عباس [بن] سليمان را ببخش
- ۳-۴ گناهانش را، چه قبلی ها و چه بعدی ها
- ۴-۵ آمین، پروردگار جهانیان
- ۵-۶ الله رحمت کند کسی را که از این راه / مسیر می گذرد
- ۶ ای الله! جانب داری کن
- ۷ [] []

BR 5116(31)

- ۱ بسم الله الرحمن الرحيم
- ۲ اللهم صلي على من
- ۳ كتب هذا الكتا
- ۴ ب وكتب
- ۵ مرزوق بن سالم صلي الله
- ۶ عله * والملئكة ا
- ۷ ج[م]عيا[ن] اللهم صلي
- ۸ على [م]حمد [النبي] بي الامي
- ۹ افضل ما صليت على

۱۰ [۱] حد من السالبا [ب] قین علیه*

- ۱ به نام الله بخشنده مهربان
- ۲-۴ ای الله! جانب کسی که این متن/کتیبه را نوشت داشته باش
- ۴-۵ و مرزوق بن سالم (این را) نوشت
- ۵-۷ الله و فرشتگان، همه آنها جانب او را داشته باشند
- ۷-۸ ای الله! جانب [م] احمد [النبا]ی الامی را داشته باش
- ۹-۱۰ بهتر از جانب داری که از قبلی‌ها* کرده‌ای
- * یعنی پیش کسوتان، موسی، عیسی و تمام انبیا و پیامبران گذشته.

BR 5117(31)

- ۱ الله الرحمن الرحيم
- ۲ اللهم صلي انت و
- ۳ ملكتك المقربين و
- ۴ نبياك المرسلين و عبا
- ۵ ذك الصالحين على امرال [ق]ايس
- ۶ بن تميم

- ۱ (به نام) الله بخشنده مهربان
- ۲-۳ ای الله! خودت و فرشتگانت که (به تو) نزدیک هستند
- ۳-۴ و پیامبرانت که فرستاده شده‌اند
- ۴-۵ و بندگان نیکوکار
- ۵-۶ جانب امرالقیس بن تمیم را داشته باشید

BR 5115(31)

- ۱ اللهم صلي انت و
- ۲ ملكتك على بشر [ب]ا بن تميم
- ۳ وتقبل منه [ا]ا نك على كل
- ۴ شي قدیر* اللهم صلي عليه
- ۵ و ابعثه مقام [ا]ا محمودا

۶ واکرمنه علی اعین الاولین

۷ والاخرین

* با «الاخرین» در سطر ۷ مقایسه کنید.

۲-۱ ای الله! خودت و فرشتگانت جانب

۲ بشرین تمیم را داشته باشید

۳ واز او (عباداتش) را بپذیرید

۳-۴ توتوانا هستی (معنی تحت اللفظی: «توباعث هرچیز هستی»)

۴ ای الله! جانب او را داشته باش

۵ و او را به جایگاهی مطلوب دوباره زنده کن

۶-۷ و او را در چشم اولین ها و آخرین ها سربلند کن

(31) BR 5119 به تاریخ ۳۰۰/۹۱۲*

۱ لا اله الا الله

۲ وحده لا شریک له

۳ [بش]ر بن تمیم یتلوا کل ایتکل

۴ علی الله

۵ غفرا [الله] ل [بش]ر

۶ بن تمیم کل [ل]

۷ ذنب اذ

۸ نب [ه] [غفرا] [ا]

۹ لله له

۱۰ سنة ثلث مئة

* توضیحات ترجمه را ببینید.

۲-۱ خدایی جز الله یکتا نیست، او شریک ندارد

۳-۴ بشرین تمیم به الله اتکا (توکل) می کند

۵-۶ ای [الله]، بشرین تمیم را ببخش

۶-۹ تمام گناهانی که او مرتکب شده است، ای الله، او را [ببخش]

۱۰ سال ۳۰۰

* نخستین روز سال ۳۰۰ هجری، ۱۸ آگوست سال ۹۱۲ میلادی بوده است.

BR 5131(32)

- ۱ بسم الله الرحمن الرحيم
 - ۲ هو الذي ارسل رسوله
 - ۳ بالهدى ودين الحق ليظهر
 - ۴ ه على الدين كله
 - ۵ كفى [ب]الله ش[هيد]ا*
 - ۶ كتب مرزوق
 - ۷ [ب]ن سا[لم]
- * توضیحات ترجمه را ببینید.

- ۱ به نام الله بخشنده مهربان
 - ۲ او کسی است که پیامبرش را فرستاد
 - ۳ با هدایت و دین راستین
 - ۳-۴ تا آن* را بر هر دین دیگری پیروز گرداند
 - ۴-۵ (و) شهادت خدا بسنده است
 - ۶-۷ (و) مرزوق بن تمیم (این را) نوشت
- * یا «او»، پیامبر.

** این شکل «ملازم» یا غیرتجاهمی عبارت (آیه ۲۸: ۴۸ قرآن) است. برای عبارتی با اختتامیه‌ای نهاجمی، (17) MA 4252: (18) MA 4262 را ببینید.

BR 5132(32)

- ۱ هذ ما شهد عليه بشير
- ۲ بن تميم يشهد لا اله الا الله
- ۳ وان محمد رسيل (عينا به همین شکل در متن اصلی) الله

- ۱-۲ این را بشیر بن تمیم شهادت می‌دهد
- ۲-۳ او شهادت می‌دهد که خدایی جز الله نیست و محمد پیامبر الله است.

A. سنگ نوشته های عوام

I. کتیبه های رسمی دارای متون ابتدایی (یکتاپرستی نامعین)

۱. کتیبه سد معاویه در نزدیکی طائف، به تاریخ ۶۷۸-۶۷۷/۵۸ هجری

۲-۱ هذا السد لعبد الله معوية امير المؤمنين

۳-۲ بنية عبد الله بن صخر ياذن الله

۳ لسنة ثمن و خمسين

۵-۳ الله اغفر لعبد الله معوية امير المؤمنين

۶-۵ و ثبته وانصره و متع المؤمنين به

۶ کتب عمر بن حباب

منبع: Grohman (1962), no. 268.

۱ این سد [متعلق به] بنده خدا، معاویه است

۲ فرمانده مؤمنان. عبدالله بن صخر آن را ساخت

۳ با اجازه الله در سال ۵۸

۴ ای الله! بنده خدا، معاویه را ببخش

۵ فرمانده مؤمنان، او را در جایگاه خود محکم بدار و او را یاری کن و مؤمنان

۶ را از او بهره مند کن. عمر بن حباب / جناب این را نوشت.

۲. متن روی ساختمان، پل کانال فسطاط، به تاریخ ۶۸۸/۶۹ هجری

هذه القنطرة أمر بها عبد العزيز بن مروان الأمير اللهم بارك له في أمره كله و ثبت

سلطانه على ما ترضى و أقر عينه في نفسه و حشمة أمين و قام بينائها سعد أبو عثمان

و کتب عبد الرحمن في صفر سنة تسع و ستين

منبع: RCEA، کتیبه شماره ۸، تقسیم بندی به صورت خط به خط ارائه نشده است.

این پلی است که عبدالعزیز بن مروان فرمان ساختن آن را داده است. ای الله! او را در تمام کارهایش برکت بده، و سلطنتش را آنگونه که می‌خواهی محکم کن و چشم او را از خود و خانواده‌اش سیرکن، آمین! سعد ابوعثمان آن را ساخت و عبدالرحمن این را در ماه صفر سال ۶۹ نوشت.

۳. متن مسافت‌شمار، مرکب: بخشی از آن از روی چهار نمونه موجود بازسازی شده است

امر بتسهیل* هذا الطريق و صنعة الاميال
عبد الله عبد الملك امير المؤمنين رحم الله عليه
من دمشق / ايليا الى هذا الميل (یک شماره) ميل

* توضیحات ترجمه را ببینید.

منبع: Grohmann (1971), fig. 48 (a-d).

بنده خدا، عبدالملک، فرمانده مؤمنان - رحمت خدا بر او باد! - دستور [ساختن^۴] این راه و ساختن مسافت‌شمار را داد. از دمشق [و یا: از ایلیا] تا این مسافت‌شمار - (یک شماره) مسافت‌شمار.

* بتسهیل: بازسازی ما با توجه به DK1 176 از «شارون» (کتیبه محمدی عقبه»، قسمت بعد را ببینید) می‌باشد. در جایی دیگری به صورت بعمارة بازسازی شده است.

II. کتیبه‌های رسمی محمدی

۱. «کتیبه عقبه» در جاده‌ای نزدیک طبریه، به تاریخ ۷۳/۶۹۳ یا ۸۳/۷۰۲

AA 1111 (11)

- ۱ بسم الله الرحمن الرحيم
- ۲ لا اله الا الله وحده لا شريك له
- ۳ محمد رسول الله
- ۴ امر بتسهيل هذه العقبة
- ۵ عبد الله عبد الملك امير المؤمنين
- ۶ وعملت على يدى يحيى بن ال ...
- ۷ في المحرم من سنت ثلث [۷۳ یا ۸۳ ...]

منبع: Sharon, M. (1966)

- ۱ به نام الله بخشنده مهربان
- ۲ خدایی جز الله یکتا نیست، او شریک ندارد.
- ۳ محمد پیامبر الله است.

- ۴-۵ بنده خدا، عبدالملک، فرمانده مؤمنان، امر به ساختن این جاده کوهستانی کرد.
 ۶ این توسط یحیی بن ال... ساخته شد
 ۷ در محرم سال [۷۰] یا [۸۰] و سه.

۲. متن بنا، قلعه قصر الحیر، ۲۹-۷۲۸/۱۱۰ (هشام)

- ۱ بسم الله الرحمن الرحيم
 ۲ لا اله الا الله وحده لا شريك له
 ۳ محمد رسول الله
 ۴ امر بصنعة هذا المدينة
 ۵ عبد الله هشام امير المؤمنين
 ۶ وكان هذا مما عمل اهل حمص
 ۷ على يدى سليم بن عبيد
 ۸ سنة عشر ومائة

- ۱ به نام الله بخشنده مهربان
 ۲ خدایی جراته یکتا نیست، او شریک ندارد.
 ۳ محمد پیامبر الله است.
 ۴-۵ بنده خدا، هشام، فرمانده مؤمنان، امر به ساختن این قلعه کرد
 ۶ و این یکی از کارهایی است که مردم حمص انجام دادند
 ۷ توسط سلیم بن عبید [انجام شد]
 ۸ در سال ۱۱۰

۳. کتیبه مسجد عبدالملک: قبة الصخره، به تاریخ ۷۲/۶۹۲

متن A: طرف بیرونی تاق هشت ضلعی

A1 S بسم الله الرحمن الرحيم

A2 لا اله الا الله

A3 لا شريك له

A4 قل هو الله احد الله الصمد

A5 لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد

A6 محمد رسول الله

[سوره ۱۱۲ قرآن

آیات ۳:۱۴۴، ۹:۴۸ قرآن

A7 صلی الله علیه □

(6+3+2+1)A SW

آیه ۵۶:۳۳ قرآن

A8 إن الله وملكته يصلون على النبي

A9 و یا ایها الذین امنوا صلوا علیه وسلموا

□ تسلیما

(2+1)A

آیه ۱۱۱:۱۷ قرآن

A10 NW الحمد لله الذى لم يتخذ ولدا

A11 ولم يكن له شريك في الملك

A12 ولم يكن له ولي من الذل

A13 وكبره تكبيرا

A14 N 7+6 وملكته ورسله

□ A15 والسلم علیه ورحمت الله □

(3+2+1)A

آیه ۱۱۱:۱۷ قرآن،

و با آیه ۶۴:۱* نیز

مقایسه شود.

A16 له الملك يحيي ويميت

A17 وهو على كل شى قدير

(7+6)A

□ A18 وتقبل شفيعته يوم القيمة في امته □

□ (7+6+3+2+1)A E

بنی هذه القبة عبد الله عب...

تاریخ

A19 تقبل الله منه ورضى عنه

A20 امين رب العلمين

□ A21 لله الحمد □

از اینجا سمت داخل هشت ضلعی آغاز می شود.....

(3+2+1)A S

(17+16)A

A22 محمد عبد الله ورسوله

(15+7+[9+8])A SE

* آیه ۶۴:۱ قرآن: يسبح لله ما في السموات وما في الارض له الملك وله الحمد وهو على كل شى قدير

مربع‌ها در پایان هر بخش نشان دهنده نشان گل در متن اصلی می‌باشند. سطرهای تکراری پس از نخستین باری که ظاهر شده‌اند تنها با شماره سطر خود مشخص شده‌اند، مثلاً (1+2+3).A.

A1 به نام الله بخشنده مهربان

A2 خدایی جز الله یکتا نیست

A3 او شریکی* ندارد

A4 بگو او الله یکتاست! الله - بخش ناپذیر*

A5 نه زاده و نه زاییده شده است و هیچ کس همتای* او نیست

A6 محمد پیامبر الله است

A7 الله جانب او را داشته باشد

A1+2+3+6

A8 الله و فرشتگانش جانب پیامبر را دارند

A9 ای کسانی که ایمان آورده‌اید، او را ستایش کنید و در صلح و صفا به او درود فرستید*

A(1+2)

A10 اراده* از آن الله است و او [تحت اللفظی: که] فرزندی نگرفته است

A11 و در فرمانروایی شریکی* ندارد

A12 و او خویشاوندی* از زیردستان ندارد

A13 و [با صدای بلند] بزرگی او را تصدیق کنید

A14 محمد پیامبر الله است، الله جانب او را داشته باشد [=A6+7] و فرشتگانش و پیامبران

A15 سلام و رحمت الله بر او باد

A1+2+3

A16 فرمانروایی* از آن اوست، زنده می‌کند و می‌میراند

A17 و او بر هر چیزی تواناست.

A18 و در روز رستاخیز شفاعتش را در راس / برای امتش بپذیر

A1+2+3+6+7

A19 این گنبد توسط عبدالله [لقب] در سال ۷۲ ساخته شد. الله، این را از او بپذیر و از او راضی باش.

A20 آمین، ای پروردگار جهانیان

A21 اراده از آن الله است

[در اینجا سمت بیرونی تاق هشت ضلعی به پایان می‌رسد و سمت داخلی آغاز می‌شود]

A1+2+3

A16+17

A22 محمد بنده الله و پیامبر اوست.

A[8+9]+7+15 و کتیبه B در ادامه همین سطر آغاز می‌شود.

* ترجمه ما از کلمات کلیدی با معانی متعارف آنها تفاوت دارد؛ این کلمات را باید با توجه به بخش‌های مربوطه در فصل‌های ۳، ۴ و ۵ از بخش ۳ تعبیر کرد.

ستاره‌ها نشان‌دهنده وجود توضیحی بر کلمه هستند. این توضیحات در صفحات ۴۴۴ تا ۴۴۷ آمده‌اند.

