



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΠΕΛΟΠΟΝΝΗΣΟΥ
ΣΧΟΛΗ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ, ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΔΙΑΧΕΙΡΙΣΗΣ
ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΩΝ ΑΓΑΘΩΝ

Ο ΠΡΟΦΗΤΗΣ ΤΟΥ ΙΣΛΑΜ ΜΩΑΜΕΘ ΚΑΙ ΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ

Συνέπειες της φιλοβυζαντινής στάσης του Μωάμεθ στους βυζαντινούς υπηκόους του χαλιφάτου 632-661, σύμφωνα με τις αραβοϊσλαμικές πηγές

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

Ευθυμίας (Εβίνα) Δημητριάδου Μπαντάουι

ΤΡΙΜΕΛΗΣ ΣΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ :

Επιβλέπων : **Αλέξιος Γ.Κ. Σαββίδης**, Καθηγητής,
Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου.

Συνεπιβλέποντες : **Αγγελική Ζιάκα**, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια,
Αριστοτέλειο Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης.

Μαρία Λεοντσίνη, Κύρια Ερευνήτρια Βυζαντινής Ιστορίας,
Τμήμα Βυζαντινών Ερευνών -ΠΕ/ΕΙΕ.

ΚΑΛΑΜΑΤΑ

2020

ΣΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ :

Επιβλέπων : Αλέξιος Γ.Κ. Σαββίδης, Καθηγητής.

Συνεπιβλέποντες : Αγγελική Ζιάκα, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια.

Μαρία Λεοντσίνη, Κύρια Ερευνήτρια Βυζαντινής Ιστορίας,
Τμήμα Βυζαντινών Ερευνών -ΠΕ/ΕΙΕ.

Αθανάσιος Χρήστου, Αναπληρωτής Καθηγητή
(εκλεγμένος Καθηγητής).

Φωτεινή Πέρρα, Επίκουρος Καθηγήτρια.

Ανδρέας Γκουτζιουκώστας, Αναπληρωτής Καθηγητής.

Στυλιανός Λαμπάκης, Διευθυντής Ερευνών, Ινστιτούτο Ιστορικών
Ερευνών/Βυζαντινός Τομέας, Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών.

*Στους γονείς μου
με απέραντη ευγνωμοσύνη*

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Πέρασαν κάποια χρόνια από τότε που ξεκίνησα τη διδακτορική μου διατριβή. Χρόνια που περιείχαν έντονα θέματα υγείας της οικογένειάς μου, τρία χρόνια έρευνας και εργασίας στο Dar al-Athar al-Islamiyyah (DAI) στο Κουβέιτ, ένα γάμο, μια εγκυμοσύνη, τον ερχομό του Ορφέα μου, καθημερινές εσωτερικές μάχες να μην εγκαταλείψω την προσπάθεια, κι' άλλη έρευνα κι' άλλη συγγραφή...καθώς και μεγάλη θλίψη για την απώλεια της αγαπημένης μου καθηγήτριας Βασιλικής Πέννα.

Το πρώτο ευχαριστήριο δικαιωματικά το οφείλω στην αείμνηστη καθηγήτριά μου Βασιλική Πέννα για την ολόψυχη συμπαράστασή της, την επιστημονική καθοδήγησή της, για την ελευθερία και το σεβασμό που επέδειξε στις ερευνητικές προτάσεις και επιλογές μου, τις οποίες ενθάρρυνε και εμπλούτισε με τις δικές της ιδέες και παρατηρήσεις κατά τη διάρκεια της συνεργασίας μας. Την έχω πάντα στην καρδιά μου.

Θα ήθελα επίσης να εκφράσω την εκτίμηση και τη βαθύτατη ευγνωμοσύνη μου ευχαριστώντας τον καθηγητή κ. Αλέξιο Σαββίδη, επιβλέποντα καθηγητή μου, για την πολύτιμη στήριξή του, την ανθρώπινη συμπαράστασή του και την ακέραιη εμπιστοσύνη που μου έδειξε, δίνοντάς μου απλόχερα την ευκαιρία και τη δυνατότητα να εκπονήσω και να ολοκληρώσω την παρούσα διδακτορική έρευνα. Το παρόν εγχείρημα δεν θα ήταν εφικτό χωρίς τις πολύτιμες παρεμβάσεις του και την επιστημονική καθοδήγησή του μέσω της μετάδοσης της γνώσης και εμπειρίας του.

Οφείλω ένα μεγάλο ευχαριστώ στην αναπληρώτρια καθηγήτρια κα. Αγγελική Ζιάκα, μέλος της τριμελούς συμβουλευτικής επιτροπής, για την επιστημονική βοήθεια, τη βιβλιογραφική ενίσχυση και την ηθική στήριξη που μου παρείχε κάθε φορά που τη χρειαζόμουν, για τον πολύτιμο χρόνο που μου αφιέρωνε και την

κατανόηση που διαχειρίστηκε κάθε μου απορία, καθώς και για την επιμέλεια με την οποία έσκυψε πάνω από την ερευνητική μου εργασία.

Θα ήθελα επίσης να ευχαριστήσω την κα. Μαρία Λεοντσίνη, Κύρια Ερευνήτρια Βυζαντινής Ιστορίας, Τμήμα Βυζαντινών Ερευνών-ΙΙΕ/ΕΙΕ, έτερο μέλος της τριμελούς συμβουλευτικής επιτροπής, που με τις θετικές παραινέσεις της και τις αποτελεσματικές παρεμβάσεις και επισημάνσεις της, κυρίως τον τελευταίο και πιο κρίσιμο χρόνο της ολοκλήρωσης της παρούσας διδακτορικής έρευνας, συνέβαλε ώστε η μελέτη μου, με την κριτική της ματιά, να βελτιωθεί ουσιαστικά. Την ευχαριστώ πολύ.

Ευχαριστώ επίσης τα υπόλοιπα μέλη της επταμελούς εξεταστικής επιτροπής που συμμετείχαν στη διαδικασία της δημόσιας υποστήριξης κ. Θανάση Χρήστου, Αναπληρωτή Καθηγητή (εκλεγμένος Καθηγητής) του Τμήματος Ιστορίας Αρχαιολογίας και Διαχείρισης Πολιτισμικών Αγαθών, του Πανεπιστημίου Πελοποννήσου, κα. Φωτεινή Πέρρα, Επίκουρο Καθηγήτρια, του Τμήματος Ιστορίας Αρχαιολογίας και Διαχείρισης Πολιτισμικών Αγαθών, του Πανεπιστημίου Πελοποννήσου, κ. Ανδρέα Γκουτζιουκώστα, Αναπληρωτή Καθηγητή, του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας, του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης και κ. Στυλιανό Λαμπάκη, Διευθυντή Ερευνών, Ινστιτούτο Ιστορικών Ερευνών/Βυζαντινός Τομέας, Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών. Είναι σίγουρο πως οι πολύτιμες και εύστοχες παρατηρήσεις τους θα συμβάλουν θετικά στη βελτίωση της διδακτορικής μου έρευνας.

Δεν θα μπορούσα να παραλείψω από το ευχαριστήριο αυτό την γραμματεία του Τμήματος μου, που με κάθε τρόπο φρόντισε να μου διευκολύνουν τις διαδικασίες καθώς και την άμεση ανταπόκρισή τους σε ό,τι χρειάστηκα αυτά τα χρόνια. Τους ευχαριστώ για την άψογη συνεργασία και την φιλική τους διάθεση.

Ευχαριστώ θερμά τον Καθηγητή - Αραβολόγο και Κοσμήτορα της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου του Κουβέιτ κ. Abdulhadi al-‘Ajmi, για τη σημαντική

συνεισφορά του, κατά τη διάρκεια της εκπόνησης της παρούσας διδακτορικής έρευνας, από τη συγκέντρωση της σχετικής βιβλιογραφίας έως τον έλεγχο αξιοπιστίας των αραβικών πηγών.

Παράλληλα δεν θα μπορούσα να παραλείψω την πολύτιμη βοήθεια του Καθηγητή κ. Tarek M. Mansur - Βυζαντινολόγο της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου του Ain Shams στο Κάιρο, για την ενθάρρυνσή του για τη συμμετοχή μου σε διάφορα διεθνή συνέδρια και σεμινάρια που διοργάνωνε ο ίδιος, είτε στο οικείο Πανεπιστήμιό του είτε στο εξωτερικό.

Αισθάνομαι την ανάγκη να ευχαριστήσω τον αγαπημένο μου καθηγητή - Αραβολόγο κ. Simeon Evstatiev του Τμήματος Αραβολογίας, Σχολής Κλασικών και Νέων Φιλολογιών του Πανεπιστημίου της Σόφιας «St. Kliment Ohridski», για τη σημαντική επιρροή που άσκησε επάνω μου σχετικά με το συγκεκριμένο θέμα, ήδη από τα φοιτητικά μου χρόνια, αλλά και ιδίως κατά την εκπόνηση των μεταπτυχιακών μου σπουδών, όπου είχε αναλάβει την εποπτεία. Επίσης τον ευχαριστώ για τις πολύτιμες συμβουλές του και την ηθική και τη βιβλιογραφική του στήριξη.

Επιπλέον, με βαθιά ευγνωμοσύνη ευχαριστώ τους καθηγητές μου κ. Tsvetan Teophanon, Κοσμήτορα της Σχολής Κλασικών και Νέων Φιλολογιών και πρώην Πρόεδρο του Τμήματος Αραβολογίας του Πανεπιστημίου της Σόφιας «St. Kliment Ohridski», και κ. Pavel Pavlovich, καθηγητή Αραβολογίας, Πρόεδρο του Τμήματος Αραβολογίας του Πανεπιστημίου της Σόφιας «St. Kliment Ohridski», οι οποίοι με μύησαν στην Αραβολογία, χάρη στη βαθιά γνώση και αγάπη τους για την ιστορία και τον πολιτισμό του αραβοϊσλαμικού κόσμου.

Ευχαριστώ επίσης τη Sheikha Hussa Sabah al Salem al Sabah, η οποία μέσω του Dar al-Athar al-Islamiyyah (DAI) και των στενών συνεργατών της, μου παρείχε τη δυνατότητα άμεσης πρόσβασης και χρήσης της πλούσιας βιβλιοθήκης του ιδρύματος, καθώς και της εντυπωσιακής οικογενειακής της συλλογής σπανίων

αρχαιοτήτων που αφορούν τον ισλαμικό πολιτισμό (χειρόγραφα, νομίσματα, κοσμήματα κτλ). Μου ήταν επίσης πολύτιμη και χρήσιμη η γνωριμία με διάσημους επιστήμονες στο χώρο της αραβικής και ισλαμικής τέχνης, ιστορίας και πολιτισμού, καλεσμένους του ιδρύματος (ανάμεσα σ' αυτούς ήταν και η αείμνηστη Β. Πέννα με καθορισμένη ημερομηνία για διάλεξη, την οποία δυστυχώς δεν πρόλαβε να υλοποιήσει).

Ένα θερμό ευχαριστώ στον κ. Abbès Zouache, διευθυντή του Centre Français d'Archéologie et de Sciences Sociales (CEFAS Kuwait), για την ευκαιρία που μου παρείχε να παρακολουθήσω με υποτροφία το κλειστό σεμινάριο παπυρολογίας (Arabic Manuscripts) στο Institut français d'archéologie orientale (IFAO) στο Κάιρο, Δεκέμβριο 2017.

Η επίτευξη της διδακτορικής μου διατριβής θα ήταν κυριολεκτικά αδύνατη χωρίς την ολόψυχη υλική και ηθική υποστήριξη της οικογένειάς μου. Αισθάνομαι απέραντη ευγνωμοσύνη και οφείλω ένα μεγάλο ευχαριστώ στους γονείς μου Πόπη και Χάσαν και στην αδελφή μου Ειρήνη, για όσα κάνουν για μένα καθημερινά και κυρίως για την αδιαπραγμάτευτή τους αγάπη και εμπιστοσύνη σε μένα, ενεργοποιώντας μέσα μου τεράστια ψυχικά αποθέματα δύναμης και αντοχής, κρατώντας ζωντανό το όραμά μου. Τους ευχαριστώ πολύ διότι με μεγάλωσαν σε ένα σπίτι, στο οποίο τα βιβλία και η αγάπη για τη γνώση υπήρχαν πάντα σαν απαραίτητα μέσα, για τη ποιοτική εξέλιξη της ύπαρξής μας, και για την κατανόηση του κόσμου γύρω μας. Τους ευγνωμονώ καθημερινά γι' αυτό το ιδιαίτερο δώρο που μου πρόσφεραν.

Αισθάνομαι βαθιά ευγνωμοσύνη για τον σύντροφό μου Βασίλη, ο οποίος ήταν μαζί μου από την πρώτη στιγμή, υποστηρίζοντας και ενισχύοντας ολόψυχα την επιλογή της εκπόνησης της διδακτορικής μου διατριβής, με όλες τις θυσίες τις οποίες αυτή προϋπέθετε. Τον ευχαριστώ για την αδιάκοπη στήριξη κάθε είδους που μου παρείχε από την αρχή ως το τέλος, για την αμέριστη κατανόηση του και

για την ακλόνητη πίστη του πως «θα τα καταφέρω», αποδεικνύοντάς μου συνεχώς ότι τίποτε δεν είναι αδύνατο.

Το πιο γλυκό και τρυφερό μου ευχαριστώ στον μικρό μου Ορφέα που ήρθε τόσο απρόσμενα μέσα σ 'αυτή τη διαδρομή και τη στόλισε με παιδικά γέλια και κλάματα.

Τέλος ευχαριστώ όλους εκείνους που στήριξαν την προσπάθειά μου για την ολοκλήρωση αυτής της διδακτορικής μου έρευνας, στην Ελλάδα της κρίσης. Χωρίς την ειλικρινή συμπαράσταση των ανθρώπων που στάθηκαν δίπλα μου, κατά τη διάρκεια αυτής της ιδιαίτερης φάσης της ζωής μου, θα ήταν εξαιρετικά δύσκολο να φτάσω ως εδώ. Το ευχαριστήριο αυτό εκφράζει ένα ελάχιστο μέρος από την ευγνωμοσύνη που αισθάνομαι για εκείνους.

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η παρούσα διατριβή διερευνά τις αραβο-βυζαντινές σχέσεις στοχεύοντας στην αναζήτηση σημείων προσέγγισης Αράβων - Βυζαντινών ή Ισλαμ - Χριστιανισμού με πρότυπο τη στάση του Προφήτη Μωάμεθ στη χρονική στιγμή μεταξύ 610-632, την Αυγή του Ισλάμ. Αναζητά τη συνέχεια ή μη της πολιτικής επιλογής του Μωάμεθ απέναντι στο Χριστιανισμό και στην πολιτική δύναμη που την αντιπροσώπευε – το Βυζάντιο.

Η έρευνα στηρίζεται στις πρωτογενείς αραβοϊσλαμικές πηγές και συγκεκριμένα σε εκείνα τα κείμενα που γράφτηκαν εκείνη τη χρονική στιγμή και αντικατοπτρίζουν τα πρόσωπα, τα γεγονότα, και τις συνθήκες που τα δημιούργησαν.

Οι σχέσεις Μωάμεθ-Βυζαντίου μπορεί κανείς να διαπιστώσει πως ιστορικά περνούν από τρεις θεμελιώδεις φάσεις. Η κάθε φάση έπαιξε το ρόλο της, προετοιμάζοντας το έδαφος για την επόμενη, ενδυναμώνοντας ιστορικά τη φιλοβυζαντινή ιδεολογική θέση ανάμεσα στους Άραβες. Ανιχνεύονται τα αίτια και οι μορφές εφαρμογής της πολιτικής του Μωάμεθ απέναντι στο Βυζάντιο, πριν και μετά την Αποκάλυψη, ανακαλύπτοντας τις βαθύτερες ρίζες αυτής της πολιτικής στάσης του.

Πραγματεύεται επίσης την πολιτική στάση των διαδόχων του Μωάμεθ απέναντι στους πρώην βυζαντινούς υπηκόους του χαλιφάτου (632-661). Ερευνά τις συνέπειες της πολιτικής στάσης του Μωάμεθ απέναντι στο Βυζάντιο, ως πολιτεία και στον Χριστιανισμό, ως ιδεολογία, ενσαρκωμένο στις αραβικές χριστιανικές πληθυσμιακές ομάδες εντός του κλασικού χώρου της Αραβικής Χερσονήσου και κατά πόσο αυτή η φιλοβυζαντινή στάση αποτέλεσε ένα ιστορικό πρότυπο που μπορεί να γενικευθεί σε όλες τις συναλλαγές αυτών των δύο κόσμων ή απλά αποτέλεσε μεμονωμένες περιπτώσεις εφαρμογής, χωρίς γενικευμένη ισχύ.

Παρουσιάζει την πολιτική κατάσταση του Ισλάμ από το θάνατο του Μωάμεθ μέχρι τη δολοφονία του τέταρτου χαλίφη. Προβάλλονται συμπυκνωμένα κυρίως οι στρατιωτικές επιχειρήσεις του Όμαρ, και δίδεται έμφαση στις συνθήκες συνθηκολόγησης που συνυπέγραψε με τις διάφορες βυζαντινές αρχές, στοχεύοντας στην ανίχνευση της εφαρμογής της πολιτικής στάσης του Μωάμεθ. Οι κατακτήσεις ιδίως αυτής της δεκαετίας αποτελούν το πραγματικό εργαστήριο για την εφαρμογή ή μη της φιλοβυζαντινής πολιτικής επιλογής του Μωάμεθ, η οποία όπως φάνηκε λειτούργησε αποτελεσματικά και συνέβαλλε σε μία ομαλή μετάβαση της μέχρι τότε βυζαντινής κοινωνίας στο χαλιφάτο με βάση συνθήκες που εγγυούνται διαχρονικά τα δικαιώματά της.

Καταγράφονται και παρατίθενται ερμηνευμένα στα ελληνικά τα κύρια επίσημα έγγραφα και κείμενα, που αποδεικνύουν από την μια πλευρά την έμπρακτη φιλοβυζαντινή πολιτική στάση του Μωάμεθ και παράλληλα το βαθμό ακολουθίας αυτής της πολιτικής στάσης στις επιλογές των διαδόχων του.

Συμπερασματικά η έρευνα διαπιστώνει πως το σύνολο των αραβο-βυζαντινών σχέσεων που έχει κοιτίδα τους προϊσλαμικούς χρόνους, περνάει μέσα από τις πρωταρχικές πηγές, καθώς η διακυβέρνηση του Μωάμεθ διαμορφώθηκε και εδραιώθηκε πάνω στα θεμέλια των προϊσλαμικών αραβο-βυζαντινών σχέσεων. Το γεγονός αυτό είναι εκείνο που διαμόρφωσε και ενσάρκωσε σε μεγάλο βαθμό τη φιλοβυζαντινή-φιλοχριστιανική στάση του Μωάμεθ, ο οποίος με τη σειρά του προσδιόρισε δεσμευτικά την ανάλογη πολιτική των διαδόχων του σε διαχρονική ποιότητα.

Λέξεις κλειδιά: Ισλάμ, Χριστιανισμός, Άραβες, Βυζαντινοί, Μωάμεθ, Ηράκλειος, Συνθήκες, Αραβοϊσλαμικές κατακτήσεις, Όμαρ Ιμπν αλ-Χατταμπ, Νατζράν, Φιλοβυζαντινισμός, Φιλοχριστιανισμός, Διπλωματική αλληλογραφία, Αραβοϊσλαμική ιστοριογραφία, Κοράνιο.

ABSTRACT

The present dissertation studies Arab-Byzantine relations, aiming to the quest of approaching points between Arabs and Byzantines or Islam and Christianity, having as model the stance of Prophet Muhammad during the Dawn of Islam, i.e., 610-632 CE. It inquires the continuum or not of the political choice of Muhammad towards Christianity and to political power which represented it; Byzantium.

Research rests in primary Arab-Islamic sources and in particularly in those texts written that specific period of time and they reflect the figures, the facts and the generator circumstances. One may find out that relations amongst Muhammad and Byzantium can be divided in three fundamental phases. Each one of them has its role, preparing the ground for the next, empowering historically the pro-byzantine ideological stance between Arabs. Causes and aspects of Muhammad's policy towards Byzantium can be traced, before and after the Revelation, discovering its deeper roots of his political attitude.

It also deals with the political stance of Muhammad's immediate successors (four Rashidun Caliphs) towards Byzantium as a State and Christianity as ideology, embodied in the Arab-Christian populations within the historical geographical borders of the Arabian Peninsula and whether that pro-Byzantium stance was a historical model that can be generalized in all of interactions between these two worlds or it just was about isolated cases, without generalized power.

It represents the political situation of Islam from the death of Muhammad to the assassination of the fourth Caliph. Military operations of Umar Ibn al-Khattab especially, are presented condensed, emphasized especially into the treaties which he cosigned to various byzantine authorities, aiming towards trace of application of Muhammad's political model. These conquests, specifically of this decade, are the real lab for applying or not of pro-Byzantium Muhammad's policy, which

apparently functioned effectively and contributed in to a smooth transition of the till then byzantine society to the Caliphate, based on treaties/conditions that can vouch its rights through the course of history. Main official Arabic sources, translated into Greek, are transcribed and listed, proving at first the factual pro-Byzantium Muhammad's political attitude and at the same time the level of sequence of this specific political stance into the choices of his immediate successors.

In conclusion, research ascertains that total of Arab-byzantine relations, which emerges in pre-Islamic times, goes through primary sources, as Muhammad's ruling was formed and established on to the foundations of pre-Islamic Arab-byzantine relations. It is the specific fact which shaped and embodied primarily the pro-Byzantium/ pro-Christian Mohammed's attitude, who defined set in stone the analogue policy of his successors into diachronic quality.

Keywords: Islam, Christianity, Arabs, Byzantines, Muhammad, Heraclius, Treaties, Arab-Islamic conquests, Umar Ibn al-Khattab, Najran, pro-Byzantium, Phil-Byzantinism, pro-Christian, Phil-Christianity, Diplomatic Letters, Arab-Islamic Historiography, Quran.

