

حیره و تاریخ‌های آن

فیلیپ وود

مترجم: پاپکان

Philip Wood

AGA KHAN UNIVERSITY, LONDON

Link to this article:

https://www.academia.edu/7806320/AI_%E1%B8%A4%C4%ABra_and_Its_Histories_JAOS_136_2016_785_99

این پژوهش به بررسی تولید تاریخ‌نگاری در سلطنت نصری [خاندان نصری یا آل نصر، م.] حیره در پایان قرن ششم میلادی می‌پردازد. این گفتار استدلال می‌کند که تاریخ‌نگاری حیره شامل فهرست‌های سلطنتی، داستان‌های مهاجرت قبایل، و تاریخ اسقف‌های حیره می‌شود، و اکثریت آن‌ها در عصر آخرین سلطان نصری، النعمان سوم، سروده شده‌اند. در ادامه استدلال می‌کند که مطالب مربوط به حیره که در منابع بعدی مانند طبری گنجانده شده است، بازتابی از سیاست دربار حیره در دوره ۵۹۰-۶۱۰ م، آخرین نسل استقلال حیره است.

شهر حیره در جنوب غربی عراق در دوره اسلامی به‌عنوان مرکز تولید شعر عرب و پایتخت سلاطین عرب شهرت داشت.^۱ احتمالاً می‌توان آن را با حیرهٔ نَعمان از منابع سریانی، پایتخت «عرب-ایرانی‌ها» که نیروهای مسلح آن محور سیاست غربی شاهان ساسانی بود، شناسایی کرد.^۲

با این حال، علیرغم عملکرد نظامی چشمگیر آن، باید به خاطر داشته باشیم که موفقیت سلاطین حیره بسیار ضعیف بود. قدرت آن‌ها بر اساس سیاست تفرقه بینداز و حکومت کن در میان قبایل داخلی مناطق عربی بود که آن‌ها را تهدید و تحریک می‌کردند و به آن‌ها پاداش می‌دادند، همان‌طور که خود سلاطین از اربابان ایرانی خود پاداش می‌خواستند. سلاطین حیره املاک و حمایت نظامی از شاهان [ساسانی، م.] دریافت می‌کردند و به‌نوبه خود افراد قبیله را به‌عنوان حاکمان، رهبران نظامی و باج‌گیران در سایر مناطق عربی منصوب می‌کردند.^۳ M. J. Kister طرح می‌کند که برخی از این قبایل درواقع گله‌های خود را در مجاورت شهر چرا می‌داده‌اند، درحالی‌که برخی دیگر از "حلقه بیرونی" متحدانی صحبت کرده‌اند که در معاهدات تجاری سودمند دوجانبه شرکت داشته‌اند.^۴ با این حال، بیشتر این شرایط نتیجه پیمان‌های متغیر و موقتی بود. بعدها نویسندگان مسلمان در نوشته‌های خود تصرف تجهیزات نظامی ایرانی از یک سو و یه پس از زوال حیره، گسترش مناسبات تجاری در مکه را بازتاب می‌دادند.^۵

Greg Fisher تأکید کرده است که سلاطین عرب-ایرانی، مانند رقبای خود در مناطق رومی سوریه، نمونه‌هایی از قدرت‌های بینابینی بودند که در سرزمین‌های مرزی بین روم و ایران ساکن بودند.^۶

خود سلاطین حیره، به تعبیر M. B. Rowton، «فرم دوگانه» داشتند و می‌توانستند هم به‌عنوان درباریان ساسانی و هم به‌عنوان رهبران این یا آن فدراسیون عرب ایفای نقش کنند.^۷ این توانایی که بتوان خود را هم با شرایط سیاسی تطبیق داد و هم به‌عنوان عوامل نفوذ ساسانی عمل

نمود، از یک سو موفقیت آنها را در مناطق مرزی نشان می‌دهد ولی از سوی دیگر باعث برانگیختن بی‌اعتمادی نسبت به آنها می‌شد. زیرا آنها - طبق منابع اولیه مسلمانان - مانند راهزنان عمل می‌کردند و حتا با قبایل بنو تمیم و بنوعوف نیز مناسبات خوب برقرار می‌کردند.^۸

موقعیت «بینابینی» سلاطین عرب-ایرانی در سیاست قدرت‌های بزرگ در حیره پایتخت آنها منعکس می‌شد. بیشتر سلاطین بت‌پرست بودند،^۹ اما بررسی‌های باستان‌شناسی در اوایل قرن بیستم شخصیت مسیحی شهر مرزی را برجسته کرده است.^{۱۰} شهر، میزبان اسقفی (هوشخ) بود که فهرست حضور و غیاب شورای کلیسای ۴۱۰ تیسفون را امضا کرد.^{۱۱} و مسیحیت به‌عنوان ویژگی تعیین‌کننده "عباد"، قشر نخبه‌ای که هم‌زمان با مهاجران اخیراً مستقر شده وجود داشت، توسط منابع دوران اسلامی شناسایی شد.^{۱۲} با این حال، تنها در زمان آخرین حاکم مستقل، النعمان سوم، بود که سلاطین شهر، دین اشراف آن را پذیرفتند.

از این رو، حیره در اواخر دوران باستان، یک دولت با کارفرمای ساسانی با یک جمعیت برجسته مسیحی بود. سریانی (گوشی از آرامی)، عربی و فارسی همگی باید در این شهر رایج بوده باشند.^{۱۳} هر یک از این گروه‌های زبانی سنت‌های حافظه‌ای تاریخی خاص خود را داشتند، که به ترتیب بر کلیسای مسیحی و مردان مقدس،^{۱۴} بر اعمال پهلوانانه-دلیرانه قبیله‌ای،^{۱۵} و بر حکومت شاهان ساسانی متمرکز بود.^{۱۶} در اینجا بحث خواهد شد که هر یک از این سنت‌ها در ایجاد مجموعه‌ای از تاریخ‌های حیره با محوریت دوران سلطنت سلاطین آن، که تصور می‌شد تقریباً همه آن‌ها از یک سلسله واحد، یعنی نصریان سرچشمه می‌گیرند، نقش داشته است.^{۱۷}

خاطره حیره

بیشتر اطلاعات ما در مورد حیره، و مطمئناً اطلاعات ما برای تاریخ‌های تألیف شده در حیره، از منابع عربی قرن نهم میلادی و پس از آن، که توسط مسلمانان و مسیحیان گردآوری شده است، به دست آمده است. بخش اعظم این آثار از طریق سه اثر هشام بن الکلبی (متوفی ۸۱۹ م) که اکنون گم شده‌اند، گذشته است، که حجم بسیار بزرگ و مهم آن‌ها درباره تبارشناسی قبایل عرب باقی‌مانده‌اند.^{۱۸} چندین مفسر مدرن کوشیده‌اند تا این روایت‌های دوران اسلامی را بررسی کنند تا تاریخ‌های رویدادهای شهر و سلاطین آن در دوره ساسانی را بنویسند. کار اساسی بازسازی در این مکتب تک‌نگاری Gustav Rothstein در اواخر قرن نوزدهم درباره سلسله «لخمیان» است، که در قرن بیستم با آثار عرفان شهید و J. S. Trimmingham جایگزین شد.^{۱۹} بسیاری از این مطالب ثانویه بسیار مفید و قابل تأمل است، اما بدون بررسی انتقادی منابع از یک طیف کامل مطالب عربی، انجام شده است. تا حدودی، تاریخ حیره همان مجموعه مشکلاتی را برای مفسر امروزی ایجاد می‌کند که منابع اسلام قرن هفتم را در برمی‌گیرد. به این معنا که آن‌ها احتمالاً بیشتر در مورد شرایطی که در آن منتقل و تدوین شده‌اند، به ما می‌گویند، تا اینکه بخواهند در مورد وقایع مربوطه بیان کنند.^{۲۰} M. J. Kister و M. Plessner کار ابن الکلبی را دقیقاً از این منظر تحلیل کردند. آن‌ها نشان می‌دهند که چگونه تحلیل شجره‌نامه‌ای او با ساخت و پرداخت جاهلیت توسط عباسیان هماهنگ است، که به‌وسیله آن بغدادی‌های برجسته تلاش می‌کردند عرب بودن خود را در محیطی چند قومی که ارتباط آن با شبه‌جزیره عربستان و تاریخ آن نامشخص شده بود، ثابت کنند.^{۲۱} چنین ادعاهایی مبتنی بر اظهار شرافت و شجاعت گذشته گروه‌های قبیله‌ای مختلف ساخته شد، که برخی از آن‌ها ممکن است بر رابطه حیره (چه واقعی و چه خیالی) با پیوندش به نسب، ثروت و فرهنگ عرب تأکید کرده باشند.^{۲۲} علاوه بر این، برای مخاطبان مسلمان آینده، پیوندهای مسیحی حیره نیز ممکن است جذاب بوده باشند. همان‌طور که Thomas Sizgorich مشاهده کرد، برخی از مخرنان مسلمان احمد بن حنبل می‌دانستند که مسیحیان عرب، مانند شهدای نجران، پیشا-مسلمان [پیش‌گونه‌ای از مسلمان، م.] بوده‌اند.^{۲۳} در محیطی که گرویدن اولیه به اسلام از اعتبار بالایی برخوردار بود، یک نسب یکتا پرست که پیش از محمد بود، ممکن است ویژگی مطلوبی برای تاریخ قبیله بوده باشد.^{۲۴}

در اینجا به‌جای تمرکز بر زمینه تألیف آن‌ها یا واقعیت‌های قرن سوم تا ششم که ادعای توصیف آن‌ها را دارند، از تاریخ‌های حیره برای بررسی دوره تألیف نوشتاری آن‌ها استفاده می‌کنم. به عبارت دیگر، قصد دارم با بررسی الگوها و دستورکارهای مطالب حیره که در تألیفات عربی محفوظ

مانده است، گمانه‌های اولیه‌ای درباره اینکه چگونه و چرا این مطالب به وجود آمده بودند، بزخم. تاریخ‌های متأخرتر جهانی مانند آنچه طبری از آثار گردآورندگان پیشین ترسیم کرد، که یکی از آن‌ها ابن الکلبي است؛ این‌ها به‌نوبه خود با استناد به مجموعه‌ای از سنت‌های منابع ناهمگون، تاریخ‌های هماهنگی از حیره را ایجاد کردند - شجره‌نامه‌های سلاطین؛ گزارش (اخبار) درباره سلاطین خاص؛ روایات متضاد از اعراب مهاجر حیره؛ داستان‌های پایه‌گذاری صومعه‌های آن؛ و گزارش اعمال اسقفان آن. من تحقیقات خود را بر روی این لایه قبلی از منابع متمرکز می‌کنم، که بسیاری از آن‌ها در آخرین نسل قبل از فروپاشی ساسانیان ساخته شده بودند.^{۲۵}

داستان‌های بنیان‌گذاری حیره

غنی‌ترین تألیفاتی که درباره حیره بحث می‌کند، کتاب طبری (متوفی ۹۲۳ م) است، و من از مطالبی که او حفظ کرده است به‌عنوان نمونه‌ای اصلی از تاریخ‌های پیچیده و متنوع شهر و سلاطین آن استفاده خواهم کرد. طبری تاریخ حیره را در سلسله‌ای از روایات خود از شاهان ساسانی ارائه کرد.^{۲۶} او چندین لحظه «بنیادی» مختلف برای شهر، سلسله سلطنتی آن و کنفدراسیون گسترده‌تری که بر آن حکومت می‌کرد، ارائه داد.