متن B: طرف داخلی تاق هشت ضلعی

B1 E-SE یا اهل الكتب لا تغدوا في دينكم ولا

تقولوا على الله الا الحق

B2 انما المسيح عيسى ابن مريم

B3 رسول الله وكلمته القاها الى مريم

وروح منه

B4 NE-E فامنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلثة

انتبهوا خير لكم

B5 انما الله اله وحد سبحانه ان يكون له ولد

B6 له ما في السموت وما في الارض

B7 وكفى بالله وكيفا

B8 N-NE لن يستنكف المسيح ان يكون عبد الله

B9 ولا الملائكة المقربون

B10 ومن يستنكف عن عبده ويستكبر

فسيحشرهم اليه جميعا

B11 NW-N اللهم صلى على رسولك وعبدك عيسى

ابن مريم

B12 والسلم عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم

يبعث حيا

B13 ذلك عيسى ابن مريم قول الحق الذي

فيه تمترون*

B14 ما كان لله ان يتخذ من ولد

آیه ۱۷۱: ۴ قرآن

آیه ۱۷۲: ۴ قرآن

آیه ۱۷۲: ۴ قرآن

آیه ۱۵: ۱۹ قرآن

آیه ۳۴: ۱۹ قرآن

آیه ۳۵: ۱۹ قرآن

B15 W-NW [س] بحنه اذا قضی امرا فانما یقول

له کن فیکون

B16 ان* لله ربی وربکم فاعبدوه هذا صرط

مستقیم:

B17 شهد الله انه لا اله الا الله

B18 والملئكة واولوا تعلم قیما* بالقسط

B19 SW-W لا اله الا هو العزيز الحکیم

B20 ان الدین عند الله الاسلام

B21 وما اختلف الذین اوتوا الکتب الا من

بعد ما جاهم العلم بغیا بینهم

B22 ومن یکفر بایات الله فان الله سریع

الحساب

*B13: شکل قرآنی= یحترون؛ B16: شکل قرآنی= ران؛ B18: شکل قرآنی= قائما

منبع: (Kessler, K. (1970)

آیه ۳۶: ۱۹ قرآن
آیه ۱۸: ۳ قرآن
آیه ۱۹: ۳ قرآن

B1 ای مردم دارای کتاب! [هیچ چیزی] را وارد* دین نکنید و [هیچ چیزی] جز حقیقت به خدا نگوید

B2 المسیح عیسی پسر مریم فقط

B3 پیامبر الله و کلمه خدا [که خدا] به مریم افکنده و روح* خداست

B4 و به الله و پیامبرانش ایمان آورید و نگوید «سه»، دست بردارید! این برای شما بهتر است

B5 چرا که* الله تنها* خداست؛ او پاک و منزه است، [چگونه ممکن است] فرزندی داشته باشد؟*

B6 آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است به او تعلق دارد

B7 و الله می تواند بدون یاری کسی مراقب آن باشد

B8 ناروا نیست که المسیح، نوکر/ بنده الله باشد

B9 و همچنین فرشتگانی که [به خدا] نزدیک هستند

B10 کسی که روا نمی دارد* خدا را بپرستد و نیز کسی که متکبر است، خدا آنها را با هم [برای داوری] احضار می کند

B11 ای الله! جانب پیامبر و نوکر/ بنده ات، عیسی پسر مریم را داشته باش

B12 و درود بر او روزی که به دنیا آمد، و روزی که می میرد و روزی که دوباره زنده می شود*

B13 حقیقت در مورد عیسی پسر مریم که در مورد آن مناقشه می کنید* این است

B14 چرا الله باید* فرزندی بگیرد؟*

- B15 او پاک و منزّه است! اگر تصمیم به چیزی بگیرد فقط می‌گوید باش! پس آن چیز آن‌طور می‌شود*
- B16 به راستی الله پروردگار من و پروردگار شماست، پس او را بپرستید، این راه راست است.
- B17 الله شاهد* است [که] خدایی جز او نیست
- B18 و فرشتگان و اولوا العلم*، به حق* [آن را] تایید می‌کنند
- B19 خدایی جز او که توانا و حاکم/خردمند است نیست
- B20 دین نزد خدا، وحدت* است
- B21 و کسانی که به آنها کتاب/کتب* داده شده پس از آنکه علم* برای آنان حاصل آمد به اختلاف پرداختند و میان خود مناقشه نمودند*
- B22 هر کس شواهدی که الله [حاصل می‌آورد] را انکار کند، [بداند که] خدا زودشمار است.

توضیحات

- ترجمه‌هایی که در اینجا به صورت «Ali» و «Ben-Shemesh» به آنها اشاره شده است در فهرست مراجع به ترتیب به صورت Ali, A. Y. (1934) و Ben-Shemesh, A. (1979) ذکر شده‌اند.
- A3: شریک به معنی «همکار» است؛ نه آنگونه که معمولاً تلقی می‌شود، «شریک» - به بحث مربوطه در فصل ۴ از بخش ۳، قسمت «خداشناسی قبة الصخره» مراجعه کنید.
- A4: الصمد به معنی «بخش‌ناپذیر» است - به بحث مربوطه در فصل ۴ از بخش ۳ مراجعه کنید.
- A5: کفوبه معنی «هم‌تراز» است - ترجمه‌های مورد قبول، بر مفهوم شباهت تاکید دارند: مثلاً Ali: «کسی مثل او نیست»؛ Ben-Shemesh با بیانی دقیق‌تر: «برابر با او». اما در این متن عیسی‌شناسی، تاکید باید بر مفهوم اطاعت و به عبارت دیگر فقدان برابری با مرتبه الله باشد: هیچ موجود دیگری با خدا هم‌تراز نیست. به 'kfaa' Lane 7:2618 col. 2, مراجعه کنید.
- A9: سلموا تسلیما به معنی «با صلح و صفا به او درود فرستید» می‌باشد: به فصل ۴ از بخش ۳، قسمت «خداشناسی قبة الصخره» مراجعه کنید.
- A10: ح. م. د. به معنی «اراده» است: به بحث مربوطه در فصل ۳ از بخش ۳، قسمت «ستایش کردن» مراجعه کنید. إتخذ: «گرفتن» - به 3 col. 1:29 Lane مراجعه کنید. موضوع بر سر این است که آیا الله قدرتش را با پسر، خویشاوند یا هرکس دیگری شریک است یا خیر. معنی فعل إتخذ را باید با توجه به موضوع آیه ۲۸:۳ قرآن: لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء یا آیه ۶۴:۳ قرآن: ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله درک کرد.
- A11: لم یکن له شریک: به توضیحات A3 مراجعه کنید. به نظر ما شریک مفهوم یونانی synthetos را می‌رساند: همکار در الوهیت، نه شراکت.
- A12: ولی به معنی «هم‌نسب، خویشاوند» است - در اینجا معنی قدیمی تر ولی را برگزیده‌ایم: به Goldziher (1989) 101ff: مولی الولادة/مولی الیمین مراجعه کنید.

A16: آیه ۱:۶۴ قرآن، و له الحمد را به آن می‌افزاید، «اراده از آن اوست» (به بحث مربوطه در فصل ۳ از بخش ۳، قسمت «ستایش کردن» مراجعه کنید).

B1: لا تغلوا به معنی «وارد نکنید» است. ترجمه مورد قبول، «مرتکب افراط در دین نشوید» (Ali) یا به بیان دیگر «از حدود دین تان خارج نشوید» (Ben-Shemesh) می‌باشد. به نظر ما این کلمه از کلمه سریانی و آرامی یهودی عل: وارد شدن، راه یافتن، وارد کردن گرفته شده است. برای واژه سریانی به 2-1, p. 412 cols. CSD 'all و 2, p. 412 col. êl'el و برای واژه آرامی یهودی به

'ūl interchangeable with 'alal, p. 1050 col. 1; 'alal, p. 1084 col. 1 and 'ā'ēl (afel form), p. 1084 col. 1

مراجعه کنید.

B3: روح منه - روح در تطابق با کاربرد یهودی و مسیحی آن، به «spirit» ترجمه می‌شود (عبری: rû (ah)؛ لاتین: spiritus، یونانی: pneuma). اما معنی آن در خداشناسی عربی ظاهراً روشن نبوده است، چرا که قرآن در توضیح این کلمه محتاط است: «و درباره الروح از تومی پرسند. بگو: الروح به فرمان پروردگار من است و به شما از علم جز اندکی داده نشده است» (آیه ۸۵:۱۷ قرآن). بنابراین ترجیح می‌دهیم آن را ترجمه نشده باقی بگذاریم تا اینکه بخواهیم مفهوم مورد نظر آن را حدس بزنیم.

B5: «چرا که... تنها» ترجمه اینما می‌باشد.

یک: وحد - در قرآن به صورت واحد می‌باشد: تک، یکتا.

فرزند: ولد - معمولاً متناسب با محتوای عیسی شناسی متن به «پسر» ترجمه می‌شود، اما ما ترجمه دقیق‌تر «فرزند» را برگزیده‌ایم، چرا که به نظر می‌رسد در اینجا هدف، تأکید بر بی‌معنایی نسبت دادن هرگونه فرزند جسمانی به الله است.

B7: و کفی بالله وکیلا - ما ریشه وک.ل را با ریشه عبری ی.ک.ل به معنی «قادر بودن» هم خانواده می‌دانیم.

B8, B10: یستنکف به معنی «شرمسار» است. ریشه ن.ک.ف را اغلب به معنی «عار داشتن، پست شمردن» می‌دانند. اما با

توجه به ریشه سریانی آن (n:kef (CSD, p. 340) به معنی «سرخ شدن از خجالت، شرمنده بودن» نیز می‌باشد و مشتقات

آن هم مفاهیم مشابهی را می‌رسانند، مثلاً n:keftâ: «حیا، ملاحظه، شرم». لین معنی «عار داشتن» را نیز برای آن

می‌پذیرد. به 1 col. 3038 Lane 8, n.k.f., sup. مراجعه کنید. این ریشه سه بار در قرآن و هر سه بار در آیات ۱۷۳-۱۷۲:۴

به شکل یستنکف و همراه با یستکبر: مغرور یا متکبر بودن، آمده است. ما این دو قسمت این جفت‌واژه را مکمل یکدیگر

می‌دانیم تا هم معنی: یستنکف به معنی انکار «انفعالی» اطاعت از الله با احساس شرمندگی از بنده او بودن است، در

حالی که یستکبر به معنی انکار فعالانه و آشکار آن از طریق تکبر و به عبارت دیگر با تأکید بر این است که بنده الله بودن

دون شأن فرد است.

B12: معلوم نیست که سلم (در اینجا السلم علیه و در آیه ۱۹:۱۵ قرآن والسلام علیه) را باید به «صلح» ترجمه کرد یا خیر - به

توضیحات A9 مراجعه کنید - اما این موضوع خارج از پژوهش حاضر ماست.

B13: تمترن، «مناقشه می‌کنید» - در آیه ۱۹:۲۴ قرآن به صورت یمترن می‌باشد، اما در قبة الصخره به طور کامل نقطه‌گذاری شده و تردیدی در قرائت آن نیست (به [1970], p. 6 Kessler برای تصویر آن و توضیح شماره ۴۷ مراجعه کنید). این نشانه دیگری است که این کتیبه که با ندای «اهل کتاب!» آغاز می‌شود خطاب به مسیحیان بوده و به مناقشه عیسی‌شناسی می‌پردازد.

B14: ما کان لله أن... «چرا باید...» - این جمله معمولاً به صورت «شایسته نیست که...» ترجمه می‌شود (مثلاً Ali، Ben Shemesh)، اما به خاطر B15، جمله باید بیان‌کننده تعجب باشد، نه این که یک واقعیت را بیان کند. «گرفتن» - توضیح A10 را ببینید.

B15: «آن طور» ترجمه اینما می‌باشد.

B16: «پس» ترجمه فمی‌باشد.

B17: شهید، «شاهد است» - مثلاً Ben Shemesh: «الله خود شاهد است که...» که Ali آن را چنین ترجمه می‌کند «این شهادت الله است». توکل به الله به عنوان تنها شاهد در تضاد با شیوه یهودی-مسیحی اشاره به کتاب مقدس یا دیگر متون موثق است: به فصل ۵ از بخش ۳ مراجعه کنید.

B18: اولوا العلم: معمولاً به «کسانی که علم به آنها داده شده است» یا «مردان علم» ترجمه می‌شود. اما از متن معلوم نمی‌شود که آیا آنها واقعا انسان هستند یا کمی نزدیک‌تر به فرشتگان. علم = gnosis: به (1990) Pines مراجعه کنید. قیما بالقسط: «آن را منصفانه تایید می‌کند»، در قرآن به صورت قائما بالقسط است. این عبارت به شکل‌های مختلف مثل «محکم ایستادن» (Ali)؛ «برقرار کردن عدالت» (Ben Shemesh)؛ و «او مواظب عدالت است» (er sorgt für Gerechtigkeit - پرت و ریولین)^۱ ترجمه شده است. ما معنی قیم را با توجه به واژه آرامی آن درک می‌کنیم: واژه سریانی قیم، «برقرار کردن، تایید کردن، تصویب کردن»، تصویب کردن، «تایید کردن، تصویب کردن» (CSD, p. 495 col. 1, pael) و «تایید کردن، تصویب کردن» (CSD, p. 495 col. 1, afel). در عبری و آرامی یهودی نیز همین معنی را می‌دهد (-1330 qwm [1903], Jastrow 1331). بالقسط، معنی تحت‌اللفظی «به عدالت» یا «با عدالت»، ما آن را عبارتی قیدی برقیما می‌دانیم.

B20: زیرا اسلام به معنی «وحدت» یا «هماهنگی» و دین به معنی «جامعه» یا «مقررات روابط اجتماعی» است، فصل ۴ از بخش ۳، قسمت «خداشناسی قبة الصخره» را ببینید.

B21: کتاب/ها: کتب می‌تواند کتب یا کتب باشد؛ توجه داشته باشید که B4 به «پیامبران» که جمع است اشاره می‌کند. علم = gnosis: به (1990) Pines مراجعه کنید.

بغیا بینهم به معنی «مناقشه در میان خودشان» است. بغیا معمولاً به «حسادت» ترجمه می‌شود، اما به نظر می‌رسد که این معنایی اشتقاقی باشد؛ معنی معمول بعدی، بعا در آرامی مسیحی و یهودی، «جستجو کردن، پرس و جو کردن، پرسیدن، بررسی کردن» می‌باشد (1 col. 50, CSD; 1 col. 181, Jastrow [1930], Dictionary) و در عبری نیز

¹ Paret and Rivlin

همین معنی را می‌دهد (Lane 1:231 cols. 1-2). «مناقشه کردن» «بحث کردن» و «بررسی کردن» معانی معمول آن در آرامی است. در سریانی، بعا + عم، معنی «مناقشه کردن، بحث کردن» را می‌رساند (CSD, p. 50 col 1). متن B با این تصریح به پایان می‌رسد که امت الله در اعتقادات خود باید یکدست باشد: اختلاف گسترده بین یکتاپرستان ناشی از انکار علم (gnosis) که به آنها داده شده است از سوی آنها و بررسی و پرس‌وجو مناقشه دائم آنهاست (همه از ریشه بعی/ل، بعی عربی)

۴. کتیبه مسجد ولید اول: مسجد دمشق*، به تاریخ ۶-۷۰۵/۸۷-۸۶

(A) (متن متاخر، ۸۷ هجری)

- ۱ ربنا الله لا نعبد الا الله
- ۲ امر ببناء هذا المسجد وهدم الكنيسة التي
- ۳ كانت فيه عبد الله الوليد امير المؤمنين
- ۴ في ذى الحجة سنة سبع وثمانين

۱ پروردگار ما الله است، چیزی جز الله را نمی‌پرستیم!