Περιεχόμενα

ΠΡΟΛΟΓΟΣ.....	15
Το θέμα και η προβληματική του.....	15
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1 ^ο : Πρωτογενείς αραβοϊσλαμικές πηγές	44
1.1 Ιστοριογραφία και θρησκεία.....	46
1.2 Νομοθετικά έργα	47
1.3 Πάπυροι.....	55
1.4 Επίσημα έγγραφα: συνθήκες συνθηκολόγησης - επιστολές.....	57
1.5 Αρχαιολογικό υλικό	60
1.6 Η γλώσσα των πηγών	63
1.7 Γένεση της αραβοϊσλαμικής ιστοριογραφίας	67
1.8 Κοράνιο	83
1.9 Sunnah - Ḥadīth	90
1.10 Βιογραφίες του Μωάμεθ	98
Κεφάλαιο 2 ^ο	105
Σχέσεις Μωάμεθ-Βυζαντίου.....	105
Αίτια, Αφορμές, Μέσα και Μορφές Εφαρμογές	105
2.1 Η πρώτη φάση (440-610).....	105
2.2 Η δεύτερη φάση (610-622)	117
2.3 Η τρίτη φάση (622-632).....	126
2.4 Οι πολιτικές και διπλωματικές σχέσεις Ούμμας-Βυζαντίου στα χρόνια διακυβέρνησης Μωάμεθ-Ηρακλείου (610-632/641)	140
2.5 Η εξωτερική πολιτική του Μωάμεθ.....	156
Κεφάλαιο 3 ^ο : Η πολιτική στάση των διαδόχων του Μωάμεθ απέναντι στους πρώην Βυζαντινούς υπηκόους του χαλιφάτου (632-661)	166

3.1 Ιστορικό πλαίσιο της εποχής - Μεταβατικές περιόδοι	166
3.2 Οι αραβοϊσλαμικές κατακτήσεις και η ένταξη των Βυζαντινών υπηκόων στο χαλιφάτο	173
3.3 Η πιο κρίσιμη φάση για το μέλλον της βυζαντινής κοινωνίας.....	185
των ανατολικών επαρχιών.....	185
3.4 Οι συνθήκες συνθηκολόγησης των Αράβων με τις βυζαντινές ή και τις τοπικές-κοινοτικές αρχές	199
3.4.1 Υπόδειγμα συνθηκών πριν από τις κατακτήσεις, με τις βυζαντινές κοιότητες εντός της Αραβικής Χερσονήσου (622-632)	199
3.4.1.1 Η Συνθήκη του Μωάμεθ με τη Μονή της Αγίας Αικατερίνης του Σινά.....	208
3.4.1.2 Η περίπτωση της Νατζράν	210
3.4.2 Υπόδειγμα συνθηκών παράδοσης των ανατολικών βυζαντινών επαρχιών μέσα στα νέα πλαίσια διαμόρφωσης των αραβοβυζαντινών σχέσεων (632-661)	220
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ	243
ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ	252
A. Χάρτες και εικονογραφημένο υλικό	252
B. Αποσπάσματα αραβοϊσλαμικών πηγών.....	267
Γ. Χρονολόγιο	300
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Το θέμα και η προβληματική του

Η έρευνα αυτή θα αποτελέσει μια ιστορική προσέγγιση των σχέσεων Αράβων και Βυζαντινών της περιόδου του πρώτου Ισλάμ (610-661), με έμφαση στο κατά πόσο η «φιλοβυζαντινή στάση» του Μωάμεθ επηρέασε τις πολιτικές και τις κοινωνικοοικονομικές επιλογές του χαλιφάτου σε σχέση με την αντιμετώπιση, τον προσδιορισμό και τελικά τη διαμόρφωση της θέσης και του ρόλου των πρώην Βυζαντινών υπηκόων μέσα στην κοινωνία της επικράτειας του Ισλάμ. Τα κίνητρα επιλογής αυτού του θέματος έρευνας πηγάζουν από έντονο επιστημονικό και προσωπικό ενδιαφέρον για τη διερεύνηση ύπαρξης ή μη αντίληψης περί ειρήνης και ειρηνικής συμβίωσης Ισλάμ - Χριστιανισμού ή και Αραβικού Κόσμου - Δύσης, μέσα από την αναζήτηση σημείων προσέγγισης Αράβων και Βυζαντινών.

Με τον όρο φιλοβυζαντινή στάση του Μωάμεθ, προσδιορίζονται ιστορικά, πολιτειακά και κοινωνικά οι θέσεις, οι στάσεις και οι επιλογές του ιδρυτή του Ισλάμ, υπέρ του Βυζαντίου τόσο εσωτερικά, στο πλαίσιο της Ούμμα της Μέκκας και της Μεδίνας, όσο και σε διεθνές επίπεδο, κυρίως στις δύσκολες ιστορικές στιγμές του Βυζαντίου.

Η παρούσα έρευνα αναζητά τη συνέχεια ή την ασυνέχεια της πολιτικής επιλογής του Μωάμεθ απέναντι στο Χριστιανισμό και την πολιτική δύναμη που την αντιπροσώπευε – το Βυζάντιο. Θα ψηλαφίσει μορφές επικοινωνίας πριν, κατά τη διάρκεια και μετά τις συγκρούσεις των στρατιωτικών δυνάμεων των Αράβων με τους Βυζαντινούς, αναζητώντας τον ποιοτικό λόγο επικοινωνίας που εδραιώθηκε ανάμεσα στους δύο αυτούς κόσμους στα χρόνια του Μωάμεθ. Παράλληλα, στη διερεύνηση αυτή προσπαθεί να διευκρινίσει και να διακρίνει, εάν η πολιτική στάση και επιλογή του Μωάμεθ αποτέλεσε ένα ιστορικό φαινόμενο – πρότυπο που μπορεί να γενικευθεί σε όλες τις συναλλαγές αυτών των δύο κόσμων

την εποχή που έπεται του Μωάμεθ ή απλά αποτέλεσε μεμονωμένες περιπτώσεις εφαρμογής χωρίς γενικευμένη ισχύ.

Η επιλογή του θέματος ουσιαστικά στηρίζεται και στοχεύει στην αναζήτηση, τη συγκέντρωση, την ταξινόμηση, τη μελέτη και την παρουσίαση των ιστορικών γεγονότων, προσώπων και πολιτικών επιλογών, που αποδεικνύουν ιστορικά πως η «φιλοχριστιανική» στάση του Ισλάμ πηγάζει από τη φιλοβυζαντινή θέση –ή και ίσως αντίστροφα– που τήρησε ο Μωάμεθ απέναντι στο Βυζάντιο και καθόρισε τις πολιτικές του επιλογές και τη στάση του στη διεθνή πολιτική σκηνή της Αυγής του Ισλάμ. Μια στάση που με τη σειρά της μπορεί να αποδειχθεί πως είχε άμεση και ιδιαίτερα ευεργετική επιρροή πάνω στους βυζαντινούς υπηκόους, που συνέχιζαν τη ζωή και τη δράση τους στο χαλιφάτο.

Την πραγματικότητα αυτή φιλοδοξεί η παρούσα έρευνα να τεκμηριώσει ιστορικά. Θα στηριχτεί στις πρωτογενείς αραβοϊσλαμικές πηγές, αξιοποιώντας τις ειδήσεις που παρέχουν, κατόπιν προσεκτικής και βαθύτερης επανάγνωσής τους και λαμβάνοντας υπόψη πάντα τα δεδομένα της εποχής, όχι μόνο της συγγραφής τους, αλλά και του χωροχρόνου που διαδραματίστηκαν τα γεγονότα και έδρασαν τα πρόσωπα.

Η αναζήτηση, η καταγραφή και η συγκέντρωση των πηγών όσον αφορά στη συνδυασμένη πολυεπίπεδη παρουσία των πρώην υπηκόων του Βυζαντίου στη νέα πλέον επικράτεια του πρώτου Ισλάμ (632-661), έχει αποτελέσει το βασικό πεδίο της ερευνητικής αναζήτησης, με σκοπό την προβολή της κοινωνικής, πολιτικής, οικονομικής, θρησκευτικής και ακόμα και στρατιωτικής θέσης και του ρόλου τους, σε σχέση με τη φιλοβυζαντινή πολιτική του Μωάμεθ και το βαθμό που αυτή εφαρμόστηκε.

Η επιλογή του θέματος καθοδηγεί τη χρήση των ανάλογων πηγών που υπηρετεί το συγκεκριμένο ιστορικό σημείο ή και αντίστροφα. Λόγω των ποικιλόμορφων γλωσσών, λαών, φυλών και δογμάτων που συναπάρτιζαν το

σύνολο της βυζαντινής αυτοκρατορίας, οι πηγές που διαφωτίζουν τις αραβο-βυζαντινές σχέσεις είναι πολυπληθείς. Οι αραβοϊσλαμικές ιστορικές πηγές είναι εξίσου πολύ πλούσιες και πολυδιάστατες εξαιτίας των κατηγοριών στις οποίες ανήκουν, όπως ιστορικές, θεολογικές και ερμηνευτικές του Κορανίου, οικονομικές (φοροτεχνικές), φιλολογικές, γεωγραφικές, νομοθετικές και άλλων τύπων προέλευσης ειδήσεων των σχέσεων των δύο αυτών κόσμων.

Η συνειδητοποίηση αυτού του εύρους και αυτής της ποικιλομορφίας των πηγών, παράλληλα με τη γνώση για το περιεχόμενό τους, με οδήγησαν στην επιλεκτική λογική ενός συγκεκριμένου μεριδίου των αραβοϊσλαμικών πηγών, με κριτήριο την ιστορική και γεωγραφική εγγύτητά τους από τα γεγονότα και τα πρόσωπα στα οποία επικεντρώνεται το ενδιαφέρον της παρούσας έρευνας.

Η συγκεκριμένη έρευνα κυριολεκτικά στοχεύει στην προβολή του θέματος από την πλευρά των αρχικών πρωτογενών αραβικών πηγών, οι οποίες εμφατικά και ανεξαιρέτως αναφέρονται στο θέμα της διατριβής. Η στήριξη της έρευνας σ' αυτά τα έγγραφα-κείμενα διευρύνει ερευνητικά το πεδίο αυτής της σύντομης, αλλά σπουδαίας ιστορικής στιγμής για το μέλλον του μετέπειτα αραβοϊσλαμικού κόσμου. Επομένως, κρίνεται αναγκαία η πράξη περιορισμού των πηγών στο συγκεκριμένο σημείο ως εγχείρημα για να μπορέσει ο ερευνητής να εισχωρήσει στη νοητική επικράτεια του χωροχρόνου, των προσώπων και των γεγονότων των πρώτων χρόνων του Ισλάμ.

Κατ'αυτόν τον τρόπο μπορούν με σχετική ευκολία και με μια λεπτομερέστερη επανεξέταση να κατανοηθούν οι υπόλοιπες/μετέπειτα αραβοϊσλαμικές πηγές, που στηρίχτηκαν κυριολεκτικά στην άντληση και αναζήτηση των πληροφοριών τους από αυτές τις λεγόμενες «πηγές των πηγών» ή όπως αναφέρονται στην αραβοϊσλαμική ορολογία «masāder al- masāder (مصادر المصادر)».

Οι πρωτοπόροι που αναφέρονται στον πυρήνα του παρόντος θέματος είναι ουσιαστικά οι συγγραφείς των «πηγών των πηγών», οι οποίοι μπορεί να χωριστούν

σε δύο ομάδες – μουσουλμάνων και χριστιανών. Της πρώτης ομάδας αναφέρω ενδεικτικά το Κοράνιο, τους Λόγους, τις συνθήκες και τις επιστολές του Μωάμεθ. Τους εκπροσώπους της δεύτερης ομάδας, η πλειοψηφία των οποίων είναι χριστιανοί, αποτελούν οι συγγραφείς και οι εκδότες των λεγόμενων ψευδοσυνθηκών, που αναφέρονται κυρίως στον Μωάμεθ και στον δεύτερο διάδοχό του Όμαρ Ιμπν αλ-Χαττάμπ. Ίσως, η επαφή μου μ' αυτά τα κείμενα να ήταν η κινητήρια δύναμη πίσω από την επιλογή αυτού του θέματος ή να ήταν η βασική αιτία προβληματισμού, που οδήγησε στη συγκεκριμενοποίησή του, σε μια σαφή πρόταση έρευνας που τελικά πήρε τη μορφή του τίτλου της σημερινής διατριβής.

Οι μετέπειτα πηγές που κάλυπταν σε μεγάλο βαθμό τις στρατιωτικές επιχειρήσεις μεταξύ Αράβων και Βυζαντινών, τονίζουν το πνεύμα του πεδίου συγκρούσεων συνοδευόμενο από έναν παράλληλο διάλογο που προηγείται της έναρξης των επιχειρήσεων και που ουσιαστικά ενσαρκώνει ένα πνεύμα δογματικού ανταγωνισμού. Ίσως αυτό το πνεύμα ανταγωνισμού ηθελημένα και άθελά του να στόχευε στη δικαιολόγηση των στρατιωτικών συγκρούσεων και τις πολιτικές βλέψεις των Αράβων μουσουλμάνων. Ίσως επειδή ένιωθαν την ανάγκη δικαιολόγησης μιας αντίθετης πολιτικής στάσης με τον ιδρυτή του Ισλάμ, η οποία ανταγωνιζόταν το κράτος του Βυζαντίου πολιτικοστρατιωτικά με αφορμή τη δογματική διαφοροποίησή τους και ίσως πάλι τη λειτουργία τους εκ των πραγμάτων ως υποκατάστατο της σασανιδικής αυτοκρατορίας, η οποία κατέρρευσε αμέσως μετά τη νικηφόρα εκστρατεία του Ηρακλείου.

Ένα παράλληλο πνεύμα συναντά κανείς επίσης και στις βυζαντινές πηγές, ιστορικές και κυρίως εκκλησιαστικές, γεγονός που είναι ιστορικά άκρως δικαιολογημένο λόγω της «επιθετικότητας» των αραβοϊσλαμικών κατακτήσεων εις βάρος των βυζαντινών εδαφών, που είχαν και ως συνέπεια την απόσπαση σημαντικών εδαφών στην επικράτεια του νεογέννητου χαλιφάτου.

Όλα αυτά και από τις δύο πλευρές βρήκαν άμεσο αντίχτυπο στους σύγχρονους ερευνητές του βυζαντινού και του αραβικού κόσμου, με αποτέλεσμα να μεταφερθεί το πνεύμα των συγκρούσεων στη νοητική επικράτεια των περισσότερων ερευνητών, μια στάση που ίσως αιτιολογείται από τη λογική της σύγχρονης εποχής μας, η οποία χαρακτηρίζεται από έντονες συγκρούσεις και αλληλο-αμφισβητήσεις, ανάμεσα στους δύο κόσμους των δύο αυτών θρησκειών, ανακαλώντας ίσως την πολιτική λογική του Μεσαίωνα. Ο D. C. Dennet, στο έργο του *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Cambridge (Harvard University Press) 1950, στηρίζεται σε μεγάλο βαθμό στις αραβοϊσλαμικές πηγές και ασκεί αυστηρή κριτική, όχι μόνο στις πληροφορίες των πηγών, αλλά κυρίως στους ερευνητές που ασχολήθηκαν με την περίοδο των κατακτήσεων και αμέσως μετά, ως προς τη χρήση ή και κατάχρηση των ειδήσεων που παρέχουν αυτές (J. Wellhausen, L. Caetani κ.α.), κυρίως για την πολιτικο-στρατιωτική συμπεριφορά των κατακτητών απέναντι στα μέλη της πρώην βυζαντινής κοινωνίας.

Έτσι η παρούσα έρευνα αναζήτησε και την άλλη οπτική των αραβο-βυζαντινών σχέσεων κατά τα πρώτα χρόνια του Ισλάμ, έχοντας σαν πρόκληση την αναζήτηση, συγκέντρωση και επανεξέταση των σημείων που αναφέρονται σ' αυτές τις σχέσεις, πιστεύοντας παράλληλα πως θα καταλήξει σε κάτι διαφορετικό από ό,τι επικρατεί και θα συμβάλει στη δημιουργία μιας νέας αντίληψης απέναντι στην άντληση ειδήσεων και στην ερμηνεία τους από τις μετέπειτα εξαρτημένες αραβοϊσλαμικές πηγές, γεγονός που ίσως μπορεί να δώσει νέες οπτικές και προοπτικές στο μέλλον των δύο αυτών θρησκειών και κόσμων.

Επιπλέον, επιχειρείται και μια τεκμηριωμένη ενέργεια αναταξινόμησης της σειράς σπουδαιότητας των πρωτογενών πηγών, από τις οποίες οι μετέπειτα πηγές αντλούσαν τις δικές τους ειδήσεις και δεδομένα. Η διαδικασία αυτή θα ακολουθήσει, φυσικά, την αναγκαιότητα της ταύτισης κάθε πηγής με την αντίστοιχη χρονική στιγμή δράσης του Μωάμεθ ειδικότερα, αλλά και των

ιστορικών συγκυριών που εγγράφονται στην εξελικτική πορεία του Ισλάμ γενικότερα.

Σε αυτό το σημείο οι αραβοϊσλαμικές ιστορικές πηγές μάς παρέχουν πλούσιες, σχετικές με το θέμα αυτό, ειδήσεις, που η παρούσα έρευνα φιλοδοξεί να αξιοποιήσει, αποδεικνύοντας την αναγκαιότητα και τη σημασία της επιλογής του παρόντος θέματος για την εκπόνηση της παρούσας διδακτορικής έρευνας¹.

Για την πρωτοϊσλαμική περίοδο, που καλύπτει και την ιστορική φάση της ζωής και της δράσης του Μωάμεθ, ιδίως μεταξύ 610-632, οι πηγές είναι άφθονες, πολυεπίπεδες (ποιητικός² και πολιτικός³ λόγος, θρησκευτικός, ιστορικός-νομικός, κτλ.) και ποικίλλουν ως προς τη σκοπιμότητα⁴ για την οποία γράφτηκε κάθε μια ξεχωριστά. Πέρα όμως από τις αραβοϊσλαμικές πηγές, που παρέχουν τις κυριότερες ειδήσεις, τα γεγονότα, τα πρόσωπα και τις ερμηνείες τους, υπάρχουν και οι πηγές του ελληνορωμαϊκού κόσμου του Μεσαίωνα. Η εμφάνιση του Ισλάμ άλλωστε αντιμετωπίστηκε με πολλούς τρόπους από τους Βυζαντινούς και τους Δυτικούς ιστορικούς⁵, καθώς και από την Εκκλησία, η οποία αντιμετώπιζε πλέον ένα σοβαρό θρησκευτικό «αντίπαλο».

¹ Drocourt, Christian-Muslim Diplomatic Relations: an Overview of the Main Sources and Themes of Encounter (600-1000), in Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 2 (900-1050), D. Thomas and A. Mallett (eds.), Leiden, Brill (The History of Christian-Muslim Relations, 14), 2010, σσ. 29-72, σ. 71-72: “Concluding this short survey, we should underline that there is still a great deal to learn concerning Christian-Muslim diplomatic relations during the first centuries of their contacts in the Mediterranean area. Historians must draw on all the kinds of texts available to them to understand this subject, not to mention the idiosyncracies of diplomatic language and attitudes found in the sources.”

² Που έπαιξε σοβαρό ρόλο εις βάρος της αποδοχής και διάδοσης της ισλαμικής θρησκείας όχι μόνο στην ίδια την Μέκκα αλλά και ανάμεσα στις υπόλοιπες αραβικές φυλές που συχνά επισκέπτονταν την Μέκκα για ποικίλους λόγους συγχρόνως - θρησκευτικούς, εμπορικούς, πολιτικούς κτλ. Γι' αυτό, παρόλη την ποιητική γλώσσα του Κορανίου και τη λυρικότητα του λόγου του, εντούτοις ο Μωάμεθ προσωπικά και το Κοράνιο ειδικά πήραν μια σκληρή θέση εναντίον της ποίησης και των ποιητών όπου ανάμεσα στις 114 σούρες υπάρχει και μια με τον τίτλο «οι Ποητές-الشعراء».

³ Όπως οι ομιλίες του Μωάμεθ σε διάφορες περιστάσεις και γεγονότα. Είναι χαρακτηριστικό το παράδειγμα της ομιλίας του στο τελευταίο του προσκηνύμα, γνωστό ως Χούττζιζατ Αλ-Ουαντάα-خطبة حجة الوداع.

⁴ Donner, *Narratives of Islamic Origins. The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton 1998, σσ. 4-5.

⁵ Για περισσότερες λεπτομέρειες, βλ. Savvides, “7th-15th-century Islamic history as portrayed in Greek Byzantine history manuals: a bibliographical survey”, *JOAS* 3-4 (1991-1992), σσ. 75-90 και Ζιάκα, *Το Ισλάμ στη Βυζαντινή, Μεταβυζαντινή και Νεότερη Ελληνική Γραμματεία. Πολεμική και Διάλογος*, Θεσσαλονίκη 2016, κυρίως μέρος πρώτο: Ιστορία της Συνάντησης και της Αντιμετώπισης του Ισλάμ από τον Βυζαντινό Κόσμο.

Ο Fred M. Donner διαπιστώνει πως οι ειδήσεις που μας παρέχουν οι σύγχρονες με το πρώιμο Ισλάμ χριστιανικές πηγές, αναφέρονται σε καταστροφές αγροτικών εκτάσεων, εκκλησιών και χωριών κτλ., αλλά καταλήγει στο συμπέρασμα πως τα αρχαιολογικά ευρήματα διαψεύδουν αυτές τις ειδήσεις και μας προβάλλουν μια κοινωνικο-οικονομική άνθιση και σταθερότητα και συνέχεια ύπαρξης και λειτουργίας των εκκλησιών καθώς και την κατασκευή νέων⁶. Επιπλέον τονίζει, για τη στήριξη της άποψής του περί «κινήματος των πιστών», πως οι σύγχρονες με το πρώιμο Ισλάμ χριστιανικές πηγές δεν χαρακτηρίζουν τον Μωάμεθ ως Προφήτη ή Απόστολο του Θεού, αλλά συνήθως προσφεύγουν σε όρους όπως αρχηγός (leader), βασιλιάς (king), δάσκαλος (teacher), καθοδηγητής (guide), ενώ ο όρος Προφήτης ή Απόστολος του Θεού αρχίζει και χρησιμοποιείται τουλάχιστον έναν αιώνα μετά το θάνατο του Μωάμεθ⁷.

Η σχετική απουσία άμεσης χρήσης και μελέτης των αραβοϊσλαμικών πηγών, ιδίως της συγκεκριμένης ιστορικής περιόδου, από σημαντικό τμήμα της διεθνούς επιστημονικής και μη βιβλιογραφίας, καθιστά αναγκαίο να δοθεί έμφαση στις διάφορες αραβοϊσλαμικές πηγές σε σχέση με τις υπόλοιπες ομάδες πηγών, για τις οποίες μπορεί κανείς να βρει ανάλογες λεπτομέρειες και αναφορές σε πολλά άλλα ερευνητικά έργα, μελέτες και προσβάσιμες γλώσσες.

Αποτελεί αναμφισβήτητο δεδομένο ότι οι πρωτογενείς αραβοϊσλαμικές πηγές, μέσω του εργαλείου έκφρασής τους, μας μεταφέρουν εκτός της γλώσσας του χώρου τους και την επίσημη ιδεολογία του καιρού τους, η οποία προσδιορίζει και τις ενδοαραβικές και διεθνείς σχέσεις όπως μπορεί να προκύψει από την παρούσα έρευνα. Προβάλλουν μάλιστα εξίσου αναλυτικά τους θεσμούς, τα κοινωνικά και τα δογματικά κινήματα και τονίζουν την κοινωνική σύνθεση με τα

⁶ Donner, *Muhammad and the Believers*, Harvard University Press 2012, σσ. 107-108.

⁷ Ο.π., σσ. 111-112.

ανάλογα ταξικά, οικονομικά, θρησκευτικά, δογματικά και πολλές φορές φυλετικά και εθνοτικά κριτήρια.

Συγκεκριμένα, για το σκοπό αυτό, όπως προαναφέρθηκε, η παρούσα έρευνα θα στηριχθεί κυρίως στις πρωτογενείς αραβοϊσλαμικές πηγές, όπως στο Κοράνιο, το οποίο χαρακτηρίζεται ως «το πρώτο βιβλίο των Αράβων», στην *al-Sahīfat* της Ούμμα, στη διπλωματική αλληλογραφία του Μωάμεθ, στις συνθήκες συνθηκολόγησής του και των άμεσων διαδόχων του, των λεγόμενων Τεσσάρων Ορθοδόξων Χαλιφών, με τη βυζαντινή παρουσία εντός της Αραβικής Χερσονήσου και των ανατολικών βυζαντινών επαρχιών, που κατακτήθηκαν κατά τη διάρκεια του πρώτου χαλιφάτου, στις κυριότερες βιογραφίες του Μωάμεθ, όπως του Ibn Ishāq, που τροποποιήθηκε με σοβαρές παρεμβάσεις από τον Ibn Hishām, και στη Σούννα.