یکی از این داستان‌ها به‌ویژه به بنیان‌گذاری سلطنتی شهر و نقش عباد اختصاص دارد. طبری از ابن الکلبي استفاده می‌کند تا فرار تنوخ از عراق را در زمان پادشاهی اردشیر اول (۲۲۴-۲۴۱ م)، معاهده حیره، و سپس تقسیم شهر و اطراف آن بین سه گروه شرح دهد: عباد، که در خانه‌های مستحکم شهر ساکن بود؛ تنوخ، که در سیاه‌چادرهای [از پشم شتر، م.] آن سوی رودخانه [رود کافر یا حیره، منشعب از رودخانه فرات، شهر حیره را سیراب می‌کرد، م.] زندگی می‌کرد؛ و اَحلاف، مهاجران جدیدتر از جنوب.^{۲۷} این وقایع به‌عنوان یک "منشور اجتماعی" برای حیره عمل می‌کند که به‌موجب آن این سه گروه مختلف با رفتار و تاریخ‌های جداگانه‌شان مشخص می‌شوند. ظاهراً عباد مهاجران اصلی به شهر، همراهان نخستین سلطان نصری، عمرو بن عدی بودند، درحالی‌که اَحلاف با یک معاهده (حلف) حمایت متقابل، به آن‌ها ملزم شده بودند و ممکن است به‌تدریج در جمعیت ساکن جذب شده باشند.^{۲۸}

گزارش ابن الکلبي از منشور اجتماعی اطلاعات بیشتری در مورد ترکیب عباد ارائه نمی‌کند، اما از منابع دیگر مشخص است که عضویت در این گروه با اعتبار همراه بوده و از طریق فهرست‌های نسب‌شناسی نظارت می‌شده است.^{۲۹} اگرچه مسیحیت عباد آشکارا یکی از ویژگی‌های مهم هویت آن‌ها بود،^{۳۰} به نظر نمی‌رسد که معیار کافی بوده باشد؛ در روایت ابن الکلبي آمده است که عضویت محدود به اصحاب عمرو بوده است.^{۳۱} با این حال، همچنین باید اذعان داشت که این منشور اجتماعی احتمالاً برای محافظت از وضعیت موجود برای یک گروه ممتاز مورد استناد قرار گرفته است و تصویر آن از یک نظم سیاسی تغییرناپذیر، که توسط رویدادهای گذشته مشروعیت داده شده است، احتمالاً بازنمای وضعیت در زمان تشکیل است.^{۳۲}

دغدغه اصلی من در اینجا مربوط به سلاطین حیره و عباد است. فضا اجازه نمی‌دهد که بسیاری از گزارش‌های متناقض از بنیان‌گذاری حیره به‌طور کامل بررسی شود، اما باید همیشه در نظر داشته باشیم که راه‌های دیگری برای بیان داستان حیره وجود داشت که به کسانی که ترجیح می‌دادند حیره را به‌عنوان بخشی از تاریخ قبایل عرب بازنمایی کنند، نقش بسیار بیشتری می‌بخشید، تا به بازنمایی «بدوی‌سازی» حیره.^{۳۳} ممکن است گمانه‌زنی کنیم که آن‌ها بخشی از تاریخ شفاهی تنوخ یا اَحلاف را تشکیل می‌دادند که در نزدیکی حیره می‌زیستند و در کنفدراسیون به رهبری نصریان مشارکت داشتند. بنابراین، برخی از داستان‌های موجود در طبری، به مهاجرت اعراب از سایر نقاط شبه‌جزیره عربستان متمرکز می‌شود، تا به پرداختن به چیدمان شهر جدید - هدف آن‌ها یا تطبیق دادن ادعاهای تبارشناسی (متضاد) قبایل مختلف که با حیره متحد شدند،^{۳۴} و یا در میان آن‌ها «سلسله‌مراتب» برقرار کردن، است.^{۳۵}

فهرست سلاطین نصری

این داستان‌های بنیان‌گذاری در رابطه جالبی با تاریخ سلاطین نصری (ملوک) قرار دارند که در مجموعه‌های متأخرتر قرون وسطایی یافت می‌شود. به نظر می‌رسد که سلسله سلاطین نصری تنها منبعی بوده است که طبری و گردآورندگان همکارش زمانی که می‌خواستند تاریخ پیوسته‌ای از شهر حیره بنویسند، می‌توانستند به آن مراجعه کنند، اما نصریان در همه گزارش‌های بنیان‌گذاری نقش ندارند. برخی از روایت‌هایی که مهاجرت‌های قبیله‌ای را توصیف می‌کنند، این بنیان‌گذاری را به حاکمان دیگری مانند اسعد بن کرب^{۳۶} یا مالک بن فہم نسبت می‌دهند.^{۳۷} با این حال، روایت ابن الکلبی از تقسیم سه‌جانبه حیره، این افتخار را به جد خاندان نصری، عمرو بن عدی، که گفته می‌شود حیره را با اولین عباد تأسیس کرد و به جنگ‌های طولانی و خونین مشغول شد، می‌دهد.^{۳۸} نویسنده «منشور اجتماعی» روایت خود را بر پیوند دادن آن به ایده بنیان‌گذاری نصری و همچنین به سلسله نصری که یک گذشته افسانه‌ای را به زمان حال گره می‌زند و داستان را باورپذیرتر می‌کند، قرار داده است.

کار عمرو به طرق مختلف به گردآورندگان مرتبط است، اما برای همه آن‌ها آستانه‌ای بین روزهای اولیه اسطوره‌ای شهر و جانشینی سلاطین آن ارائه شده است. طبری از بحث عمرو به عنوان لحظه‌ای برای انعکاس در نقش کل سلسله نصری استفاده کرد. او اظهار داشت که فرزندان عمرو می‌توانستند سلاطین حیره باقی بمانند، زیرا با تحت کنترل نگه‌داشتن اعراب مجاور مرزهای ایران، به ایرانیان خدمت کردند، این امر ادامه یافت «تا اینکه (خسرو) آپرویز بن هرمزد [خسرو پرویز، م.]. النعمان (سوم) بن مُنذر را کشت».^{۳۹} از نظر طبری (یا منبع او)، حیره و تاریخ آن را می‌توان از طریق دو روز به یادماندنی [دو نقطه عطف، م.]. درک کرد - اول، بنای شهر در زمان هرج و مرج و دوم، حذف النعمان سوم (حدود ۶۰۲ م) و پایان سلسله او.

همه گردآورندگانی که ادعا می‌کنند از ابن الکلبی استفاده می‌کنند، فهرست‌هایی از سلاطین حیره ارائه کردند که این دو روز به یادماندنی را به هم مرتبط می‌کند و اجازه می‌دهد که تاریخ حیره در دیگر گزارش‌های تاریخ‌گذاری شده ادغام شود (مانند ترکیب تاریخ حیره با تاریخ ساسانیان که در طبری می‌بینیم).^{۴۰} اما نکته قابل توجه این است که هیچ‌یک از این فهرست‌های سلطنتی با دیگری مطابقت ندارد و به جز دو استثنا (النعمان اول و النعمان سوم)، جزئیات بسیار کمی ارائه می‌دهند.^{۴۱} چندین مورد تکرار مشکوک توالی نام‌های سلطنتی را در قرن چهارم نشان می‌دهند یا سلطنت‌های غیرمحمتمول طولانی را به سلاطین اولیه نسبت می‌دهند.^{۴۲} جای تعجب نیست که Rothstein از دشواری بازسازی فهرست دقیق سلاطین برای قرن چهارم ابراز ناامیدی کرد.^{۴۳}

هدف فهرست گردآورندگان این بود که خلاً تاریخی شرم‌آور را بین قرن ششم و بنیان‌گذاری حیره پر کند و حیره را به عنوان شهری معرفی کند که توسط نصریان ساخته شده بود (و همیشه تحت حکومت نصری بوده است). همان‌طور که Ruth Watson و Andrew Shryock به ترتیب در مطالعات خود در مورد نیجریه و اردن مدرن مشاهده کرده‌اند، زمانی که ادعاهای شفاهی قبلی سامانند شده و به صورت کتبی ارائه می‌شوند، می‌توانند به‌طور مؤثرتری ادعاهای رقیب را که کاملاً شفاهی باقی مانده‌اند، مانند ادعاهای سلاطین حیره که از سلسله النعمان نبودند، تصاحب کرده یا با آن‌ها مخالفت کنند.^{۴۴}

با این حال، حضور فرمانروایان غیر نصری در حیره در عصر ساسانیان، گهگاه در تاریخ‌های عربی حیره قابل مشاهده است.^{۴۵} برخی از این «میان‌ها» در منابع سریانی معاصر^{۴۶} و اشعار پیش از اسلام تأیید شده است.^{۴۷} حضور آن‌ها در تاریخ‌های قرون وسطی نشان می‌دهد که نصریان نتوانسته‌اند به‌طور کامل بر اسناد تاریخی تسلط پیدا کنند. ممکن است گروه‌های دیگر عرب خاطر این غیرنصریان را حفظ کرده باشند و گردآورندگان قرون وسطی تلاش کرده‌اند تا آن‌ها را با فهرستی از سلاطین که صرفاً از نصریان تشکیل شده بود، ادغام کنند.