۲-۳ بنده خدا الولید، فرمانده مؤمنان، امر به ساختن این مسجد* و خراب کردن کلیسایی که در آن بود کرد*

۴ در [ماه] ذوالحجه سال ۸۷.

(B) (متن اولیه، ۸۶ هجری)

- ۱ بسم الله الرحمن الرحيم
- ۲ لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي
- ۳ فمن يكفر بطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك
- ۴ بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم
- ۵ لا اله الا الله وحده لا شريك له
- ۶ ولا نعبد الا اياه ربنا الله وحده وديننا الاسلام
- ۷ ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم
- ۸ امر ببناء هذا المسجد وهدم الكنيسة
- ۹ التي كانت فيه عبد الله امير المؤمنين
- ۱۰ الوليد في ذى القعدة سنة ست وثمانين

*چینش متن از ماست، اما با ترتیب متن اصلی مطابقت دارد

- ۱ به نام الله بخشنده مهربان
 - ۲ هیچ اجباری در دین نیست: * راه درست از راه خطا/ناراست مشخص شده است.
 - ۳-۴ هر کس خطا/یاوه را انکار کند و به الله ایمان داشته باشد به دستگیره‌ای محکم چنگ زده است که هیچ‌گاه آن را از دست نمی‌دهد؛ و الله شنونده‌ای داناست
 - ۵ هیچ خدایی جز الله یکتا نیست، او هیچ شریکی * ندارد
 - ۶ کسی جز او را نمی‌پرستیم! پروردگار ما الله یکتاست؛ امت ما سازگار است،*
 - ۷ و پیامبر ما محمد است، الله جانب او و سلم * را داشته باشد.
 - ۸-۱۰ بنده خدا، فرمانده مؤمنان، الولید امر به ساختن این مسجد و تخریب کلیسایی که در آن بود کرد در [ماه] ذوالقعدة سال ۸۶.
- * برای بحث در مورد این کتیبه به فصل ۴ از بخش ۳، قسمت «اسلام ولید» مراجعه کنید. علامت ستاره نشان‌دهنده توضیحات در مورد آن کلمه است که در ادامه خواهد آمد.

توضیحات

- A2-3: مسجد کلمه‌ای آرامی و معمول برای «جایی برای پرستش» می‌باشد. کلمه «mosque» می‌تواند ترجمه انگلیسی آن باشد، به شرطی که به معنی ساختمانی دارای محراب نباشد: شاهد باستان‌شناسی از اینکه نوع بنایی که امروزه «مسجد» می‌نامیم در زمان ولید هم وجود داشته، موجود نیست.
- B2: غی، «ناراست» - به عوی، عوه آرامی یهودی (و نه مسیحی) به معنی «آنحنا داشتن، خمیده، ناراست» و غیره مراجعه کنید (Jastrow [1903], p. 1049, cols. 1-2). با تعمیم، به معنی «بازداشتن، خطا بودن»، متضاد «درست بودن/انجام دادن».
- B3: خطا/یاوه: طاغوت: به طعی، طعه، طه عبری و آرامی (تعه در انجیل عبری، «سرگردان بودن، گم شدن» مراجعه کنید: Jastrow (1903), p. 542 cols. 1-2؛ CSD, p. 177 col. 2 t'â ; طعیتا یا طایوتا، طعیوتا، «اشتباه کردن، گمراه شدن، خطا، حماقت» (CSD, p. 178 col 2 infra).
- B5: شریک، به معنی «همکار» و نه آن‌طور که معمول است «شریک» - بحث مربوطه در فصل ۴ از بخش ۳، قسمت «خداشناسی قبة الصخره» را ببینید.
- B6: دین، اسلام: توضیحات کتیبه قبة الصخره، B20 را ببینید.
- B7: سلام: توضیحات کتیبه قبة الصخره، A9، B12 را ببینید.

III. کتیبه‌های رسمی اسلامی

کتیبه مسجد: مسجد مدینه، به تاریخ ۱۳۵/۷۵۲ (السفاح)

- §۱ بسم الله الرحمن الرحيم
- §۲ لا اله الا الله وحده لا شريك له
- §۳ محمد عبد الله ورسوله
- §۴ هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره
على الدين كله ولو كره المشركون
- §۵ امر عبد الله امير المؤمنين بتقوى الله وطاعته
- §۶ والعمل بالكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم
- §۷ وبصلة الرحم
- §۸ وتعظيم ما صغرا الجابرة من حق الله
- §۹ وتصغير ما عظموه من الباطل
- §۱۰ واحياء ما اماتوا من الحقوق
- §۱۱ واماته ما احيوا من العدوان
- §۱۲ وان يطاع الله
- §۱۳ ويعصى العباد في طاعة الله
- §۱۴ والطاعة لله ولاهل طاعة الله
- §۱۵ ولا طاعة لاحد في معصية الله
- §۱۶ يدعوالى الكتاب الله وسنة نبيه
- §۱۷ والى العدل في احكم المسلمين
- §۱۸ والقسم بالسوية في لميئهم
- §۱۹ ووضع الاخماس في مواضعها التى امر الله به لذوي
القربى واليتامى والمساكين

آیه ۳۳: ۹ قرآن

منبع: RCEA inscription no. 38، تقسیم خط‌ها از ماست که برای سهولت در ارجاع انجام شده است. بحث مربوط به این کتیبه را در فصل ۶ از بخش ۳ ببینید.

۱ به نام الله بخشنده مهربان

۲ خدایی جز الله یکتا نیست، او هیچ شریکی* ندارد

۳ محمد بنده الله و پیامبر اوست.

- ۴ او کسی است که پیامبرش را با هدایت و دین حق فرستاد تا آن را بر هر دین دیگری پیروز گرداند حتی اگر مورد ناخشنودی/تنفیر مشرکون* باشد
- ۵ بنده خدا، فرمانده مؤمنان، به ترس از الله و اطاعت از او امر کرده است
- ۶ که عمل طبق کتاب الله و سنت پیامبر، الله جانب او و سلم را نگه دارد می‌باشد
- ۷ پیروی از تعهدات اخلاقی نسبت به خویشاوندان
- ۸ و بزرگ ساختن حق الله که ظالمان آن را کوچک ساختند
- ۹ و کوچک ساختن باطلی که آنان بزرگ کردند
- ۱۰ و احیای عوارض/مالیاتی* که آنها برچیدند
- ۱۱ و برچیدن امور اشتباهی که آنان برقرار ساختند [معنی تحت اللفظی: «جان بخشیدند»]
- ۱۲ و اینکه الله اطاعت شود.
- ۱۳ و بندگان [یعنی مردم] را به اطاعت از الله توصیه می‌کند
- ۱۴ که اطاعت از الله و از کسانی است که الله را اطاعت می‌کنند
- ۱۵ و اطاعت از کسانی که به نافرمانی از الله می‌خوانند نیست
- ۱۶ او [مردم] را به کتاب الله و سنت پیامبر فرامی‌خواند
- ۱۷ و به عدالت در فرمانروایی* بر مسلمانان
- ۱۸ و به برابری در تقسیم عوایدشان
- ۱۹ تا مالیات اخماس برای [بهره‌مندی از آن توسط] خویشاوندان نزدیک و یتیمان و نیازمندان طبق دستور الله وضع شود.

توضیحات

- ۲: شریک، به معنی «همکار» و نه آن‌طور که معمول است «شریک» - بحث مربوطه در فصل ۴ از بخش ۳، قسمت «خداشناسی قبة الصخره» را ببینید.
- ۴: مشرکون را ما کسانی می‌دانیم که دیگران را در الوهیت خدا شریک می‌سازند: اشاره‌ای خاص تریه تثلیث مسیحیان و نه ترجمه معمول به «غیرمؤمنان»
- ۶: سلم: به بحث مربوط به آن در فصل ۴ از بخش ۳، قسمت «خداشناسی قبة الصخره» مراجعه کنید.
- ۶+۱۶: کتاب الله: به بحث مربوط به آن در فصل ۶ از بخش ۳ مراجعه کنید. کتاب به معنی ثبت مکتوب است، نه مشخصاً «کتاب» به معنایی که ما می‌فهمیم؛ بنابراین کتاب الله به معنی ثبت مکتوب آنچه خدا گفته یا امر کرده می‌باشد. این قدیمی‌ترین اشاره رسمی به چنین مکتوبی است.
- سنت پیامبر: به همین ترتیب، این نخستین معرفی رسمی مفهوم مزبور است.
- ۱۰: مالیات: موضوع مالیات در سطرهای ۱۹-۱۸ گفته شده است.
- ۱۷: احکم می‌تواند به معنی «حاکم» یا «قاضی» باشد. RCEA دومی را به عنوان ترجمه برمی‌گزیند، اما موضوع در اینجا مشروعیت حاکمان جدید و برنامه‌شان است: حق اعمال مالیات و غیره.

کتیبه‌های تاریخ‌دار و قابل تاریخ‌گذاری

تاریخ	شماره کتیبه	دارای نام/ عبارت	دلیل
۸۵/۷۰۵	MA 4265 (19)	حکیم بن عمرو	تاریخ‌دار
قابل تاریخ‌گذاری به همین دوره:			
	MA 457B (9)	"	همان مالک
	MA 4252 (17)	"	"
	MA 4253 (17)	"	"
	MA 4256A (17)	"	"
	MA 4256B (17)	حکیم	بخشی از نام
	MA 450 (8)	حک بن عمرو	"
	MA 456 (8)	"	"
	MA 412B (7)	حک	"
	MA 415 (7)	"	"
۱۱۲/۷۳۰	SC 305 (3)	ورد بن سالم	تاریخ‌دار
قابل تاریخ‌گذاری به همین دوره:			
	SC 310 (3)	"	همان مالک
	GM 389 (4)	"	همان مالک
۱۱۷/۷۳۵	HS 3155 (6)	حسن بن میسره	تاریخ‌دار
۱۶۰/۷۷۶	MA 4339 (22)	یوم دعا [ا] المناد من ایلیا یوم []	تاریخ‌دار
قابل تاریخ‌گذاری به همین دوره:			
	MA 4387A (*)	[یوم] یدعوب (؟)	همان عبارت
	MA 4387B (*)	"	"
۱۷۰/۷۸۰	ST 640 (34)	سعید	تاریخ‌دار
۳۰۰/۹۱۲	BR 5119 (31)	بشیر بن تمیم	تاریخ‌دار
قابل تاریخ‌گذاری به همین دوره:			
گروه HTR و BR**			

* تصویر آن در مقدمه 10، p. AAIN را ببینید.

** HR و BR گروه جداگانه‌ای از کتیبه‌ها را تشکیل می‌دهند که با توجه به BR 5119 می‌توان تاریخ آنها را ۳۰۰/۹۱۲ دانست:

(a) همه آنها به اتفاق در منطقه جغرافیایی متفاوتی از بقیه در مرز سینا در نزدیکی نسانا یافت می‌شوند (AAIN, Map 2, p. 3) را ببینید).

(b) بسیاری از آنها توسط سه نفر به نام‌های ابن تمیم نگارش یافته‌اند که به احتمال زیاد برادر بوده‌اند.

(c) این افراد و برخی افراد دیگر در این گروه دارای گویش خاصی بوده‌اند که در متون دیگر نقیبی مشاهده نمی‌شود.

راهنمای شماره کتیبه ها

کتیبه های «عوام» از نقب هستند مگر آنکه غیر از آن گفته شود.

شماره کتیبه	گروه	شماره صفحه
AR 271	محمدی: رسمی	۴۲۶
AR 2100	اسلامی (غیر قابل تاریخ گذاری): عوام	۴۲۶
AR 2101	اسلامی (غیر قابل تاریخ گذاری): عوام	۳۹۴
BR 5102	اسلامی (حدود ۳۰۰ هجری): عوام	۴۳۳
BR 5115	اسلامی (حدود ۳۰۰ هجری): عوام	۴۳۴
BR 5116	اسلامی (حدود ۳۰۰ هجری): عوام	۴۳۳
BR 5117	اسلامی (حدود ۳۰۰ هجری): عوام	۴۳۴
BR 5119	اسلامی (حدود ۳۰۰ هجری): عوام	۴۳۵
BR 5131	اسلامی (حدود ۳۰۰ هجری): عوام	۴۳۶
BR 5132	اسلامی (حدود ۳۰۰ هجری): عوام	۴۳۶
BR 5134	اسلامی (حدود ۳۰۰ هجری): عوام	۴۲۹
BR 5170	اسلامی (حدود ۳۰۰ هجری): عوام	۴۳۱
BR 5180	اسلامی (حدود ۳۰۰ هجری): عوام	۴۳۲
DK1 163 (کریلا)	متن ابتدایی: عوام	۴۰۲
DL 6135	متن ابتدایی: عوام	۴۰۱
DL 6137	متن ابتدایی: عوام	۴۰۱
EK1 261	اسلامی (۱۷۰-۱۶۰ هجری): عوام	۴۲۳
EL 200A	متن ابتدایی: عوام	۳۹۴
EL 200C	متن ابتدایی: عوام	۳۹۸
GM 385	محمدی: عوام	۴۱۹
GM 388	محمدی: عوام	۴۱۸
GM 389	متن ابتدایی: عوام	۴۰۶
GM 390	محمدی: عوام	۴۱۸
HL 4900	متن ابتدایی: عوام	۳۹۶
HL 4911	متن ابتدایی: عوام	۳۹۹
HR 511	اسلامی (حدود ۳۰۰ هجری): عوام	۴۳۱
HR 514	اسلامی (حدود ۳۰۰ هجری): عوام	۴۲۹
HR 516	اسلامی (حدود ۳۰۰ هجری): عوام	۴۳۰
HR 517	اسلامی (حدود ۳۰۰ هجری): عوام	۴۳۰
HR 522	اسلامی (حدود ۳۰۰ هجری): عوام	۴۳۲
HS 3153	محمدی: عوام	۴۲۰
HS 3154	محمدی: عوام	۴۱۸