Η αλληλογραφία και οι συνθήκες που κατά κύριο λόγο στηρίζεται η παρούσα έρευνα, στοχεύει στο να προκαλέσει το ενδιαφέρον της μελλοντικής έρευνας για μια νέα προσέγγιση του πυρήνα των αραβο-βυζαντινών σχέσεων, που δεν είναι τίποτε άλλο παρά οι βάσεις σχέσεων Ισλάμ – Χριστιανισμού, με τις διάφορες παραλλαγές της λογικής και της κουλτούρας της κάθε εποχής κάθε συγγραφέα.

Θα προσφύγει συγχρόνως στη σύγκριση των συνθηκών συνθηκολόγησης της περιόδου 622-632, που αντιπροσώπευαν μία προσδιορισμένη επιλογή επικυρωμένη και εγγυημένη για χρήση και ισχύ στο μέλλον, με τον τύπο των ανάλογων συνθηκών και επαφών και πρακτικών εφαρμογών, όπως προκύπτει την εποχή των Τεσσάρων Ορθοδόξων Χαλιφών, η οποία έφερε σε άμεση συγκατοίκηση τους Άραβες με την πρώην βυζαντινή κοινωνία, προκαλώντας σε συμβίωση θεσμούς, ήθη και έθιμα, γλώσσες, ανθρώπους και δόγματα. Μέσα από αυτή τη συγκατοίκηση των Αράβων με τη βυζαντινή κοινωνία και τη συμβίωση των θεσμών αυτών των δύο κόσμων, αντιμετωπίζει η παρούσα έρευνα την

πρόκληση της ύπαρξης της συνέχειας της ισχύος και εφαρμογής των δεδομένων της εποχής του Μωάμεθ, που σφράγισαν ποιοτικά και ποσοτικά τα μέσα και τις μορφές επικοινωνίας του Ισλάμ με τον Χριστιανισμό και κατά επέκταση με τις πολιτικές μορφές-οντότητες, που αντιπροσώπευαν αυτές τις δύο μονοθεϊστικές θρησκείες που πάλλονται μέχρι και σήμερα⁸.

Το έργο του M. Hamidullah, *Documents sur la Diplomatie musulmane al l' époque du Prophete et des Khalifes orthodoxes*, Paris 1935, αποτελεί μία σπουδαία συνεισφορά για όσους ερευνούν το πρώιμο Ισλάμ και συγκεκριμένα την περίοδο 610-660. Αυτό το διαχρονικής σημασίας έργο συγκεντρώνει, όπως δείχνει και ο τίτλος του όλα τα έγγραφα – συνθήκες και αλληλογραφίες – του Μωάμεθ και των Τεσσάρων Ορθοδόξων Χαλιφών, που καλύπτουν βήμα βήμα τις ιστορικές στιγμές της γέννησης του Ισλάμ μέχρι το τέλος της εποχής των άμεσων διαδόχων του. Μέσα σ' αυτή τη σοβαρή του προσπάθεια, ο Hamidullah συγκεντρώνει, συγκρίνει και συζητά την αυθεντία αυτών των εγγράφων, τα οποία βρίσκονται στα διάφορα έργα της αραβοϊσλαμικής γραμματείας.

Δυστυχώς αυτό το ερευνητικό έργο δεν αξιοποιήθηκε στο βαθμό που αρμόζει, λόγω της τάσης των ερευνητών να μην προσεγγίζουν άμεσα και σε βάθος τα πρώτα χρόνια της εμφάνισης του Ισλάμ, τα έγγραφα των οποίων μελετά ο Hamidullah. Από την άλλη μεριά όμως, παρόλη τη σπουδαιότητα αυτού του έργου, εντούτοις περιορίζεται στη συγκέντρωση και προβολή αυτών των εγγράφων καθώς και στη γλωσσική επεξεργασία τους.

Στο ίδιο πνεύμα κινείται το σχετικά με του Hamidullah πρόσφατο έργο του John Andrew Morrow, *The Covenants of the Prophet Muhammad with the*

⁸ Grypeou, Introduction, σ. 7: “The very particular relevance which Christian-Muslim relations have acquired nowadays emphasizes the importance of the study of the beginnings and the foundations of the relations between the two religious and cultural systems, because the historical origins also influence later mutual understanding and reception of the two religions. It provides, furthermore, a better understanding for the current situation of Christian minorities in Islamic countries”.

Christians of the World, USA, 2013. Σε αντίθεση με τον Hamidullah, ο Morrow συγκεντρώνει τις κυριότερες συνθήκες-συμφωνίες που συνυπέγραψε ο Μωάμεθ με τις φυλές, τις κοινότητες και τις Επισκοπές, κυρίως εντός της Αραβίας, αλλά και εκτός, που αφορούν αποκλειστικά τους Λαούς της Βίβλου και κυρίως τους χριστιανούς. Στο σπουδαίο αυτό έργο, ο συγγραφέας αναζητά και αποδέχεται την αυθεντικότητα αυτών των συνθηκών, τονίζοντας περισσότερο τη γλωσσική πλευρά, παρά την ιστορική τους σημασία. Δεν δίνει την ανάλογη έμφαση στην αξία των συνθηκών αυτών και του περιεχομένου τους σε σχέση με τη διαμόρφωση των μετά-Μωάμεθ σχέσεων Αράβων και Βυζαντινών και κατ'επέκταση μουσουλμάνων και χριστιανών.

Στο έργο του προκειμένου να στηρίξει τη γνησιότητα των συνθηκών και των όρων που εμπεριέχουν, κατακρίνει ουσιαστικά τους ακαδημαϊκούς που αναλαμβάνουν το καθήκον να δείξουν στους πιστούς του Ισλάμ το σωστό της θρησκείας τους με καθαρά ακαδημαϊκά κριτήρια, που αποκλειστικά απευθύνονται σε ακαδημαϊκούς προκειμένου να υπηρετούν εγκόσμια συμφέροντα. Από την άλλη μεριά τονίζει πως δεν μπορεί να αγνοηθεί η πνευματική προσέγγιση αυτών των κειμένων και η σημασία της ως άλλη εναλλακτική για την ανεύρεση της αλήθειας τέτοιων εγγράφων.

Όπως φαίνεται προσφεύγει σε τέτοια διάκριση ερμηνευτικής προσέγγισης προκειμένου να αναδείξει ένα πνεύμα ανοχής και αποδοχής του πρώτου Ισλάμ απέναντι στους λαούς της Βίβλου, σε αντίθεση με ό,τι παρουσιάζεται στο σύγχρονο Ισλάμ που αντιπροσωπεύεται από μουσουλμάνους εξτρεμιστές που τείνουν να μονοπωλήσουν την αντιπροσώπευση του Ισλάμ εκ μέρους τους, γεγονός που θρέφει περισσότερο την ισλαμοφοβία.

Θεωρεί ο ίδιος το έργο του σοβαρή συνεισφορά για την εποχή μας στην οποία οι σχέσεις Ισλάμ – Χριστιανισμού ταρασσονται εξαιτίας μιας ισλαμιστικής

τρομοκρατικής ομάδας, που έδρασε στη Δύση τρομοκρατικά, αντίθετα με το πνεύμα του Ισλάμ που δεν το αντιπροσωπεύει.

Η σπουδαιότητα της ιστορικότητας αυτών των πηγών έγκειται στο γεγονός ότι ενώ ένα μεγάλο μέρος τους είναι ντυμένο με θρησκευτικό μανδύα, σήμα κατατεθέν του Μεσαίωνα, εντούτοις εμπεριέχουν ξεκάθαρα ιστορικά γεγονότα και αναφορές του ιδίου χωροχρόνου, που δημιούργησε αυτά τα κείμενα – πηγές ή και λίγα χρόνια αμέσως πριν. Είναι αυτές οι ιστορικές αναφορές και οι ειδήσεις που επέβαλαν με την παρουσία τους, τη συγγραφή αυτών των πηγών, κυρίως του Κορανίου, της *Sahīfah*, της διπλωματικής αλληλογραφίας, και της Σούννα. Σ' αυτήν την τετράδα πηγών αυτής της ιστορικής στιγμής, προσφεύγουν όλοι οι μετέπειτα ερμηνευτές, νομομαθείς, ιστορικοί, χρονικογράφοι, ακόμη και λεξικογράφοι, αναλύοντας, αναζητώντας και εξηγώντας δεδομένα εκείνης της περιόδου, διευρύνοντάς τα και χρωματίζοντάς τα με τα δεδομένα της χρονικής στιγμής του καθενός, επηρεασμένοι δογματικά, πολιτικά, και πολιτισμικά από την κουλτούρα και τη λογική της εποχής τους.

Παρόλα αυτά, στο πρόσφατο έργο του, *Muhammad: Prophet of Peace amid the Clash of Empires*, ο Juan Cole, θεωρεί πως δεν πρέπει να μας είναι έκπληξη οι αντιθέσεις που μπορεί να ανιχνεύσει ο ερευνητής μετά από προσεκτική μελέτη του Κορανίου, ανάμεσα στους Δυτικούς ερευνητές και ακόμη στις μουσουλμανικές ιστοριογραφικές παραδόσεις. Το πνευματικό μήνυμα του Κορανίου υποτιμήθηκε στις περισσότερες έρευνες, κυρίως σε θέματα που προωθούν το ειρηνικό πνεύμα του Ισλάμ. Σύμφωνα με Juan Cole, «η ζωή στις φεουδαρχικές κοινωνίες του Μεσαίωνα δεν ενθάρρυνε ειρηνικές θεολογίες και οι μουσουλμάνοι των επόμενων αυτοκρατοριών έχασαν την επαφή με την πραγματικότητα της απαρχής του έβδομου αιώνα»⁹.

⁹ Cole, *Muhammad: Prophet of Peace amid the Clash of Empires*, New York 2018, σσ. 3-4.

Ακόμα και οι ποικιλόμορφες βιογραφίες του Μωάμεθ κινούνται σ'αυτά τα λογικά πλαίσια, αναζητώντας, καταγράφοντας, ταξινομώντας και ερμηνεύοντας αυτή τη συγκεκριμένη ομάδα πηγών, από τη δική τους οπτική γωνία, που πολλές φορές δεν εμπίπτει με την επικρατούσα πραγματικότητα που τις δημιούργησε. Το γεγονός αυτό γενικεύεται και στις υπόλοιπες πηγές, που καταγράφονταν στις μετέπειτα εποχές, όπου είναι ακόμα πιο απόμακρες από την πρωταρχική δόνηση της ιστορικής στιγμής που τις γέννησε.

Η παρούσα έρευνα θα προσφύγει, όπου κρίνεται αναγκαίο, στην άντληση σχετικής πληροφόρησης από τα ιστορικά έργα ιδίως των al-Baladhūri, *Kitāb Futūḥ al-Buldān* (البلدان، كتاب فتوح البلدان), Ibn 'Abd al-Ḥakam, *Kitāb Futūḥ Miṣr* (ابن عبد مصر، فتح كتاب،)، Ibn Qaym al-Jawzīya (691/1292 - 751/1380) *Kitāb Aḥkām ahl al-Dhimmah* (ابن قيم الجوزية، كتاب أحكام أهل الذمة), al-Wāqidī, *Kitāb Futūḥ ash-Shām* και *Kitāb al-Maghāzi* (الواقدي، كتاب فتوح الشام- كتاب المغازي), al-Ṭabari, *Kitāb Tārīkh al-Ṭabari* και *Tafsīr al-Ṭabari* (الطبري، كتاب تاريخ الطبري - تفسير الطبري), τα φοροτεχνικά έργα (Kutub al-Kharāj - كتب الخراج) κυρίως των Ibn Sallām, *Kitāb al-Amwāl* (ابن يوسف، كتاب الخراج)، Abū Yūsuf, *Kitāb al-Kharāj* (ابن سلام، كتاب الأموال), Qudāma Ibn Ja'far, *Kitāb al-Kharāj* (قدامة ابن جعفر، كتاب الخراج)، Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa al-Nihāya fī al-Tārīkh* (البيداية و النهاية في التاريخ), al-Ma'sūdi, *Kitāb Murūj al-Dhahab* (كتاب مروج الذهب), Ibn Khaldūn, *al-Muqaddimah* (المقدمة) κ.ά.

Στο χώρο της σχετικής διεθνούς βιβλιογραφίας ελάχιστα συναντάει κανείς μελέτες, έρευνες και δημοσιεύματα, οι οποίες να ασχολούνται με την ιστορική στιγμή της αυγής του Ισλάμ και που να τονίζουν ότι, παρά την εχθρότητα που συχνά τους χώριζε, το Ισλάμ, ο Χριστιανισμός, οι Άραβες, οι Βυζαντινοί και η Δύση έχουν κοινές ρίζες και μοιράζονται ένα μεγάλο μέρος της ιστορίας τους και του πολιτισμού τους¹⁰.

¹⁰ Βλ. Φούγιας, *Το Ελληνικό Υπόβαθρο του Ισλαμισμού*, Αθήνα 1994, σ. 23, 231. Νομικός, *Εισαγωγή στην Ιστορία των Αράβων. Το Ισλάμ. Οι Κατακτήσεις του (570-750)*, Αλεξάνδρεια 1927 (επιμ. Α. Φωτοπούλου, Αθήνα, 2011), βλ.

Το κοινό τους αυτό πολιτισμικό υπόβαθρο έχει ως ιστορική βάση τη σχέση Αράβων και Βυζαντίου και κατ' επέκταση τη σχέση Ισλάμ-Χριστιανισμού. Η σημερινή τους αντιπαράθεση δεν πηγάζει από ουσιώδεις διαφορές, αλλά από μια μακρόχρονη προσπάθεια να απαρνηθούν τη συγγενεία¹¹ τους, παράλληλα φυσικά με τις πολιτικές βλέψεις, οι οποίες προκαλούν και τη σύγκρουση συμφερόντων.

Μέχρι σήμερα, στο χώρο της επιστημονικής έρευνας μεγαλύτερη έμφαση δίδεται στις πολεμικές συρράξεις, στις θρησκευτικές και δογματικές διαφορές, τις ιουδαίο-χριστιανικές επιρροές, στις συγκρούσεις και στις αρνητικές πλευρές¹² των σχέσεων των δύο αυτών κόσμων που μας επηρεάζουν ακόμα και σήμερα. Συνήθως η προσέγγιση αυτή ακολουθεί δύο τουλάχιστον παράλληλες οδούς: την ιστορική και τη θεολογική στο πεδίο των πηγών, κυρίως των βυζαντινών και εκκλησιαστικών και στη σύγχρονη βιβλιογραφία.

Τα περισσότερα έργα που συσχετίζονται με τις διμερείς σχέσεις Αράβων και Βυζαντινών συνήθως έχουν σαν αφετηρία την έναρξη των πρώτων αραβοϊσλαμικών κατακτήσεων, που προσανατολίστηκαν προς τα δύο μέτωπα των τότε δύο υπερδυνάμεων, αγνοώντας ουσιαστικά τα πρώτα χρόνια που

Εισαγωγή. Bulliet, *The Case for Islamo-Christian Civilization*, Columbia University Press 2004 (ελλ. έκδ. Αθήνα 2006), σ. 11, 22, 27-31, 63-71, 143-147. Nouz, *Το Κοράνιο και το Βυζάντιο* (διατριβή), Αθήνα 1970, βλ. επίλογο. El-Cheikh, *Byzantium Viewed by the Arabs*, Harvard University Press 2004 (ελλ. έκδ. Αθήνα 2013), σ. 19. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, New Haven 1997, σσ. XIII –XV, 11-20. Shboul, “Arab Islamic Perceptions of Byzantine Religion and Culture” in *Muslim Perceptions of Other Religions. A Historical Survey*, Jacques Waardenburg (ed.), New York Oxford: Oxford University Press 1999, σσ. 122-135, σ. 122. Σαββίδης, Ζιάκα, Νοταράς, Ν.,

¹¹ Η συγγένεια αυτή στηρίζεται ουσιαστικά στο κοινό πολυπολιτισμικό υπόβαθρο, που είναι ο ελληνιστικός και ελληνορωμαϊκός πολιτισμός, παράλληλα φυσικά με ό,τι προβάλλουν οι ίδιες οι μονοθεϊστικές θρησκείες ως προς το κοινό ανήκειν στην αβραμική οικογένεια. Βλ. Κοράνιο, κεφ. 2, 14. Επίσης Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, DOP 1984. Του ιδίου: *Rome and the Arabs: A Prolegomenon to the Study of Byzantium and the Arabs*, DOP 1984. Ζιάκας, *Η Ιστορία των Θρησκευμάτων. Β΄: Το Ισλάμ*, Δ΄ έκδοση, Θεσσαλονίκη 1991. Του ιδίου: *Τα Ελληνικά γράμματα και ο Αριστοτέλης στην Αραβική παράδοση*, Θεσσαλονίκη 1986. Του ιδίου: *Ισλάμ. Θρησκεία και Πολιτεία*, Θεσσαλονίκη 2001. Μπαντάουη, *Εισαγωγή στην Ιστορία του Ισλαμικού Κόσμου*, τ. 1, Θεσσαλονίκη 2003. Σαχάς, *Σπέρμα Αβραάμ, Ιουδαϊσμός, Χριστιανισμός, Ισλάμ στην Ουσία και στην Έκφραση*, Αθήνα 2011. Του ιδίου: “The Art and Non-Art of Byzantine Polemics: Patterns of Refutation in Byzantine Anti-Islamic Literature”, σσ. 69-70, στο M. Gervers, R. J. Bikhazi (εκδ). Του ιδίου: *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands. Eighth to the Eighteenth Centuries*, Papers in Medieval Studies 9, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto-Ontario 1990, σσ. 55-73. Ρωμανός, *Ελληνιστικό Ισλάμ. Τρία Ισλάμ*, 2^η εκδ., 2001.

¹² Cole, *Muhammad*, σ. 1.

προηγήθηκαν των κατακτήσεων, μέσα στα οποία τέθηκαν τα θεμέλια που εξασφάλισαν μια κυρίως ιδεολογική συνέχεια στηριγμένη σε ένα πρότυπο-μοντέλο σχέσεων με τον «άλλο» και συγκεκριμένα με τους δύο τότε ιδεολογικά αντίθετους κόσμους, του Βυζαντίου και της Περσίας.

Παράλληλα όσοι ασχολήθηκαν ή και ασχολούνται με τα χρόνια της αυγής του Ισλάμ δίνουν μεγαλύτερη έμφαση στο Ισλάμ ως θρησκεία και στις ιουδαίο-χριστιανικές του ρίζες, με ιδιαίτερη και λεπτομερειακή αναφορά στις άμεσες επιρροές, που δέχτηκε η ισλαμική θρησκεία-ο Μωάμεθ, δίνοντας την αίσθηση πως το Ισλάμ αποτελεί απλά μια αίρεση - προϊόν των ιουδαίο-χριστιανικών αντιλήψεων¹³, αγνοώντας ή το πολύ θέτοντας σε δεύτερη μοίρα το Ισλάμ ως μια νέα οντότητα, προϊόν μιας σοβαρής και ραγδαίας κοινωνικο-οικονομικής μεταβολής στο χώρο της Αραβικής Χερσονήσου και ιδίως στο δυτικό της τομέα, παράλληλα με μία κοινωνικο-οικονομική στασιμότητα ή και υποχώρηση στα όμορα κράτη - κοινωνίες.

Η ραγδαία αυτή απροσδόκητη κοινωνικο-οικονομική εκδήλωση πήρε σάρκα και οστά στη μορφή του ισλαμικού κινήματος, που είχε αναλάβει την ενεργοποίησή του και τη διάδοσή του ο ίδιος ο Μωάμεθ. Ζώντας μέσα σε μία κοσμοπολίτικη μητρόπολη (Umm al-Qurrā-أم القرى), τη Μέκκα, η οποία ηγείτο μιας πολύ-ιδεολογικής αλλά μονοφυλετικής χερσονήσου, ο Μωάμεθ όρισε την ταυτότητα του μετέπειτα Ισλάμ.

Η άποψη αυτή έρχεται σε αντίθεση με τις απόψεις που εκφράζονται στο συλλογικό έργο *The Hidden Origins of Islam. New research into its early history* Karl-Heinz Ohlig Gerd, R. Puin (eds.), New York 2009, όπου ο Ohlig στην

¹³ Αυτή την εικόνα εισπράττει ο αραβοϊσλαμικός κόσμος παρακολουθώντας τη δυτική βιβλιογραφία των Ισλαμολόγων-Αραβολόγων, των Οριενταλιστών και νιώθουν ενοχλημένοι, φανατίζονται περισσότερο δογματικά και για αυτό είναι αρκετή η βιβλιογραφία αυτού του κόσμου που ανταπαντά στα έργα των Οριενταλιστών και μάλιστα τους ομαδοποιούν-κατηγοριοποιούν σε ομάδες σκοπιμοτήτων, δηλ., μιας καθοδηγούμενης έρευνας, η οποία σύμφωνα με τις απόψεις τους στοχεύει στην υποτίμηση της ισλαμικής θρησκείας. Βλ. σημ. 14-17.

περιεκτική εισαγωγή του δίνει το στίγμα του πνεύματος, του περιεχομένου και του μηνύματος του έργου.

Παρουσιάζεται η άποψη πως το Ισλάμ σαν κρατική θρησκεία απέκτησε ταυτότητα κατά τη διάρκεια της τελευταίας περιόδου της δυναστείας των Ομαΰαδών, όπου εδραιώθηκε πάνω σε ιουδαιο-χριστιανικά πρότυπα, που επικρατούσαν είτε στους κατακτημένους, είτε στους εκχριστιανισμένους και εξιουδαϊσμένους Άραβες που συμβίωναν μαζί με τους φορείς του κινήματος του Ισλάμ.

Αμφισβητείται η ιστορικότητα του Μωάμεθ¹⁴ και απορρίπτονται πλήρως οι αραβοϊσλαμικές πηγές όχι μόνο του πρώτου αιώνα, που κατά κάποιον τρόπο και με επιφυλάξεις αποδέχεται ο J. Van Ess στο έργο του “Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam”, vol. 1 (Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1991), p. viii.”¹⁵ όπως αναφέρει και ο ίδιος ο Ohlig, αλλά και του δεύτερου αιώνα της Εγίρας. Κινείται στο ίδιο πνεύμα και σκοπιμότητα της Patricia Crone, Michael Cook, Yehuda D. Nevo και Judith Koren απορρίπτοντας σχεδόν το σύνολο των αραβικών πηγών και ακόμα δίνοντας νέα ερμηνεία-απόδοση πρώιμων αραβοϊσλαμικών επιγραφών¹⁶. Στην προσπάθειά τους για την αναθεώρηση της ιστορίας του πρώτου Ισλάμ δίνουν προτεραιότητα για την άντληση ειδήσεων γι’αυτή την περίοδο στις πηγές των κατακτημένων λαών, χαρακτηρίζοντάς τες ως τις πλέον αξιόπιστες και συγχρόνως αμφισβητούν πλήρως την ικανότητα του χώρου της δυτικής Αραβίας να έχει δημιουργήσει το Ισλάμ είτε ως θρησκεία είτε ως πολιτική οντότητα.

Η νέα τάση αυτή αναθεώρησης του Ισλάμ με την ευρεία έννοια του όρου από τα πρώτα χρόνια του μέχρι και το τέλος της δυναστείας των Ομαΰαδών

¹⁴ «...His life remains historically in shadow.... the problems of the sources casts doubt on the entire question of Mohammad historicity: “Mohammad is not a historical figure.... », Ohlig Karl Heinz, Islam’s “Hidden” Origins (foreword), σσ. 7-14, σ. 8. *The Hidden Origins of Islam, new research into its early history*, Karl Heinz Ohlig & Gerd, R. Puin (eds.), New York 2009.

¹⁵ Ohlig, Islam’s “Hidden” Origins, σσ. 7-14, σ. 9.