بر اساس ساختار مطالب حیره محفوظ در تاریخ‌های دوره عباسی، من پیشنهاد می‌کنم که سلطنت النعمان سوم (۵۸۲ - حدود ۶۰۲ م) مهم‌ترین مقطع برای سازمان‌دهی و تدوین فهرست سلاطین بود، که بخش عمده‌ای از مطالب حیره حفظ‌شده در تألیفات بعدی را تشکیل می‌دهد. نوشته‌های

اختصاص داده شده به النعمان سوم بسیار طولانی تر از هر سلطان دیگری است، حتی اگر بخواهیم منابع یونانی و سریانی را باور کنیم، برخی از پیشینیان او در جنگ‌های خود با رومیان و متحدان عرب آن‌ها بسیار موفق بودند. بعلاوه، فقط برای دوران سلطنت النعمان است که شرح مفصلی از امور دربار حیره داریم، به‌ویژه روابط بین سلطان و خانواده‌های مختلف اشرافی و بین سلطان نصری و شاه ساسانی. این دربار و تنش‌های داخلی و خارجی آن در حدود ۶۰۰ م «زمان حالی» برای تاریخ سلطنتی پیشین است که جمع‌آوری و توسعه یافته است. فهرست سلطنتی و تصویر آن از حکومت دائمی حیره توسط همان سلسله که به پایه‌گذاری آن بازمی‌گردد، محصول محیطی است که در آن سلطان هم توسط خانواده‌های نخبه عبادی در حیره⁴⁸ و هم توسط تمرکزگرایی جاه‌طلبانه شاه ساسانی تهدید می‌شد.⁴⁹

النعمان سوم به‌عنوان کاندید اشراف عبادی، و عدی بن زید شاعر، که دسیسه‌هایش در تیسفون باعث شد شاهزاده جوان بر برادرانش فائق شود، به سلطنت منصوب شد. زمانی که النعمان سلطان شد، علیه حامی خود مخالفت کرد و او را اعدام کرد.^{۵۰} دستور کار اصلی تاریخ‌های حیره، مرکزیت و ماندگاری حکومت نصری است، و این در چارچوب کشمکش میان سلطان و عباد است. این دستور کار همچنین فقدان هرگونه بحثی درباره زندگی درباری سلاطین پیشین نصری را توضیح می‌دهد. در منابعی که در قرون چهارم تا ششم در دسترس گردآورندگان قرون وسطی است، نقش درباریان عبادی در قالب عدی بن زید به نفع تصویری که از قدرت سلطنتی خودکامه در حیره و رابطه نزدیک بین این سلاطین و شاهان ساسانی سرکوب شده است، نقش هر واسطه اشرافی‌ای را کنار می‌گذارد. این علاقه به روابط نصری-ساسانی باعث می‌شود بعید به نظر آید که بخش عمده مطالب ساخته دوره اسلامی هستند، زمانی که هر دو سلسله سقوط کرده بودند.

این رابطه یکی از موضوعات کلیدی فهرست سلاطین است. النعمان اول، پادشاه قرن پنجم، به‌عنوان بنیان‌گذار کاخ‌های خورنق و سدیر شناخته می‌شود.^{۵۱} او همچنین به‌عنوان نمادی از عظمت ازدست‌رفته، هشدار تلخ و شیرین برای خلفای عباسی در ساعت پیروزی به یاد آن‌ها می‌آورد.^{۵۲} و رفتار فرضی او با معمار یونانی سینامار، که ظاهراً او را از پشت‌بام خورنق پرتاب کرده بود، به‌عنوان نمادی از استبداد سلطنتی معرفی کرد.^{۵۳} اما هر دو داستان به نظر می‌رسد که تکامل متأخرتر یک روایت اصلی هستند که در ابتدا بر ثروت النعمان اول و خدمت او به شاه ساسانی تأکید می‌کردند؛ خورنق برای اسکان شاهزاده ساسانی بهرام گور، درحالی‌که در میان اعراب پرورش می‌یافت، ساخته شد.^{۵۴} روایت بعدی از پسر النعمان اول، المنذر، او را به‌عنوان معلمی برای بهرام گور معرفی می‌کند، که بهرام را قبل از شاه شدنش، در تاخت‌وتازهای دلبرانه آموزش داد.^{۵۵}

به‌یقین، نمی‌توانیم فرض کنیم که هر داستانی در تألیفات دوران اسلامی که همکاری اعراب حیره با ساسانیان را توصیف می‌کند، از یک ترکیب حیره‌ای نشأت می‌گیرد. از این گذشته، شاهان [ساسانی، م.] نیز دلیل خوبی برای ذکر اطاعت پشتیبانان خود و مشارکت آنها در جنگ علیه رومیان و متحدان آنها داشته‌اند.^{۵۶} و گردآورندگان عربی قرون وسطایی از منابعی که در اصل از فارسی میانه مشتق شده بودند استفاده گسترده‌ای کرده‌اند.^{۵۷} اما این گزارش که خورنق برای بهرام گور تأسیس شده است و این که سلطان حیره بوده که مظهر فضیلت رزمی ایرانیان را تربیت کرده است، به نظر اختراع حیره‌ای‌ها می‌باشد، که به یک سنت تاریخی ایرانی برای تثبیت اعتبار و مشروعیت دربار سلطنتی اشاره می‌کند.

مسیحیت در تاریخ‌های حیره

ویژگی دوم داستان النعمان اول نیز نیاز به توضیح دارد، یعنی دست کشیدن او از تمام ثروتش و عقب‌نشینی او به بیابان برای زندگی به‌عنوان یک گوشه‌نشین گمنام.^{۵۸} در کنار هم قرار دادن ساختمان خورنق توسط او با این خلوت زاهدانه، او را با توجه به ناپایداری مادیات، موضوعی مناسب برای شاعران ساخت.^{۵۹} یعقوبی رفتار النعمان را در این صحنه به‌عنوان عبادت خدا نشان می‌دهد که با عبارات خنثی به تصویر کشیده شده است.^{۶۰}

باین‌حال، دیدگاه متفاوتی توسط مختصر الاخبار اللیبیة (یا رویدادنامه حداد)، منبع عربی مسیحی قرن دهم ارائه شده است که مجموعه‌های متفاوتی از مطالب مربوط به حیره را حفظ کرده است.^{۶۱} این‌ها در بسیاری از روایاتی که در منابع اسلامی دیده می‌شود مشترک‌اند، اما روایات بیشتری را نیز که از تاریخ‌های اسقفی و زندگینامه قدیسی استخراج شده است، اضافه می‌کند. یکی از این داستان‌ها روشن می‌کند که کناره‌گیری

زاهدانه سلطان با گرویدن به مسیحیت برانگیخته شده است، و تغییر دین النعمان اول را به اسقف خود، شمعون بن حنظله نسبت می‌دهد.^{۶۲} اسقف قرن پنجمی به نام شمعون درواقع در سینودیکون سریانی^{۶۳} [Synodicon]، نامه، فرمان یا سندی که از کلیسای ارتدکس شرقی صادر شده است، م.] ثبت شده است، اما به نظر می‌رسد این داستان برای تأکید بر اهمیت متأخرتر شمعون، یکی از اعضای برجسته عباد که ادعای نقشی در تغییر دین النعمان سوم داشته، ایجاد شده است.

این روایت به تغییر دین النعمان سوم مشروعیت دوران باستان را می‌دهد: تغییر دین او عمل النعمان قبلی را تکرار می‌کند. اما آن‌ها همچنین مشروعیتی موازی به نفوذ بخش‌هایی از عباد بر سلطان می‌دادند و تأکید می‌کردند که عباد مدت‌ها قبل از اینکه سلطان به دین آن‌ها گروید، مسیحی بوده‌اند. داستان‌های مشابهی را می‌توان در اشعار منسوب به عدی بن زید یافت که او در اشعار منسوبه ادعا می‌کرد که دین النعمان دوم را تغییر داده است (یک رونویسی دقیق از منبع اصلی).^{۶۴}

در قرن پنجم، مسیحیت در تاریخ‌ها و زندگی قدیسان به‌عنوان نشان وابستگی رومی معرفی شده بود. اما در قرن ششم، گسترش آموزه‌های مختلف مسیحی در خارج از امپراتوری روم، این ارتباط را کمرنگ کرد و باعث شد که مسیحیان غیر کالدونی [شاخه‌های مسیحیت که قطعنامه‌های الهیات شورای کالدون را نمی‌پذیرند، م.]، اعم از میافی‌زیت [شاخه‌ی مسیحیت که عیسی را، «کلام مجسم، کاملاً الهی و کاملاً انسانی، در یک «طبیعت» (فیزیک) می‌داند، م.] و کلیسای شرقی، در جهان پارسی مورد لطف قرار گیرند.^{۶۵} مسیحیت بیشتر جمعیت حیره - عباد مستقر و همچنین گروه‌های عشایری اطراف شهر - و وزن تغییر کرده سیاسی این وابستگی مذهبی، زمینه‌ای مهم برای تغییر دین النعمان سوم ارائه داد. بعلاوه، تغییر سیاست النعمان ممکن است مدیون موضع متمایز شاه جدید، خسرو دوم [خسرو پرویز، م.] باشد، که عمداً گروه‌های مسیحی مختلف را پس از پیروزی خود در جنگ داخلی ۵۹۸-۵۹۹ م که با حمایت روم به پیروزی رسید، تبلیغ کرد.^{۶۶} اگر حمایت شاه از مسیحیان شرقی سوریه و دخالت او در سیاست داخلی کلیسای شرقی را در نظر بگیریم، تغییر دین النعمان چندان تعجب‌آور به نظر نمی‌رسد.^{۶۷} به‌جای اینکه تغییر دین النعمان را حرکتی علیه شاه بدانیم،^{۶۸} چنان که برخی دانسته‌اند، باید به خاطر داشته باشیم که اقدامات او با بافت وسیع‌تر ساسانی و نیز ساختار مذهبی حیره و کنفدراسیون به‌طور کلی متناسب است.