HS 3155-56	محمدی: عوام	۴۲۲
JU 18 (جبل اسیس)	محمدی: عوام	۴۱۹
JU 46 (جبل اسیس)	محمدی: عوام	۴۲۱
JU 49 (جبل اسیس)	محمدی: عوام	۴۱۹
JU 27 (جبل اسیس)	متن ابتدایی: عوام	۴۰۰
JU 72 (جبل اسیس)	محمدی: عوام	۴۱۹
JU 88 (جبل اسیس)	محمدی: عوام	۴۱۵
JU 103 (جبل اسیس)	محمدی: عوام	۴۲۱
JU 105 (جبل اسیس)	محمدی: عوام	۴۲۲
MA 87/10 (شماره میدانی)	متن ابتدایی: عوام	۳۹۷
MA 419	متن ابتدایی: عوام	۳۹۵
MA 420A	متن ابتدایی: عوام	۳۹۸
MA 450	متن ابتدایی (حدود ۸۵/۷۰۴): عوام	۴۱۱
MA 453	متن ابتدایی: عوام	۳۹۷
MA 455	متن ابتدایی: عوام	۳۹۵
MA 456	متن ابتدایی (حدود ۸۵/۷۰۴): عوام	۴۱۰
MA 457B	متن ابتدایی (حدود ۸۵/۷۰۴): عوام	۴۱۱
MA 4113	محمدی: عوام	۴۲۱
MA 4132	متن ابتدایی: عوام	۳۹۳
MA 4137	متن ابتدایی: عوام	۳۹۳
MA 4138	متن ابتدایی: عوام	۴۰۵
MA 4168	متن ابتدایی: عوام	۳۹۴
MA 4204A	متن ابتدایی (عبارت آغازین یہودی-مسیحی): عوام	۴۰۶
MA 4205	اسلامی (غیرقابل تاریخ گذاری): عوام	۴۲۷
MA 4210	متن ابتدایی (عبارت آغازین یہودی-مسیحی): عوام	۴۰۷
MA 4252 ۱-۶ سطر	متن ابتدایی (حدود ۸۵/۷۰۴): عوام	۴۲۸
MA 4252 ۷-۱۲ سطر	اسلامی (غیرقابل تاریخ گذاری): عوام	۴۲۸
MA 4253	متن ابتدایی (حدود ۸۵/۷۰۴): عوام	۴۱۱
MA 4254	متن ابتدایی: عوام	۴۰۴
MA 4256A	متن ابتدایی (حدود ۸۵/۷۰۴): عوام	۴۱۰
MA 4256B	متن ابتدایی (حدود ۸۵/۷۰۴)	۴۱۰
MA 4262	اسلامی (۱۷۰-۱۶۰ ہجری): عوام	۴۲۳
MA 4265	متن ابتدایی (حدود ۸۵/۷۰۴): عوام	۴۰۹
MA 4269	متن ابتدایی (عبارت آغازین یہودی-مسیحی): عوام	۴۰۷
MA 4282	محمدی: عوام	۴۱۴
MA 4283	متن ابتدایی: عوام	۳۹۶

MA 4286	متن ابتدایی: عوام	۴۰۲
MA 4288	متن ابتدایی: عوام	۳۹۵
MA 4319	متن ابتدایی: عوام	۳۹۹
MA 4339	اسلامی (۱۷۰-۱۶۰ هجری): عوام	۴۲۴
MA 4340	متن ابتدایی (عبارت آغازین یهودی-مسیحی): عوام	۴۰۷
MA 4369	متن ابتدایی: عوام	۴۰۵
MA 4508	متن ابتدایی (عبارت آغازین یهودی-مسیحی): عوام	۴۰۹
MA 4509	متن ابتدایی (عبارت آغازین یهودی-مسیحی): عوام	۴۰۹
MA 4513	متن ابتدایی (عبارت آغازین یهودی-مسیحی): عوام	۴۰۸
MA 4514	متن ابتدایی (عبارت آغازین یهودی-مسیحی): عوام	۴۰۸
MA 4516	متن ابتدایی (عبارت آغازین یهودی-مسیحی): عوام	۴۰۸
MM 107	اسلامی (غیرقابل تاریخ گذاری): عوام	۴۲۹
MM 113	متن ابتدایی: عوام	۳۹۳
NK 380	متن ابتدایی: عوام	۴۰۳
RB 3170	متن ابتدایی: عوام	۴۰۴
SC 301	محمدی: عوام	۴۱۶
SC 302	محمدی: عوام	۴۱۷
SC 305	محمدی: عوام	۴۱۶
SH 3101	متن ابتدایی: عوام	۴۰۳
ST 640	اسلامی (۱۷۰-۱۶۰ هجری): عوام	۴۲۵
پل (فسطاط)	متن ابتدایی: رسمی	۴۳۷
قبة الصخره	محمدی: رسمی	۴۳۹
قصرخرنه	متن ابتدایی (۷۱۰/۹۲)	۴۱۳
قلعه قصرالحیر	محمدی: رسمی	۴۳۹
کتیبه سد (طائف)	متن ابتدایی: رسمی	۴۳۷
کتیبه عقبه	محمدی: رسمی	۴۳۸
کریلا (DKI 163)	متن ابتدایی: عوام	۴۰۲
مسافت شمارها (مرکب)	متن ابتدایی: رسمی	۴۳۸
مسجد دمشق	محمدی: رسمی	۴۴۷
مسجد مدینه	اسلامی: رسمی	۴۴۹

کتاب شناسی

اختصارات

AAIN = AAINI = Nevo, Yehuda D., Z. Cohen, and D. Heftman, eds. Ancient Arabic Inscriptions from the Negev. Jerusalem: IPS Press, 1993.

AAS = Asian and African Studies. Haifa, Institute of Middle Eastern Studies.

Abḥāṭ = Al-Abḥāṭ: Quarterly Journal of the American University of Beirut.

ADAJ = Annual of the Department of Antiquities of Jordan.

AUK = Auction catalogs of Bank Lou AG, Zurich/Numismatik.

AUK 34 = Mittelalter Neuzeit. Auktion 34, Zurich, October 11, 1983.

AUK 36 = Islamic Coins. Auktion 36, Zurich, May 7, 1985.

AUCS 255 = Islamic Coins (special offprint from auction catalog 255). Lucerne, September 18, 1984.

BASOR = Bulletin of the American Schools of Oriental Research.

BSOAS = Bulletin of the Society of Oriental and African Studies.

CAD = University of Chicago. Oriental Institute. Assyrian Dictionary, edited by I. J. Gelb et al. Chicago: Oriental Institute, 1956–84.

COLT I, II, III = Colt Archaeological Institute. Excavations at Nessana: Report of the Colt Archaeological Expedition. 3 vols. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1950–62. The Arab papyri are in Vol. III.

CPR3 = Grohman, Adolf, ed. Allgemeine Einführung in die Arabischen Papyri, and Protokolle. Corpus Papyrorum Raineri III: Series Arabica vol. I parts 1 and 2. Wien: Burgverlag, 1924. Bound together.

CSCO = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Edited by J. -B. Chabot et al. Section 2: Scriptorum Arabici; section 6: Scriptorum Syri.

CSD = A Compendious Syriac Dictionary. Edited by J. Payne-Smith (Mrs. Margoliouth), founded on the Thesaurus Syriacus of R. Payne-Smith. Oxford: Clarendon, 1903 and many reprints.

DIS = Jean, C. F., and J. Hoftijzer. Dictionnaire des Inscriptions Sémitiques de l'Ouest. Leiden: Brill, 1960–64.

FM = Ibn 'Abd al-Ḥakam. Futūḥ Miṣr wa-Axbaruha. Edited by C.C. Torrey. New Haven, 1924.

FS = al-Wāqidī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn 'Umar. Futūḥ al-Šām. 2 vols. in one. Egypt: Muṣṭafā al-Babī al-Ḥalabī Press, 1934.

- GENT = A Greek-English Lexicon of the New Testament, being Grimms Wilke's Clavis Novi Testamenti. Translated, revised and enlarged by Joseph Henry Thayer. Edinburgh: T and T. Clark, 1901 and many reprints.
- GLIS = Greek and Latin Inscriptions from Syria. 3 vols. Princeton, N.J.: Princeton University Archaeological Expedition to Syria, 1899-1909. Volumes are numbered III, IIIA, IIIB. Vol. III is described as the publication of an American Archaeological Expedition to Syria.
- IEJ = Israel Exploration Journal.
- JAOS = Journal of the American Oriental Society.
- JESHO = Journal of Economic and Social History of the Orient.
- JNES = Journal of Near Eastern Studies.
- JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society.
- JSAI = Jerusalem Studies in Arabic and Islam.
- JSS = Journal of Semitic Studies.
- JUI (i.e., Jabal Usays Inscriptions) = al-ʿUṣṣ, Muḥammad Abū al-Faraj. "Kitābat ʿArabiyyah Ġayr Manšūrah fī Jabal ʿUsays". *Al-Abḥāt* 7 (1964):227-316.
- L and S = Liddell, H. G., and R. Scott. A Lexicon abridged from the Greek-English Lexicon of H.G. Liddell and R. Scott. 3d ed. Oxford: Oxford University Press, 1849 and reprints.
- OCLD = Oxford Classical Dictionary. Edited by N. G. L. Hammond and H. H. Scullard. 2d ed. Oxford: Oxford University Press, 1970.
- ODCC = Oxford Dictionary of the Christian Church. Edited by F. L. Cross and E. A. Livingstone. 2d ed. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- PG = Patrologia Cursus Completus... Series Graeca. Edited by J. -P. Migne.
- PL = Patrologia Cursus Completus... Series Prima (= Latina). Edited by J. -P. Migne.
- Qaryat al-Fau = Al-Ansary, A. R. Qaryat al-Fau: a Portrait of pre-Islamic Civilization in Saudi Arabia. London: Croom Helm, 1983.
- QS = Wansbrough, John. Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- RCEA = Répertoire Chronologique d'Épigraphie Arabe. Edited by Combe, Sauvaget and Wiet. Vol. I. Cairo: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1931.
- SM = Wansbrough, John. The Sectarian Milieu. Oxford: Oxford University Press, 1978.
- ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

منابع دست اول

این قسمت شامل ویرایش‌هایی از منابع دست اول است و به ترتیب نام نویسنده یا نام معمول منبع ذکر شده‌اند. ویرایش‌هایی که در متن کتاب بر حسب نام ویرستار به آنها ارجاع داده شده است در کتاب‌شناسی کلی نیز بر حسب نام ویراستار ارائه شده‌اند.

- Al-Azdī. Futūḥ al-Šām. Edited by W. N. Lees. Calcutta: Baptist Mission Press, 1854.
- Ammianus Marcellinus. History. 3 vols. Loeb Classical Library. London: Heinemann, 1960 and reprints. Text and English translation.
- Arculf. Pilgrimage of Arculfus in the Holy Land. Library of the Palestine Pilgrims' Text Society vol. III. New York: AMS Press, 1971.
- Athanasius of Balad. Letter "to the Effect that the Christians should not Partake of the Sacrifices that the Mhaggaraye now Have." In Nau, M. F. "Littérature Canonique Syriaque Inédite." Revue de l'Orient Chrétien 14 (1909): 128-130.
- Al-Balāḍūrī, Aḥmad bn Yaḥyā. Futūḥ al-buldān. Edited by M. J. de Goeje. Leiden: Brill, 1866. First half translated into English by P. K. Hitti as The Origins of the Islamic State. New York: Columbia University Press, 1916.
- . Kitāb Anṣāb al-Ashrāf. Vol. 1, edited by Muḥammad Ḥamīdullāh. Egypt, 1959. Vol. 4A, edited by Max Schloessinger, revised and annotated by M. J. Kister. Jerusalem: Magnes Press, 1971. Vol. 4B, edited by Max Schloessinger. Jerusalem, 1938. Vol. 5, edited by S. D. F. Goitein. Jerusalem, 1936.
- Bar Hebraeus. The Chronography of Gregory Abu 'l-Faraj, commonly known as Bar Hebraeus, being the first part of his political history of the world. Translated and edited by Ernest A. Wallis Budge. 2 vols. Amsterdam: APA - Philo, 1932, reprinted 1976. Vol. 1: translation; vol. 2: facsimile of Bodleian Ms. Hunt. 52.
- Bar Penkayê, John. See under John bar Penkayê.
- Chronicon ad annum 705. Translated by Robert Hoyland. In Hoyland, Robert. Seeing Islam as Others Saw It: a Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam. Princeton, N.J.: Darwin Press, 1997.
- Chronicon ad annum 1234 = Chronicon miscellaneum ad annum 1234 pertinens, translated and edited by J. -B. Chabot. CSCO: Scriptorum Syri 36 (1920), 56 (1937). Text and Latin translation respectively.
- Chronicon miscellaneum ad annum Domini 724 pertinens. Edited by E. W. Brooks. CSCO III: Scriptorum Syri 3: Chronica Minora II: 77-155. Translated in Hoyland, Robert. Seeing Islam as Others Saw It: a Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam. Princeton, N.J.: Darwin Press, 1997.
- Chronicon Iacobi Edesseni. Edited by E. W. Brooks. CSCO: Scriptorum Syri 5: 261-330 and 6: 199-258. Paris, 1905.
- Codex Justinianus. Edited by P. Krieger. Berlin, 1877.
- Dionysius of Tellmaḥre. See under Pseudo-Dionysius of Tellmaḥre.
- Elias of Nisibis. Eliae Metropolitae Nisibeni Opus Chronologicum. Edited by E. W. Brooks and J. -B. Chabot. 2 vols. CSCO: Scriptorum Syri 3, vols. 7-8. Paris, 1909-1910. Also reprinted as vols. 62 and 63 of the reprint of this series: Louvain: Durbecq, 1954 and 1962. French translation in Delaporte, L. -J., ed. Chronographie de Mar Elie bar Sinaya, Métropolitain de Nisibe. Paris: Librairie Honoré Champion, 1910.
- Eusebius. Ecclesiastical History. London: Heinemann, 1959-64. Greek text and English translation.