¹⁶ Όπως στο Θόλο του Βράχου και στο Μέγα Τέμενος των Ομαΰαδών ακόμα και βασικά ονόματα όπως του ίδιου του Μωάμεθ, του ίδιου, σ. 9.

προχωρεί παραπέρα ντύνοντας την ανώτατη εξουσία με χριστιανικό μανδύα. Όπως αναφέρει ο Ohlig «...Έως περίπου το τέλος του 8^{ου} αι., έτσι όπως φαίνεται, Άραβες χριστιανοί φυλετικοί ηγέτες κυβέρνησαν τις περιοχές της Εγγύς Ανατολής και της βόρειας Αφρικής- πράγματι, οι Ομαϋάδες κυβερνήτες ακόμα και οι πρώιμοι Αββασίδες ήταν χριστιανοί¹⁷».

Θα μπορούσε ίσως κανείς να ερμηνεύσει αυτή τη νέα τάση αναθεώρησης στο ερευνητικό πεδίο των αραβο-βυζαντινών σχέσεων με ιδιαίτερη έμφαση στην ταυτότητα του πρώιμου Ισλάμ ως θρησκείας και ως πολιτικής οντότητας, ως αντίδραση ή παρερμηνεία της σαφούς φιλοχριστιανικής και κατ' επέκταση φιλοβυζαντινής στάσης του Μωάμεθ, που συνέχισε την έντονη επίδρασή της και πάνω στις πολιτικές επιλογές των διαδόχων του.

Ίσως μπορεί κανείς να παρατηρήσει πως ένα σημαντικό τμήμα της σχετικής σύγχρονης βιβλιογραφίας, των τελευταίων δεκαετιών, Δυτικών και Αράβων, ήταν αποτέλεσμα του τέλους του ψυχρού πολέμου και πολλαπλασιάστηκε σαν συνέπεια των γεγονότων της 11ης Σεπτεμβρίου 2001. Ίσως για έναν παρατηρητή αυτά τα δύο γεγονότα να όρισαν και το πνεύμα και την κατεύθυνση της έρευνας που συσχετίζεται με τις διμερείς σχέσεις Αράβων και Βυζαντινών. Γι' αυτό τον λόγο δόθηκε η έμφαση περισσότερο στις στρατιωτικές σχέσεις με τάση αναζήτησης των επιρροών στην Ισλαμική θρησκεία. Την ίδια στιγμή αυτά τα κίνητρα που ώθησαν στον προσανατολισμό της έρευνας σ' αυτό το χώρο δεν μείωσε σε μεγάλο βαθμό την ακαδημαϊκή χροιά αυτών των έργων, απλά γράφτηκαν σε ένα πνεύμα που ωθούσε η λογική της παρούσας ιστορικής στιγμής. Συνέβαλε σ' αυτό φυσικά και η τάση της νέας αντίληψης περί σύγκρουσης πολιτισμών, θρησκειών και λαών.

O Goitein, S. D., στο έργο του *Studies in Islamic History and Institutions*, E.J. Brill, Leiden 1968, που όπως λέει ο ίδιος στον πρόλογό του είναι προϊόν των

¹⁷ Του ιδίου σ. 10: "...Until approximately the end of the eighth century, so it seems, Arabian-Christian tribal leaders governed the regions of the Near East and of North Africa - indeed, the Umayyad leaders and even the early Abbasids were Christians".

σαράντα χρόνων ερευνητικής ενασχόλησης με το Ισλάμ, κινείται σχεδόν στην ίδια γραμμή ως προς τις ιουδαιο-χριστιανικές ρίζες και επιρροές του Ισλάμ, με σημαντική διαφορά από τους προηγούμενους της νέας αυτής θεωρίας. Τονίζει πως το Ισλάμ είναι εξαραβισμένος Ιουδαϊσμός¹⁸. Συγχρόνως δίνει ιδιαίτερη έμφαση στην έντονη αραβική εθνική ταυτότητα του Ισλάμ που ολοκληρώνεται με το θάνατο του Μωάμεθ και πως μετά την Εγίρα στη Μεδίνα, παρόλη την εξαραβισμένη ιουδαϊκή παρουσία, εντούτοις δεν επηρεάστηκε από το Ισλάμ και μάλιστα το αντίθετο – ο ίδιος ο ιδρυτής της Ούμμα ως νομοθέτης στηρίχτηκε στον Ιουδαϊσμό, εκτός από τους κοινωνικούς θεσμούς που είχαν να κάνουν με τον κώδικα πολέμου και ειρήνης ή το οικογενειακό δίκαιο¹⁹. Φυσικά στη διαμόρφωσή του αυτή στηρίχτηκε σε τοπικές παραδόσεις.

Συνεχίζει λέγοντας ότι παρόλο που ο Μωάμεθ άρχισε με την ιδέα πως όλες οι μονοθεϊστικές θρησκείες ουσιαστικά ήταν μία, κατέληξε ιδρύοντας μία νέα εκκλησία με συγκεκριμένο τοπικό (localized) χαρακτήρα. Θεωρεί πως το θρησκευτικό αυτό δημιούργημα εκδηλώθηκε από τα γεγονότα που ακολούθησαν το θάνατό του – τις αραβοϊσλαμικές κατακτήσεις. Έτσι στο όνομα του Ισλάμ οι Άραβες κατέκτησαν το μεγαλύτερο μέρος της νοτιο-δυτικής Ασίας και βόρειας Αφρικής και ίδρυσαν δικό τους αραβικό Βασίλειο. Τονίζει τον τοπικό και εθνικό χαρακτήρα του μηνύματος του Μωάμεθ.

Αυτό έρχεται όπως φαίνεται σε αντίθεση με την επαναστατική αντίληψη του Fred M. Donner για το Ισλάμ. Ο Donner έχει πλούσια επιστημονική παραγωγή πάνω στην περίοδο του πρώιμου Ισλάμ. Δίνει όμως βαρύτητα στις στρατιωτικές επιχειρήσεις και στις διάφορες προσεγγίσεις της ερμηνείας τους. Ανάμεσα στα έργα του ξεχωρίζει για τον ερευνητή το *Muhammad and the Community of Believers*. Η κυκλοφορία αυτού του έργου προκάλεσε και προκαλεί ακόμη έντονα

¹⁸ Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions*, E.J. Brill, Leiden 1968, σ. VII: "...Islam is approached through comparison with Judaism. ...the question of how far the former is "indebted" to the latter ...".

¹⁹ Ο.π., σ. 5.

ενδιαφέρουσες συζητήσεις και προσεγγίσεις, σχετικά με την έννοια και το περιεχόμενο του Ισλάμ ως μια ανεξάρτητη και ξεχωριστή θρησκεία που ανήκει στις λεγόμενες «Αβραμικές».

Ο ίδιος πιστεύει πως από τα πρώτα χρόνια της εμφάνισης του ισλαμικού κινήματος έως και τα μέσα της δυναστείας των Ομαΰαδών, δεν μπορούμε να μιλήσουμε για το Ισλάμ σαν ξεχωριστή θρησκεία με ονοματεπώνυμο και ταυτότητα που να τη διακρίνει από τις υπόλοιπες μονοθεϊστικές²⁰. Επίσης, ούτε ο ίδιος ο ιδρυτής του είχε την πρόθεση να δημιουργήσει μια ξεχωριστή θρησκεία, αλλά μάλλον ο ίδιος όπως και οι πρώτοι διάδοχοί του αναφέρονταν στην «κοινότητα των πιστών», μία ορολογία που δεν πρόβαλε εξ αρχής μια δική της θρησκευτική ταυτότητα που να τη διακρίνει από τον Ιουδαϊσμό ή το Χριστιανισμό, αλλά μάλλον απηύθυνε το λόγο και το μήνυμά του στους πιστούς των μονοθεϊστικών θρησκειών. Ίσως για τον ερευνητή αυτή η προσέγγιση να πλησιάζει το σκεπτικό της παρούσας έρευνας, ερμηνεύοντας τη φιλοβυζαντινή στάση που πρόβαλε ο Μωάμεθ κατά τη διάρκεια της ζωής και της δράσης του και στη Μέκκα και στη Μεδίνα. Δεν συμμερίζομαι εξολοκλήρου τη θεωρία του γιατί πρόκειται για μια πρωτοφανή προσέγγιση για το τι είναι Ισλάμ, απορρίπτοντας τη συγκεκριμένη του ταυτότητα που ήταν εμφανής από πρώτα χρόνια του.

Η άποψη του Έ. Ρενάν, που αντιπροσώπευε μεγάλο αριθμό ερευνητών τον 19^ο αιώνα που αναζητούσε τις ρίζες και την πρώιμη ιστορία του Ισλάμ και έρχεται σε αντίθεση με αυτή του Goitein²¹, διαπιστώνει πως ουσιαστικά το Ισλάμ ήταν σε μεγάλο βαθμό ένα προϊόν χωρίς θρησκευτική πίστη. Ο Donner μάλλον επηρεάστηκε από αυτή την επικρατούσα διαπίστωση και αναζητούσε και υιοθέτησε μέσα από τη μελέτη της εποχής του ιδρυτή του Ισλάμ και των διαδόχων του, έως τα μέσα της εποχής των Ομαΰαδών, την αντίληψη περί του «κινήματος

²⁰ Βλ. επίσης Donner, Fred, *The Islamic Conquests*, in Youssef M. Choueiri (ed.): *A Companion to the History of the Middle East*, USA 2005, σσ. 28-51, βλ. σ. 29, 30, 45.

²¹ Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions*, σσ. 4 -5.

των πιστών», ως κυρίαρχη ταυτότητα του μηνύματος του Μωάμεθ και των συνεχιστών του. Παρακολουθεί το ιστορικό υπόβαθρο της ύστερης αρχαιότητας μέσα στο οποίο γεννήθηκε, μεγάλωσε και κήρυττε ο Μωάμεθ το μήνυμά του στη μορφή του «κινήματος των πιστών». Αρνείται όμως την αποδοχή οποιασδήποτε μορφής θρησκευτικής ταυτότητας στη δράση του Μωάμεθ και των ορθόδοξων συνεχιστών του και των πρώτων χαλιφών της δυναστείας των Ομαΰαδών.

Τονίζει επίσης πως οι στρατιωτικές ενέργειες πρώτα του Μωάμεθ και έπειτα του Άμπου Μπακρ, ουσιαστικά στόχευαν στην καθυπόταξη των αραβικών φυλών που ζούσαν σχεδόν με ημινομαδικό τρόπο στις παρυφές της Αραβικής Χερσονήσου στα περσικά και βυζαντινά σύνορα, καθώς και τους διασυνοριακούς μικροοικισμούς και χωριά, με σκοπό την εξασφάλιση των δρόμων των караβανιών και των βόρειων συνόρων της Αραβίας²².

Μπορεί κανείς να διαπιστώσει από την ενασχόληση αυτή, πως είναι αδιανόητο να ερμηνευθούν και να γίνουν αποδεκτές και πειστικές αυτές οι ερμηνείες όσον αφορά στα δρώμενα του σύγχρονου κόσμου του Ισλάμ και της Δύσης. Πιστεύω πως η παρούσα έρευνα θα κεντρίσει το ενδιαφέρον σ' αυτόν τον συγκεκριμένο χωροχρόνο στηριζόμενη στις πηγές ειδήσεων που παρήγαγε, μέσα από τα πρόσωπα και τα γεγονότα που πρόβαλαν στη συγκεκριμένη ιστορική σκηνή ενδοαραβικά και διεθνώς.

Κάτι τέτοιο δεν μπορούσε να είναι διανοητό μακριά από τις προϊσλαμικές αραβο-βυζαντινές σχέσεις που καταγράφονται κατά κύριο λόγο στο Κοράνιο, το οποίο θα προκαλέσει τους μετέπειτα αναζητητές της γνώσης αυτής της συγκεκριμένης εποχής, μέσα από την ερμηνεία αυτού του μοναδικού γραπτού έργου που εμπεριέχει ανάμεσα στις σελίδες του το σύνολο των πράξεων, των δράσεων και των προσώπων που γέννησε εκείνη η ιστορική στιγμή.²³ Υπάρχει μία

²² Donner, *Muhammad*, σσ. 96-97.

²³ Βλ. Cole, *Muhammad*.

συνέχεια αυτής της ιστορικής στιγμής, η οποία δεν μπορεί να αποκοπεί από τις αρχικές της ρίζες έτσι ώστε να μπορέσουν οι σύγχρονοι ερευνητές και αναλυτές να προσεγγίσουν άμεσα και αποτελεσματικά τα δρώμενα που φέρνουν κοντά είτε εχθρικά είτε συνεργειακά τους δύο αυτούς κόσμους που καταλαμβάνουν την καρδιά του σύγχρονου κόσμου και κυρίως την ευρωμεσογειακή ζώνη.

Ο Irfan Shahid θεωρείται αυθεντία στις αραβο-βυζαντινές σχέσεις με ιδιαίτερη έμφαση στους τελευταίους τρεις αιώνες πριν την εμφάνιση του Ισλάμ. Αυτό το πολύτιμο έργο αξιοποιεί και τις αραβικές και τις βυζαντινές πηγές, αλλά το κύριο ενδιαφέρον του εστιάζεται στις στρατιωτικές, πολιτικές και θρησκευτικές πλευρές. Μπορεί να πει κανείς πως η κοινωνικο-οικονομική πλευρά των σχέσεων αυτών απουσιάζει παντελώς. Παρόλα αυτά όμως είναι πολύ χρήσιμο και απαραίτητο εργαλείο για όσους ασχολούνται με τις προϊσλαμικές αραβοβυζαντινές σχέσεις στον στρατιωτικό, πολιτικό και εκκλησιαστικό τομέα. Μας είναι πολύ χρήσιμες οι αναφορές του, που συσχετίζονται άμεσα με τη διάδοση του Χριστιανισμού στη νότια, στην κεντρική και βόρεια Αραβική Χερσόνησο. Μάλιστα σε ορισμένα σημεία στο μεγάλο αυτό έργο αναφέρεται σε φάσεις φιλαραβισμού και φιλοβυζαντινισμού ανάμεσα στις σχέσεις Αράβων και Βυζαντινών αντίστοιχα²⁴. Ίσως αυτή η διαπίστωσή του να έπαιξε τον ρόλο της στη διαμόρφωση της φιλοβυζαντινής στάσης του Μωάμεθ και κατά επέκταση του Ισλάμ απέναντι στον Χριστιανισμό.

Από την άλλη, ο Walter Kaegi αναφέρεται στις πρώιμες σχέσεις Ισλάμ και Βυζαντίου, τονίζοντας εξίσου τις στρατιωτικές επιχειρήσεις, με αποτέλεσμα η προσέγγισή του πάνω σ' αυτές τις σχέσεις να κεντρίζεται στον πολιτικό και

²⁴ Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, DOP 1984. Βλ. *ιδιαίτερα Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*, Washington D.C. 1989, σσ. 528 (Byzantinism and Arabism: interaction), 530-537 (Arabs in the service of Byzantium). *Byzantium and the Semitic Orient before the Rise of Islam*, Variorum Reprints, London 1988. *Rome and the Arabs: A Prolegomenon to the Study of Byzantium and the Arabs*, DOP 1984. *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, vol.1, part 2, Washington D.C. 1995.

στρατιωτικό τομέα σαν κύριο ενδιαφέρον. Η άποψή του αυτή λειτουργεί εις βάρος φυσικά των κοινωνικοοικονομικών και διαθρησκευτικών υποθέσεων που δημιουργούνται, ως συνέπεια των αραβοϊσλαμικών και βυζαντινών σχέσεων, οι οποίες είναι προϊόν των κατακτήσεων της δεκαετίας του β' χαλίφη Όμαρ Ιμπν αλ-Χαττάμπ.

Ο Letsios Dimitrios, στο δημοσίευσμά του: *Emperor Heraclius and Prophet Mohamed, Political relations and propaganda during the early Islamic conquests*²⁵, εντάσσεται στο ερευνητικό πνεύμα που ναι μεν αναγνωρίζει τον πολιτικό ανταγωνισμό, τις βλέψεις και τις στρατιωτικές επιχειρήσεις ανάμεσα στο χαλιφάτο και το Βυζάντιο, αλλά τονίζει παράλληλα την ύπαρξη των διπλωματικών δραστηριοτήτων με τις οικονομικές, κοινωνικές, και θρησκευτικές τους διαστάσεις²⁶.

Όσον αναφορά στη σύγχρονη αραβοϊσλαμική βιβλιογραφία, οι απόψεις που παρουσιάζει δίστανται. Η πλειοψηφία όμως των συγγραμμάτων τονίζουν περισσότερο τη θρησκευτική χροιά της ιστορικής στιγμής της ζωής και δράσης του Μωάμεθ²⁷, ακόμα και πριν τη λεγόμενη Αποκάλυψη του 610. Παράλληλα, έμφαση δίδεται στην περιγραφή της κατάστασης που επικρατούσε ανάμεσα στους Άραβες προϊσλαμικά, χαρακτηρίζοντας την περίοδο αυτή με τον όρο al-‘sr al-jāhili

²⁵ Letsios, *Emperor Heraclius and Prophet Mohamed, Political relations and propaganda during the early Islamic conquests*, in *Byzance et l'Occident IV Permanence et migration*, Budapest, 2018, σσ. 39-53.

²⁶ Letsios, *Emperor Heraclius and Prophet Mohamed*, σ. 49, 52: "...“A state of official war does not necessarily involve the suspension of all commercial or courtesy relations”, “...During the Umayyad period Arabs and Byzantines developed contacts at several levels. Apart from the two unsuccessful attempts to conquer Constantinople, there were regular diplomatic, commercial and cultural contacts between the two sides. Preconceptions which existed in both sides should not distort the mirror. Among intellectuals in particular the historical reality was clear and it must be stressed once more that there were common elements shared by both, Arabs and Byzantines, through a common historical legacy. Diplomacy usually sums up the practice of international relations, but people interact at all levels and cultural contacts should be given a more comprehensive and global consideration”.

²⁷ Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge University Press 1992, σ. 12: «The Muslim historians' worldview is necessarily dominated by an Islamic frame of reference into which all events are placed, with an understandable emphasis on personalities and religion».

(العصر الجاهلي), δηλ., η εποχή της άγνοιας και της άσκησης βίας²⁸. Στις περιγραφές τους αμαυρώνουν πολυδιάστατα και αλλοιώνουν τα ιστορικά δεδομένα του προϊσλαμικού αραβικού χωροχρόνου, προκειμένου να προβάλουν την αναγκαιότητα της εμφάνισης του Ισλάμ για τη διάσωση της κατάστασης.

Επιπλέον, μεγάλη σημασία επικεντρώνεται στη σκληρή αντιμετώπιση του Μηνύματος του Μωάμεθ, μέσω των άγριων διωγμών με τους οποίους αντιμετωπίστηκε ο ίδιος, οι οπαδοί του, ακόμα και η δική του φυλή, Banū Hashem. Εκείνο όμως που μπορεί να προκαλέσει εντύπωση αποτελεί το ζήτημα που προβάλλει ένα μέρος της σύγχρονης αραβοϊσλαμικής βιβλιογραφίας σχετικά με το πως αντιμετωπίστηκε τόσο σκληρά από τους λαούς της Βίβλου και συγκεκριμένα από τους εκχριστιανισμένους Άραβες της βορειοδυτικής Αραβικής Χερσονήσου, τους Ιουδαίους της Μεδίνας και από τους Άραβες πολυθειστές. Προβάλλεται επίσης με ενθουσιασμό, το επιτυχές τέλος της αποστολής του Μωάμεθ χάρη στη σαφή στήριξη του Θεού και η διάδοση του Μηνύματός του, όχι μόνο ανάμεσα στους συμπατριώτες του, αλλά και διεθνώς.

Επιπλέον, ένας σεβαστός αριθμός σύγχρονων δημοσιευμάτων του σημερινού αραβοϊσλαμικού κόσμου, παρουσιάζει τις πρώτες αραβοϊσλαμικές κατακτήσεις ως μια σωτηρία των κοινωνιών, όχι μόνο των ανατολικών βυζαντινών

²⁸ Είναι χαρακτηριστική η προϊσλαμική ερμηνεία του συγκεκριμένου όρου, την οποία υιοθέτησε και η γλώσσα και άρα η ιδεολογία του Κορανίου. Ο προϊσλαμικός διάσημος Άραβας ποιητής ‘Amr Ibn Kulthūm (πεθ. 600 και πιστεύεται ότι έζησε 150 χρόνια) δίνει τέλεια την ερμηνεία αυτού του όρου σε ένα στίχο του, παίζοντας μάλιστα, πέρα από την ομοιοκαταληξία, γνώρισμα της προϊσλαμικής ποίησης, με τις δύο έννοιες χρησιμοποιώντας μόνο μία λέξη: *al-Jahl* (ρίζα του όρου Αλ-Τζαχλίνα):

ألا لا يجهل علينا جاهل * فنجهل فوق جهل الجاهلينا.

Ἡ

ألا لا يجهلُنْ أَحَدٌ عَلَيْنَا * فَفَنَجْهَلُ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِيْنَا.

«Ας μην ασκήσει κανένας βία εις βάρος μας, γιατί θα ασκήσουμε βία πέρα από τη βία των βίαιων».

al-Fākhūrī, *al-Jāmy ‘a fī al-Adab al-‘Arabī*, τ. 1 - *al-Adab al-Qadīm*, 2nd ed., Beirut 1995, σσ. 197-203. Βλ. επίσης : al-Bustānī, ‘*Amr Ibn Kulthūm – al-Harith Ibn Ḥalzah – al-Rawā ‘i ‘a* 26, Beirut χ.χ. Sheikhū, *Diwān al-Sha ‘irayn al-Kabirayn ‘Amr Ibn Kulthūm al-Taghlibī wa al- al-Ḥarith Ibn Ḥilizah al-Yashkurī*, Beirut 1922. Του ίδιου: *Shu ‘ara ‘ al-Nasrānyah*, 5th ed. Beirut 1999, σσ. 197-204. Hitti, *History*, σσ. 87-88, 91, 271. Βλ. Μπαντάουη, *Ιστορία του Ισλαμικού Κόσμου*, τ. 2, σ. 235, 239-245. Cole, *Muhammad*, σ. 165. Κονδύλη-Μπασούκου, *Εισαγωγή στη Λογοτεχνία των Αράβων*, Αθήνα 2001, σ. 24. Pavlovich, *Drevna Arabia*, Sofia 2001. Hoyland, *Arabia and the Arabs*, σσ. 113-117.

επαρχιών και συγκεκριμένα της Συροπαλαιστίνης και της Αιγύπτου, αλλά και της ίδιας της Περσίας. Συγκεκριμένα, έμφαση δίδεται στη σκληρή θρησκευτική και οικονομική πολιτική εις βάρος των κοινωνιών αυτών με τους θρησκευτικούς καταδιωγμούς, τις ενδοεκκλησιαστικές συγκρούσεις και στην τάση της κεντρικής εξουσίας να επιβάλλει το επίσημο δόγμα της σε όλη την επικράτεια της αυτοκρατορίας. Τονίζεται επίσης το βαρύ φορολογικό σύστημα των Βυζαντινών και πως συγχρόνως αυτές οι κοινωνίες μετατράπηκαν σε πεδίο συγκρούσεων ανάμεσα στις αυτοκρατορικές στρατιωτικές δυνάμεις του Βυζαντίου και της Περσίας με τις ανάλογες συνέπειες. Έτσι, οι πρωτο-αραβοϊσλαμικές κατακτήσεις προβάλλονται ως μια πράξη απελευθέρωσης αυτών των κοινωνιών από το βυζαντινό ιμπεριαλισμό²⁹.