حیره همچنین محل یک مدرسه مسیحی بود که به سنت مدارس ادسا و نصیبین تأسیس شد.^{۶۹} تاریخ کلیسا از آغاز قرن ششم در مکتب نصیبین نوشته شده بود، و گسترش نظام مکتب شرقی سوریه به سمت جنوب ممکن است باعث برانگیختن تاریخ‌نویسی در میان عباد شده باشد (همان‌طور که در تیسفون شد).^{۷۰} گرویدن سلطان به مسیحیت و همسویی نزدیک‌تر بین منافع سلاطین حیره و عباد از دیگر عواملی بود که ایجاد تاریخ‌های مکتوب از گذشته حیره را آسان کرد. مسلماً این قابل‌توجه است که ابن‌الکلبی نوشته است تاریخ حیره را در کلیساهای شهر یافته،^{۷۱} و به پیوستن عباد و نقش اولیه آن‌ها در بنیان شهر توجه کرده است.^{۷۲}

باین‌حال، عباد یک گروه متحد نبودند، و یکی از روایت‌های مسیحی نشان می‌دهد که چگونه بنیان حیره موقعیت مهمی برای ادعاهای رقابتی برای حق تقدم در میان آن‌ها بود. مورخ کلیسایی قرن نهم، عیشو دنه بصره‌ای (۸۵۰ م)،^{۷۳} که اثر او در رویدادنامه حداد محفوظ است، گزارش می‌دهد که عباد پس از سلطنت عمرو بن عدی، سلطان قرن چهارم، به مسیحیت گرویدند. بر اساس این داستان، یکی از بنولحیان^{۷۴} اولین کسی بود که مسلمان شد، «به دنبال آن بنوعدی [یا بنی‌عدی، م.] و بقیه مردم.»^{۷۵} بعدها، اما درحالی‌که هنوز در سیاه‌چادر زندگی می‌کردند، کشیشان و شماس‌ها [deacons، درجه‌ای پایین‌تر از کشیش، م.] نزد آن‌ها آمدند و شروع به خواندن مزامیر و ساختن کلیساهای و خانه‌ها کردند. ظهور این مبلغان باعث ایجاد مشاجره بین بنولحیان [یا بنی‌لحیان، م.] و بنوعدی می‌شود که بنوعدی می‌گوید: «سلطان از نسل ماست و ما باید کلیسا را بسازیم و در آنجا مجالس برپا کنیم». درنهایت توافق شد که «کلیسا، کرسی (یعنی جایگاه اسقف)، صلیب، و مجالس اهل حیره باید از آن (تحت اقتدار) بنولحیان باشد». اما بالاترین مقام و نیز حق سخن گفتن در برابر سلاطین متعلق به بنوعدی باشد. سپس این تصمیم مکتوب می‌شود و نزد

سلطان، عمرو بن عمرو القیس شهادت می‌دهند. سپس سوگندهایی که در این جلسات در کلیسا گرفته می‌شود با تهدید تکفیر محافظت می‌شود: "لعنت پدر، پسر و روح القدس، و عهد عتیق و جدید بر او خواهد بود."^{۷۵}

چند نکته از این داستان جای تأمل دارد. برای شروع، توصیف می‌کند که مبلغان مسیحی نقش مهمی در ساختن اولین ساختمان‌های دائمی در حیره ایفا کردند و این امر باعث بنای بیشتر توسط گروه‌های مختلف از نوکیشان رقیب شد؛ و نقش کلیدی این کلیساها را به‌عنوان مکان‌هایی برای نمایش رقابتی توسط مسیحیان جدید و ادای سوگند نشان می‌دهد، جایی که آیین‌ها و کتاب‌های مقدس به‌عنوان یک انتقاد اجتماعی عمل می‌کردند. حداقل در تصور مورخ ما، مسیحیت و ساختارهای فیزیکی آن، وجود و پایداری حیره را توضیح می‌دهد.

اما داستان حاکی از ادعاهای رقابتی برای حق تقدم بین خاندان سلطنتی و بنولحیان است. لحيان ادعا کردند که یکی از آن‌ها، اوس بن قلام، سلطان بوده است،^{۷۶} و این ادعای تغییر دین اولیه و کنترل ساختمان‌های کلیسا و عبادات مقدس نشان‌دهنده تلاش مهمی برای کسب اعتبار بوده است. این نوع تقابل مستقیم ادعاهای خاندان سلطنتی و گروهی از عباد در مطالب ابن الکلبی وجود ندارد، و به نظر می‌رسد منافع خاندان النعمان را بسیار نزدیک‌تر منعکس می‌کند. النعمان سوم به‌عنوان یک گروه دیرینه‌گام به مسیحیت، ادعایی را در مجموعه‌ای از نهادها و اعمال داشت که قبلاً تاریخچه‌ها و ذی‌نفعان خاص خود را داشتند، و این داستان این نکته را برجسته می‌کند. این موضوع تنش بین خاندان سلطنتی و بنولحیان را تصدیق می‌کند، و وقتی که کلیسا برای شرکت‌کنندگان سلطنتی استفاده می‌شود، حق تقدم را به بنوعدی می‌دهد، اما همچنین بر کنترل سایر جنبه‌های آیین کلیسا توسط بنولحیان تأکید می‌کند.

حیره و اسقفان آن

گزارش رقابت بر سر تقدم در آیین کلیسا یکی از راه‌هایی را به ما نشان می‌دهد که پس از تغییر دین نصری‌ها، تنش‌های بین سلطان و عباد از طریق نوشته‌های تاریخی بیان شد. ما این را به‌وضوح در حفظ تاریخ‌های اسقفی حیره و در توصیف تاریخ سیاسی حیره از دریچه این ژانر متمایز مسیحی می‌بینیم.^{۷۷}

مجموعه‌ای از خط‌نوشته‌های مربوط به عیشو دنه مستقیماً به تاریخ اسقفی مرتبط است. او شرح خود را از تقدم بنوعدی با توصیف بنیاد کلیساها در حیره دنبال می‌کند، که با «کلیسای فرشتگان» آغاز می‌شود که عمرو بن عمرو القیس برای بنولحیان بنا کرد و به دنبال آن کلیساها توسط اسقف‌های مختلف حیره ساخته شد. گزارش او به شکل فهرست اسقفی مشروح شده است که گهگاه به جاثلیق‌های [catholicos] رهبر ارشد کلیسایی به‌ویژه در شاخه‌های مسیحیت شرقی، م. [کلیسای شرقی و حاکمان نصری ارجاع داده می‌شود].^{۷۸}

به نظر می‌رسد بسیاری از این اطلاعات اسقفی از نظر سیاسی تهییج‌کننده نیست. این فقط به‌طور جنبی از سیاستی گسترده‌تر آگاه است و صرفاً تاریخ اسقف‌های حیره است. این الگو در آخرین حکایت گسترده‌ای که نویسنده در آغاز فصل LXXXVI آورده است تغییر می‌کند. این حکایت که در زمان حکومت جاثلیق ارزون عیشو عیاب اول (۵۸۲-۵۹۵ م) روایت می‌شود، شرح می‌دهد که چگونه مردم حیره به جاثلیق نامه نوشتند و شریح بن سرجان بن لاحق، معلم (مَلْفان) را به‌عنوان اسقف انتخاب کردند. مردی که قرار بود مراسم انتصاب را انجام دهد، جاثلیق آینده صبریشوع (۵۹۵-۶۰۴ م)، اسقف آن زمان لاشوم بود. اما وقتی شریح در کنار محراب ایستاد تا او را اسقف کنند، صبریشوع برگشت و مرد نامناسبی را برای تقدیس آورد، همان شمعون بن جابر، جوانی بیست‌ودوساله، و او را به‌جای وی [شریح، م.] منصوب کرد. مردم و روحانیون مخالفت کردند، اما جاثلیق به آن‌ها یادآوری کرد که نمی‌توان در برابر روح‌القدس مقاومت کرد.^{۷۹}

این داستان بحث‌برانگیز وقتی بیشتر تعجب‌آور می‌شود که به نقشی که هم صبریشوع و هم شمعون به‌عنوان افرادی که النعمان سوم را تغییر دین دادند، واقف می‌شویم، رویدادی که در تضمین انتخاب صبریشوع به‌عنوان جاثلیق پس از عیشو عیاب حیاتی بود.^{۸۰} نسخه‌های مختلف این داستان

در رویدادنامه سیرت قرن دهم یا یازدهم، سطوح متفاوتی از اعتبار را به شمعون می‌دهد. در یک نسخه، برگرفته از زندگی یک قدیس قرن هفتمی که به صبریشوع تقدیم شده است، شمعون تنها مسئول تغییر دین اولیه نافرجام النعمان است، که سپس شروع به جذب «بدعت» یعقوبی [اعتقاد آن‌ها به اصول مونوفیزیت یا تک‌طبیعت‌گرایی‌اند، م.م.] می‌کند و باید برای بار دوم توسط معجزه شفابخش صبریشوع که در آن زمان هنوز اسقف لاشوم بود، النعمان تغییر دین دهد.^{۸۱} در نسخه دوم که در تاریخ‌ها گنجانده شده است، تنها یک تغییر دین وجود دارد و صبریشوع و شمعون باهم برای تغییر دادن دین پادشاه اقدام می‌کنند.^{۸۲} اختلافات بین نسخه‌ها به درجه اعتباری بستگی دارد که ممکن است به دلیل تغییر دین سلاطین حیره به مقام اسقفی حیره اعطا شود: دخالت شمعون به اندازه‌ای شناخته‌شده بود که به‌سادگی قابل انکار نبود، اما روایت اول به‌وضوح شمعون را تابع صبریشوع می‌داند.