- . The Ecclesiastical History of Eusebius Pamphili, 265–339. Edited by William Wright and Norman McLean. Amsterdam: Philo, 1975. Syriac text.
- Eutychius of Alexandria (d. 328/940). *Nazm al-jawharjAnnales ecclesiasticae*, edited by L. Cheikho et al. 2 vols. CSCO: Scriptorum Arabici 45. Louvain: Imprimerie Orientaliste, 1985. Arabic and German translation.
- The Histories of Rabban Hōmīzd the Persian and Rabban bar-ʿIdtā. Edited by Ernest A. Wallis Budge. 2 vols. London: Luzac, 1902. Reprinted New York: AMS Press, 1976. Syriac and English translation.
- Ibn ʿAbd al-Ḥakam. *Futūḥ Miṣr wa-Axbaruha*. Edited by C. C. Torrey. New Haven, 1924.
- Ibn Ḥajar. *Kitāb al-Isābah fī Tamyiz al-Ṣaḥābah*. Beirut: Dar al-Fikr, reprinted 1978.
- Ibn Ḥazm. *Jamharat Ansāb al-ʿArab li-Abī Muḥammad ʿAlī bn Aḥmad bn Saʿīd bn Ḥazm al-Andalusī*. Edited by ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn. Daxaʿir al-ʿArab 2. Cairo: Dar al-Maʿarif, 1961 and many reprints.
- Ibn Hišām, Abū Muḥammad ʿAbd al-Malik. *Al-Sīrah al-Nabawiyah li-ibn Hišām*. Edited by Muṣṭafā al-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī, and ʿAbd al-Ḥafīz Ṣalabī. Cairo, 1937 and reprints. English translation: *The Life of Muḥammad: a translation of Ibn Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh*. Translated and edited by A. Guillaume. Karachi: Oxford University Press, 1955.
- Ibn Ishāq, Abū Bakr Muḥammad. *Sīrat Rasūl Allāh*. See Ibn Hišām, above.
- Ishoʿyahb III. *Ishoʿyahb Patriarchae HI Liber Epistularum*. Edited by R. Duval. CSCO: Scriptorum Syri 11–12. Louvain, 1904–1905, reprinted 1912. Syriac and Latin translation.
- Jacob of Edessa. *Chronicon Iacobi Edesseni*. Translated and edited by E. W. Brooks. CSCO: Scriptorum Syri 5: 261–330 and 6: 199–258. Paris, 1905. There is a newer translation of 7th-century portions in Palmer, Andrew. *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*. Liverpool: University of Liverpool Press, 1993.
- . *Scholia on Passages of the Old Testament by Mar Jacob, Bishop of Edessa*. Edited by George Phillips. London: Williams and Norgate, 1864.
- John bar Penkayê. *Kitābā d-rīš mellē*. Books 10–15 and translation of Book 15 in Mingana, Alphonse, ed. *Sources Syriaques*. Leipzig, 1907. Translation of Books 14 and 15 in Abramowski, Rudolph. *Dionysius von Tellmāhre: zur Geschichte der Kirche unter dem Islam*. Leipzig: Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1940.
- John of Damascus. *Saint John of Damascus: Writings*. Translated and edited by Frederic H. Chase. Washington: Catholic University of America Press, 1958.
- John of Ephesus. *Historia Ecclesiastica*. Edited by E. W. Brooks. CSCO: Scriptorum Syri 3. Louvain and Paris, 1935–36.
- John of Nikiu. *The Chronicle of John (c. 690 A.D.) Coptic Bishop of Nikiu*. Translated and edited by Robert H. Church. London, 1916. Reprinted Amsterdam: Philo Press.
- John of Phenek. See under John bar Penkayê.

- Khuzestani Chronicle = Nöldeke, Th., trans. and ed. Die von Guigi herausgegebene Syrische Chronik übersetzt und commentiert. Sitzungsberichte der Kaiserischen Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-Historische Klasse, 128. Vienna, 1893.
- Maruta. Life = Nau, M. F. "Historie de Marouta." *Patrologia Orientalis* III (1909):52-96.
- Maximus the Confessor. Letter no. 8. Edited by J.-P. Migne. PG 91, cols. 440-46.
- . Letter no. 14. Edited by J.-P. Migne. PG 91, cols. 533-544.
- , Syriac Life of = Brock, Sebastian P. "An Early Syriac Life of Maximus the Confessor." *Analecta Bollandiana* 91 (1973):289-346.
- Michael the Syrian. *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche, 1166-1199*. Edited by J.-B. Chabot. 2 vols. Paris, 1901. 7th-century material is in vol. 2.
- Al-Munjid = al-Munjid fī al-Luġah wa-al-'A'lām. 27th ed. Beirut: Dar el-Mashreq, 1984.
- Nikephoros. *Historia Syntomas*. Edited by C. de Boor. Leipzig: Teubner, 1880.
- Nilus. *Narrationes = Sancti Nili Narrationes de Caede Monachorum et de Theodulo Filio*. PG 79: cols. 589-694.
- Notatia Dignitatum. Edited by Otto Seeck. Frankfurt am Main: Minerva Press, 1962. Reprint of 1876 ed.
- Patriarch John. "Discussion with an Arab Emir" = Nau, M. F., trans. and ed. "Un Colloque du Patriarche Jean avec l'Émir des Agaréens et Fails Divers des Années 712 à 716 d'après le Ms. du B.M. ADD. 17193." *Journal Asiatique*, 9th sér., 5 (1915):225-279.
- Procopius of Caesarea. *Works*. 7 vols. Loeb Classical Library. London: Heineman, 1914, reprinted 1961.
- Pseudo-Clementine Homilies = Rehm, B., J. Irscher, and F. Paschke, eds. *Die Pseudoklementinen*. Vol. 1, *Hamilien*. Berlin, 1969.
- Pseudo-Clementine Recognitiones = Rehm, B., ed. *Die Pseudoklementines Recognitiones*. Berlin, 1965.
- Pseudo-Dionysius of Tellmahre. *Chronicle*, 4th part = Chabot, J.-B. *Chronique de Denys de Tellmahre, Quatrième Partie*. Bibliothèque de l'École des Hautes Études 112. Paris' 1895.
- Pseudo-Methodius. English translation and commentary in Alexander, Paul J. *The Byzantine Apocalyptic Tradition*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- Pseudo-Nilus. See under Nilus.
- Rabban bar-'Idtâ. *Histories = The Histories of Rabban Hôrmîzd the Persian and Rabban bar-'Idtâ*. Edited by Ernest A. Wallis Budge. 2 vols. London: Luzac, 1902. Reprinted New York: AMS Press, 1976. Syriac and English translation.
- Rabban Hôrmîzd. *Histories = The Histories of Rabban Hôrmîzd the Persian and Rabban bar-'Idtâ*. Edited by Ernest A. Wallis Budge. 2 vols. London: Luzac, 1902. Reprinted New York: AMS Press, 1976. Syriac and English translation.
- Sebeos: *History of Heraclius = Histoire d'Héraclius par l'Évêque Sebeos*. Translated into French and edited by Frederic Macler. Paris: Imprimerie Nationale, 1904.

- Simon ben Yōḥay. Midrash of the Ten Kings. Partial translation and discussion in Lewis, Bernard. "An Apocalyptic Vision of Islamic History." BSOAS 13 (1950):308–338.
- . Prayer. Translation and discussion in Lewis, Bernard. "An Apocalyptic Vision of Islamic History." BSOAS 13 (1950):308–338.
- . Secrets. Partial translation and discussion in Lewis, Bernard. "An Apocalyptic Vision of Islamic History." BSOAS 13 (1950):308–338.
- Sīrah. See under Ibn Hišām.
- Socrates. *Historia Ecclesiastica*. Edited by R. Hussey. PG 67, cols. 556–557. Also published separately: Oxford, 1953.
- Sophronius. Christmas Sermon, 634 C.E. Greek text: Usener, H., ed. "Weinachtspredigt des Sophronos." *Rheinisches Museum für Philologie* n.s. 41 (1886):500–516. Latin translation: "Sancti Sophronii Hierosolymitani Orationes. Oratio I: In Christi Natalitia." PG 87, cols. 3201–3212.
- Sozomenus. *Historia Ecclesiastica*. PG 67, cols. 1408–1413. Greek text. Also published separately: *Sozomenus Kirschengeschichte*. Edited by Joseph Bidez. Berlin: Akademie-Verlag, 1960.
- Syndicon Orientale. Translated and edited by J.-B. Chabot. 3 vols. Paris: Imprimerie Nationale, 1902. Vol. 1: Syriac text; vol. 2: French translation; vol. 3: appendices and notes. Page numbering is consecutive throughout the three volumes.
- Al-Ṭabarī, Abū Jaʿfar Muḥammad ibn Jarīr (d. 310/923). *Taʾriḫ al-rusūl wa-al-mulūk*. Edited by M. J. de Goeje et al. Leiden, 1879–1901. Our page references follow this edition.
- . *Taʾriḫ al-rusūl wa-al-mulūk*. Edited by Muḥammad Abū al-Fadl Ibrāhīm. 2nd ed. 10 vols. Cairo: Dar al-Maʿarīf, 1968–69. The page numbers of De Goeje's edition are printed in the margins of the Arabic text.
- Tacitus. *Germania*. Revised by E. H. Warmington with a translation by M. Hutton. Loeb Classical Library. London: Heinemann, 1970.
- Tertullian. *Opera*. CSCO Seria Latina II.
- Theophanes. *Chronographia*. Edited by C. De Boor. 2 vols. Leipzig: Teubner, 1883–85.
- ʿUmar II. Correspondence with the Emperor Leo = Jeffery, Arthur. "Ghevond's Text of the Correspondence between ʿUmar II and Leo III." *Harvard Theological Review* 37 (1944):269–332. EngUsh translation.
- Al-Wāqidī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn ʿUmar. *Futūḥ al-Šām*. 2 vols. in one. Egypt: Muṣṭafā al-Babī al-Ḥalabī Press, 1934.

منابع دست دوم

منابع دست اولی که در متن کتاب بر حسب نام ویراستار و تاریخ به آنها ارجاع شده است به همان شکل در اینجا نیز ذکر شده‌اند؛ این منابع بر حسب نام نویسنده یا اگر نویسنده نامعلوم باشد بر حسب نام منبع در قسمت منابع دست اول نیز آورده شده‌اند.

- Abbott, Nabia (1938). *The Kurrah Papyri from Aphrodito in the Oriental Institute*. Chicago: University of Chicago Press, 1938.
- (1946). "The Kasr Khrānah Inscription." *Ars Islamica* 11–12 (1946): 190–95 and Fig. 1.
- Abramowski, Rudolph (1940). *Dionysius von Tellmahre: zur Geschichte der Kirche unter dem Islam*. Leipzig: Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1940. Includes translation of Books 14 and 15 of Bar Penkayê.
- Adelson, Howard L. (1962). *Medieval Commerce*. Princeton, N.J.: Van Nostrand, 1962.
- Al-Ansary, A. R. (1983). *Qaryat al-Fau: a Portrait of pre-Islamic Civilization in Saudi Arabia*. London: Croom Helm, 1983.
- Alcock, Leslie (1971). *Arthur's Britain: History and Archaeology, A.D. 367–634*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1971. Reprinted with corrections: Pelican, 1973.
- Alexander, Paul J. (1985). *The Byzantine Apocalyptic Tradition*. Berkeley: University of California Press, 1985. Includes translation of the Syriac text of the Pseudo-Methodius, plus commentary.
- Ali, A. Y. (1934). *The Glorious Kur'an*. Beirut: Dar al-Fikr, 1934 and many reprints. Text, translation, and commentary.
- All, Jawad (1980). *Al-Mufasssal fī Ta'rīx al-'Arab qabla al-Islām (History of the Arabs before Islam)*. Vol. 6. Beirut: Dar al-'Ilm Lilmalāyyin; Baghdad: Maktabat al-Nah-ah, 1980. In Arabic.
- Ashtor, E. (1976). *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*. Berkeley: University of California Press, 1976.
- Atiya, Aziz S. (1968). *A History of Eastern Christianity*. London: Methuen, 1968.
- Avi-Yonah, M. (1974). *Carta's Atlas of the Period of the Second Temple, the Mishnah and the Talmud*. 2d ed. Jerusalem: Carta, 1974. In Hebrew.
- Badian, E. (1967). *Roman Imperialism in the Late Republic*. Pretoria: University of South Africa, 1967; Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1968.
- Baramki, Dimitri (1952). "Kufic Texts." *ADAJ* 1 (1952): 20–22 and plate VII. Kufic inscriptions collected by Lancaster Harding in Jordan. Palaeographic considerations would date them to the 9th century A.H.
- (1964). "Al-Naqūx al-'Arabiyyah fī al-Badiyyah al-Suriyyah" ("Arabic inscriptions in the Syrian desert"). *Abḥāt* 17 (1964): 317–346. In Arabic.

- Bashear, Suliman (1984). *Muqaddimah fī al-Ta' rīx al-Axar* (An introduction to the other history). Jerusalem, 1984. In Arabic.
- (1985). *Liqrat Historyah Islamit Aḥeret?* (Toward another early Islamic history?) Jerusalem, 1985. In Hebrew.
- (1985a). “The Mission of Diḥya al-Kalbī and the Situation in Syria.” Paper presented at the 3rd International Colloquium “From Jahiyya to Islam,” Hebrew University of Jerusalem, summer 1985. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 14 (1991):84–114.
- (1985b). *Diḥya al-Kalbī: The Angelic Messenger in Syria*. Published and circulated privately, 1985. Summary and conclusions of Bashear, S. (1985a).
- (1989). “Qur’ān 2:114 and Jerusalem.” *BSOAS* 52 Part 2 (1989):215–238.
- (1989a). “Yemen in Early Islam: an Examination of Non-Tribal Traditions.” *Arabica* 36 (1989):327–361.
- Bates, M. L. (1976). “The ‘Arab-Byzantine’ Bronze Coinage of Syria: an Innovation by ‘Abd al-Malik.” In *A Colloquium in Memory of George Carpenter Miles*. New York, 1976.
- (1986). “History, Geography and Numismatics in the First Century of Islamic Coinage.” *Revue Suisse de Numismatique* 65 (1986):231–261 and plate 31.
- Baynes, Norman H., and H. St. L. B. Moss, eds. (1961). *Byzantium: an Introduction to East Roman Civilization*. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Becker, C. H. (1911). “Neue arabische Papyri des Aphroditofundes.” *Der Islam* 2 (1911):254–268.
- Beeston, A. F. L. (1979). “Nemara and Faw.” *BSOAS* 42 (1979):1–6.
- Bell, H. I. (1911). “Translations of the Greek Aphrodite Papyri in the British Museum.” *Der Islam* 2 (1911):269–283.
- (1911a). Continuation of above in *Der Islam* 2 (1911):372–384.
- (1912). Continuation of above in *Der Islam* 3 (1912):132–140.
- (1912a). Continuation of above in *Der Islam* 3 (1912):369–373.
- (1913). Continuation of above in *Der Islam* 4 (1913):87–96.
- Bell, H. I., and C. H. Roberts, eds. (1948). *A Descriptive Catalogue of the Greek Papyri in the collection of Wilfred Merton*. Vol. 1. London: Emery Walker, 1948.
- Ben-David, Joseph (1988). *Beduin Agriculture in the Negev: Recommendations for Policy Formulation*. Jerusalem: Jerusalem Institute for Israel Research, 1988. In Hebrew.
- Ben-Shemesh, A. (1979). *The Noble Quran*, translated from the Arabic. Tel-Aviv: Massada, 1979.
- Berchem, M. van (1920–27). *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum*. 2e partie: Syrie du Sud, Jérusalem. 3 vols. *Mémoires de l’Institut Français d’Archéologie Orientale du Caïre* 43–45. Cairo, 1920–27.
- Bidez, Joseph, ed. (1960). *Sozomenus Kirschengeschichte*. Berlin: Akademie-Verlag, 1960. Greek text of the *Ecclesiastical History*.
- Bišah, Ġazī (1983). “Naqš ‘Arabī min Qaṣr al-Maštā wa-’Ahamiyatuhu” (“Arab inscription from Qaṣr al-Maštā”). *ADAJ* 27 (1983):75–77, 135–136 (plates). In Arabic.