Παράλληλα αξίζει να παρατηρήσει κανείς πως η οικουμενική διάσταση του Ισλάμ³⁰ είναι ένα σημείο που προβάλλεται συνεχώς από τους ερευνητές του αραβοϊσλαμικού κόσμου, στηριζόμενοι ακόμη και σε εδάφια που είναι καταγραμμένα στο Μεκκικό Κοράνιο. Η αντίληψη αυτή έρχεται σε άμεση σύγκρουση με την άποψη του Goitein, ο οποίος πιστεύει στην τοπική εθνική ταυτότητα του Ισλάμ, προβάλλοντας σαν κύριο επιχείρημά του πως το Κοράνιο γράφτηκε στην Αραβική³¹. Ο W. M. Watt στο έργο του *Islamic Revelation in the*

²⁹ Kāshēf, *Miṣr fī Fajr al-Islām: min al-Faṭḥ al- ‘Arabī ilā qiāmal-Dawlā al-Ṭūlūniyah*, Κάιρο 1994, σ. 1, 5-7, 30-31. al-‘Adawī, *al-Dawla al-Islamiyyah wa al-Imbrāṭuriyat ar-Rūm*, Κάιρο 1414/1994. Του ίδιου, *Miṣr al-Islamiyyah der ‘ al-‘urūbā wa ribāṭ al-Islām*, Κάιρο 1412/1991, σσ. 52, 55, 208. Futeih, *al-‘Alaqāt al-Kharijiya li dawlat al-Islām bil-hijāz fī ‘ahd al-Nabī PBUH*, Κάιρο 2006. Salem, *al-muslimūn wa ar-Rūm fī al-‘Asr an-Nubwā: dirāsāt fī judhūr al-Ṣira’ al-tarīkhī bayna al-muslimīn wa al-bizantinūn ḥattā wafāt al-rasūl*, Κάιρο 1998. Husaini, *Arab Administration*, Madras (Ar. ed. *al-Idārah al- ‘arabiyah*, Cairo 1958). Sa ‘dawī, *al-Dawla al- ‘arabiyah al-Islamiyyah 1-132H/622-750*, Κάιρο 1967, σσ. 22-25, 42-50.

³⁰ Donner, *The Islamic Conquests*, σ. 45: « It is also true even if we wish to see the Believers’ movement of the time of Muhammad and the generation or two following him as not yet being exactly “Islam” in the usual sense, but rather as a religious movement emphasizing monotheism and piety that had an ecumenical and non-confessional character; for it was this movement that during the century following the Prophet evolved into Islam in the sense we usually use the term, that is, as a unique monotheistic confession whose distinctive markers are recognition of the prophethood of Muhammad and of the Quran as God’s revealed word.»

³¹ Goitein, S.D., *Studies in Islamic History and Institutions*, E.J. Brill, Leiden 1968, σ. 4 και σημ. 1. Βλ. επίσης, Watt, *Muhammad. Prophet and Statesman*, Oxford University Press 1961, (ed. Damascus-Beirut 2014), σσ. 277-280, 289-294.

Modern World καταγράφει την κορανική έκφραση “*quranan arabyan*” (= Αραβικό Κοράνιο - قُرْآنًا عَرَبِيًّا) και αναφέρει πως επαναλαμβάνεται πέντε φορές³². Η ύπαρξη και η επανάληψη αυτής της έκφρασης θέτει τον συγγραφέα σε σοβαρούς προβληματισμούς. Από τη μία πλευρά, του είναι σαφής ο εθνικός χαρακτήρας του μηνύματος, αφού τονίζει το γλωσσικό ζήτημα και άρα απευθύνεται στους Άραβες. Από την άλλη μεριά όμως διαπιστώνει τη διάδοση και την αποδοχή του Ισλάμ ανάμεσα σε πολλούς και διαφορετικούς λαούς και φυλές. Το ερώτημά του είναι κατά πόσο η έκφραση “*quranan arabyan*” ταυτίζεται με ένα περιορισμένο γλωσσικό πλαίσιο ή εάν εμπεριέχει την ύπαρξη κοινής πολιτισμικής εμπειρίας. Θέτει το ζήτημα της σχέσης ανάμεσα στην οικουμενική ιερότητα και στην ανθρώπινη ιδιαιτερότητα³³.

Ανάμεσα στους ερευνητές του αραβοϊσλαμικού κόσμου εντοπίζει κανείς μία τάση που σε αντιπαράθεση με την αντίληψη μερικών αραβολόγων - ισλαμολόγων σχετικά με τις ιουδαιο-χριστιανικές ρίζες και επιρροές του Μωάμεθ και κατ’ επέκταση του Κορανίου, αντιδρούν σκληρά, προβάλλοντας πως είναι οι Ιουδαίοι και οι Χριστιανοί που παραποίησαν το Λόγο του Θεού και πως ο Μωάμεθ ήρθε για να διορθώσει και να συμπληρώσει το Θεϊκό Νόμο της Παλαιάς και της Καινής Διαθήκης³⁴.

Η επαναφορά των λαών της Βίβλου στο αρχικό Μήνυμα του Μωυσή και του Χριστού, που σύμφωνα με τη σύγχρονη αυτή έρευνα παραποιήθηκε, προβάλλεται επίσης ως σπουδαίο σημείο του Μηνύματος του Ισλάμ. Το γεγονός αυτό χρησιμοποιείται ως βασική αιτία και συνάμα στόχος των αραβοϊσλαμικών κατακτήσεων, δηλαδή για τη διάδοση του ορθού-διορθωμένου Θεϊκού Νόμου,

³² Παρόλο που ο Watt στηρίζει πως ο όρος αυτός αναφέρεται πέντε φορές, μια προσεκτική ανάγνωση αποδεικνύει πως η κορανική αυτή έκφραση επαναλαμβάνεται τουλάχιστον ένδεκα φορές. Συγκεκριμένα : 12:2, 13:37, 16:103, 20:113, 26:195, 39:28, 41:3, 44, 42:7, 43:3, 46:12.

³³ Watt, *Islamic Revelation in the Modern World*, (ar. ed.) Cairo 1998, σ. 64 κ.έ.

³⁴ Κοράνιο, 2:75-79, 3:78, 113-114, 4: 44-47, 5:12-13, 41-48, κ.ά..

παράλληλα με την απελευθέρωση των λαών αυτών από την καταπίεση των Βυζαντινών³⁵.

Συγχρόνως, υπάρχει και μια μερίδα ερευνητών που χαρακτηρίζονται από μια αντικειμενικότητα και ακαδημαϊκή προσέγγιση των θρησκευτικών πραγμάτων που συσχετίζονται με τις αραβοβυζαντινές σχέσεις, όπου τονίζουν την θετική στάση του Μωάμεθ και του Κορανίου απέναντι στους λαούς της Βίβλου και κυρίως τους χριστιανούς. Αυτά τα έργα της αραβικής βιβλιογραφίας αναφέρονται στα πλαίσια των σχέσεων του Ισλάμ με τον άλλο³⁶.

Ο Donner επίσης θεωρεί πως η επέκταση του «κινήματος των πιστών» εκτός του κλασικού αραβικού χώρου δεν στόχευε στην επιβολή μιας θρησκευτικής πρότασης στους λαούς των δύο τότε υπερδυνάμεων και πως οι στρατιωτικές συγκρούσεις στη διαδικασία της επέκτασης δεν αντιμετώπισε εχθρικά τις κοινωνίες των δύο υπερδυνάμεων και κυρίως του Βυζαντίου, αλλά συγκρούστηκε στρατιωτικά με το βυζαντινό καθεστώς. Θεωρεί απόλυτα λογικό να μη τα βάζει ούτε ο Μωάμεθ ούτε οι διάδοχοί του με τους κατοίκους της βυζαντινής αυτοκρατορίας, οι οποίοι είχαν τη δύναμη της πολυδιάστατης αντίστασης μέσα από τη μακρά τους εμπειρία στις ενδοεκκλησιαστικές συγκρούσεις και μέσω άσκησης βίας και μέσω λεκτικής ή επιχειρηματολογικής πολιτικής. Αντίθετα, παρατηρεί κανείς πως οι διάδοχοι του Μωάμεθ φέρονταν ευνοϊκά στα μέλη της βυζαντινής κοινωνίας, απαιτώντας και μόνο την αποδοχή της ύπαρξης ενός και μόνο Θεού και την εφαρμογή του Θείου Νόμου στην καθημερινότητά τους, παράλληλα με την πληρωμή των φόρων αφήνοντάς τους στην ελευθερία τους³⁷.

³⁵ Βλ. σημ. 29.

³⁶ Ahmad, N. A., *Mw'āmalat ghayr al-Muslimīn fī al-Dawla al-Islāmyah*, Cairo 1996. Kāshef, Saydah I., *Miṣr al-Islāmiyyah wa Ahl adh-Dhimmah*, Κάιρο 1993. Qāsem 'Abdu Qāsem, *Ahl adh-Dhimmah fī Miṣr al-'Uṣūr al-Uṣṭā*, Κάιρο 1979. Maḥmūd, S. H., *Ahl adh-Dhimmah fī Miṣr fīl 'aṣr al-Fāṭimī*, Κάιρο 1995. al-Qaradawī, Yusuf, *Al-'aqalyāt ad-Dīniyah wa al-ḥal al-Islāmī*, Κάιρο 1996. Al-Jabrīn, A. B. A. Ḥ., *al-Ta'āmul ma ' ghāyr al-Muslimīn fī al-Sunnah al-Nabawiyah*, Ριάντ 2008. Tu'yamah, Ṣ., *Al-Islām wa al-ākhar. Dirāsah 'n waḍa 'iyah ghāyr al-Muslimīn fī mujtam 'āt al-Muslimīn*, Κάιρο 2007. Al-Saḥmarānī, A., *Al-Islām wa al-ākhar*, Βηρυτός 2003.

³⁷ Donner, *Muhammad*, σ. 108-109.

Ο Ahmad ‘Abd al-Wahhāb Futeih, στο πρόσφατό του έργο *al-‘Alaqāt al-Kharijiya li dawlat al-Islām bil-hijāz fī ‘ahd al-Nabī PBUH* (οι εξωτερικές σχέσεις του κράτους του Ισλάμ στην Χιτζάζ, τον καιρό του Προφήτη ειρήνη σ’ αυτόν)³⁸, όπως γράφει στην Εισαγωγή του έργου του: το κίνητρο για την συγγραφή αυτού του βιβλίου ήταν να προβάλει την πολιτική δραστηριότητα του Προφήτη Μωάμεθ και την επιτυχία της διάδοσης του Μηνύματός του ανάμεσα στους Άραβες και διεθνώς, με στόχο την απελευθέρωση του Ανθρώπου από τα δεσμά των εγκοσμίων για να γίνει πραγματικά ο διάδοχος - χαλίφα του Θεού στην Γη. Αιτία της συγγραφής του έργου του, σύμφωνα με τον ίδιο, είναι να ξεφύγει από τα συνηθισμένα των υπολοίπων βιβλίων, του θρησκευτικού κυρίως χαρακτήρα, και να δώσει σημασία στο κράτος του Μωάμεθ και τις εξωτερικές σχέσεις του, που αγνοούνται από τις περισσότερες έρευνες και μελέτες.

Σύμφωνα με τον Futeih οι πρώτες αραβοϊσλαμικές κατακτήσεις δεν οφείλονται στον ηρωισμό των πρώτων δυο χαλιφών και των Αράβων πολεμιστών, όπως τονίζουν κυρίως οι οριενταλιστές, αναζητώντας ακόμα ικανοποιητικές εξηγήσεις, αλλά στην ίδια την πολιτική του Προφήτη.

Ο Futeih δίνει μεγαλύτερη έμφαση στην έννοια ενός θρησκευτικο-πολιτικού κράτους του Μωάμεθ με κύριο ενδιαφέρον στις σχέσεις του με τον υπόλοιπο κόσμο σε τρία κύρια επίπεδα: α. Στο επίπεδο σχέσεων της Ούμμα με τους Άραβες πολυθεϊστές, δίνοντας ιδιαίτερη έμφαση στις στρατιωτικές συγκρούσεις μεταξύ Μωάμεθ και Αράβων πολυθεϊστών, είτε με τη συμμετοχή του ίδιου είτε των συντρόφων του και αγνοεί παντελώς τις ειρηνικές συμφωνίες τις οποίες συνυπέγραφε ο ίδιος με τους φυλάρχους των πολυθεϊστών με στόχο την παύση των εχθροπραξιών³⁹. β. Στο επίπεδο σχέσεων της Ούμμα με τους Λαούς της

³⁸ Futeih, *al-‘Alaqāt al-Kharijiya li dawlat al-Islām bil-hijāz fī ‘ahd al-Nabī PBUH*, Cairo 2006.

³⁹ Βλ. Κοράνιο: Sūrat at-Tawbah ή al-Bara'at. Το ένατο κεφάλαιο αποδεικνύει με σαφήνεια την ύπαρξη επισήμων εγγράφων και συνθηκών ανάμεσα στον Μωάμεθ και τους Άραβες πολυθεϊστές, τον τρόπο συμπεριφοράς απέναντί τους και τη σχέση του Ισλάμ με τους πολυθεϊστές συγκριτικά με τους λαούς της Βίβλου και τους χριστιανούς

Βίβλου εντός της Αραβικής Χερσονήσου και όπως προαναφέρθηκε, ο συγγραφέας έχει ιδιαίτερη προτίμηση στην προβολή των στρατιωτικών εκστρατειών και συγκρούσεων για την αντιμετώπιση της απειλής και του κινδύνου που μπορεί να προκύψουν από τους Ιουδαίους και τους Χριστιανούς. Μάλιστα χρησιμοποιεί το παράδειγμα σχέσεων Μωάμεθ – Ιουδαίων της Μεδίνας, ως ιστορικό γεγονός που αποδεικνύει το μέγεθος της απειλής των Ιουδαίων απέναντι στον Μωάμεθ και την Ούμμα. γ. Στο επίπεδο σχέσεων του Μωάμεθ με τον πολιτικό κόσμο έξω από τα κλασικά όρια της Αραβικής Χερσονήσου. Κύρια έμφαση δίδεται στις σχέσεις του με τους Βυζαντινούς, με τους Αιθίοπες και τους Πέρσες, τους οποίους παρουσιάζει ως άμεση απειλή για την απροσδόκητη δύναμη που ξαφνικά εμφανίζεται δυναμικά στη δυτική Αραβία, απειλώντας όχι μόνο τα συμφέροντα των τότε υπερδυνάμεων, αλλά και προκαλώντας μια αμφισβήτηση στις επικρατούσες του ιδεολογίες.

Όπως μπορεί να παρατηρήσει κανείς μπορεί ο Futeih να μην ασχολείται με τη θρησκευτική προσέγγιση του θέματος, όπως κάνει η πλειοψηφία σύμφωνα με τη δήλωσή του, αλλά ο ίδιος προσέγγισε τα ιστορικά γεγονότα πάλι μέσα από θρησκευτική διάσταση.

Επίσης, ο Abdulrahman Ahmad Salem, στο έργο του *al-muslimūn wa ar-Rūm fī al-‘Asr an-Nubwwā: dirāsāt fī judhūr al-Šira’ al- tarīkhī bayna al-muslimīn wa al-bizantinīn hattā wafāt al-rasūl*⁴⁰ (Οι μουσουλμάνοι και οι αλ-Ρουμ την εποχή του Προφήτη: μελέτη στις ρίζες της σύγκρουσης και η εξέλιξή της ανάμεσα στους μουσουλμάνους και στους Βυζαντινούς έως το θάνατο του Αποστόλου, Ειρήνη σ’ αυτόν), ήδη από τον τίτλο του μεταφέρει το μήνυμά του, τονίζοντας δηλαδή την στρατιωτική αντιπαράθεση Μουσουλμάνων-Βυζαντινών, αναζητώντας τις ρίζες

ειδικότερα. Αυτό το κορανικό κεφάλαιο αποτελεί ένα απλό δεδομένο, από τα πολλά παραδείγματα ιστορικής φύσεως, που εμπεριέχονται στο Κοράνιο. Η διαπίστωση αυτή δικαιώνει εμφατικά την επιλογή του συγκεκριμένου θέματος και περισσότερο την επιμονή του ερευνητή στην αναγκαιότητα χρήσης των «Πηγών των Πηγών -Mašāder al- Mašāder».

⁴⁰ Abdulrahman Ahmad Salem, *al-muslimūn wa ar-Rūm fī al-‘Asr an-Nubwwā: dirāsāt fī judhūr al-Šira’ al- tarīkhī bayna al-muslimīn wa al-bizantinīn hattā wafāt al-rasūl*, Κάιρο 1998.

αυτής της σύγκρουσης, όπως την χαρακτηρίζει ο ίδιος κατά τη διάρκεια των χρόνων του Μωάμεθ. Μερικές φορές και κυρίως στην αναφορά του για τις βόρειες εκστρατείες του Μωάμεθ, προβάλλει μια σύγχυση σχετικά με τη σκοπιμότητα αυτών των εκστρατειών. Από τη μία πλευρά παρουσιάζει τους Βυζαντινούς ως κύριο στόχο και συνάμα προβάλλει τους Γασσανίδες μαζί με τις υπόλοιπες βόρειες εκχριστιανισμένες αραβικές φυλές ως το μέτωπο των Βυζαντινών⁴¹ και από την άλλη μεριά μιλάει για την κατάρρευση των σχέσεων αυτών με τη βυζαντινή εξουσία, η οποία δεν τους αγνόησε μόνο με την παύση των επιδομάτων και των τίτλων, αλλά και τους καταπολέμησε αιχμαλωτίζοντας και εξορίζοντας τους ηγέτες τους, τους φυλάρχους. Η κατάσταση αυτή ολοκληρώνεται με την περσική κατοχή της Συροπαλαιστίνης και της Αιγύπτου αλλά και με τη νίκη του Ηρακλείου, όπου παύει ο λόγος συμμαχίας μαζί τους.

Όπως φαίνεται επικρατούν στον επιστημονικό χώρο έντονες αντιφάσεις και αντίθετες προσεγγίσεις σε ό,τι αφορά το πεδίο των αραβο-βυζαντινών σχέσεων και κύρια στα χρόνια της Αυγής του Ισλάμ. Οι μεν τονίζουν μια πλήρη εξάρτηση του Κορανίου από τις ιουδαιο-χριστιανικές επιρροές και ρίζες και οι δε αντιδρούν με το επιχείρημα πως το Κοράνιο είναι ο πιο σύγχρονος Λόγος του Θεού που στοχεύει όχι μόνο στη συμπλήρωση του θεϊκού Νόμου της Παλαιάς και της Καινής Διαθήκης, αλλά και στη διόρθωση των παραποιήσεων των Γραφών. Η άποψη όμως που αναζητά η παρούσα έρευνα, ουσιαστικά υπερβαίνει τις δύο αυτές αντιμαχόμενες απόψεις και φιλοδοξεί να καταλήξει στο πως τα κοινά σημεία ανάμεσα στο Κοράνιο και τον Χριστιανισμό μπορεί να αναδεικνύουν τη «φιλοβυζαντινή» στάση του Μωάμεθ που είναι σχεδόν ταυτόσημη με την «φιλοχριστιανική» του αντίληψη.

⁴¹ Όμοια στάση παρουσιάζει και ο Rustum, με αφορμή την εγκληματική ενέργεια του Γασσανίδη άρχοντα εις βάρος του πρεσβευτή του Μωάμεθ. Rustum, *Ar-Rūm. Fī siyāsatihim wa Ḥaḍāratihim wa dīnihim, wa thaqāfatihim wa Ṣilatihim bil ‘Arab*, UK 2018, σσ. 214-215.

Το θέμα της παρούσας έρευνας μέσα από την αναζήτηση σημείων προσέγγισης Αράβων και Βυζαντινών, ή Ισλάμ και Χριστιανισμού, επιχειρεί μια ιστορική αναθεωρημένη προσέγγιση, ένα «ανακοίταγμα» της συγκεκριμένης ιστορικής στιγμής που επηρέασε ολόκληρη την ιστορία του κόσμου από τότε που δρομολογήθηκε το Ισλάμ έως και σήμερα, μέσα από διάφορες φάσεις, στάσεις, ερμηνευτικές και κατευθύνσεις. Ουσιαστικά δηλαδή γίνεται μια προσπάθεια να καλυφθεί ή και να διευρυνθεί μέρος από το κενό γνώσης σχετικά με την ιστορία των σχέσεων αραβικού και βυζαντινού κόσμου, και επίσης να δημιουργηθεί η βάση εκείνη που χρειάζεται ο μελετητής της ιστορίας, και όχι μόνο, για να γνωρίσει τα στοιχεία και της άλλης οπτικής της ιστορικής συνέχειας των δύο αυτών κόσμων. Με τον τρόπο αυτό θα γίνουν βαθύτερα κατανοητές και ευκολότερα αποδεκτές οι αιτίες που προκάλεσαν τα ιστορικά γεγονότα και ώθησαν στη δημιουργία της κοινωνικής και πολιτισμικής ιδιαιτερότητας με την οποία παρουσιάζεται σήμερα ο χώρος της Μέσης και Εγγύς Ανατολής.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1^ο: Οι πρωτογενείς αραβοϊσλαμικές πηγές

Η επισκόπηση που ακολουθεί, έχει καθαρά εισαγωγικό χαρακτήρα και περιορίζεται αναγκαστικά μόνο σε ορισμένες βασικές πρωτογενείς πηγές που σχετίζονται άμεσα με το θέμα της παρούσας έρευνας, πηγές στις οποίες στηρίζονταν όλες οι μετέπειτα πηγές (مصادر المصادر = πηγές των πηγών).

Η έρευνα του παρελθόντος προϋποθέτει για τον ερευνητή πλήρη εποπτεία των πηγών, έχοντας πάντα υπόψη και την ιδιοτυπία⁴² και την ιδιαιτερότητα της κάθε ιστορικής περιόδου. Η σε βάθος κατανόηση της ιδιαιτερότητας των πηγών ουσιαστικά προϋποθέτει εξίσου και την άριστη κατοχή του εργαλείου έκφρασής τους⁴³.

Θεωρείται αναγκαίο όμως να διευκρινιστεί η έννοια και το περιεχόμενο του όρου «ιστορικές πηγές». Ως ιστορικές πηγές, εννοούμε το παντός είδους υλικό εκ του οποίου πηγάζουν οι ποικιλόμορφες περί του παρελθόντος γνώσεις μας. Συνεπώς πρέπει να θεωρήσουμε ως ιστορική πηγή κάθε είδους μαρτυρίες του παρελθόντος, είτε προέρχονται αυτές από κείμενα, είτε από αντικείμενα- υλικά κατάλοιπα ή άλλα τεκμήρια (χειρόγραφα, επιγραφές, νομίσματα)⁴⁴.

⁴² Είναι χαρακτηριστικό το απόσπασμα του Ibn Khaldūn στο οποίο αναφέρεται ο Hourani στο έργο του *A History of the Arab Peoples*, London 2002 (Greek ed. Athens 2009), κεφ. 12, σσ. 284-285.

«Πολλά ικανά άτομα και έμπειροι ιστορικοί έχουν σφάλει αναφορικά με αυτά τα θέματα και τις απόψεις, και τις έχουν αποδεχθεί χωρίς να τις εξετάσουν κριτικά. [...] Το αποτέλεσμα είναι μια ιστορία σε σύγχυση. [...] Όποιος ασκεί αυτή την επιστήμη οφείλει να γνωρίζει τους κανόνες της πολιτικής τέχνης, τη φύση των υπαρχόντων πραγμάτων και τη διαφορά ανάμεσα σε έθνη, περιοχές και φυλές σε ό,τι αφορά στον τρόπο ζωής, την ποιότητα του χαρακτήρα, τα έθιμα, τις σέκτες, τις σχολές σκέψης και ούτω καθεξής. Πρέπει να μπορεί να διακρίνει τις ομοιότητες και τις διαφορές ανάμεσα στο παρόν και το παρελθόν και να γνωρίζει τις απαρχές των δυνασθειών και των κοινοτήτων, τους λόγους ύπαρξής τους, την κατάσταση των μελών τους και την ιστορία τους. Πρέπει να συνεχίσει ώσπου να αποκτήσει πλήρη γνώση των αιτιών κάθε γεγονότος, και στη συνέχεια θα εξετάσει τις πληροφορίες που έχουν μεταδοθεί υπό το πρίσμα των δικών του αρχών εξήγησης. Αν συνάδουν, οι πληροφορίες τότε είναι έγκυρες, διαφορετικά είναι ψευδείς».