اگرچه شمعون یک مرد جوان بود، صرفاً مخلوق صبریشوع نبود، درحالی‌که زندگی صبریشوع فقط شمعون را به‌عنوان تسهیل‌کننده تغییر دین النعمان معرفی می‌کند، اما از ذکر چگونگی تناسب اسقف جوان در سلسله‌مراتب روحانی حیره اجتناب می‌نماید. جزئیات قانع‌کننده‌ای تکه‌تکه در شعر منسوب به عدی بن زید آشکار می‌شود - شمعون یکی از اعضای بنولحیان بود، بخشی از عباد که ادعا می‌کرد اولین کسانی هستند که به مسیحیت گرویده‌اند، و به‌واسطه ازدواج با خانواده عدی بن زید مرتبط بود، که رابط دربار در تیسفون بودند.^{۸۳} علاوه بر این، پدرش، جابر بن شمعون، آن‌قدر ثروتمند بود که پس از به سلطنت رسیدن النعمان سوم، به او وام داد.^{۸۴} چنین ثروت شخصی ممکن است به شمعون اجازه داده باشد که از ساخت‌وساز کلیسای جامع جدیدی که در زمان اسقفی او انجام شده بود حمایت مالی کند.^{۸۵}

چندین داستان از وقایع تغییر دین النعمان به نفع تیسفون گرایش دارند. اما اگر خلاف جریان را بخوانیم، با آگاهی از پیشینه شمعون، آنگاه عاملیت چهره‌هایی غیر از جاثلیق آینده‌پدیدار می‌شود. به‌هرحال، این یک محیط سیاسی نامطمئن بود که در آن سلاطین نصری، اسقفان حیره، شاهان ساسانی، و جاثلیق در تیسفون، همگی در عمل تغییر دین و نمایش آن سهیم بودند.

سلطنت النعمان سوم

هنگامی که ثروت و نسب شمعون را در نظر بگیریم، مدیریت صحنه انتخابات اسقفی شبیه اتحاد اولیه صبریشوع و یکی از عمارات برجسته عباد بر سر منافع «روحانیت و مردم» می‌شود که درخواست کرده بودند تا شریح اسقف شود. بلافاصله پس از آن، خسروپرویز نشانه‌های روشنی از علاقه‌اش به مسیحیت نشان داد، که احتمالاً باعث پذیرش مسیحیت دیوفیزیت [این ایده که دو طبیعت، الهی و انسانی، در شخص یگانه عیسی مسیح هم‌زمان وجود دارند، م.] توسط النعمان در آیینی که شمعون ترتیب داده بود، شد. باین‌حال، احتمالاً لحظه‌ای بود که میافیژیسیسم به همان اندازه برای سلطان جذاب به نظر می‌رسید، به‌خصوص که تا حدودی از اسقف‌های حیره استقلال فراهم می‌آورد و نیروی رو به رشدی را در عراق و در میان اعراب نشان می‌داد.^{۸۶}

اگر اولین روایت تغییر دین که در رویدادنامه سیرت ارائه شده است را در نظر بگیریم، به نظر می‌رسد که النعمان سوم یک‌بار دیگر نظر خود را تغییر داده است، وقتی مشخص شد که به دست صبریشوع، مرد برجسته مقدس، او می‌تواند تغییر دین برجسته‌تری ادعا کند و همچنان استقلال خود را از منافع عباد در حیره تضمین نماید. به نظر می‌رسد که این موضع‌گیری جدید بین النعمان و صبریشوع، احتمالاً به‌عنوان مقدمه‌ای برای تصمیم النعمان برای مقابله با خویشاوندش عدی بن زید، شمعون را حذف کرده است. به‌عبارت‌دیگر، النعمان در تلاش بود تا در جهت ارتباط با رهبران کلیسا در نقاط دیگر عراق، از عباد فاصله بگیرد. به نظر می‌رسد این تمهیدات برای النعمان و صبریشوع حداقل در کوتاه‌مدت مفید بوده است. خسروپرویز با مداخله قاطع خود در انتخاب صبریشوع به‌عنوان جاثلیق، رویدادی که پیش‌ازاین هرگز در کلیسا اتفاق نیفتاده بود، و با اعلام عمومی به رسمیت شناختن معجزات صبریشوع که به آن اعتبار می‌داد، لطف خود را به کلیسای شرقی نشان داد، که باعث پیروزی او در یک جنگ داخلی شد.^{۸۷} در این محیط طرفدار مسیحیت (و طرفدار دیوفیزیت)، تغییر دین النعمان به او اجازه داد تا اعتبار قابل‌توجهی را به‌عنوان حامی

مسیحیت در کلیسای شرقی به دست آورد: منابع سریانی نقل می‌کنند که چطور النعمان جسد سلف صبریشوع، عیشو عیاب، را برای دفن در حیره دریافت کرد.^{۸۸}

نتیجه‌گیری

من در اینجا استدلال کرده‌ام که تاریخ‌های حیره که در دسترس نویسندگان قرن نهم بود، مانند هشام بن الکلبي یا عیشو دَنَه بصره‌ای، خود در زمان پادشاه نصری، النعمان سوم، تألیف شده‌اند. فهرست‌های سلطنتی که در آثار همه مورخان عرب عصر عباسی یافت می‌شود، جایگاه سلطنت خود النعمان سوم و بنای شهر را بسیار بالا می‌برد. تنها نقطه دیگری که حکایات تاریخی در آن «جمع شده است» دوران سلطنت النعمان اول است. به نظر می‌رسد این‌ها برای پیش‌بینی روابط خوب همنامش [النعمان سوم، م.] با ساسانیان و گرویدنش به مسیحیت نوشته شده است.

با این حال، هم روابط خوب النعمان سوم با ساسانیان و هم اعتبار او به‌عنوان یک حاکم مسیحی، در ابتدا به عباد وابسته بود. آن‌ها گزارش‌های خود را از وقایع اواخر قرن ششم و گذشته‌های دورتر تولید کردند تا درباره اهمیت تداوم آن‌ها در حیره مذاکره کنند - اسقف‌نشینی حیره می‌توانست ادعای تاریخی سازمان‌دهی شده‌ای برای خود داشته باشد، همان‌طور که بنولجیان می‌توانست قدمت تغییر دین خود و تقدم آن‌ها بر سلسله حاکم را تأیید کند.

حتی اگر مدت کوتاهی بود، سلطنت النعمان به‌عنوان یک پادشاه مسیحی، عباد را بر آن داشت تا در پاسخ، نسخه‌ای از گذشته خود را مطرح کنند. و شهرت مستمر عباد در تألیفات عربی مسلمان و مسیحیان به این معنی بود که این تاریخ متنوع تا دوره عباسیان باقی ماند تا مواد خامی برای تخیل گذشته پیش از اسلام فراهم کند.

یکی از مسائلی که هنوز به آن پرداخته نشده، زبانی است که تاریخ پیش از اسلام به آن نوشته شده است. هم سریانی و هم عربی از احتمالات هستند. شهر محل یک مدرسه سوری شرقی و اسقفی بود که فعالانه در سیاست کلیسایی شرکت داشتند. اما گفته می‌شود که حیره اولین جایی بود که خط عربی در آنجا توسعه یافت و سلاطین آن قطعاً در حمایت از شعر عربی نقش داشتند.^{۸۹} علاقه گسترده اعراب مسلمان به تاریخ حیره نیز ممکن است به‌خودی‌خود نشان دهد که آن‌ها منابع را نسبتاً در دسترس می‌دیدند. هشام بن الکلبي ادعا می‌کند که تحقیقات خود را در بایگانی‌های کلیسایی انجام داده است و گفته می‌شود که خلفای عباسی کتیبه‌های دیوار یک صومعه در حیره را خوانده‌اند.^{۹۰} مگر اینکه مترجمی استفاده نشده باشد و منابع ما از این واقعیت صرف‌نظر کرده باشند، در آن صورت احتمالاً منابع به زبان عربی سروده شده بوده است.^{۹۱}

ضمیمه: فهرست سلاطین حیره به روایت طبری

عَمرو بن عَدی

إمرؤ القیس [I بن عمرو، م.]

عَمرو II بن إمرؤ القیس

أوس بن قَلَّام

إمرؤ القیس II

النُّعمان I بن الشَّقِيقه

المُنذَر I بن النُّعمان I

الأسود بن المُنذر I
المُنذر II بن المُنذر I
النُعْمان II بن الاسود
ابو يَعْقُور بن القَمَه
المُنذر III بن المُنذر II
عَمرو III بن المُنذر II
المُنذر IV بن المُنذر III
النُعْمان III بن المُنذر IV

نکته مترجم: برای آسانی تمیز بین حاکمان ساسانی و حیره، واژه شاه-Shah برای شاهان ساسانی نگه داشته شد، و واژه King برای حاکمان حیره به سلطان ترجمه شد.

پانوشتها:

از آدام طالب و Isabel Toral-Niehof به خاطر نظراتشان، از Robert Hoyland که نسخه مختصر الاخبار البيعية خود را به من امانت داد، و از خواننده ناشناس JAOS برای پیشنهادهای مفید در جهت بهبود تشکر می کنم.

-
1. In "Insider and Outsider Sources: Historiographical Relections on Late Antique Arabia" (in Inside and Out: Interactions between Rome and the Peoples on the Arabian and Egyptian Frontiers in Late Antiquity, ed. G. Fisher and J. H. F. Dijkstra [Leuven, 2014], 267–80), Robert Hoyland warns against treating the Muslim Arabic sources as insider accounts of pre-Islamic Arabia and assuming that the terminology for confederations and dynasties (such as "Lakhmid" or "Naşrid") was used in pre-Islamic al-Ḥīra. Contemporary Greek and Syriac sources tend to speak in much more general terms of the "Persian Saracens." See also Ch. Robin, "Les arabes de Ḥimyar, des 'Romains' et des Perses (IIIe–VIe siècles de l'ère chrétienne)," *Semitica et Classica* 1 (2008): 167–208; G. Fisher, "Kingdoms or Dynasties? Arabs, History, and Identity before Islam," *Journal of Late Antiquity* 4 (2011): 245–67; G. Fisher and P. Wood, "Writing the History of the 'Naşrid' Dynasty at al-Ḥīrah: The Pre-Islamic Perspective," *Iranian Studies* 49 (2016): 247–90. For al-Ṭabarī's list of Ḥīran kings, see the appendix to this article.
 2. On the Arab allies of the Sasanians in general, see C. E. Bosworth, "Iran and the Arabs before Islam," in *The Cambridge History of Iran*, vol. 3, 1: The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods, ed. E. Yarshater (Cambridge, 1983), 593–612. For the identification of Ḥirtā d-Nu'mān (camp of al-Nu'mān) with the city known to Muslim Arabs as al-Ḥīra, see G. Rothstein, *Die Dynastie der Laḥmidien in al-Ḥīra: Ein Versuch zur arabisch-persischen Geschichte zur Zeit der Sasaniden* (Berlin, 1899), 12–13. However, we should note how vague the sixth-century term is, even if the Arabic name does indeed derive from the Syriac Ḥirtā; see the discussion in Fisher and Wood, "Writing the History."
 3. M. Kister, "Al-Ḥīra: Some Notes on Its Relations with Arabia," *Arabica* 15 (1968): 143–69, at 152 (for the estate of 'Ayn al-Tamar, which may have been dedicated to date production); 147 and 159 for tribal appointments (especially the appointment of a king in Yathrib by al-Nu'mān III). Al-Ṭabarī (*Annales*, ed. M. de Goeje [Leiden, 1879–1901], 1: 890) reported the construction of irrigation canals for the city. For Sasanian influence deeper into the Arabian Peninsula, see M. Lecker, "The Levying of Taxes for the Sassanians in Pre-Islamic Medina (Yathrib)," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 27 (2002): 109–26.
 4. Kister, "Al-Ḥīra," 153–57 (esp. the role of the Banū Sulaym in guarding Ḥīran caravans beyond Najaf). For the caravan trade to the southwest of Arabia, see B. Finster, "Die Reiseroute Kufa–Sa'ūdī-Arabien in frühislamischer Zeit: Bericht über den Survey vom 9–14. Mai 1976 auf dem westeuphratischen Wüstenstreifen," *Baghdader Mitteilungen* 9 (1978): 53–91; M. D. Bukharin, "Mecca on the Caravan Routes in Pre-Islamic Antiquity," in *The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, ed. A. Neuwirth, N. Sinai, and M. Marx (Leiden, 2010), 115–34.