- Blair, Sheila (1992). "What is the Date of the Dome of the Rock?" In Bayt al-Maqdis: Abd al-Malik's Jerusalem, edited by Julian Ruby and Jeremy Johns. Part 1. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Bowersock, G. W. (1976). "Limes Arabicus." *Harvard Studies in Classical Philology* 80:219-29.
- ____ (1983). *Roman Arabia*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983.
- Brock, Sebastian P. (1973). "An Early Syriac Life of Maximus the Confessor." *Analecta Bollandiana* 91 (1973):289-346.
- ____ (1976). "Syriac Sources for Seventh-Century History." *Byzantine and Modern Greek Studies* 2 (1976):17-36. Also reprinted in Brock, Sebastian P. *Syriac Perspectives on Late Antiquity*. London: Variorum Press, 1984.
- ____ (1982). "Syriac Views of Emergent Islam." In *Studies on the First Century of Islamic Society*, edited by J. Y. N. Boll. Carbondale, 111.: Southern Illinois University Press, 1982. Also reprinted in Brock, Sebastian P. *Syriac Perspectives on Late Antiquity*. London: Variorum Press, 1984.
- ____ (1984). *Syriac Perspectives on Late Antiquity*. London: Variorum Press, 1984.
- ____ (1987). "North Mesopotamia in the Late Seventh Century: Book XV of John Bar Penkāyē's Riš Mellē." *JSAI* 9 (1987):51-75. Reprinted in Brock, Sebastian P. *Studies in Syriac Christianity: History, Literature and Theology*. Aldershot: Variorum Press, 1992.
- ____ (1992). *Studies in Syriac Christianity: History, Literature and Theology*. Aldershot: Variorum Press, 1992.
- Brockelmann, Carl (1948). *History of the Islamic Peoples*. London: Routledge and Kegan Paul, 1948.
- Brooks, E. W., ed. (1905). *Chronicon Iacobi Edesseni*. CSCO: *Scriptores Syri* 5:261-330 and 6:199-258. Paris, 1905.
- Brooks, E. W., and J.-B. Chabot, eds. (1909-10). *Eliae Metropolitae Nisibeni Opus Chronologicum*. 2 vols. CSCO: *Scriptores Syri* 3, vols. 7-8. Paris, 1909-1910. Also reprinted as vols. 62 and 63 of the reprint of this series: Louvain: Durbecq, 1954 and 1962.
- Brown, Peter (1971). *The World of Late Antiquity: from Marcus Aurelius to Muhammad*. London: Thames and Hudson, 1971.
- ____ (1978). *The Making of Late Antiquity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978.
- Budge, Ernest A. Wallis, trans. and ed. (1902). *The Histories of Rabban Hôrmîzd the Persian and Rabban bar-'Idtâ*. 2 vols. London: Luzac, 1902. Reprinted New York: AMS Press, 1976. Syriac and English translation.
- ____, trans. and ed. (1932). *The Chronography of Gregory Abu l-Faraj, Commonly Known as Bar Hebraeus, being the First Part of his Political History of the World*. 2 vols. Amsterdam: APA-Philo, 1932, reprinted 1976. Vol. 1: translation; vol. 2: facsimile of Bodleian Ms. Hunt. 52.
- Bury, J. B. (1923). *History of the Later Roman Empire from the Death of Theodosius I to the Death of Justinian*. 2 vols. New York: Dover, 1923, reprinted 1958.
- Busse, Heribert (1977). "Die Arabischen Inscriften im und am Felsendom in Jerusalem." *Das Heilige Land* 109 (1977):8-24.

- _____(1981). "Monotheismus und Islamische Christologie in der Bauinschrift des Felsendoms in Jerusalem." *Theologische Quartalschrift* 161 (1981):168–178.
- Cambridge Medieval History. Vols. 1–4. Cambridge; Cambridge University Press, 1964.
- Chabot, J.-B., trans. and ed. (1894). "L'Apocalypse d'Esdras touchant le Royaume des Arabes." *Revue Sémitique* (1894):242–250, 333–47. Text and French translation.
- _____, trans. and ed. (1895). *Chronique de Denys de Tellmaħre, Quatrième Partie*. Bibliothèque de l'École des Hautes Études 112. Paris, 1895. This is the Pseudo-Dionysius of Tellmaħre.
- _____, ed. (1901). *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche, 1166–1199*. 2 vols. Paris, 1901. 7th-century material is in vol. 2.
- _____, trans. and ed. (1902). *Synodicon Orientale*. 3 vols. Paris: Imprimerie Nationale, 1902. Vol. 1: Syriac text; vol. 2: French translation; vol. 3: appendices and notes.
- _____, trans. and ed. (1920). *Chronicon ad annum 1234 pertinens*. CSCO: Scriptorum Syri 36 and 56. Paris, 1920 and 1937. Text and Latin translation respectively.
- _____(1934). *Littérature Syriacque*. Paris: Bloud and Gay, 1934.
- Chase, Frederic H., trans. and ed. (1958). *Saint John of Damascus: Writings*. Washington: Catholic University of America Press, 1958.
- Church, Robert H., trans. and ed. (1916). *The Chronicle of John (c. 690 A.D.) Coptic Bishop of Nikiu*. London, 1916. Reprinted Amsterdam: Philo Press.
- Cohen, Rudolf (1981). *Map of Sede Boqer East (168) 13–03*. Jerusalem: Archaeological Survey of Israel, 1981.
- _____(1985). *Map of Sede Boqer West (167) 12–03*. Jerusalem: Archaeological Survey of Israel, 1985.
- Colt Archaeological Institute. *Excavations at Nessana: Report of the Colt Archaeological Expedition*. 3 vols. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1950–62. The Arab papyri are in Vol. 3.
- Conrad, Lawrence I. (1987). "Kai elabon tēn hēron: Aspects of the Early Muslim Conquests in Southern Palestine." Paper presented at the 4th International Colloquium "From Jahiliyya to Islam," Hebrew University of Jerusalem, July 1987.
- _____(1987a). "Abraha and Muħammad: Some Observations Apropos of Chronology and Literary Topoi in the Early Arabic Historical Tradition." *BSOAS* 50 (1987):225–240. Also reprinted in *The Quest for the Historical Muhammad*, edited with translations by Ibn Warraq. Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 2000.
- _____(1990). "Theophanes and the Arabic Historical Tradition: some Indications of Intercultural Transmission." *Byzantinische Forschungen* 15 (1990):1–44.
- Cook, Michael (1981). *Early Muslim Dogma: a Source Critical Study*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- _____(1983). *Muħammad*. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- Crawford, Michael, ed. (1983). *Sources for Ancient History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

- Crone, Patricia (1980). *Slaves on Horses: the Evolution of the Islamic Polity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- ____ (1980a). "Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm." *JSAI* 2 (1980):59-95.
- ____ (1987). *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987.
- ____ (1987a). *Roman Provincial and Islamic Law: the Origins of the Islamic Patronate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Crone, Patricia, and Martin Hinds (1986). *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Crone, Patricia, and Michael Cook (1977). *Hagarism: the Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Edited by J.-B. Chabot et al. 368 vols. in 7 sections. Louvain, 1903-77. *Scriptores Arabici* = section 2; *Scriptores Syri* = section 6.
- De Vries, Bert (1985). "Urbanization in the Basalt Region of North Jordan in Late Antiquity: the Case of Umm el-Jimāl." In *Studies in the History and Archaeology of Jordan*, edited by 'Adnān al-Ḥādīdī. Vol. 2. Amman: Department of Antiquities of Jordan, 1985.
- Delaporte, L.-J., trans. and ed. (1910). *Chronographie de Mar Elie bar Sinaya, Métropolitain de Nisibe*. Paris: Librairie Honoré Champion, 1910.
- Devreese, Robert (1937). "La Fin Inédite d'une Lettre de Saint Maxime: un Baptême Forcé de Juifs et de Samaritains à Carthage en 632." *Revue des Sciences Religieuses* 17 (1937):25-35.
- Diehl, Charles (1957). *Byzantium: Greatness and Decline*. New Brunswick: Rutgers University, 1957. Translation of the French edition of 1919, reprinted with minor corrections 1926.
- Dixon, Abd al-Ameer (1971). *The Umayyad Caliphate*. London, 1971.
- Donner, Fred McGraw (1981). *The Early Islamic Conquests*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981.
- ____ (1984). "Some Early Arabic Inscriptions from al-Hanakiyya, Saudi Arabia." *JNES* 43 (1984):181-208.
- ____ (1986). "The Formation of the Islamic State." *JAOS* 101 (1986):283-296.
- Drory, Rina and Josef Drory (1979). "The Arabic Inscriptions at Horvat Berachot." *Dumbarton Oaks Papers* 33 (1979):324-326 and figs. 46-48.
- Duval, R., ed. (1904-5). *Isho'yahb Patriarchae III Liber Epistularum*. CSCO: *Scriptores Syri* 11-12. Louvain, 1904-1905, reprinted 1912. Syriac and Latin translation.
- Eph'al, Israel (1982). *The Ancient Arabs (9th-5th century B.C.)*. Jerusalem: Magnes Press; Ixiden: E. J. Brill, 1982.
- Evenari, M., L. Shanan, and N. Tadmor (1982). *The Negev: The Challenge of a Desert*. 2d ed. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.
- Fahd, Toufic, ed. (1983). *La Vie du Prophète Mahomet*. In *Colloque de Strasbourg, October 1980*. Paris: Presses Universitaires de France, 1983.

- Freeman, Philip, and David Kennedy, eds. (1986). *The Defence of the Roman and Byzantine East: Proceedings of a Colloquium*, University of Sheffield, 1986. 2 vols. BAR International Series 297. Oxford: BAR, 1986.
- Frend, W. H. (1972). *The Rise of the Monophysite Movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- ____ (1976). *Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries*. London: Variorum Press, 1976.
- ____ (1980). *Town and Country in the Early Christian Centuries*. London: Variorum Press, 1980.
- Gibb, Hamilton A. R. (1958). "Arab-Byzantine Relations under the Umayyad Caliphate." *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958):219-33.
- Gichon, M. (1971). "The Military Significance of Certain Aspects of the Limes Palaestinae." In *Proceedings of the 7th International Congress of Roman Frontier Studies*, edited by Shimon Applebaum. Tel-Aviv: University of Tel-Aviv Students' Press, 1971.
- Goldziher, I. (1889). *Muhammedanische Studien*. 2 vols. Halle, 1889-90. English translation: *Muslim Studies*, translated by C. R. Barber and S. M. Stem, edited by S. M. Stem. Albany: State University of New York Press, 1966 and reprints.
- Gordon, Cyrus (1955). *Ugaritic Manual*. 3 vols. *Analecta Orientalia* 35. Rome: Pontificum Institutum Biblicum, 1955.
- Graf, David F. (1978). "The Saracens and the Defense of the Arabian Frontier." *BASOR* 229 (1978): 1-26.
- Greek and Latin Inscriptions from Syria*. 3 vols. Princeton, N.J.: Princeton University Archaeological Expedition to Syria, 1899-1909. Volumes are numbered III, IIIA, IIIB. Vol. III is described as the publication of an American Archaeological Expedition to Syria.
- Greek-English Lexicon of the New Testament*, being Grimms Wilke's *Clavis Novi Testamenti*. Translated, revised, and enlarged by Joseph Henry Thayer. Edinburgh: T. and T. Clark, 1901 and many reprints.
- Green, Judith and Yoram Tsafirir (1982). "Greek Inscriptions from Hammat Gader." *IEJ* 32 (1982):78-96.
- Grierson, Philip (1961). "The Monetary Reform of 'Abd al-Malik." *JESHO* 3 (1961):241-264.
- ____ (1968). *Catalogue of Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection*. Washington: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1968.
- ____ (1982). *Byzantine Coins*. London: Methuen, 1982.
- Griffith, Sidney H. (1980). "The Prophet Muḥammad, his Scripture and his Message according to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First Abbasid Century." In *La Vie du Prophète Mahomet*, edited by Toufic Fahd. Paris: Presses Universitaires de France, 1983.
- ____ (1985). "Stephen of Ramlah and the Christian Kerygma in Arabic in Ninth-Century Palestine." *Journal of Ecclesiastical History* 36 (1985):23-45.
- ____ (1985a). "The Gospel in Arabic: an Inquiry into its Appearance in the First Abbasid Century." *Oriens Christianas* 69 (1985): 126-67.

- Grohmann, Adolf, ed. (1924). *Allgemeine Einführung in die Arabischen Papyri, and Protokolle*. Corpus Papyrorum Raineri III: Series Arabica Vol. 1 parts 1 and 2. Vienna: Burgverlag, 1924. Bound together.
- ____ (1934). *Arabic Papyri in the Egyptian Library*. Vol. 1: Protocols and Legal Texts. Cairo: Egyptian Library Press, 1934.
- ____ (1952). *From the World of Arabic Papyri*. Cairo: al-Ma'arif Press, 1952.
- ____ (1962). *Arabic Inscriptions. Expedition Philby-Ryckmans-Lippens en Arabie Part II Vol. 1*. Louvain: Publications Universitaires, 1962.
- ____ (1963). *Arabic Papyri from Hirbet el-Mird*. Louvain: Bibliothèque du Museon, 1963.
- ____ (1971). *Arabische Paläographie*. Band 2 Teil 2. Graz and Cologne: Hermann Bohlaus, 1971. Facsimiles of dated inscriptions, and discussion.
- Grohmann, Adolf. *Protocols = Grohmann (1924), Vol. I, Part 2*.
- Guillaume, A. (1950). "The Version of the Gospel used in Medina ca. 700 A.D." *Al-Andalus* 15 (1950):289-96.
- ____, trans. and ed. (1955). *The Life of Muḥammad: a translation of Ibn Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh, with introduction and notes*. Karachi: Oxford University Press, 1955.
- Al-Ḥadīdī, 'Adnān (1975). "Fulus naḥasiyyah min 'Ammān" ("Umayyad Copper Coins from Amman"). *ADAJ* 20 (1975):9-14. In Arabic.
- ____ (1982-87). *Studies in the History and Archaeology of Jordan*. 3 vols. Amman: Department of Antiquities of Jordan, 1982, 1985, 1987.
- Haiman, Mordechai (1988). *Yishuvīm Yisra'eliyīm be-Har ha-Negev (Israelite settlements in the Negev highlands)*. Jerusalem: Hebrew University. Institute of Archaeology, 1988. M.A. thesis. In Hebrew.
- Harding, G. L. (1953). "The Cairn of Hani." *ADAJ* 2 (1953):8-49 and plates V-VII.
- Hasson, Isaac (1982). *Recherches sur Mu'āwiya Ibn Ali Sufyan, sa Politique Tribale, Militaire et Agraire*. Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem, 1982. Ph.D. thesis. In Hebrew with French summary.
- Hawary, H., and H. Rached (1932). *Stèles Funéraires*. Vol. 1. Cairo: Imprimerie de l'Institut Français d'Archeologie Orientale, 1932.
- Hawting, G. R. (1982). "The Origins of the Muslim Sanctuary at Mecca." In *Studies in the First Century of Islamic Society*, edited by G. H. A. Juynboll. Carbondale, Ill.: Southern Illinois University Press, 1982.
- ____ (1984). "We were not Ordered with Entering it but only with Circumambulating it." *BSOAS* 47 (1984):228-42.
- ____ (1986). *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate A.D. 661-750*. London: Croom Helm, 1986.
- ____ (1986a). "Hudaybiyya and the Conquest of Mecca: a Reconsideration of the Tradition about the Muslim Takeover of the Sanctuary." *JSAI* 8 (1986).
- Heather, Peter (1986). "The Crossing of the Danube and the Gothic Conversion." *Greek, Roman and Byzantine Studies* 27 (1986):289-318.