⁴³ Sauvaget, *Introduction to the History of the Muslim East, A Bibliographical Guide*, L.A, California 1965 (Ar. ed. Cairo 1998), σ. 31: «...ως γνωστόν η ιστορία οποιασδήποτε κοινωνίας δεν μπορεί να μελετηθεί χωρίς τη γνώση τουλάχιστον της μητρικής γλώσσας της. Αν και μερικά κείμενα έχουν μεταφραστεί, παρόλα αυτά τα περισσότερα παραμένουν ακόμη χωρίς μετάφραση. Παρόλες τις πολλές μεταφράσεις που εκδόθηκαν μέχρι σήμερα, οι περισσότερες θεωρούνται μεταφράσεις δεύτερης κατηγορίας. Δεν πρέπει να αγνοήσουμε ότι ακόμη και οι καλύτερες μεταφράσεις δεν μπορούν να αντικαταστήσουν το πρωτότυπο...».

⁴⁴ Όπως π.χ. τοπωνύμια κ.ά.

Οι γνώσεις μας για την αραβοϊσλαμική ιστορία προέρχονται κυρίως από την πλούσια αραβοϊσλαμική γραμματεία με κεντρικό σημείο αναφοράς γραπτών κειμένων της αυγής του Ισλάμ που έγιναν η βάση των κυρίων ιστορικών ειδήσεων της μετέπειτα αραβοϊσλαμικής ιστοριογραφίας. Τη γενική εξέλιξη των γεγονότων περιγράφουν οι Άραβες μουσουλμάνοι ιστορικοί και χρονογράφοι, άλλοτε με μεγαλύτερη και άλλοτε με μικρότερη ακρίβεια, με περισσότερη ή λιγότερη έκταση και δεξιοτεχνία ανάλογα με την κουλτούρα και την κυρίαρχη ιδεολογία κάθε ιστορικής περιόδου⁴⁵. Μπορεί να πει κανείς πως οι πληροφορίες μας ενισχύονται σοβαρά και από τους παπύρους⁴⁶ της Αιγύπτου μετά την αραβική της κατάκτηση το 640-645, οπότε και εντάσσεται στην επικράτεια του πρώτου χαλιφάτου του πρώτου Ισλάμ⁴⁷.

Η συγκεκριμένη χρονική περίοδος της παρούσας έρευνας καλύπτει μια δεδομένη θεμελιώδη ιστορική φάση της ευρύτερης ιστορίας του Ισλάμ, την οποία ονομάζουμε «πρώτο Ισλάμ» ή «αυγή του Ισλάμ». Αυτή η περίοδος αρχίζει ειδικά με το λεγόμενο έτος Αποκάλυψης του Ισλάμ το 610 στη Μέκκα, καλύπτοντας τη ζωή και τη δράση του Μωάμεθ έως και το θάνατό του το 632 στη Μεδίνα. Η ίδια αυτή θεμελιώδη φάση τελειώνει με τη λήξη του πρώτου χαλιφάτου της Μεδίνας 632-656 (خلافة المدينة) και της Κούφας 656-661 (خلافة الكوفة) και συγκεκριμένα της λεγόμενης Εποχής των Τεσσάρων Ορθόδοξων Χαλιφών 632-661 (الخلفاء الراشدون).

Η ιστορική αυτή φάση του πρώτου Ισλάμ ουσιαστικά αποτελεί τη βάση επάνω στην οποία οικοδομήθηκαν όλες οι μετέπειτα δομές, σχήματα, μέσα και μορφές μετεξέλιξης του πολυδιάστατου πλέον Ισλάμ. Είναι εκείνη η περίοδος η οποία παρείχε κυρίως τα αίτια και τις αφορμές που διαμόρφωσαν την ιστορική

⁴⁵ Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι η προσέγγιση του ιστορικού γεγονότος των τελευταίων βυζαντινοπερσικών στρατιωτικών συγκρούσεων, που αλλάζει από συγγραφέα σε άλλο, ανάλογα με την επικρατούσα λογική-πολιτική σκοπιμότητα του καιρού του κάθε συγγραφέα. Βλ. El-Cheikh, *Byzantium Viewed by the Arabs*, (ελλ. έκδ.), σσ. 39-48. Της ίδιας, 'Sūrat al-Rūm: A Study of the Exegetical Literature', *JAOS* 118, 1998, σσ. 354-364.

⁴⁶ Για τη σημασία και την ιστορική αξία των παπύρων, βλ. παρακάτω το υποκεφάλαιο «Οι πάπυροι».

⁴⁷ Μπαντάουη, *Η διοικητική οργάνωση της Αιγύπτου μετά την αραβική κατάκτηση και τα βυζαντινά της πρότυπα. Ομοιότητες και διαφορές*, Θεσσαλονίκη 1994, σ. 52.

κινητικότητα του κόσμου του Ισλάμ ως ενός πολυδιάστατου ιστορικού φαινομένου.

1.1 Ιστοριογραφία και θρησκεία

Εξαιτίας του σημαντικού ρόλου που διαδραμάτισε η γένεση του Ισλάμ στην αναγέννηση, εξέλιξη και εδραίωση του αραβικού κόσμου και του πολιτισμού του, είναι επίσης αναγκαίο ο ιστορικός να λάβει υπόψη του και τα θεολογικά συγγράμματα. Κυρίαρχη θέση ανάμεσα σ' αυτά κατέχουν το Κοράνιο, η *Σούννα-Χαντίθ*, η λεγόμενη ισλαμική παράδοση, οι *Βιογραφίες* του Μωάμεθ και των συντρόφων του, η *Ṣaḥīfat* ή *Ṣaḥīfat al-Madīna*, δηλαδή το Σύνταγμα της Μεδίνας, καθώς και τα ερμηνευτικά κείμενα του Κορανίου, γνωστά ως *Kutub al-Tafsīr*. Το φαινόμενο αυτό αποτελεί την κυρίαρχη ταυτότητα του Μεσαίωνα, μέρος του οποίου είναι και το Ισλάμ με όλες τις εκφάνσεις του⁴⁸. Εξάλλου, στον

⁴⁸ Ενδεικτικά βλ.: Κοράνιο, Μετάφρ. Γ.Ι. Πεντάκη, Αθήνα, 3η ed., 1928, ανατ. με εισαγωγή Α. Καριώτογλου, Αθήνα 1994. Κοράνιο, εκδ. Μ. Ι. Λάτση, μτφρ. – επιμ. Αράβων Ελληνιστών του Πανεπιστημίου al-Azhar, Αθήνα 1987. Κοράνιο, Μετάφρ. Μ. Ζωγράφου-Μεραναίου, εκδ. Σ. Δαρεμά. Αθήνα χ.χ. “*The Holy Qur’an: Translation and Commentary*”, Yusuf, Ali, Abdullah, Maryland, 1983. *Sveshtenyat Koran i Negovata Mydrost* (=Το Ιερό Κοράνιο και η Σοφία του), Βουλγάρικη απόδοση από τα Αραβικά Tsvetan Teofanov), Σόφια 1999. *Ṣaḥīh al-Bukhārī*, Dar ash-Sha‘b: Cairo n.d. *Ṣaḥīh Muslim bi Sharḥ al-Nawawī, Kitāb al-Jihad*, Kutub al-Nabi, Al-Azhar 1929. al-Bukhārī, Muhammad Ibn Ismail, *Ṣaḥīh al-Bukhārī*, Vol.2, Dar al-Fikr 1st ed., Beirut 1411 AH/1991 CE. Hishām, *as-Sīrah an-Nabawya*, εκδ. επιμ. M. Kh. Harras, vol. II, Cairo, n.d. Ibn al-Jawzī, *Manaqib Amīr al-Mu‘minīn ‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb*, Beirut 1982. *Ibn Ishāq, Al-Sīrah al-Nabawyah li Ibn Ishāq*, εκδ. και επιμ. Ἰ. ‘A. Sa‘ad και Β. Ἰ. Badawī, τ. 2, Cairo 1998/1419. *Ibn Kathīr, Qiṣaṣ al-Anbiya’*, κριτική έκδοση, Cairo 1980. *Biographies of the Rightly-Guided Caliphs. Prepared from the works of Ibn Kathīr, at-Tabarī, As-Suyooti*, prepared and translated by T. A. A. Muhammad & N. K. E. Abu Al-Yazid, revised and edited by M. I. Kamara & Joanne McEwan, Dar al-Manarah-Egypt 2001. *The Expeditions. An Early Biography of Muhammad by Mamar Ibn Rāshid according to the recension of ‘Abd al-Razzāq al-Ṣan‘ānī*, Sean W. Anthony (ed. & trans.), New York University Press - New York and London 2014. Hamidullah, *Wathā‘iq*, σσ. 57-92. Muhammad Sharīf Basyūnī, *al-Wathā‘iq al-Dawlya al-Ma‘anya bī Ḥuqūq al-Insān*, Cairo 2003, τ. 1, σσ. 23-26. Donner, *The Early Islamic Conquests*, σσ. 58-61. Ibn Hisham, τ. 2, σσ. 97-105. al-‘Adawī, *Nuzum*, σσ. 303-310. al-Ḥassan, *as-Sīrah an-Nabawiyah fī daw’ nuzum at- Takhīṭ al-Mu‘āṣirah*, 3^η εκδ. Κουβέιτ 2015, σσ. 114-120. Cole, *Muhammad*, σ. 104, 109. Rodgers, *The Generalship of Muhammad*, σσ. 55-56. Lecker, *The ‘Constitution of Medina’: Muhammad’s First Legal Document*, Princeton: Darwin Press, 2004. Rubin, “The ‘Constitution of Medina’. Some notes”, *Studia Islamica* 62, 1985. Arjomand, S. A. “The Constitution of Medina: a Sociolegal Interpretation of Muhammad’s Acts of Foundation of the Umma.” *International Journal of Middle Eastern Studies* 41 (2009), σσ. 555–575. Denny, F. M. “Ummah in the Constitution of Medina.” *Journal of Near Eastern Studies* 36 (1977), σσ. 39-47. Serjeant, R. B. “The ‘Constitution of Medina.’” *Islamic Quarterly* 8 (1964), σσ. 3-16. *Al-Musamma Jami’ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qur’ān Tafsīr al-Ṭabarī*, εκδ: Mahmood Shakir al-Hurustani, τ. 25, Dar Ihya al-Turāth al-Arabiyya: Κάιρο 1374 *Ibn Kathīr Tafsīr al-Qu’rān al-Azīm*, τ. 7, επιμ. A. Ghunaym και M., A. ‘Ashūr και M. I. al-Bannā, Κάιρο 1390. Ali, Maulana Muhammad, *The Religion of Islam*, Lahore 1990. κ.ά.

αραβοϊσλαμικό κόσμο η ιστορία ως επιστήμη γεννήθηκε μέσα στα όρια της θρησκείας, με αφορμή τα πρόσωπα, τα τοπωνύμια, τα γεγονότα και τη σκοπιμότητα της θρησκείας του Ισλάμ.

Είναι χαρακτηριστικό το παράδειγμα του διάσημου ιστορικού Abū Ja'far Muḥammad ibn Jaḡīr al-Ṭabarī, γνωστού στη διεθνή βιβλιογραφία ως αλ-Τάμπαραι (838-923), ο οποίος αντιπροσωπεύει βασικά το διττό χαρακτήρα του Ισλάμ ως ιστορικού φαινομένου και ως θρησκείας.

Ο αλ-Τάμπαραι, σπουδαίος συγγραφέας του κόσμου του και αντιπροσωπευτικό παράδειγμα της αραβοϊσλαμικής ιστοριογραφίας και της σχέσης της με το Ισλάμ ως θρησκεία, έχει γράψει δύο πολύτομα έργα, εκ των οποίων το ένα είναι ιστορικού περιεχομένου, γνωστό ως *Tārīkh al-Ṭabarī* ή *Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk* (Ιστορία του αλ-Τάμπαραι ή Ιστορία των Αποστόλων και των Βασιλέων - تاريخ الطبري أو تاريخ الرسل و الملوك)⁴⁹. Έχει να κάνει αποκλειστικά με την ιστοριογραφία από κτίσεως κόσμου έως τις αρχές του 10ου αιώνα, οπότε ο ίδιος απεβίωσε (π. 923). Το άλλο εξίσου σπουδαίο έργο του, η *Ερμηνεία του αλ-Τάμπαραι* (*Tafsīr al-Ṭabarī* - تفسير القرآن)⁵⁰, δηλαδή ερμηνεία του Κορανίου, ασχολείται με τα θρησκευτικά ζητήματα, μέρος της ιστορίας και του πολιτισμού του Ισλάμ.

1.2 Νομοθετικά έργα

Η αραβοϊσλαμική γραμματεία διαθέτει, ανάμεσα στα άλλα, και νομοθετικά κείμενα, που είναι άφθονα στο γραπτό λόγο⁵¹ της αραβοϊσλαμικής διανόησης.

⁴⁹ *History of the Prophets and Kings (Tarīkh al-Rusul wa'l-Muluk)*, γνωστό ως *Tarīkh al-Ṭabarī*.

⁵⁰ *Al-Musamma Jamī' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān Tafsīr al-Ṭabarī*, εκδ: Mahmood Shakir al-Hurustani, τ. 25, Dar Ihya al-Turāth al-Arabiyya: Κάιρο 1374, γνωστό ως *Tafsīr al-Ṭabarī* (تفسير الطبري).

⁵¹ Κοράνιο (ενδεικτικά), 2:190-194, 3:20,176, 4:80,89-91,115-116, 5:54,92,99, 6:34-35,68,104,106-107, 7:61-62,79,93,199, 8:47,61,62, 9:5-13,29,123, 11:57,76,86, 13:40, 15:94-99, 16:35,82,125, 24:54, 25:43, 29:18,46, 32:30, 36:16-17, 42:6,48, 49:9, 53:29-30, 64:12. *Ṣaḥīfat al-Madīnah*. Βιογραφία του Μωάμεθ: Ibn Ishāq και Ibn Hishām, Kutub al-Kharāj: Qudamah Ibn J'afar, ed. De Goeje, Leiden 1889. Yahya Ibn Adam, *Kitāb al-Kharāj*, ed. Leiden 1895-1896 (ed. Cairo 1928). Abu Yūsef, *Kitāb al-Kharāj*, ed. G. Khatib, Cairo 1976. Ibn Sallām, *Kitāb al-Amwāl*, Cairo 1976. Ibn Qaim al-Jawz'ya, *Aḥkām ahl al-Dhimmah*, Damascus 1963/1373. al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Sultānyah*, Cairo 1298 AH. Όσο για τις σύγχρονες μελέτες βλ. ενδεικτικά: al-Banna, *al-Islam Dīn wa Ummah wa*

Αυτό αποτελεί άλλη μια ισχυρή απόδειξη μιας εδραιωμένης έμπρακτης αντίληψης της συμβιωτικής σχέσης του Ισλάμ ως θρησκείας με την πολιτεία, αλλά και με την κοινωνία. Γι' αυτό και παρεμβαίνει σε κάθε λεπτομέρεια πολιτειακής και κοινωνικής φύσης, αφού, επίσημα τουλάχιστον, η κεφαλή του κράτους και ο πρωταρχικός νομοθέτης του είναι ο ίδιος ο Θεός⁵². Συνεπεία αυτού, ο γήινος επικεφαλής του χαλιφάτου χαρακτηρίζεται, σύμφωνα με την κορανική ορολογία⁵³, είτε *χαλίφης του Θεού στη γη* (*Khalīfat allah 'ala al-Ard* - خليفة الله على الأرض) είτε *χαλίφης του Αποστόλου του Θεού* (*Khalīfat rasūl allah* - خليفة رسول الله).

Το χαλιφάτο ως σύστημα διακυβέρνησης του Ισλάμ αποτελεί μια ιδιαίτερη περίπτωση σχέσης θρησκείας και πολιτείας με αφορμή ή με ενδιάμεση στάση την κοινωνία. Ίσως για αυτό υπάρχει μεγάλη σύγχυση ως προς τον προσδιορισμό αυτών των σχέσεων της ισλαμικής θρησκείας με την πολιτεία και με την κοινωνία, εάν δηλαδή το Ισλάμ είναι θρησκεία και κράτος ή θρησκεία και κοινωνία⁵⁴. Είναι

Laisa Dīnan wa Dawlatan, Cairo 2003, σσ. 51-76, 111-141. Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, 1993. Hasan ud-Din Hashmi, *Islamic Jurisprudence in Early Islam: A Study of the Sources of Islamic Law during the Lifetime of the Prophet Muhammad, Peace be Upon Him*, U.M.I., 1994. Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence, Meccan Fiqh before the Classical Schools*, Islamic History and Civilization, τ. 41, Brill 2001. Hassan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Islamic Research Institute, 1970. Coulson, *History of Islamic Law*, Edinburgh, first ed. 1964 (rep. 2005). as-Sadr, *Lessons in Islamic Jurisprudence*, (trans. and Introduction by R. P. Mottahedeh), London 2001 (repr. 2014). El-Gamal, *Islamic Finance: Law, Economics, and Practice*, Cambridge 2006. Hameedullah Khan, *The Schools of Islamic Jurisprudence: A Comparative Study*, Kitab Bhavan 1991. Arabskiqi Svqt I Islqmyt v kulturno-istoricheska perspektiva, Arabskiyat Svqt i Islyamyt v kulturno-istoricheska perspektiva, Pavlovitch and Evstatiev eds., Sofia 2017: Pavlovitch, *Формиране на класическите юридически школи в суннитския ислям*, σσ. 85-103. Hassan H. I. & Hassan A. I. *al-Nuzum al-Islamiyah*, Cairo 1970.

⁵² Grohmann, *Arabic Papyri in the Egyptian Library*, τ. 6, κυρίως ο πρώτος (Cairo 1934, σ. 9 inv. n° 6, σ. 11 inv. n° 61, σσ. 18-19 inv. n° 34 κ.ά.) και τρίτος τόμος (Cairo 1938, σσ. 11-13 inv. n° 338, 19-20 inv. n° 329, κ.ά.). Abbott, *The Kurrāh Papyri from Aphroditō in the Oriental Institute*, The Oriental Institute of the University of Chicago, Studies in Ancient Oriental Civilization, No 13, Chigago, Illinois, 1938. Του ιδίου, *A New Papyrus and a Review of the Administration of 'Ubaid Allah b. al-Habhab*, Arabic and Islamic Studies in honor of Hamilton A. R. Gibb, ed. G. Makdisi, Harvard (1965), σσ. 21-35. Donner, *The Early Islamic Conquests*, Princeton University 1981, σσ. 61-62.

⁵³ Ο όρος χαλίφης (خليفة - *Khalīfa*) αναφέρεται στο Κοράνιο δύο φορές:
وَأَذِّقْ لِرَبِّكَ لِلْمَلَأَنَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ.
(2:30)

يَا أَوْوَدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ. (38:26)

⁵⁴ al-Baladhurī, *Futūh*, (1956), τ. 1, κεφ. 128-139. al-'Adawī, *al-Nuzum al-Islamiyah*, Cairo 1972, σσ. 87-98, 187. al-Banna, *al-Islam*, σσ. 7-9, 111-132. Hassan & Hassan, *al-Nuzum*, σσ.12-15. Husaini, *Arab Administration*, Madras

πολύ ευαίσθητο ζήτημα, που σχεδόν σοβαρά αποφεύγεται η αναφορά ή η εμφάνισή του. Από ιστορική άποψη η παρούσα έρευνα τείνει να πιστέψει πως τελικά το Ισλάμ αποτελεί μια πολυδιάστατη υπόθεση και μια ποικιλόμορφη ιστορική κατάσταση, που γεννήθηκε και εδραιώθηκε πρώτα μέσα στα γεωγραφικά όρια της Αραβικής Χερσονήσου και ύστερα στην καρδιά των ιστορικών λαών της ανατολικής Μεσογείου⁵⁵.

Είναι αφοπλιστικό πως η ιστορική πράξη του Μωάμεθ, και μάλιστα τη στιγμή της μεγάλης πολιτικο-στρατιωτικής του επιτυχίας το 630, κατακτώντας την ίδια την Μέκκα, να την ορίσει ως θρησκευτική πρωτεύουσα, ενώ τη Μεδίνα ως πολιτική έδρα διακυβέρνησης, όπου και εγκαθίσταται ο ίδιος.

Η δράση του Μωάμεθ στη Μέκκα μεταξύ 610-622 αποδείχτηκε άγονη και θανάσιμα επικίνδυνη για τον ίδιο και το μήνυμά του. Το πολιτικό καθεστώς της πόλης-κράτους της Μέκκας ήταν αδιαπραγμάτευτο απέναντι στην «αντιπρόταση» του Μωάμεθ. Αναζητώντας διέξοδο στα αδιέξοδα της Μέκκας κατάφερε ο Μωάμεθ να συνδιαλλαγεί με τους εκπροσώπους της Μεδίνας, το αντίπαλο αστικό κέντρο της Μέκκας, και να γίνει αποδεκτό το αίτημά του για εγκατάσταση στη Μεδίνα με τους οπαδούς του κατόπιν πολυδιάστατης συμφωνίας αλληλεγγύης. Είναι οι δύο ιστορικές συμφωνίες πολιτικού περιεχομένου, που έφεραν το τίτλο Bay‘at al-‘Aqaba al-‘Ulā και Bay‘at al-‘Aqaba al-Thānya (622) - «بيعة العقبة الاولى و بيعة العقبة الثانية»⁵⁶.

Με την αποδοχή των όρων και των δύο συμφωνιών της al-‘Aqaba εξασφάλισε ο Μωάμεθ ένα νέο τόπο δράσης, την αλ-Μαντίνα, η οποία λεγόταν

(Ar. ed. *al-Idārah al-‘Arabyah*, Cairo 1958) σσ. 41-68. Ζιάκας, *Ισλάμ. Θρησκεία και Πολιτεία*. Β΄ Έκδοση Θεσσαλονίκη 2003.

⁵⁵ Evstatiev, *Religia i Politika na Arabskia Sviat. Islamyt v Obshtestvoto*, Sofia 2011, σ. 102.

⁵⁶ Ibn Hishām, *as-Sīrah an-Nabawya*, εκδ. επιμ. M. Kh. Harras, τ. 2, Cairo, n.d.: Bay‘at al-‘Aqaba al-‘Ulā σσ. 35-38, 54, Bay‘at al-‘Aqaba al-Thānya σσ. 42-45. Hamidullah, *Majmu‘at Wathā‘iq as-Siyasyah lil-‘ahd an-Nabawi wa al-Khilafa ar-Rashida*, 5th ed., Paris 1405 (Ar. ed. Beirut 1985): Bay‘at al-‘Aqaba al-Thānya σσ. 47-51. al-‘Adawī, *Nuzum*, σσ. 106-111, 299-300. Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates, the Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*, UK 1986, σ. 33 Rodgers, *The Generalship of Muhammad: Battles and Campaigns of the Prophet of Allah*, University Press of Florida 2012, σ. 46-48.