5. M. J. Kister, "Mecca and Tamīm (Aspects of Their Relations)," *JESHO* 8 (1965): 113–63. He highlighted the defeats of the "Lakhmids" by the Tamīm in the years leading up to the Islamic conquests and the important role of this group in dominating trade between Mecca and southwestern Iraq.
6. G. Fisher, *Between Empires: Arabs, Romans, and Sasanians in Late Antiquity* (New York, 2011).
7. M. B. Rowton, "Urban Autonomy in a Nomadic Environment," *Journal of Near Eastern Studies* 32 (1973): 201–15.
8. On the origin of later Muslim sources in the poetry of inter-tribal conflict (ayyām), see F. M. Donner, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing* (Princeton, 1998), 180, 208; R. G. Hoyland, *Arabia and the Arabs: From the Bronze Age to the Coming of Islam* (London, 2001), 224–27; W. Caskel, "Aijām al-'arab: Studien zur altarabischen Epik," *Islamica* 3 (1930): 1–99. On the criticism of kingship as a major theme in early Islamic thought, see L. Marlow, *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought* (Cambridge, 1997); I. Goldziher, *Muslim Studies*, 2 vols. (London, 1967–71), 1: 70–76.
9. Some kings of the Persian Arabs are accused of very lamboyant paganism, including human sacrifice, but this is likely to be Roman black propaganda. See the sources cited and discussed in Fisher and Wood, "Writing the History."
10. See studies by D. Talbot Rice, "The Oxford Excavations at Hīra," *Ars Islamica* 1 (1934): 51–73; Y. Okada, "Early Christian Architecture in the Iraqi South-Western Desert," *Al-Rāidān* 12 (1991): 71–83. Also note the summary by E. C. D. Hunter, "The Christian Matrix of al-Hīra," in *Les controverses des chrétiens dans l'Iran Sassanide*, ed. C. Jullien (Paris, 2008), 41–56, at 50.
11. *Synodicon orientale, ou, Recueil de synodes nestoriens*, ed. and tr. J.-B. Chabot (Paris, 1902), 35. Al-Hīra was also said to serve as the burial place of a number of sixth-century catholicoi: J. M. Fiey, "Résidences et sépultures des patriarches syriaques-orientaux," *Le Muséon* 98 (1985): 149–68.
12. T. Nöldeke (*Geschichte der Perser und Araber zur Zeit des Sasaniden* [Leiden, 1879], 24) describes the Syriac etymology of the 'Ibād as "servants [of Christ]." For Christian identity in Iraq in this period more generally, see S. P. Brock, "Christians in the Sasanian Empire: A Case of Divided Loyalties," *Studies in Church History* 18 (1982): 1–19, and in the late sixth century, J. T. Walker, *The Legend of Mar Qardagh: Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq* (Berkeley and Los Angeles, 2006). For Christianity among the Arabs, see the source commentary of G. Fisher et al., *Arabs and Empires before Islam*, ed. G. Fisher (Oxford, 2015), ch. 6. For the different sections of al-Hīra's population, see (for instance) the account in al-Ṭabarī, ed. de Goeje, 1: 822, with further sources cited in I. Toral-Niehof, "The 'Ibād of al-Hīra: An Arab Christian Community in Late Antique Iraq," in *Neuwirth, Sinai, and Marx, Qur'ān in Context*, 323–48, at 326–27.
13. I. Toral-Niehof, *Al-Hīra: Eine arabische Kulturmetropole im spätantiken Kontext* (Leiden, 2014).
14. In *The Chronicle of Seert: Christian Historical Imagination in Late Antique Iraq* (Oxford, 2013) I discuss the traditions of historical writing and hagiography in an East Syrian context.
15. A. A. Duri, *The Rise of Historical Writing among the Arabs*, tr. L. I. Conrad (Princeton, 1983), 137; Caskel, "Aijām al-'arab."
16. P. Huyse, "Late Sasanian Society between Orality and Literacy," in *The Sasanian Era*, ed. V. S. Curtis and S. Stewart (London, 2008), 140–53. On all of these kinds of history writing, see J. Howard-Johnston, *Witnesses to a World Crisis: Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century* (Oxford, 2010).
17. Along with those of the Romans and Persians, the histories of al-Hīra were one of the stories "known from books" that were recited in early seventh-century Mecca: M. Omidisalar, *Poetics and Politics of Iran's National Epic, the Shāhnāmeḥ* (New York, 2011), 42.
18. On Ibn al-Kalbī's surviving work on genealogy, see W. Caskel, *Ġamharat an-nasab: Das genealogische Werk des Hišām ibn Muḥammad al-Kalbī* (Leiden, 1966), as well as H. Kennedy, "From Oral Tradition to Written Record in Arab Genealogy," *Arabica* 44 (1997): 531–44; B. Ulrich, "Constructing al-Azd: Tribal Identity and Society in the Early Islamic Centuries" (Ph.D. diss., Univ. of Wisconsin-Madison, 2008), 53–56. They stress the immense scale of Ibn al-Kalbī's task, which was to record the descent of an entire "nation." Ibn al-Kalbī was said to have composed three works on al-Hīra: a book of al-Hīra, a book on its churches, monasteries, and the 'Ibād, and a book devoted to the 'Ibādī poet 'Adī ibn Zayd (J. Horowitz, "'Adī ibn Zayd, the Poet of Hira," *Islamic Culture* 4 [1930]: 31–69, at 32).
19. Rothstein, *Laḥmidien*; I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, 2 vols. in 4 (Washington, DC, 1995); idem, *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century* (Washington DC, 1989); idem, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century* (Washington, DC, 1984); J. S. Trimmingham, *Christianity among the Arabs in Pre Islamic Times* (London, 1979). Also note G. W. Bowersock, *Roman Arabia* (Cambridge, MA, 1983).
20. Cf. R. S. Humphreys, *Islamic History: A Framework for Inquiry*, rev. ed. (Princeton, 1981), 69.
21. M. J. Kister and M. Plessner, "Notes on Caskel's Ġamharat an-Nasab," *Oriens* 25–26 (1976): 48–68; R. Dory, "The Abbasid Construction of the Jahiliyya: Cultural Authority in the Making," *Studia Islamica* 83 (1996): 33–49; Donner, *Narratives*, 107–9.
22. One good example is the Azd; see Ulrich, "Constructing al-Azd," 256–57. See further J. Retsö, *The Arabs in Antiquity: Their History from the Assyrians to the Umayyads* (London, 2003), 478, for their Hīran connections; B. Ulrich, "The Azd Migrations Reconsidered: Narratives of 'Amr Muzayqiya and Mālik b. Fahm in Historiographic Context," *Proceedings of*