- Hendy, Michael F. (1985). *Studies in the Byzantine Monetary Economy 300–1450*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Herrin, Judith (1987). *The Formation of Christendom*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987.
- Hill, D. R. (1971). *The Termination of Hostilities in the Early Arab Conquests*. London: Luzac, 1971.
- Hinds, Martin (1983). “‘Maghāzī’ and ‘Sīra’ in early Islamic scholarship.” In *La Vie du Prophète Mahomet*, edited by Toufic Fahd. Paris: Presses Universitaires de France, 1983.
- Honigmann, E. (1951). *Évêques et Évêchés Monophysites d’Asie Antérieure au Vie Siècle*. CSCO 127:2. Louvain, 1951.
- Hoyland, Robert (1991). “Arabic, Syriac and Greek Historiography in the First Abbasid Century: An Inquiry into Inter-Cultural Traffic.” *ARAM Periodical* 3 (1991):211–233.
- (1997). *Seeing Islam as Others Saw It: a Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Princeton, N.J.: Darwin Press, 1997.
- Hütteroth, Wolf D. (1985). “Ottoman Administration of the Desert Frontier in the 16th Century.” *AAS* 19 (1985): 145–55.
- Ibn Warraq, trans. and ed. (2000). *The Quest for the Historical Muhammad*. Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 2000.
- Isaac, Benjamin (1984). “Bandits in Judaea and Arabia.” *Harvard Studies in Classical Philology* 88 (1984):171–203.
- (1986). “Reflections on the Roman Army in the East.” In *The Defence of the Roman and Byzantine East*, edited by Philip Freeman and David Kennedy. Vol. 1. *BAR International Series* 297. Oxford: BAR, 1986.
- (1986a). “Līstīm be-Yehuda u-ve-Arabiyyah” (“Bandits in Judaea and Arabia”). *Cathedra* 39 (1986):3–36. In Hebrew.
- (1988). “Ha-Minhal ha-Rōmī ve-ha-Iyūr” (“The Roman administration and urbanization”). *Cathedra* 48 (1988):9–16. In Hebrew.
- (1990). *The Limits of Empire: The Roman Army in the East*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Jastrow, Marcus. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. 2 vols. London: Luzac; New York: Putnam Press, 1903 and reprints.
- Jean, C. F., and J. Hofijzer (1960–64). *Dictionnaire des Inscriptions Sémitiques de l’Ouest*. Leiden: Brill, 1960–64.
- Jeffery, Arthur, trans. and ed. (1944). “Ghevond’s Text of the Correspondence between ‘Umar II and Leo III.” *Harvard Theological Review* 37 (1944):269–332.
- Jones, A. H. M. (1964). *The Later Roman Empire: A Social, Economic and Administrative Survey*. 2 vols. Norman, Okl., 1964.
- Jones, J. M. B. (1957). “The Chronology of the Maghāzī: a Textual Survey.” *BSOAS* 19 (1957):245–80.
- Juynboll, G. H. A., ed. (1982). *Studies in the First Century of Islamic Society*. Carbondale, Ill.: Southern Illinois University Press, 1982.

- Kaegi, Walter E. (1968). *Byzantium and the Decline of Rome*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1968.
- (1969). "Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest." *Church History* 38 (1969): 139–149.
- (1981). *Byzantine Military Unrest 471–843: An Interpretation*. Amsterdam: Hakkert, 1981.
- Kawar, I. (1960). "Byzantium and Kinda." *Byzantinische Zeitschrift* 53 (1960): 57–73. For later works by this author see Shahîd, Irfan.
- (1960a). "Procopius and Kinda." *Byzantinische Zeitschrift* 53 (1960): 74–78. For later works by this author see Shahîd, Irfan.
- Kennedy, D. L. (1982). *Archaeological Explorations on the Roman Frontier in North–East Jordan*. BAR International Series 134. Oxford: BAR, 1982.
- Kennedy, Hugh (1985). "The Last Century of Byzantine Syria: A Reinterpretation." *Byzantinische Forschungen* 10 (1985): 141–183.
- (1985a). "From Polis to Madina: Urban Change in Late Antique and Early Islamic Syria." *Past and Present* 106 (February 1985): 3–27.
- Kessler, Christel (1970). "'Abd al-Malik's Inscription in the Dome of the Rock: a Reconsideration.'" *JRAS* (1970): 2–14. The only reliable facsimile of this inscription.
- Khan, M., and Ali Mughannam (1982). "Ancient Dams in the Tā'if Area 1980 (1401)." *Atġāl* 6 (1982).
- Khoary, R. G. (1983). "Les Sources Islamiques de la 'Sira' avant ibn Hisham (m. 213 /834) et leur Valeur Historique." In *La Vie du Prophète Mahomet*, edited by Toufic Fahd. Paris: Presses Universitaires de France, 1983.
- Killick, Alistair (1986). "Uḡruḡ and the Southern Frontier." In *The Defence of the Roman and Byzantine East*, edited by Philip Freeman and David Kennedy. Vol. 2. BAR International Series 297. Oxford: BAR, 1986.
- King, Geoffrey R. D. (1983). "Survey of Byzantine and Islamic Sites in Jordan. Second Season Report, 1981. Part I: The Field Report." *ADAJ* 27 (1983): 385–436.
- (1983a). "Prospection de Sites Byzantins et Islamiques en Jordanie, 1980–1983." *Syria* 60 (1983): 326–329.
- (1985). "Islam, Iconoclasm, and the Declaration of Doctrine." *BSOAS* 48 (1985): 267–277.
- (1991). "Settlement in Western Arabia and the Gulf in the 6th–8th Centuries A.D." Paper presented at the 2d Workshop on Late Antiquity and Early Islam: Land Use and Settlement Patterns, London, April 1991. Preprint. Also published in King and Cameron (1994).
- King, Geoffrey R. D., and Averil Cameron, eds. (1994). *The Byzantine and Early Islamic Near East. Vol. II: Land Use and Settlement Patterns*. Proceedings of the 2d Workshop on Late Antiquity and Early Islam: Land Use and Settlement Patterns, London, 1991. Princeton, N.J.: Darwin Press, 1994.
- Kister, M. J. (1962). "A Booth like the Booth of Moses: a Study of an Early Hadīth." *BSOAS* 25 (1962): 150–155. Also reprinted in Kister, M. J. *Studies in Jāhiliyya and Early Islam*. Variorum Press, 1980.
- (1980a). *Studies in Jāhiliyya and Early Islam*. Variorum Press, 1980.

- Koren, J., and Y. D. Nevo (1991). "Methodological Approaches to Islamic Studies." *Der Islam* 68 (1991):87-107. Also reprinted in *The Quest for the Historical Muhammad*, edited with translations by Ibn Warraq. Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 2000.
- Lammens, Henri (1910). "Qoran et Tradition: comment fut Composée la Vie de Mahomet." *Recherches de Science Religieuse* 1 (1910):27-51. English translation in: *The Quest for the Historical Muhammad*, edited with translations by Ibn Warraq. Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 2000.
- (1911). "L'âge de Mahomet et la Chronologie de la Sira." *Journal Asiatique*, 10th sér., 17 (1911):209-50. English translation in: *The Quest for the Historical Muhammad*, edited with translations by Ibn Warraq. Amherst, N.Y.: Prometheus Press, 2000.
- (1919). "A propos d'un Colloque entre le Patriarche Jacobite, Jean 1^{er} et 'Amr ibn al 'Ās." *Journal Asiatique*, 11th sér., 13 (1919):97-109.
- Lampe, G. W. H., ed. (1961). *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1961.
- Lane, Edward W. *An Arabic-English Lexicon*. 8 vols. London and Edinburgh, 1863-85. Reprinted New York: Ungar, 1955-56.
- Lewis, Archibald R. (1951). *Naval Power and Trade in the Mediterranean, A.D. 500-1100*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1951.
- (1969). "Byzantine Light-Weight Solids and Trade to the North Sea and Baltic." Reprinted in Lewis, Archibald R. *The Sea and Medieval Civilizations: Collected Studies*. London: Variorum Press, 1978.
- (1978). *The Sea and Medieval Civilizations: Collected Studies*. London: Variorum Press, 1978.
- Lewis, Bernard (1950). "An Apocalyptic Vision of Islamic History." *BSOAS* (1950):308-338.
- Lewis, Bernard, and P. M. Holt, eds. (1962). *Historians of the Middle East*. London, 1962.
- Liddell, H. G., and R. Scott (1849). *A Lexicon Abridged from the Greek-English Lexicon of H. G. Liddell and R. Scott*. 3d ed. Oxford: Oxford University Press, 1849 and reprints.
- Livingston, A., M. Khan, A. Zahrani, M. Salluk, and S. Shaman (1985). "Epigraphic Survey 1404/1984." *Aṭlāl* 9 (1985):128-144.
- Lopez, Robert S. (1943). "Mohammed and Charlemagne—a Revision." *Speculum* 18 (1943).
- Luft, Ulrich (1974). "Der Beginn der Islamischen Eroberung Aegyptens im Jahre 639." *Staatliche Museum zu Berlin Forschungen und Berichte* 16 (1974):123-28.
- MacAdam, Henry Innes (1986). *Studies in the History of the Roman Province of Arabia: The Northern Sector*. BAR International Series 295. Oxford: BAR, 1986.
- (1986a). "Some Notes on the Umayyad Occupation of North-East Jordan." In *The Defence of the Roman and Byzantine East*, edited by Philip Freeman and David Kennedy. Vol. 2. BAR International Series 297. Oxford: BAR, 1986.

- ____ (1992). "Settlements and Settlement Patterns in Northern and Central Transjordan, ca. 550 –ca. 750." In *The Byzantine and Early Islamic Near East. Vol. 2; Land Use and Settlement Patterns*, edited by Geoffrey R. D. King and Averil Cameron. Princeton, N.J.: Darwin Press, 1994.
- Macdonald, B. et al. (1983). "The Wādī el-Ḥāsa Survey 1982: a Preliminary Report." *ADAJ* 27 (1983):311–323.
- Macdonald, M. C. A. (1983). "Inscriptions and Rock-Art of the Jawa Area, 1982: a Preliminary Report." *ADAJ* 27 (1983):571–574 and plates cxxiii–cxxiv.
- Macler, Frederic, trans. and ed. (1904). *Histoire d'Héraclius par l'Évêque Sebeos*. Paris: Imprimerie Nationale, 1904.
- MacMullen, Ramsay (1988). *Corruption and the Decline of Rome*. New Haven: Yale University Press, 1988.
- Matthews, John (1975). *Western Aristocracies and Imperial Court, A.D. 364–425*. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Mayerson, Philip (1963). "The Desert of Southern Palestine according to the Byzantine Sources." *Proceedings of the American Philosophical Society* 107 (1963): 160–72.
- ____ (1964). "The First Muslim Attacks on Southern Palestine." *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 95 (1964): 155–99.
- ____ (1975). "Observations on Nilus' Narrationes: Evidence for an Unknown Christian Sect?" *Journal of the American Research Center in Egypt* 12 (1975).
- ____ (1983). "The City of Elusa in the Literary Sources of the Fourth–Sixth Centuries." *IEJ* 33 (1983):247–53.
- ____ (1986). "The Saracens and the Limes." *BASOR* 262 (1986):35–47.
- ____ (1988). "Justinian's Novel 103 and the Re-organization of Palestine." *BASOR* 269 (1988):65–71.
- ____ (1989). "Saracens and Romans: Micro–Macro Relationships." *BASOR* 274 (1989):71–79.
- Meyendorff, John (1964). "Byzantine Views of Islam." *Dumbarton Oaks Papers* 18 (1964):115–132.
- Migne, J.-P., ed. *Patrologia Cursus Completus... Series Prima (= Latina)*. 221 vols. Paris, 1844–90.
- ____, ed. *Patrologia Cursus Completus... Series Graeca*. 161 vols. Paris, 1857–68.
- Miles, G. C. (1948). "Early Islamic Inscriptions Near Ṭā'if in the Ḥijāz." *JNES* 7 (1948).
- ____ (1952). "Miḥrāb and 'Anazah: a Study of Early Islamic Iconography." In *Archaeologia Orientalia in Memoriam Ernst Herzfeld*, edited by G. C. Miles. Locust Valley, N.Y.: Augustin Press, 1952.
- ____ (1962). "The Earliest Arab Gold Coinage." *American Numismatic Society Museum Notes* 13 (1967):227.
- Mingana, A., ed. (1907). *Sources Syriacques*. Leipzig, 1907. Includes text of Books 10–15 and translation of Book 15 of John bar Penkayê.
- Mochiri, Malek Iradj (1981). "A Pahlavi Forerunner of the Umayyad Reformed Coinage." *Journal of the Royal Asiatic Society* 113 (1981):168–172.
- Momigliano, Arnold, ed. (1963). *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*. Oxford: Clarendon Press, 1963.