έως τότε Γιάθριμπ. Έτσι κρυφά έφυγε ο Μωάμεθ με τον Άμπου Μπακρ από τη Μέκκα στη Μεδίνα το 622. Με την άφιξή του εκεί, συνυπέγραψε μια συμφωνία, η οποία διασφάλισε τα δικαιώματα και όρισε τα καθήκοντα όλων των κατοίκων της Μεδίνας⁵⁷. Αυτή η συμφωνία εμπλουτιζόταν με νέα άρθρα ως μορφή αναπροσαρμογής του περιεχομένου της ανάλογα με τις νέες συνθήκες και τα δεδομένα που προέκυπταν σαν πολιτική εξέλιξη, κυρίως στην περίοδο 622-630. Η παρούσα συμφωνία φέρνει στις αραβοϊσλαμικές πηγές τον τίτλο *Ṣahīfat al-Madīna*⁵⁸.

Μελετώντας το περιεχόμενό της, διαπιστώνουμε ότι αποτελεί σημαντικό δείγμα γραπτού κειμένου της εποχής του. Καταγράφεται πρώτα-πρώτα στη βιογραφία του Μωάμεθ του Ibn Ishāq και του Ibn Hishām και αναπαράγεται σε όλες σχεδόν τις μετέπειτα αραβοϊσλαμικές πηγές. Είναι το δεύτερο επίσημο έγγραφο σε σπουδαιότητα για την ιστορία και την ιστοριογραφία του πρώτου Ισλάμ και λειτούργησε συμπληρωματικά⁵⁹ του Κορανίου.

Η «*Ṣahīfat al-Madīna* (Σαχίφα της Μεδίνας)» εμπεριέχει νόμους και κανόνες που καθορίζουν κάθε λεπτομέρεια στις σχέσεις μεταξύ των

⁵⁷ Giannakis, 'The Concept of the Term Umma during the Life of the Prophet Mohammed', in *Graeco-Arabica*, vol. II, Αθήνα 1983, σσ. 99-111, βλ. σ. 104-106. Πατελός, *Η πολιτική εξέλιξη του Ισλάμ*, Αθήνα 2004, σσ. 25-40.

⁵⁸ Ibn Hisham, τ. 2, σσ. 97-105. al-'Adawī, *Nuzum*, σσ. 303-310. Hamidullah, *Wathā'iq*, σσ. 57-92. Muhammad Sharīf Basyūnī, *al-Wathā'iq al-Dawlya al-Ma'anya bī Huqūq al-Insān*, Cairo 2003, τ. 1, σσ. 23-26. Donner, *The Early Islamic Conquests*, σσ. 58-61. al-Hassan, *as-Sīrah an-Nabawiyah fī daw' nuzum at- Takhīṭ al-Mu'āṣirah*, 3^η εκδ. Κουβέιτ 2015, σσ. 114-120. Cole, *Muhammad*, σ. 104, 109. Rodgers, *The Generalship of Muhammad*, σσ. 55-56. Για περισσότερες λεπτομέρειες βλ. Lecker, *The 'Constitution of Medina': Muhammad's First Legal Document*, Princeton: Darwin Press, 2004. Rubin, "The 'Constitution of Medina'. Some notes", *Studia Islamica* 62, 1985. Arjomand, S. A. "The Constitution of Medina: a Sociolegal Interpretation of Muhammad's Acts of Foundation of the Umma." *International Journal of Middle Eastern Studies* 41 (2009), σσ. 555-575. Denny, F. M. "Ummah in the Constitution of Medina." *Journal of Near Eastern Studies* 36 (1977), σσ. 39-47. Serjeant, R. B. "The 'Constitution of Medina.'" *Islamic Quarterly* 8 (1964), σσ. 3-16.

⁵⁹ Κατ'αυτόν τον τρόπο, μπορεί κανείς να τη θεωρήσει ως το «δεύτερο βιβλίο» (kitāb) των Αράβων. Ο αραβικός όρος «kitāb» που απαντάται στις αραβοϊσλαμικές πηγές δεν ανταποκρίνεται ουσιαστικά στη σημερινή του έννοια, δηλ. βιβλίο, αλλά στην κλασική Αραβική καλύπτει κάθε μορφή και μέγεθος γραπτού κειμένου. Έτσι, μέσα από τους αραβικούς και τους δίγλωσσους αραβοελληνικούς παπύρους της Αιγύπτου, παρατηρεί κανείς τη χρήση αυτού του όρου με την έννοια επίσημη επιστολή, επίσημο έγγραφο, συμφωνία ή οτιδήποτε επίσημο εμπεριέχει η κρατική τότε αλληλογραφία κέντρου-περιφέρειας και αντίστροφα.

συμβαλλομένων μερών⁶⁰. Πρώτα πρώτα μεταξύ των μεγάλων φυλών, λ.χ. al-Aws, al-Khazraj, που είναι Άραβες και των Banū Qurayza⁶¹, Banū al-Naḍir⁶², Banū Qunaiq‘a⁶³, που αντιπροσώπευαν τους Ιουδαίους⁶⁴. Οι Ιουδαίοι συναπάρτιζαν την πλειοψηφία των κατοίκων και ήταν χωρισμένοι σε δύο συμμαχικά στρατόπεδα υποταγμένα στις δύο μεγάλες αραβικές φυλές των al-Aws και al-Khazraj⁶⁵. Παράλληλα συγκατοικούσαν και διάφορες μικρότερες φυλές και μικρο-ομάδες πληθυσμών διαφορετικής καταγωγής.

Επιπλέον, οι κανόνες αυτής της *Ṣahīfat* εμπεριείχαν δεσμεύσεις που ρύθμιζαν τις σχέσεις του συνόλου των κατοίκων της Μεδίνας στο νεογέννητο πολιτικό σχήμα της Ούμμα με τις γύρω φυλές.

Αξιοσημείωτο επίσης είναι ότι η *Ṣahīfat al-Madīna*, καθρεφτίζοντας το πνεύμα του Κορανίου, παρεμβαίνει σε κάθε λεπτομέρεια που αφορά τις διαπροσωπικές σχέσεις και συμπεριφορές, καθώς και τις μεταμορφώσεις του φυλετικού κώδικα συμπεριφοράς σε ισλαμικό. Καθορίζει επίσης τα οικονομικά, τα κοινωνικά, τα πολιτικά και τα θρησκευτικά ζητήματα της Ούμμα⁶⁶. Αξίζει επίσης να αναφερθεί η αντίληψη της ανεξιθρησκείας, μία πράξη που εξασφάλισε μια αρμονική συμβίωση ανάμεσα στους αλλόθρησκους⁶⁷. Αυτό το πολυσήμαντο νομοθετικό σημείο της *Ṣahīfat al-Madīna* θα αποκτήσει μια διαχρονία και θα δώσει επίσημη χροιά στη σχέση του χαλιφάτου με τους αλλόθρησκους που συνέθεταν την πλειοψηφία της κοινωνίας των πρώτων τουλάχιστον δύο

⁶⁰ Hamidullah, *Wathā'iq*, σσ. 57-92. Muhammad Sharīf Basyūnī, *al-Wathā'iq al-Dawliya al-Ma'anya bī Ḥuqūq al-Insān*, Cairo 2003, τ. 1, σσ. 23-26. Donner, *The Early Islamic Conquests*, σσ. 58-61.

⁶¹ M'unis, *Tarīkh Quraysh*, Beirut, 2002, σσ. 399-405, 414-416. Futayh, *al-'Alaqāt al-Khārijyah li dawlat al-Islām bil Hijāz fi 'ahd an-Nabī (pbuh)*, Cairo 2006, σσ. 138-141.

⁶² Ο.π., σσ. 134-138.

⁶³ Ο.π., σσ. 131-133.

⁶⁴ Ο.π., σσ. 126-129.

⁶⁵ Ibn Hishām, *Sīrah* (nd) σσ. 97-102. Muslim, *Ṣahīh*, Book 20, ḥadīth 24, online: <https://sunnah.com/muslim/20/24>. Hamidullah, *Wathā'iq*, σ. 60. Lecker, *The 'Constitution of Medina'*, σσ. 32-39. Guillaume, *Life of Muhammad*, §341-344, σσ. 231-233. Evstatiev, *Religia*, σσ. 318-322.

⁶⁶ Για λεπτομέρειες βλ. Donner, *The Early Islamic Conquests*, σσ. 58-61.

⁶⁷ Cole, *Muhammad*, σ. 104, 109.

χαλιφάτων: των Τεσσάρων Ορθοδόξων Χαλιφών και των Ομαΰαδών. Μ' αυτόν τον κανόνα, εξασφαλίστηκε το μέλλον των πρώην υπηκόων του Βυζαντίου που πέρασαν υπό την εξουσία αυτών των πρώτων χαλιφάτων (632-750).

Οι ιστορικοί του πρώιμου Ισλάμ γοητεύτηκαν από το «Σύνταγμα της Μεδίνας». Μερικές από τις πιο σημαντικές συμβολές στην ιστορική μελέτη αυτού του εγγράφου περιλαμβάνουν την έρευνα που πραγματοποίησαν οι Montgomery Watt, R. B. Serjeant, Michael Lecker, Uri Rubin, Alfred-Louis De-Prémare, Frederick Denny και Barakat Ahmad, οι οποίοι συμφώνησαν ομόφωνα για την αυθεντικότητά του⁶⁸. Το Σύνταγμα δεν είναι χρονολογημένο και δεν έχει πλήρη κατάλογο μαρτύρων. Το όνομα του γραφέα δεν περιλαμβάνεται, αλλά με μια προσεκτικότερη μελέτη των πηγών φαίνεται να ήταν ο 'Alī b. Abī Ṭālib, που το έγραψε εξ ονόματος του Προφήτη⁶⁹.

Παράλληλα με τα δύο παραπάνω επίσημα έργα, αποτελεί βάση νομοθετικών έργων σημαντικό τμήμα των «λόγων» του Μωάμεθ και της αλληλογραφίας που είχε ο ίδιος με τους εκπροσώπους των διαφόρων φυλών, κυρίως κατά τη δράση του στη Μεδίνα, και οι συνθήκες που συνυπέγραψε ο ίδιος με τις διάφορες πληθυσμιακές και θρησκευτικές ομάδες.

Όλα αυτά τα έργα, που χαρακτηρίζονται ως πηγές των πηγών, αποτέλεσαν τον πυρήνα από τον οποίο αντλούσαν τις ειδήσεις τους καθώς και τις αιτίες συγγραφής των έργων τους όλοι οι μετέπειτα διανοούμενοι του αραβοϊσλαμικού γραπτού λόγου, κυρίως στα πεδία των *al-shari'a*, *al-fiqh*, οικονομίας, κοινωνίας κ.τ.λ. Τόσο οι ερμηνευτές του Κορανίου όσο και οι νομομαθείς και νομοδιδάσκαλοι ασχολούνταν με την ταξινόμηση και απαρίθμηση των κεφαλαίων

⁶⁸ Σύμφωνα με τον Uri Rubin, το αρχικό Σύνταγμα «έπρεπε είτε να κατασταλεί, είτε να ερμηνευτεί ξανά ή και να αναδιαμορφωθεί. Οι προσπάθειες να κατασταλεί εντελώς το έγγραφο αντνακλώνται στο γεγονός ότι το κείμενό του λείπει εντελώς από τα έργα των al-Wāqidī, al-Balādhurī and al-Ṭabarī». Rubin, "The 'Constitution of Madina'. Some notes", *Studia Islamica* 62, 1985 σσ. 5-23, βλ. σ. 19.

⁶⁹ Αυτή είναι επίσης και η άποψη του Serjeant. Βλ. Serjeant, "The 'Constitution of Medina'", *Islamic Quarterly* 8,1, 1964 σσ. 3-16, βλ. σ. 5.

και των εδαφίων που συσχετίζονται άμεσα ή έμμεσα με νομοθετικά ζητήματα, διατάξεις και κανόνες που ρυθμίζουν πολυδιάστατα τη δημόσια και την ιδιωτική ζωή σε επίπεδο κοινωνίας, πολιτείας και σχέσεων με τον άλλο, εντός ή εκτός της επικράτειας της «Ούμμα». Ήταν φυσικό λοιπόν και παραμένει να είναι διαφορετική η προσέγγιση και ο προσδιορισμός των εδαφίων που συσχετίζονται, όπως προαναφέρθηκε άμεσα ή έμμεσα, με το Θεϊκό Νόμο, που αναφέρεται στην ισλαμική ορολογία ως *al-Ahkām al-Shar‘iyah al-‘Amalyah* (=πρακτικές νομοθετικές διατάξεις - الأحكام الشرعية العملية) ή απλά *Ayāt al-Ahkām* (= εδάφια νομικών διατάξεων - آيات الأحكام). Η κυρίαρχη άποψη αριθμεί 500 εδάφια⁷⁰.

Η διαδικασία εντοπισμού εδαφίων νομικού περιεχομένου του Κορανίου ανάμεσα στους νομομαθείς και ερμηνευτές του, οδηγούσε νομοτελειακά σε διαφορετική προσέγγιση και τη δημιουργία διαφορετικών νομικών ρευμάτων. Οι λεγόμενες ισλαμικές Σχολές (*Madhāhib*) δεν είναι παρά νομοθετικές και δογματικές σχολές που κινούνται εντός του πλαισίου της ισλαμικής θρησκείας, με εμφανή γνώμονα το πολιτισμικό υπόβαθρο με τις ιδιαίτερες κοινωνικοοικονομικές συνθήκες της κάθε περιοχής της επικράτειας του Ισλάμ. Εμφανίστηκαν κατά τη διάρκεια του 1^{ου} και 2^{ου} αιώνα της Εγίρας (8^{ος}-9^{ος} αι.) σε διαφορετικά γεωγραφικά σημεία μέσα στην επικράτεια του Χαλιφάτου, με συνέπεια να επηρεαστούν άμεσα από τις κοινωνικοοικονομικές, πολιτικές και δογματικές συνθήκες που επικρατούσαν. Οι κυριότερες αυτών είναι τέσσερις: *al-Madhhab al-Mālikī* - *Mālik Ibn Anas* (715-795) (المذهب المالكي), *al-Madhhab al-Ḥanafī* - *Abū Ḥanīfa an-Nu‘man ibn Thābit* (699-767) (المذهب الحنفي), *al-Madhhab al-Shāfi‘ī* - *Abū ‘Abdullāh*

⁷⁰ Βλ. Ibn Sulaymān, *Tafsīr Khumsum ‘yat Āyat min al-Qur‘ān al-Karīm fī al-Amr wa al-Nahī wa al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*, εκδ. και επιμ. W. H. ‘Awjan, Jordan 2006-2007 και *Tafsīr Khumsum ‘yat Āyat min al-Qur‘ān al-Karīm fī al-Amr wa al-Nahī wa al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*, εκδ. Ş. D. Ḥusayn, Baghdad χ.χ.

Muhammad ibn Idrīs al-Shāfi‘ī (767-820) (الشافعيّ المذهب) και al-Madhhab al-Hanbalī - Ahmad ibn Hanbal (780-855) (المذهب الحنبليّ)⁷¹.

Η ποικιλομορφία των Σχολών αυτών παρέχει το προνόμιο στους οπαδούς του Ισλάμ να προσφεύγουν στη Σχολή που τους εκπροσωπεί. Είναι αποδεκτές και από τους σουννίτες και τους σίιτες. Κοινή βάση όλων αυτών των σχολών είναι το Κοράνιο και η Σούννα.

Η ύπαρξη πολλών νομοθετικών Σχολών σ’ όλη την απέραντη επικράτεια του χαλιφάτου, με τις πλούσιες διαφορετικές κοινωνικοοικονομικές, θρησκευτικές-δογματικές και πολιτικές συνθήκες, οδήγησε εκ των πραγμάτων στη δημιουργία αμέτρητων σπουδαίων έργων. Αρκεί να έχει υπόψη του κανείς τη δημιουργική παρουσία των κυριότερων τεσσάρων νομοθετικών Σχολών, όπου η κάθε Σχολή-*Madhhab* διαθέτει τα δικά της έργα, που διαφέρουν από τα έργα των άλλων σχολών λόγω διαφοράς του κοινωνικού και πολιτισμικού υπόβαθρου του χωροχρόνου της ίδρυσης της κάθε Σχολής. Εδώ εντάσσεται και το συγγραφικό έργο των συνεχιστών των ιδρυτών και τα ερμηνευτικά έργα που τα συνοδεύουν. Όλα αυτά τα νομοθετικά έργα έχουν, όπως είναι φυσικό, να κάνουν με την κοινωνία και την πολιτεία σ’ όλες τις λεπτομερειακές της εκφάνσεις, μέσα στα πλαίσια της ισλαμικής θρησκείας. Από εκεί πηγάζει η σημασία και η σπουδαιότητα των ειδήσεων που μπορεί να μας παρέχουν αυτά τα έργα.

Επιπλέον, η περίοδος διακυβέρνησης του Μωάμεθ στη Μεδίνα, στο σχήμα της Ούμμας, στηριζόταν και στήριζε τις επιλογές ή τον τρόπο διοίκησής του στο επιχείρημα του προφητικού αξιώματος και όχι ενός θνητού κυβερνήτη ή ηγεμόνα, όπως θα είναι η κατάσταση που ακολούθησε μετά το έτος 632⁷².

⁷¹ Ali, *The Religion of Islam*, Lahore 1990, σσ. 74-78. Μπαντάουη, *Εισαγωγή στην Ιστορία του Ισλαμικού Κόσμου*, τ. 1, Θεσσαλονίκη 2003, κεφ. 7, σσ. 241-251.

⁷² Ιστορικά, μετά το έτος 632 αλλάζουν οι όροι του παιχνιδιού στην άσκηση της εξουσίας. Η έννοια του όρου «al-Wahī», δηλ. της θείας έμπνευσης-καθοδήγησης, παύει να λειτουργεί, και αντ’ αυτού την εξουσία του Ισλάμ ασκεί ένας χαλίφης-τοποτηρητής, ο οποίος ευθύνεται για την εφαρμογή του θείου νόμου.

1.3 Πάπυροι

Οι πάπυροι αποτελούν μια σπουδαία πηγή και για την ιστορία του πρώτου Ισλάμ. Είναι επίσημα κυρίως έγγραφα, που εκφράζουν την πολιτική, κοινωνική, διοικητική και οικονομική πραγματικότητα του χωροχρόνου στον οποίο αναφέρονται. Μας παρέχουν επιπλέον και μια πραγματική εικόνα, η οποία φωτογραφίζει μια συνάντηση λαών, θρησκειών, γλωσσών και πολιτισμών. Οι ανασκαφές που είχαν λάβει χώρα στην Αίγυπτο και κυρίως στην Άνω Αίγυπτο, μας προμήθευσαν, ανάμεσα στα άλλα ευρήματα, και πλούσιους παπύρους, μονόγλωσσους, δίγλωσσους και τρίγλωσσους, και μάλιστα σε τεράστιες ποσότητες, καλύπτοντας πολλούς τομείς ειδήσεων από την περίοδο του πρώτου Ισλάμ, την πιο κρίσιμη φάση της ιστορικής δράσης του. Οι πάπυροι μόνο, πέρα από ότι είναι αντικείμενο σύγχρονης επιστήμης (παπυρολογία), λόγω των ειδικών συνθηκών μελέτης τους, αποτελούν ξεχωριστή ομάδα πηγών, μολονότι οι πληροφορίες που μας παρέχουν υπάγονται σε περισσότερες της μιας κατηγορίας.

Ουσιαστικά, η χρησιμότητά τους έγκειται κυρίως στην αυθεντικότητα και την αντικειμενικότητα των ειδήσεων που μας παρέχουν. Είναι τα επίσημα έγγραφα του καιρού τους, χωρίς δυνατότητα ή και πιθανότητα παρέμβασης ξένου χεριού στο περιεχόμενό τους. Εξαίρεση φυσικά αποτελούν οι περιπτώσεις παπύρων με αρκετά κενά στα περιεχόμενά τους, που οδηγούν συνήθως τους παπυρολόγους να τα συμπληρώνουν όπως τα αντιλαμβάνονται! Ίσως αυτό αποτελεί το μοναδικό σημείο μειωμένης αντικειμενικότητας.

Επιπλέον, η σημασία καθώς και η αξία των δεδομένων των παπύρων αυξάνονται, όταν συγκρίνονται με τα ανάλογα δεδομένα και τις σχετικές ειδήσεις που μας παρέχουν οι πλούσιες υπόλοιπες πηγές για τα ίδια ζητήματα. Μια τέτοια αντιπαράθεση πληροφοριών που πηγάζουν από αυτές τις δύο κατηγορίες πηγών,

συμβάλλει σημαντικά στην αξιολόγηση και την εκτίμηση της αξιοπιστίας και της αντικειμενικότητας των υπολοίπων πηγών.

Αυτή τη διαδικασία, μεθοδολογικά, θα φροντίσω να αξιοποιήσω και να υλοποιήσω κατά τη διάρκεια της παρούσας έρευνας. Συγκεκριμένα, οι πληροφορίες των αραβοϊσλαμικών πηγών που συσχετίζονται κυρίως με την Αίγυπτο μετά την αραβική κατάκτηση και γενικότερα με την διοικητική και οικονομική οργάνωση του πρώτου Ισλάμ, επικυρώνονται πέρα για πέρα από τους μονόγλωσσους και δίγλωσσους αραβοελληνικούς παπύρους της Αιγύπτου⁷³. Είναι χαρακτηριστικά τα παραδείγματα που αναφέρονται στη διατήρηση όχι μόνο του διοικητικού μηχανισμού των Βυζαντινών αλλά ακόμα της ορολογίας της διοικητικής διαίρεσης της Αιγύπτου. Οι πάπυροι, λοιπόν, της συγκεκριμένης περιόδου επιβεβαιώνουν αυτές τις πληροφορίες των Αράβων ιστορικών σχετικά με τίτλους και αξιώματα διοικητικού προσωπικού⁷⁴ Ελλήνων και ελληνόφωνων σχεδόν στο σύνολο της βυζαντινής διοικητικής ορολογίας που αρχικά υιοθετήθηκε από τους Άραβες⁷⁵.

Οι πληροφορίες που μπορεί κανείς να αντλήσει από τους παπύρους σε σχέση με το θέμα μας, μπορεί να θεωρηθούν ως οι πιο αυθεντικές και πραγματικές συγκριτικά με όλες τις υπόλοιπες πηγές πληροφόρησης. Εμπεριέχουν ιδιαίτερα ενδιαφέρουσες ειδήσεις για το πολιτικό, το οικονομικό, διοικητικό και κοινωνικό στάτους των πρώην Βυζαντινών υπηκόων, ιδίως μέσα από το φορολογικό τους σύστημα που απεικονίζεται με σαφήνεια στους παπύρους⁷⁶.

⁷³ Legendre, “Islamic Conquest, Territorial Reorganization and Empire Formation: A Study of 7th Century Movements of Population in the Light of Egyptian Papyri”, in Thomas MacMaster et al. eds., *The Long Seventh Century: Continuity and Discontinuity in an Age of Transition*, Oxford, 2015, σσ. 235-250, βλ. σ. 236.

⁷⁴ Ο.π., σ. 238.

⁷⁵ Grohmann, *Arabic Papyri*, τ. 3. Του ιδίου, *From the World of the Arabic Papyri*, τ. 1 & 2, Cairo 1952. Bell, *Greek Papyri in the British Museum*, τ. 4, London 1907-1917. Abbott, *Kurrah Papyri*. Butler, *The Arab Conquest of Egypt and the Last Thirty Years of the Roman Dominion*, Oxford 1902 (rep. by P.M. Fraser, Oxford 1978), Arabic ed. Cairo 1933. Mikhail, Maged S.A., *From Byzantine to Islamic Egypt. Religion, Identity and Politics after the Arab Conquest*, NY 2014, σσ. 80-81. Μπαντάουη, *Διοικητική οργάνωση*, σσ. 95-100.