- the Seminar for Arabian Studies 38 (2008): 311–18, for the stories of their migration. Also note Abū l-Baqā', al-Manāqib al-mazyadiyya fī akhbār mulūk al-asadiyya, ed. S. Darādka and M. Khuraysāt (Amman, 1984), 114, for the claims of Rabī'a, Muḍar, and l'yād to be early members of the aḥlāf introduced by the fourth-century king Imru' al-Qays.
23. T. Sizgorich, "Become Inidels or We Will Throw You into the Fire": The Martyrs of Najrān in Early Muslim Historiography, Hagiography, and Qur'ānic Exegesis," in *Writing "True Stories": Historians and Hagiographers in the Late Antique and Early Medieval Near East*, ed. A. Papaconstantinou (Turnhout, 2010), 125–47. Also note the identification of (pre-Islamic) Christian ascetics, such as the monk Baḥīrā, as early witnesses to Muḥammad's prophetic status: S. H. Griith, "Muḥammad and the Monk Baḥīrā: Relections on a Syriac and Arabic Text from Early Abbasid Times," *Oriens Christianus* 79 (1995): 146–74. For other examples of Muslim interest in Christian culture, see H. Kilpatrick, "Representations of Social Intercourse between Muslims and Non-Muslims in Some Medieval Adab Works," in *Muslim Perceptions of Other Religions: A Historical Survey*, ed. J. Waardenburg (New York, 1999), 213–24.
 24. Abū l-Baqā' (Manāqib) alters the story of the Naṣrid conversion to Christianity to make it impermanent and to denigrate the Arab kings of the jāhiliyya in a panegyric to the Bedouin kings of his day. But these alterations reflect an eleventh-century situation and need not reflect the earlier reception of the Ḥīran narratives.
 25. For this discussion I draw on al-Ṭabarī, al-Dīnawarī, al-Ya'qūbī, Ḥamza Iṣfahānī, and al-Mas'ūdī, as well as the Haddad Chronicle (see nn. 29, 34, below).
 26. Note the comment of C. E. Bosworth, tr., *The History of al-Ṭabarī*, vol. 5: The Sāsānids, the Byzantines, the Lakhmids, and Yemen (New York, 1999), 19 n. 69.
 27. Ṭabarī, ed. de Goeje, 1: 822.
 28. I draw on Toral-Niehof, *Al-Ḥīra*, 43–48, 103, 108.
 29. Haddad Chronicle, ed. B. Haddad, *Mukhtaṣar al-akhbār al-bī'iyya* (Baghdad, 2000) §LXXXV (140). The section is entitled "The Tribes of the 'Ibād." Another list of 'Ibādī tribal origins is referred to at §LXXXIV (140 l. 15), but is not provided.
 30. Haddad Chronicle §LXXXIV (132 ll. 24–133).
 31. Abū l-Baqā' (Manāqib, 114) observed other groups that were allegedly introduced into the 'Ibād under the fourth-century king Imru' al-Qays (which is probably an invention to bolster tribal prestige).
 32. Here I draw on J. Vansina, *Oral Tradition: A Study in Historical Methodology*, tr. H. M. Wright (Chicago, 1965), esp. 32–34, 101; C. Allison, *The Yezidi Oral Tradition in Iraqi Kurdistan* (Richmond, Surrey, 2001), 56–60; L. E. Sweet, *Tell Toqaan: A Syrian Village* (Ann Arbor, MI, 1960), esp. 37; A. Shryock, *Nationalism and the Genealogical Imagination: Oral History and Textual Authority in Tribal Jordan* (Berkeley and Los Angeles, 1997); I. Toral-Niehof, "Talking about Arab Origins: The Transmission of the ayyām al-'arab in Kūfah, Baṣrah and Bagdad" (online at www.academia.edu).
 33. On Arab elites—among whom the kings of al-Ḥīra should probably be counted—as sponsors of quasipopular, Bedouinizing poetry, see J. E. Montgomery, *The Vagaries of the Qaṣīdah: The Tradition and Practice of Early Arabic Poetry* (Cambridge, 1997), 258.
 34. Ṭabarī, ed. de Goeje, 1: 745–48. Haddad Chronicle §LXXXVI (137, from l. 17) links the settlement of the Tanūkh near al-Ḥīra to the Bahraini migrations. Other stories of a migration from Yemen are included in Haddad Chronicle §LXXXIV (131–32); Dīnawarī, *Kitāb al-Akhbār al-ṭiwāl*, ed. V. Guirgass (Leiden, 1888), 55; Mas'ūdī, *Murūj al-dhahab*, ed. and tr. C. Barbier de Meynard and P. de Courcille, 9 vols. (Paris, 1861–77), 3: 182 (henceforth, Mas'ūdī); Ḥamza Iṣfahānī, *Ta'rīkh sinī mulūk al-arḍ wa-l-anbiyā'*, ed. and tr. J. M. E. Gottwaldt, 2 vols. (Petersburg, 1844), 73/94–95; Ṭabarī, ed. de Goeje, 1: 771. Cf. the discussions of tribal genealogies as a product of changing political situations in F. M. Donner, "The Bakr bin Wā'il Tribes and Politics in Northeastern Arabia on the Eve of Islam," *Studia Islamica* 51 (1980): 5–38, at 9–11; Kennedy, "Oral Tradition," esp. 533–34; M. Lecker, "Tribes in Pre- and Early Islamic Arabia," in idem, *People, Tribes, and Society in Arabia around the Time of Muḥammad* (Aldershot, UK, 2005), no. XI, 2; Ulrich, "Constructing al-Azd," 62–71.
 35. Ṭabarī, ed. de Goeje, 1: 685. On the existence of a tribal "pecking order" in the seventh century, see F. M. Donner, *The Early Islamic Conquests* (Princeton, 1981), 20–49.
 36. Haddad Chronicle §LXXXIV (131).
 37. Haddad Chronicle §LXXXVI (137); Ṭabarī, ed. de Goeje, 1: 749–50.
 38. Ṭabarī, ed. de Goeje, 1: 761–68; Ḥamza Iṣfahānī, ed. and tr. Gottwaldt, 75/97; Mas'ūdī, 3: 181–82; Ya'qūbī, *Ta'rīkh*, ed. Dār Ṣādir, 2 vols. (Beirut, 1960), 1: 209. Ḥamza and al-Mas'ūdī both make 'Amr a relative of earlier rulers of al-Ḥīra, which may be an attempt to reconcile multiple foundation accounts.
 39. Ṭabarī, ed. de Goeje, 1: 769.
 40. Al-Mas'ūdī, Ḥamza, and al-Ya'qūbī all present their Ḥīran histories in a single bloc, but that of al-Ṭabarī is interwoven with material of Persian derivation (esp. Ṭabarī, ed. de Goeje, 1: 822, 846, 850–54, 855–58, 882, 1016–30). The inal section in this list is dominated by the relationship between 'Adī ibn Zayd and Nu'mān III and probably derives from Ibn al-Kalbī's *Kitāb 'Adī ibn Zayd al-'Ibādī* rather than his *Kitāb al-Ḥīra*. The compiler of the Haddad Chronicle does not give any of these king-lists in full, though he does inform us that he drew on similar material, e.g., Haddad Chronicle §LXXXIV (133, from l. 12).
 41. See the useful table in Toral-Niehof, *Al-Ḥīra*, appendix 2.

42. E.g., the sequence Imru' al-Qays–'Amr ibn Imru' al-Qays–Imru' al-Qays II–'Amr ibn Imru' al-Qays II. 'Amr ibn 'Adī is said to have ruled for around 120 years.
43. Rothstein, *Laḥmidin*, 50–59.
44. R. Watson, "Civil Disorder is the Disease of Ibadan": Chieftaincy and Civic Culture in a Yoruba City (Athens, OH, 2003), 7–23. Shryock (Nationalism) sees the writing of history as a challenge to the more varied claims of "spoken authority."
45. E.g., Abū Ya'fur appears very briefly in al-Ṭabarī (ed. de Goeje, 1: 900), but not in other accounts: ToralNiefhof, *Al-Ḥīra*, appendix 2.
46. A. de Halleux, *Philoxène de Mabbog: Sa vie, ses écrits, sa théologie* (Louvain, 1963), 205–8; A. Mingana, "The Early Spread of Christianity in Central Asia and the Far East: A New Document," *Bulletin of the John Rylands Library* 9 (1925): 297–371.
47. Abū l-Faraj al-Iṣfahānī (*Aghānī*, 25 vols. [Beirut, 1957–1964], 2: 99–103) observes that Zayd, father of the well-known poet 'Adī ibn Zayd, briefly ruled al-Ḥīra after the death of al-Nu'mān II until the shah could formally appoint a Naṣrid successor, and then established himself as a power behind the throne during the reign of al-Mundhir IV. However, the transmission of such sources via 'Adī's descendants in Kufa should lead us to be sceptical of these traditions as records of simple fact: Horowitz, "'Adī ibn Zayd," 35–37, 68. Also note T. Hainthaler, "'Adī ibn Zayd al-'Ibādī: The Pre-Islamic Christian Poet of al-Ḥīra and His Poem Nr. 3 Written in Jail," *Parole de l'Orient* 30 (2005): 157–72. For their family, the Banū Ayyūb, see Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, 315–16.
48. On the families of the Banū Ayyūb, Banū Liḥyān, Banū Qabiṣa, Banū Marīna, and Banū Buqaḥla, see Toral Niefhof, *Al-Ḥīra*, 88–104.
49. P. Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire: The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran* (London, 2008); Z. Rubin, "Nobility, Monarchy and Legitimation under the Later Sasanians," in *The Byzantine and Early Islamic Near East*, vol. 6: *Elites Old and New in the Byzantine and Early Islamic Near East*, ed. J. Haldon and L. I. Conrad (Princeton, 2004), 235–73.
50. Ya'qūbī, ed. *Dār Ṣādir*, 1: 212–15; Ṭabarī, ed. de Goeje, 1: 1016f.
51. E.g., *Ḥamza Iṣfahānī*, ed. and tr. Gottwaldt, 79–80/102; Mas'ūdī, 3: 200; Ya'qūbī, ed. *Dār Ṣādir*, 1: 209–10; *Haddad Chronicle* §LXXXIV (133 l. 15).
52. Al-Mas'ūdī (3: 223) noted that the Abbasids used Khawarnaq after the foundation of Baghdad. See further A. Talib, "Topoi and Topography in the Histories of al-Ḥīra," in *History and Identity in the Late Antique Near East*, ed. P. Wood (New York, 2013), 123–47.
53. Ṭabarī, ed. de Goeje, 1: 851. Al-Nu'mān I is also said to have waged war unjustly against the Banū 'Awf. The description of his treatment of Sinnamar seems to fit into this association between Naṣrid wealth and Naṣrid tyranny.
54. Al-Nu'mān I is also said to be the first king to receive the support of Persian regular troops: Ṭabarī, ed. de Goeje, 1: 853.
55. Ṭabarī, ed. de Goeje, 1: 855–57; *Dīnawarī*, ed. Guirgass, 53. Vahram Gur was especially renowned for his martial abilities and his adventures in India, which are often commemorated in Sasanian minor arts: R. Ettinghausen, "Bahram Gur's Hunting Feats or the Problem of Identification," *Iran* 17 (1979): 25–31.
56. E.g., Ṭabarī, ed. de Goeje, 1: 959.
57. Howard-Johnston, *Witnesses*, 341–54.
58. Ṭabarī, ed. de Goeje, 1: 853; *Ḥamza Iṣfahānī*, ed. and tr. Gottwaldt, 80/102; Ya'qūbī, ed. *Dār Ṣādir*, 1: 209.
59. Talib, "Topoi and Topography," 130–32.
60. Ya'qūbī, ed. *Dār Ṣādir*, 1: 209.
61. Almost all of the material in the extant *Chronicle* runs chronologically from Jesus and the apostles through to catholicoi of the mid-fourth century. It bears many resemblances to the *Chronicle of Seert* but is not its lost early section, as was once thought. The Ḥīran material has therefore been placed out of chronology, which may reflect the fact that it has been drawn from different sources from the rest of the *Chronicle*. Since the title itself is relatively meaningless and the text is anonymous, I refer to it here as the *Haddad Chronicle*, in honor of its discoverer and editor. H. Teule, "L'abrégé de la chronique ecclésiastique Muḥtaṣar al-aḥbār al-bī'iyya et la chronique de Séert: Quelques sondages," in *L'historiographie syrienne*, ed. M. Debié (Paris, 2009), 161–77; Wood, *Chronicle of Seert*, 70–71.
62. *Haddad Chronicle* §LXXXV (134–35). This story identifies al-Nu'mān the builder of Khawarnaq with the same al-Nu'mān who appears in the Syriac *Life of Symeon the Stylite* (the original fifth-century story is translated in R. Doran, *The Lives of Simeon Stylites* [Kalamazoo, MI, 1992], §67). Al-Nu'mān initially prevents his followers from visiting the stylite on pilgrimage, until the saint appears to him in a vision. In this version the vision provides an introduction to his conversion by the bishop Shem'un ibn Ḥanzala (cf. Abū l-Baqā', *Manāqib*, 121, on this figure).
63. There is a useful episcopal list for al-Ḥīra in Rothstein, *Laḥmidin*, 23.
64. Al-Iṣfahānī, *Aghānī*, 2: 133, gives a similar narrative to that found in the histories for the conversion of al-Nu'mān I but names the king as the son of al-Mundhir al-Akbar, i.e., al-Nu'mān II. Al-Iṣfahānī himself (2: 135) points to the impossibility of the story. Note the comments of Horowitz, "'Adī ibn Zayd," 55.
65. For citation of sources and discussion, see P. Wood, "Christianity and the Arabs in the Sixth Century," in *Inside and Out*, 355–70 (supra, n. 1); for the broader political-religious context, see G. Fowden, *Empire to Commonwealth*:

- Consequences of Monotheism in Late Antiquity (Princeton, 1993). Both Miaphysites and the Church of the East had a presence in al-Ḥīra: Haddad Chronicle §LXXXV (135 ll. 13f.). Also note Trimmingham, *Christianity, 193–94*, for “Jacobitism” at al-Ḥīra. Al-Mas’ūdī (2: 328) was wrong to see the ‘Ibād as uniformly members of the Church of the East—though this may have been an impression created by history-writing in Arabic that was allied to the Church of the East.
66. The Naṣrid dynasty may have been able to influence church politics through the family’s female members, who were able to convert without incurring the shah’s suspicion. They are often credited as church builders: Trimmingham, *Christianity*, 192, 196 (citing Yāqūt, *Mu’jam al-buldān*, ed. F. Wüstenfeld, 6 vols. [Leipzig, 1866–73], 2: 530–31, 709, on al-Lajja, daughter of al-Nu’mān I, and Hind, wife of Mundhir III). This may account for the inclusion of the mothers of the Naṣrid kings in the king-list in Haddad Chronicle §LXXXV (141) and in al-Mas’ūdī and Ḥamza Iṣfahānī.
 67. Note especially Khusrau’s close relationship to Sabriṣhō’, the cleric credited with al-Nu’mān’s conversion: *Histoire nestorienne (Chronique de Séert), seconde partie (II)*, ed. and tr. A. Scher and R. Griveau, *Patrologia Orientalis*, vol. 13 (Paris, 1919), §§LXV–LXXI. For Khusrau’s claims and the course of the war, see Wood, *Chronicle of Seert*, ch. 7.
 68. E.g., Hunter, “Christian Matrix,” 48; R. G. Hoyland, *In God’s Path: The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire* (New York, 2015), 35.
 69. A. H. Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia* (Philadelphia, 2006), 159–66.
 70. Wood, *Chronicle of Seert*, esp. 131–34.
 71. Ṭabarī, ed. de Goeje, 1: 770.
 72. *Ibid.*, 822, with discussion above.
 73. On Iṣhō’dnaḥ’s historical output, see P. Nautin, “L’auteur de la «Chronique de Séert»: Iṣhō’dnaḥ de Baṣra,” *Revue de l’histoire des religions* 186 (1974): 113–26; J. M. Fiey, “Iṣhō’dnaḥ et la Chronique de Seert,” *Parole de l’Orient* 6–7 (1975–76): 447–59. Nautin’s attribution seems unlikely to me.
 74. The Banū Liḥyān, also known as the Banū Aws ibn Qallām, were linked by marriage to the Banū Ayyūb, the house of ‘Adī ibn Zayd: al-Iṣfahānī, *Aghānī*, 2: 98.
 75. Haddad Chronicle §LXXXIV (132 ll. 24f.). For an example of the role of oaths in moderating conflict between elite families, see the oaths of ‘Adī ibn Zayd and ‘Adī ibn Marīna regarding satirical poetry (Ṭabarī, ed. de Goeje, 1: 1019).
 76. Toral-Niehof, *Al-Ḥīra*, 99–101.
 77. These accounts of bishops and churches seem to have been drawn from another Ḥīran history, “a famous book that tells of kings, believers, bishops, saintly people, and the miracles they performed.” Haddad Chronicle §LXXXIV (136 ll. 13f.).
 78. Haddad Chronicle §LXXXIV (132–33). On these episcopal lists, see further J. M. Fiey, s.v. “Hira,” *Dictionnaire d’histoire et de géographie ecclésiastiques* (Paris, 1912–). The compiler made it clear that he abbreviated Iṣhō’dnaḥ’s list, and he referred the reader to Iṣhō’dnaḥ for further details. An account of al-Nu’mān I’s conversion has been inserted into this episcopal history (§LXXV), before the account of Shem’ūn’s election.
 79. Haddad Chronicle §LXXXVI (135–36). The dating formula at the end of this section (ll. 8–11) seems to be a mistake by the compiler.
 80. “Le livre de la chasteté (§47),” ed. and tr. J-B. Chabot, in *Mélanges d’archéologie et d’histoire* 16 (1896): 225–90; “Taṣīṭā d-mar Sabriṣhō’” [Syriac Life of Sabriṣhō’], ed. P. Bedjan, in *Histoire de Mar-laballaha, de trois autres patriarches, d’un prêtre et de deux laïques, nestoriens*, ed. idem (Paris, 1895), 322f.; *Chronicle of Seert*, §LX (468), §LXV (478–80). On Sabriṣhō’’s career, see M. Tamcke, *Der Katholicos-Patriarch Sabriṣhō’ I. (596–604) und das Mönchtum* (Göttingen, 1988). Also note the discussions of the baptism of al-Nu’mān in I. Toral-Niehof, “Constantine’s Baptism Legend: A ‘Wandering’ Story between Byzantium, Rome, the Syriac and the Arab World,” in *Negotiating Co-Existence: Communities, Cultures and Convivencia in Byzantine Society*, ed. B. Crostini and S. La Porta (Trier, 2013), 129–41; eadem, “Die Taulegende des Lamidenkönigs Nu’mān: Ein Beispiel für syrisch arabische Intertextualität,” in *Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen: Beiträge zum sechsten deutschen Syrologien-Symposium in Konstanz, Juli 2009*, ed. D. Weltecke (Wiesbaden, 2012), 99–114.
 81. *Chronicle of Seert*, §LXV (480). For further discussion, see Wood, *Chronicle of Seert*, 192–94.
 82. The account in the *Chronicle*—§LX (468)—has Shem’ūn and Sabriṣhō’ cooperating to baptize al-Nu’mān and exorcise the demon that possesses him.
 83. Al-Iṣfahānī, *Aghānī*, 2: 98; Toral-Niehof, *Al-Ḥīra*, 99–101.
 84. Al-Iṣfahānī, *Aghānī*, 2: 115; Horowitz, “‘Adī ibn Zayd,” 51; Nöldeke, *Geschichte* (supra, n. 12), 315 n 3. This poem makes Jābir a bishop, which corresponds with the episcopal lists taken from the Syriac Synodicon, dating this figure to the 580s (Ḥīran bishop-lists are reconstructed in Rothstein, *Laḥmidin*, 23–24). Also note the poem quoted in Ṭabarī, ed. de Goeje, 1: 1019.
 85. Abū I-Baqā’, *Manāqib*, 260.
 86. On Miaphysitism in the Sasanian world, see J. M. Fiey, *Jalons pour une histoire de l’Église en Iraq* (Louvain, 1970), 127; idem, “Syriaques occidentaux du «pays des perses»: Ré-union avec Antioche et «Grand Métropolitat» de Takrit en 628/629?” *Parole de l’Orient* 17 (1992), 113–26; M. Hutter, “Shirin, Nestorianer und Monophysiten: Königliche

Kirchenpolitik im späten Sasanidenreich,” in *Symposium Syriacum VII*, ed. R. Lavenant (Rome, 1998), 373–86, for the competition between the confessions later in Khusrau’s reign. Two key primary texts are the *Life of Ahudemme* and the *Life of Marutha*, both translated by F. Nau, in *Histoires d’Ahoudemmeh et de Marouta, métropolitains jacobites de Tagrit et de l’Orient (VIe et VIIe siècles)*, *Patrologia Orientalis*, vol. 3 (Paris, 1909).

87. Wood, *Chronicle of Seert*, 190f.
88. *Khuzistan Chronicle*, ed. and tr. I. Guidi as *Chronicon anonymum*, in idem, *Chronica minora*, CSCO 1–2 (Paris, 1903), §17.
89. Note especially, amid a wide bibliography, F. Briquel-Chatonnet, “De l’araméen à l’arabe: Quelques réflexions sur la genèse de l’écriture arabe,” in *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient*, ed. F. Déroche and F. Richard (Paris, 1997), 136–49; R. G. Hoyland, “Arab Kings, Arab Tribes and the Beginnings of Arab Historical Memory in Late Roman Epigraphy,” in *From Hellenism to Islam: Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*, ed. H. Cotton et al. (New York, 2009), 374–400; and the summaries of the debates in the literature in Fisher, *Between Empires* (supra, n. 6), 134, 148, 155–56. Al-Ṭabarī (ed. de Goeje, 1: 2061) gives one version of the story of the genesis of Arabic script at al-Ḥīra.
90. Ṭabarī, ed. de Goeje, 1: 628; Yāqūt, *Mu’jam al-buldān*, ed. Wüstenfeld, 2: 709, translated and discussed in H. Munt et al., “Arabic and Persian Sources for Pre-Islamic Arabia,” in *Arabs and Empires*, ed. G. Fisher (supra, n. 12), 434–500, at 465–66.
91. Cf. the use of translations for Syriac to write a local history of Maypherkat in the Islamic period: H. Munt, “Ibn al-Azraq, Saint Marūthā, and the Foundation of Mayyāfāriqīn (Martyropolis),” in *Writing “True Stories,”* ed. A. Papaconstantinou (supra, n. 23), 149–74.