- _____(1963a). "Christianity and the Decline of the Roman Empire." In *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- Moorhead, John (1981). "The Monophysite Response to the Arab Invasion." *Byzantion* 51 (1981):578-91.
- Nahlieli, Dov, and Yigeal Israel (1988). "Naḥal La'anah." *Hadashot Arkhilogiot* 92 (1988):69. In Hebrew.
- Nau, M. F. (1904). "Maronites, Mazonites et Maranites." *Revue de l'Orient Chrétien* 9 (1904):269-72.
- _____(1909). "Littérature Canonique Syriaque Inéditée." *Revue de l'Orient Chrétien* 14 (1909).
- _____(1909a). "Histoire de Marouta." *Patrologia Orientalis* 3 (1909):52-96.
- _____(1915). "Un Colloque du Patriarche Jean avec l'Émir des Agaréens et Faits Divers des Années 712 à 716 d'après le Ms. du B.M. ADD. 17193." *Journal Asiatique*, 9th sér., 5 (1915):225-279.
- Negev, Avraham (1976). "The Churches of the Central Negev: an Archaeological Survey." *Revue Biblique* 81 (1976):400-422.
- _____(1981). *The Greek Inscriptions from the Negev*. Jerusalem: Franciscan Press, 1981.
- _____(1986). *Nabatean Archaeology Today*. New York: New York University Press, 1986.
- Nevo, Yehuda D. (1985). "Sede Boqer and the Central Negev: 7th-8th century A.D." Paper presented at the 3d International Colloquium "From Jahiliyyah to Islam," Hebrew University of Jerusalem, 1985.
- _____(1989). "A New Negev Arabic Inscription." *BSOAS* 52 (1989):18-23.
- _____(1991). *Pagans and Herders: a Re-examination of the Negev Runoff Cultivation Systems in the Byzantine and Early Arab Periods*. Jerusalem: IPS Press, 1991.
- Nevo, Yehuda D., and A. Rothenberg. *Sede Boqer 1983-84*. Forthcoming.
- Nevo, Yehuda D., and Judith Koren (1990). "The Origins of the Muslim Description of the Jahili Meccan Sanctuary." *JNES* 49 (1990):23-44.
- Nevo, Yehuda D., Z. Cohen, and D. Heftmann, eds. (1993). *Ancient Arabic Inscriptions from the Negev*. Jerusalem: IPS Press, 1993.
- Nöldeke, Th. (1875). "Zur Geschichte der Araber im 1. Jahrhundert d. H. aus syrischen Quellen." *ZDMG* XXIV (1875):76-82.
- _____, trans. and ed. (1893). *Die von Guigi Herausgegebene Syrische Chronik Übersetzt und Commentiert*. Sitzungsberichte der Kaiserischen Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-Historische Klasse Band 128. Vienna, 1893. This is the Khuzestani Chronicle.
- Ostrogorsky, George (1959). "Byzantine Cities in the Early Middle Ages." *Dumbarton Oaks Papers* 13 (1959):47-66.
- Oxford Classical Dictionary*. Edited by N. G. L. Hammon and H. H. Scullard. 2d ed. Oxford: Oxford University Press, 1970.
- Oxford Dictionary of the Christian Church*. Edited by F. L. Cross and E. A. Livingstone. 2d ed. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- Oxtoby, Willard G. (1968). *Some Inscriptions of the Safaitic Bedouin*. New Haven: American Oriental Society, 1968.

- Palmer, Andrew, with Sebastian P. Brock and Robert G. Hoyland (1993). *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*. Translated Texts for Historians 15. Liverpool: University of Liverpool Press, 1993.
- Parker, S. Thomas (1979). *The Historical Development of the Limes Arabicus*. Los Angeles: University of California at Los Angeles, 1979. Ph.D. thesis.
- (1983). “The Central Limes Arabicus Project: the 1982 Campaign.” *ADAJ* 27 (1983):213–230.
- (1986a). *Romans and Saracens: a History of the Arabian Frontier*. Dissertation Series 6. Philadelphia: American Schools of Oriental Research, 1986.
- (1986b). “Retrospective on the Arabian Frontier after a Decade of Research.” In *The Defence of the Roman and Byzantine East*, edited by Philip Freeman and David Kennedy. Vol. 2. BAR International Series 297. Oxford: BAR, 1986.
- (1987). *The Roman Frontier in Central Jordan: Interim Report on the Limes Arabicus Project, 1980–1985*. 2 vols. BAR International Series 340. Oxford: BAR, 1987.
- (1987a). “The Roman Limes in Jordan.” In *Studies in the History and Archaeology of Jordan*, edited by ‘Adnān al-Ḥadīdī. Vol. 3. Amman: Department of Antiquities of Jordan, 1987.
- (1988). “The Limes Arabicus Project: the 1987 Campaign.” *ADAJ* 32 (1988):171–187.
- Patrich, Joseph (1982). “Issur Pessel u-Tmunah b’qerev ha-Nabbatīm.” (“Prohibition of a graven image among the Nabateans.”). *Cathedra* 26 (1982):47–104. In Hebrew with English summary.
- Peters, F. E. (1988). “The Commerce of Mecca Before Islam.” In *A Way Prepared: Essays on Islamic Culture in Honor of Richard Bayly Winder*, edited by F. Kazemi and R. D. McChesney. New York: New York University Press, 1988.
- Phillips, George (1864). *Scholia on Passages of the Old Testament by Mar Jacob, Bishop of Edessa*. London: Williams and Norgate, 1864.
- Piccirillo, Michel (1985). “Rural Settlements in Byzantine Jordan.” In *Studies in the History and Archaeology of Jordan*, edited by ‘Adnān al-Ḥadīdī. Vol. 2. Amman: Department of Antiquities of Jordan, 1985.
- Pines, Shlomo (1966). “The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity According to a New Source.” *Proceedings of the Israel Academy of Science and Humanities* 2, no. 13 (1966).
- (1967). “Jewish-Christian Material in an Arabic Jewish Treatise.” *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 35 (1967):187–217.
- (1984). “Notes on Islam and on Arabic Christianity and Judaeo-Christianity.” *JSAI* 4 (1984): 135–152.
- (1990). “Jāhiliyyah and ‘Ilm.” *JSAI* 13 (1990): 175–194.
- Raby, Julian, and Jeremy Johns, eds. (1992). *Bayt al-Maqdis: ‘Abd al-Malik’s Jerusalem*. Vol. 1. *Oxford Studies in Islamic Art* 9. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Rāgib, Yūsuf (1981). “Lettres Nouvelles de Qurrah bn Šarīk.” *JNES* 40 (1981):173–187.

- Reeland, Adrian (1714). *Palaestina ex Monumentis Veteribus Illustrata*. 2 vols. Trojecti Balavorum, ex lib. G. Brodelet, 1714.
- Rehm, B., ed. (1965). *Die Pseudoklementines Recognitiones*. Berlin, 1965.
- Rehm, B., J. Irmischer, and F. Paschke, eds. (1969). *Die Pseudoklementinen*. I: Familien. Berlin, 1969.
- Répertoire Chronologique d'Épigraphie Arabe. Edited by Combe, Sauvaget, and Wiet. Vol. 1. Cairo: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1931.
- Rosen-Ayalon, Myriam (1987). "In Quest of the Early Roots of an Islamic Glazed Ware." *Eretz-Israel* 19 (1987): 142-52. In Hebrew with English summary.
- Rostovtzeff, M. (1957). *Social and Economic History of the Roman Empire*. 2d ed., revised by P. M. Fraser. Oxford: Clarendon Press, 1957.
- Rothenberg, B., and J. Glass (1981). "The Midianite Pottery." *Eretz-Israel* 15 (1981): 85-114 and plates 13-17. In Hebrew.
- Rubin, Uri (1986). "The Ka'aba: Aspects of its Ritual, Functions and Position in Pre-Islamic and Early Islamic Times." *JSAI* 8 (1986): 97-131.
- (1990). "Ḥanifiyya and Ka'aba: An Inquiry into the Arabian Pre-Islamic Background of Dīn Ibrāhīm." *JSAI* 13 (1990): 85-112.
- Rubin, Z. (1986). "Diplomacy and War in the Relations between Byzantium and the Sassanids in the Fifth Century A.D." In *The Defence of the Roman and Byzantine East*, edited by Philip Freeman and David Kennedy. Vol. 2. BAR International Series 297. Oxford: BAR, 1986.
- Sahas, Daniel J. (1972). *John of Damascus on Islam: the Heresy of the Ishmaelites*. Leiden: Brill, 1972.
- Sauer, James A. (1982). "The Pottery of Jordan in the Early Islamic Periods." In *Studies in the History and Archaeology of Jordan*, edited by 'Adnan al-Ḥadīdī. Vol. 1. Amman: Department of Antiquities of Jordan, 1987.
- Schacht, Joseph (1950). *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Clarendon, 1950.
- Schacht, Joseph, and C. E. Bosworth, eds. (1974). *The Legacy of Islam*. 2d ed. Oxford: Clarendon Press, 1974.
- Schick, Robert (1987). "The Fate of the Christians in Palestine During the Byzantine-Umayyad Transition, A.D. 600-750." Paper presented at the Conference on the History of Bilad al-Sham in the Umayyad Period, 1987.
- Schoeps, Hans-Joachim (1964). *Das Juden-Christentum*. Bern: Francke Verlag, 1964. Seeck, Otto, ed. (1962). *Notitia Dignitatum*. Frankfurt am Main: Minerva Press, 1962. Reprint of 1876 ed.
- Segal, J. B. (1962). "Syriac Chronicles as Source Material for the History of Islamic People." In *Historians of the Middle East*, edited by Bernard Lewis and P. M. Holt. London, 1962.
- (1984). "Arabs in Syriac Literature before the Rise of Islam." *JSAI* 4 (1984): 89-124.
- Shaban, M. A. (1971). *Islamic History A.D. 600-750 (A.H. 132): A New Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

- Shahîd, Irfan (1984). *Rome and the Arabs: A Prolegomena to the Study of Byzantium and the Arabs*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 1984. For earlier works by this author see Kawar, I.
- (1984a). *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 1984. For earlier works by this author see Kawar, I.
- (1989). *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 1989. For earlier works by this author see Kawar, I.
- Sharon, Moshe (1966). "An Arabic Inscription from the Time of the Caliph 'Abd al-Malik." *BSOAS* 29 (1966):367-72 and plate I.
- (1981). "Arabic Inscriptions from Sede Boqer." Appendix in Cohen, Rudolf. *Map of Sede Boqer East (168)* 13-03. Jerusalem: Archaeological Survey of Israel, 1981. Photographs, transcriptions, and English translation.
- (1985). "Arabic Inscriptions from Sede Boqer." Appendix in Cohen, Rudolf. *Map of Sede Boqer West (167)* 12-03. Jerusalem: Archaeological Survey of Israel, 1985. Photographs, transcriptions, and English translation.
- (1990). *Ancient Rock Inscriptions*. Supplemental volume to Lender, Yeshu'ahu. *Map of Har Nafha (196)* 12-01. Jerusalem: Archaeological Survey of Israel, 1990. Introduction, photographs, transcriptions, and English translation.
- Simon, Robert (1989). *Meccan Trade and Islam: Problems of Origin and Structure*. Budapest: Akademiai Kiado, 1989.
- Smith, Sidney (1954). "Events in Arabia in the Sixth century A.D." *BSOAS* 16 (1954):424-464.
- Soden, Wolfram von (1958). *Akkadisches Handwörterbuch*. Wiesbaden: Harassowitz, 1958 on.
- Stern, Menahem (1980). *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. Vol. II. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1980.
- Tawab, A. M. (1977-82). *Stèles Islamiques de la Nécropole d'Assouan*. 2 vols. Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1977 and 1982.
- Tcherikover, V. (1963). *Ha-Yehudim be-Miṣrayim...* (The Jews in Egypt in the Hellenistic-Roman age in the light of the papyri). 2d rev. ed. Jerusalem: Magnes Press, 1963. In Hebrew with English summary.
- Thompson, E.A (1966). *The Visigoths in the Time of Ulfila*. Oxford: Clarendon Press, 1966.
- Trimingham, J. S. (1979). *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*. London: Longman, 1979.
- Tsafir, Yoram (1988). *Excavations at Rehovot-in-the-Negev*. Vol. 1, The Northern Church. Qedem 25. Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem. Institute of Archaeology, 1988.
- Tsafir, Yoram, and Gideon Foerster (1991). "From Scythopohs to Baysan—Changing Concepts of Urbanism." Paper presented at the 2d Workshop on Late Antiquity and Early Islam: Land Use and Settlement Patterns, London, April 1991. Preprint. Also published in King and Cameron (1994).
- University of Chicago. Oriental Institute. *Assyrian Dictionary*. 14 vols. Edited by I. J. Gelb et al. Chicago: Oriental Institute, 1956-84.

- Usener, H., ed. (1886). "Weinachtspredigt des Sophronos." *Rheinisches Museum für Philologie*, n.s. 41 (1886):500–516. Greek text.
- Al-‘Uṣṣ, Muḥammad Abū al-Faraj (1964). "Kitābat ‘Arabiyyah Ġayr Mansūrah fī Jabal ‘Usays" ("Arabic inscriptions from Jabal Usays"). *Al-Abḥāt* 7 (1964):227–316.
- Van Ess, Josef (1992). "‘Abd al-Malik and the Dome of the Rock: An Analysis of Some Texts." In *Bayt al-Maqdis: ‘Abd al-Malik’s Jerusalem*, edited by Juhan Raby and Jeremy Johns. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Vasiliev, Alexander A. (1952). *History of the Byzantine Empire, 324–1453*. 2d English ed. 2 vols. Wisconsin University Press, 1952 and many reprints.
- (1955). "Notes on Some Episodes Concerning the Relations of the Arabs and the Byzantine Empire from the Fourth to the Sixth Century." *Dumbarton Oaks Papers* 9–10 (1955–56):306–16.
- Walker, John (1941). *A Catalogue of the Arab–Sassanian Coins*. London: Trustees of the British Museum, 1941.
- (1956). *A Catalogue of the Arab–Byzantine and Post–Reform Ummayyad Coins*. London: Trustees of the British Museum, 1956.
- Wansbrough, John (1977). *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- (1978). *The Sectarian Milieu*. Oxford: Oxford University Press, 1978.
- (1987). "Res Ipsa Loquitur. History and Mimesis." 7th Einstein Memorial Lecture, Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem, 1986. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1987.
- Weber, Carolyn, and Aaron Wildavsky (1986). *A History of Taxation and Expenditure in the Western World*. New York: Simon and Shuster, 1986.
- Wheeler, Sir Mortimer (1955). *Rome beyond the Imperial Frontiers*. Harmondsworth, England: Penguin, 1955.
- Whittaker, C. R. (1994). *Frontiers of the Roman Empire: a Social and Economic Study*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1994.
- Whitting, Philip D. (1973). *Byzantine Coins*. New York: Putnam Press, 1973.
- Wilkinson, J. (1977). *Jerusalem Pilgrims before the Crusades*. Jerusalem: Ariel, 1977.
- Winnett, Frederick V., and J. L. Harding (1978). *Inscriptions from Fifty Safaitic Cairns*. Toronto: Toronto University Press, 1978.
- Witakowski, Witold (1987). *The Syriac Chronicle of Pseudo–Dionysius of Tel–Maḥrē: A Study in the History of Historiography*. Acta Universitatis Upsaliensis: Studia Semitica Upsaliensia 9. Uppsala: University of Uppsala, 1987.
- Wright, William, and Norman McLean, eds. (1975). *The Ecclesiastical History of Eusebius Pamphili, 265–339*. Amsterdam: Philo Press, 1975. Syriac text.

Zadok, Ran (1977). On West Semites in Babylonia during the Chaldean and Achaemenian Periods (an Onomastic Study). Jerusalem, 1977.

Zarins, Juris, and Zaharani Awad (1985). "Recent Archaeological Investigation in the South Tihama Plain." *Aṭlāl* 9 (1985).