⁷⁶ Βλ. κυρίως τον τρίτο τόμο του Grohmann, *Arabic Papyri*. Μπαντάουη, *Διοικητική οργάνωση*, σσ. 95-100. Του ιδίου “Byzantium post-Byzantium in Egypt following the Arab Conquest: continuity or discontinuity?”, *Proceedings*

Η ταξινόμηση των παπύρων, αυτών των πολύτιμων ιστορικών εγγράφων, ανάλογα με τα θεματολόγια, δηλ. σε κοινωνικούς, δικαστικούς, οικονομικούς-φορολογικούς, θρησκευτικούς, πολιτικούς, ακόμα και μαγικούς, δεν είναι καθόλου ανώδυνη διαδικασία, αλλά παράλληλα είναι μια πολύ χρήσιμη μεθοδολογία αξιοποίησης των ειδήσεων που φιλοξενούνται μέσα στα ρολά των παπύρων⁷⁷.

1.4 Επίσημα έγγραφα: συνθήκες συνθηκολόγησης - επιστολές

Ανάμεσα στις σελίδες και γραμμές των αραβοϊσλαμικών πηγών ενυπάρχει ένα σπουδαίο κεφάλαιο σχετικά με την εξωτερική πολιτική του πρώτου Ισλάμ και του διεθνούς δικαίου της εποχής. Από τη μελέτη των πηγών αυτής της συγκεκριμένης περιόδου διαφαίνεται η σημασία, η ιστορική αξία αλλά και ο ρόλος αυτών των ποικιλόμορφων επισήμων εγγράφων και των κρατικών συμφωνιών και συνθηκών συνθηκολόγησης. Παρόλη την μεγάλη ιστορική αξία που έχουν αυτά τα σύγχρονα με την εποχή του Μωάμεθ έγγραφα, εντούτοις παρέμειναν για αιώνες χωρίς ιδιαίτερη προβολή είτε από τους ίδιους τους Άραβες ιστοριογράφους είτε από τους σύγχρονους ερευνητές, είτε ακόμη και από τους Αραβολόγους – Ισλαμολόγους του υπολοίπου κόσμου με έμφαση στους Οριενταλιστές⁷⁸. Είναι τα έγγραφα που συνυπογράφηκαν τότε από τις επίσημες αρχές στις βασικές ιστορικές φάσεις του πρώτου Ισλάμ, που εξετάζει η παρούσα έρευνα, φάσεις οι οποίες διαμορφώνουν τις σχέσεις της Ούμμα και του Χαλιφάτου με τον «άλλο» εντός και εκτός της Αραβικής Χερσονήσου⁷⁹.

of the 1st international conference on Coptic Studies: Aspect of Life in Christian Egypt, Biblioteca Alexandrina 2012, σσ. 66-80.

⁷⁷ Βλ. σημ. 75.

⁷⁸ Ch. Upton, Foreword to J. A. Morrow's work *The Covenants of the Prophet Muhammad with the Christians of the World*, p. XI.

⁷⁹ Επιστολές και συνθήκες που συνυπέγραφαν οι Άραβες από την εποχή του Μωάμεθ και πέρα. Βλ. Hamidullah, *Wathā'iq*.

Τα επίσημα αυτά έγγραφα ποικίλλουν σε έννοια και περιεχόμενο. Είναι η πολυεπίπεδη αλληλογραφία του Μωάμεθ με πρόσωπα και εκπροσώπους πληθυσμιακών ομάδων, φυλών και κρατικών οντοτήτων⁸⁰. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελούν οι πρώτες επιστολές⁸¹ του προς το βασιλιά της Αιθιοπίας για την παροχή προστασίας (πολιτικού ασύλου) στους πρώτους οπαδούς του, και μάλιστα σε δύο ιστορικές φάσεις, το 614/615 και το 619. Επίσης, οι επιστολές προς τους αρχηγούς των δύο τότε υπερδυνάμεων και τους εκπροσώπους τους στις διοικήσεις της Αιγύπτου⁸². Ακόμα, οι επιστολές προς τους επικεφαλής των φυλετικών συμμαχιών όπως τους Γασσανίδες⁸³, το βασίλειο της Κίντα (της κεντρικής Αραβίας), τη Νατζράν⁸⁴, την Υεμένη⁸⁵ και τις ανάλογες φυλετικές συμμαχίες της ανατολικής Αραβίας.

Ένα επιπλέον χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι και οι συνθήκες-συμφωνίες που συνυπέγραψε πάλι ο Μωάμεθ με τις διάφορες θρησκευτικές κοινότητες που συνυπήρχαν εντός της Αραβικής Χερσονήσου ή και στις παρυφές της⁸⁶, όπως της Άιλα, της Νατζράν, Domat al-Jandal, Hudaybyiah, Khaybar κ.ά., και παλιότερα ακόμη οι δύο συνθήκες, γνωστές με τους όρους *Bay'at al-'Aqaba al-'Ulā* και

⁸⁰ Badawī, *Difā'a 'an Muḥammad*, Cairo nd, σσ. 195-204. Abū Shabḥah, *as-Sīrah an-Nabawiyah fī daw' al-Qur'ān wa as-Sunnah*, τ.2, 2^η έκδ., Δαμασκός-Βηρυτός 1992, τ. 2, σσ. 357-364.

⁸¹ Βλ. al-Fatlawī, S. H., *Diblumassyiat an-Nabī Muḥammad:dirāsah muqaranah bil qanūn ad-Dawlī al-Mwāsir*, Beirut 2001, σσ. 36-42, 45-47, 298-300.

⁸² Futayh, *al-'Alqāt al-Khāriyah*, σσ. 169-175, 204-207.

⁸³ Ο.π., σσ. 183-184.

⁸⁴ Ο.π., σσ. 158-163.

⁸⁵ Ο.π., σ. 151, 154-158.

⁸⁶ Η ανακάλυψη των συνθηκών του Προφήτη Μωάμεθ με τις θρησκευτικές κοινότητες της εποχής του αντιπροσωπεύει ένα από τα σημαντικότερα ευρήματα στον τομέα των ισλαμικών σπουδών. Η πρώτη εξειδικευμένη μελέτη των πολιτικών συμφωνιών του Προφήτη πραγματοποιήθηκε από τον Muhammad Hamidullah το 1956, στο έργο του *Majmū'at al-Wathā'iq al-Siyāsiyyah lil-'ahd al-Nabawī wa al-Khilāfat al-Rāshida* (Συλλογή των πολιτικών συμφωνιών την εποχή του Προφήτη και των τεσσάρων ορθοδόξων χαλιφών), ενώ η δεύτερη πιο πρόσφατη μελέτη πραγματοποιήθηκε από τον Δρ. John Andrew Morrow το 2013 στο βιβλίο του *The Covenants of the Prophet Muhammad with the Christians of the World*. Σύμφωνα με τον Morrow, σ. 67, ο αριθμός των επισήμων επιστολών με την υπογραφή του Μωάμεθ υπερβαίνει τις εκατό, από τις οποίες έχουν βρεθεί περίπου δέκα γνήσια αντίγραφα.

Ανάμεσα στις άλλες σχολές ερμηνευτικής της Δύσης που ασχολούνταν με τη σημασία και την ιστορικότητα των συνθηκών του Μωάμεθ με τους λαούς της Βίβλου γενικά και με τους χριστιανούς ειδικά ο Morrow αναφέρει, πως η μη αποδοχή της ιστορικότητάς τους οφείλεται επίσης στην εικόνα που παρουσίασαν οι κληρικοί για τον Μωάμεθ και για το Ισλάμ ως θρησκεία που είναι άκρως αντίθετη με την έννοια και το περιεχόμενο αυτών των συνθηκών και άρα με την επικρατούσα εικόνα του πνεύματος του Ισλάμ απέναντι στους χριστιανούς.

Bay‘at al-‘Aqaba al-Thānya (الأولى وبيعة العقبة الثانية بيعة العقبة) που προετοίμασαν το έδαφος για τη μεγάλη Εγίρα το 622⁸⁷. Αξίζει να αναφερθεί και εδώ επίσης το κυριότερο σε ιστορική αξία έγγραφο, η *Ṣahīfat al-Madīna*. Όπως φαίνεται από την επανεξέταση του περιεχομένου της, δεν γράφτηκε και δεν υπογράφηκε μόνο σε μία συγκεκριμένη χρονική στιγμή, το 622, αλλά πρέπει να έχει εμβολιαστεί με αρκετές τροποποιήσεις αντίστοιχες με τις φάσεις πολιτικού μετασχηματισμού της Ούμμα στο χρονικό διάστημα 622-632⁸⁸.

Επιπλέον είναι και οι ομιλίες του Μωάμεθ που εκφωνήθηκαν σε διάφορες περιστάσεις μεταξύ 610-632. Αξίζει να αναφερθεί εδώ πως οι λεγόμενες στις αραβικές πηγές *Khouṭab* (ομιλίες του Μωάμεθ) αποτελούν διαφορετική κατηγορία εγγράφων από τους λεγόμενους «Λόγους» του Μωάμεθ, γνωστούς ως *Ḥanṭīth* (πληθ. *Αχαντίθ*).

Είναι σπουδαία επίσης η ιστορική φάση των άμεσων διαδόχων του Μωάμεθ με τα πλούσιά της έγγραφα, η λεγόμενη εποχή των Τεσσάρων Ορθοδόξων Χαλιφών (632-661), που σφραγίζει την περίοδο του πρώτου Ισλάμ.

Η σπουδαιότητα αυτής της ιστορικής περιόδου έγκειται στην πλούσια δράση που είχε να κάνει άμεσα και έντονα με τις αραβοβυζαντινές σχέσεις. Είναι η περίοδος των μεγάλων κατακτήσεων και της συνάντησης των αρχών των Αράβων, των Βυζαντινών, αλλά και των επισήμων εκπροσώπων των θρησκευτικών και εθνικών κοινοτήτων⁸⁹. Αυτό είχε σαν συνέπεια την ύπαρξη πολλών επισήμων εγγράφων-συνθηκών ανάμεσα στις αρχές των δύο τότε δυνάμεων. Αυτή η περίοδος λειτούργησε ως προμηθευτής πρώτης ύλης της

⁸⁷ Cole, *Muhammad*, σσ. 90. Rodgers, *The Generalship of Muhammad*, σ. 46-48. Ramadan, *In the Footsteps of Muhammad*, Oxford University Press 2007, σ. 74-76, 81.

⁸⁸ Για περισσότερες λεπτομέρειες για τη *Ṣahīfat al-Madīna*, βλ. στο ίδιο κεφάλαιο «Νομοθετικά έργα».

⁸⁹ Είναι χαρακτηριστικά τα παραδείγματα των συνθηκών παράδοσης της Ιερουσαλήμ μεταξύ του χαλίφη Όμαρ Ιμπν αλ-Χαττάμπ και του Πατριάρχη Σωφρονίου, καθώς επίσης και της συνθήκης της συνθηκολόγησης της εβραϊκής κοινότητας της Αλεξάνδρειας. Μπαντάουη, «Συνθήκες συνθηκολόγησης των κοινοτήτων της Αιγύπτου κατά την αραβική κατάκτηση 640-646 μ.Χ (Η εβραϊκή κοινότητα της Αλεξάνδρειας)», Πρακτικά Ι΄ Πανελληνίου Ιστορικού Συνεδρίου, Θεσσαλονίκη, Μάιος 1989, σ. 17-26 και για περισσότερες λεπτομέρειες βλ. 3^ο κεφάλαιο, Συνθήκη παράδοσης της Ιερουσαλήμ - (συνθήκη της Ιλιά-الإلياء).

ιστοριογραφίας, λόγω της έντονης ιστορικής της δράσης⁹⁰. Είναι, σύμφωνα με τις ειδήσεις των πρωτογενών πηγών, η περίοδος μέσα στην οποία βιώνει η ιστορία τις συνέπειες της «φιλοβυζαντινής/φιλοχριστιανικής» πολιτικής του Μωάμεθ, μέσα από τις πολιτικές επιλογές των πρώτων διαδόχων του απέναντι στους πρώην Βυζαντινούς υπηκόους και νυν υπηκόους του χαλιφάτου⁹¹.

Αξιοσημείωτο είναι, όπως θα φανεί παρακάτω, πως από τη σύγκριση του περιεχομένου σχεδόν του συνόλου των συνθηκών των δύο ιστορικών φάσεων του πρώτου Ισλάμ μπορεί να διαπιστώσει κανείς μία συνέπεια γεγονότων και ακολουθία αρχών. Αυτή η συνέπεια γεγονότων είναι αποτέλεσμα της «φιλοβυζαντινής - φιλοχριστιανικής» στάσης που επέλεξε ο Μωάμεθ όχι μόνο απέναντι στα θρησκευτικά σχήματα που επικρατούσαν, αλλά και απέναντι στην τότε διεθνή πολιτική σκηνή. Τις συνέπειες του βαρυσήμαντου αυτού ιστορικού γεγονότος εισπράττουν οι πρώην υπήκοοι της Βυζαντινής κοινωνίας που μετασχηματίζεται σε πρωτοϊσλαμική κοινωνία.

1.5 Αρχαιολογικό υλικό

Πρέπει να θεωρηθεί, τέλος, ως ιδιαίτερη πηγή το αρχαιολογικό υλικό, δηλ. μνημεία, επιγραφές, νομίσματα, σφραγίδες κ.ά. Παρ' όλη τη σημασία και την αξία αυτής της ομάδας πηγών για την ιστορία του πρώτου Ισλάμ, εντούτοις το εύρος της είναι άκρως περιορισμένο, λόγω του περιορισμένου υλικού που βρίσκεται στη διάθεση της έρευνας.

⁹⁰ Hill, Litt, *The Termination of Hostilities of the Early Arab Conquests A.D. 634-656*, London 1971, σ. 1.

⁹¹ Al-'Ajmi, *Al-Wathāiq al-Tārīkhiyah lil Uṣūr al-Islāmiyah al-'Ulā. Kitāb al-Amwāl lil Qāsim Ibn Sallām (maṣḍaran)*, Monograph 306, Ḥawliyyāt al-Ādāb wal 'Ulūm al-Ijtimā'īyah vol. 30, 1430/2009 (Academic Publication Council – University of Kuwait), p. 9, 10-11, 21, 33-34. Του ιδίου, "Al-Mashhad al-Siyāsī bayna al-Madīnah al-Munawara wal Quds wa Imtidādahu fi al-'ahd al-Amawī. Dirāsah muqāranah", al-Mwarikh al-Maṣrī (Journal Egyptian Historian), vol. 1, 2013, σσ. 57-111, βλ. σσ. 57-58, 60-66.

Η σπουδαία αυτή πηγή ειδήσεων μας παρέχει σοβαρά δεδομένα άμεσης εφαρμογής των συνεπειών αυτής της μάλλον φιλοχριστιανικής πολιτικής του Μωάμεθ. Συγκεκριμένα, σε αυτή την κατηγορία ανήκουν τα μνημεία ιδίως των χώρων λατρείας: πατριαρχεία, εκκλησίες, μονές και άλλα. Επιπλέον μπορεί κανείς να εντάξει και άλλα μνημεία, τα οποία κληρονόμησε το Ισλάμ από το Βυζάντιο μαζί με τους υπηκόους του, όπως στρατιωτικές οχυρώσεις, κάστρα, φυλάκια, καθώς επίσης δρόμους των караβανιών και των στρατευμάτων, μαζί με τους εμπορευματικούς σταθμούς στις αρτηρίες του διεθνούς διαμετακομιστικού εμπορίου, που συνέδεαν τους τόπους παραγωγής με τους τόπους κατανάλωσης κυρίως του σημιτομεσογειακού χώρου⁹².

Αξιοσημείωτο είναι πως τα αραβοϊσλαμικά στρατεύματα που κατέκτησαν τις ανατολικές βυζαντινές επαρχίες, όπως φαίνεται και από τα αρχαιολογικά ευρήματα και μνημεία, δεν παραβίασαν τις οδηγίες του Προφήτη τους και των πρώτων διαδόχων του. Αυτές οι οδηγίες αναφέρονται στις αραβικές πηγές⁹³ σε μορφή συμβουλών που δίδονταν είτε από τον ίδιο τον Μωάμεθ, είτε από τους διαδόχους του στους επικεφαλής των στρατευμάτων και αφορούσαν συγκεκριμένα την προστασία του άμαχου πληθυσμού και των μοναχών, το σεβασμό των κέντρων λατρείας καθώς επίσης και των αγροτικών προϊόντων και των ζώων.

Το νομισματικό σύστημα του χαλιφάτου του πρώτου Ισλάμ, όπως αποδεικνύεται ιστορικά, στηριζόταν κυρίως στο βυζαντινό νομισματικό σύστημα, συνεχίζοντας την προϊσλαμική του παράδοση. Η οικονομική αυτή εξάρτηση από το Βυζάντιο, μέχρι να αποκτήσει το χαλιφάτο τα δικά του νομισματοκοπεία, μας

⁹² Donner, *Muhammad*, σ. 107.

⁹³ Ibn Sallām, *Amwāl*, τ. 1, σ. 31, κεφ. 60. Βλ. επίσης, Akbar Shah Najeebabadi, *The History of Islam*, τ. 2, Ryadh-New York-Dhaka n.d., τ. 1, σ. 276, 278. Βλ. παρακάτω σημ. 122.

παρέχει απτά δεδομένα της βυζαντινής παρουσίας, με τα χριστιανικά της σύμβολα και τους συμβολισμούς που άμεσα ή έμμεσα προβάλλει⁹⁴.

Δυστυχώς, όπως σχεδόν σ' όλες τις περιπτώσεις ιδεολογικών συγκρούσεων, διατηρήθηκαν μόνο λίγα πρωτογενή στοιχεία του προϊσλαμικού πολιτισμού των Αράβων και αυτά είναι κυρίως δείγματα ποίησης⁹⁵, όπως τα περίφημα «Αναρτημένα»⁹⁶ (*al-Mu'allaqāt* - المعلقة), απόδειξη χρήσης του γραπτού λόγου), επιγραφές⁹⁷ και πολιτικοκοινωνικού και οικονομικού περιεχομένου έγγραφα της Μέκκας γνωστά ως *al-Sahīfat*⁹⁸ (الصحيفة). Υλικά μνημεία αυτής της προ Μωάμεθ εποχής υπάρχουν ελάχιστα και αποτελεί μια δύσκολη διαδικασία η αναζήτηση και ο εντοπισμός τους. Δείγματα προϊσλαμικών μνημείων αποτελούν κάποια διασωθέντα κέντρα λατρείας, όπως ο ναός της *al-Ka'bah*⁹⁹ στη Μέκκα, ο οποίος πέρασε από πολλές φάσεις τροποποιήσεων και αναστηλώσεων. Επίσης το περίφημο ιστορικό αρδευτικό έργο του φράγματος του Ma'rib της Υεμένης και ελάχιστες βορειοαραβικές επιγραφές, λ.χ. του Imru' al-Qais και της al-Namāra¹⁰⁰.

⁹⁴ Βλ. al-Baladhūri, *Futūh al-Buldān*, trans. & ed. by Ph. Hitti & Murgotten, Leiden 1916, part 1, σ. 383, part 2 1924, σσ. 265-266, Ṭabarī, *Tārīkh al-Ṭabarī* (AH76/ AD 695-6), 1985, τ. XXII, (trans. by K. Rowson) 1989, σσ. 90-92, Ibn Khaldūn, *Muqaddimah. An Introduction to History*, trans. & ed. Franz Rosenthal, τ. 3, Princeton University Press, 2nd printing of 2nd ed. 1980, τ. 2, σσ. 55-56, Goodwin, *Arab-Byzantine Coinage*, Studies in the Khalili Collection, τ. 4, U.K – United States 2005. Endress, *Der Islam-Eine Einführung in Seine Geschichte*, 1997 (ελλ. εκδ. *Ισλάμ. Μια εισαγωγή στην Ιστορία του*, μτφρ. Γ. Σαλακίδης, Αθήνα 2014, σσ. 324-325.

⁹⁵ Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, vol. 2, p. 1, DOP Washington 2002, σ. 220 κ.έ. Με αφορμή την αναφορά του για τις διάφορες πηγές σχετικά με τους Γασσανίδες, έμφαση δίδεται στις ειδήσεις που παρέχει η αραβική ποίηση. Μπαντάουη, *Εισαγωγή*, τ. 2, σσ. 55-56.

⁹⁶ Είναι τα καλύτερα αναγνωρισμένα, και μάλιστα σε παναραβικό επίπεδο, επτά με δέκα ποιήματα που αναρτιούνταν για έναν χρόνο στην πρόσοψη του παναραβικού ναού της Μέκκας, της Αλ-Κάαμπα. Βλ. Teofanon, *Arabska Srednovekovna Kultura, Lyubov, Vino, Mydrost*, τ. 2, Sofia 2002. Μπαντάουη, *Εισαγωγή*, τ. 2, σσ. 36-37. Κονδύλη, *Εισαγωγή στη λογοτεχνία των Αράβων*, Αθήνα 2001, σ. 76 και *Αραβικός Πολιτισμός*, Αθήνα 2008.

⁹⁷ Είναι χαρακτηριστικό το παράδειγμα της επιγραφής της al-Namāra του Imru' al-Qais, που χρονολογείται από το πρώτο μισό του 4ου μ.Χ. αιώνα (328).

⁹⁸ Για τη συγκεκριμένη *al-Sahīfat*, βλ. Μπαντάουη, *Εισαγωγή*, τ. 2, σσ. 47-48.

⁹⁹ Αποτελούσε παναραβικό κέντρο λατρείας που περιείχε όλες τις θεότητες και τα θρησκευτικά σύμβολα όλων των θρησκειών που συνυπήρχαν στην Αραβική Χερσόνησο, όπως εικόνες της Παναγίας και του Χριστού. Οι αραβικές πηγές μάς πληροφορούν πως με την κατάκτηση της Μέκκας το 630 ο Μωάμεθ, στην προσπάθειά του να μεταμορφώσει αυτό το παναραβικό κέντρο λατρείας σε ισλαμικό, διέταξε την καταστροφή όλων των ειδώλων και συμβόλων εκτός από τις εικόνες του Χριστού και της Παναγίας, τις οποίες κάλυψε με τα χέρια του κατά τη διάρκεια της διαδικασίας αδειάσματος του ναού από τα είδωλά του. Με τη διαδικασία αυτή, ο ναός της al-Ka'bah μετασηματίστηκε τότε από πολυθεϊστικό κέντρο σε καθαρά μονοθεϊστικό.

¹⁰⁰ Retsö, *Arabs in Antiquity: Their History from the Assyrians to the Umayyads*, London-New York 2003, σ. 467. Kees Versteegh, *The Arabic Language*, Edinburgh University Press, 2001, σσ. 31-36. Shahid, *Fourth Century*, σσ.

Ας σημειωθεί, επίσης, πως τα τελευταία χρόνια πολλές γαλλικές αποστολές έχουν αναλάβει την αναζήτηση, καταγραφή, ταξινόμηση και έκδοση διαφόρων επιγραφών και συνεχίζουν το έργο τους. Οι γαλλικές αυτές αρχαιολογικές ανασκαφές κινούνταν αρχικά στη νότια Αραβία. Μετά την εμπόλεμη κατάσταση που επικράτησε εκεί, μετακινήθηκαν στη σημερινή Σαουδική Αραβία, κυρίως στην κεντρικά, ανατολικά και βόρεια τμήματα του βασιλείου. Από την πλούσια συλλογή επιγραφών των Γάλλων αρχαιολόγων¹⁰¹ διακρίνονται μερικές επιγραφές που έχουν σχέση με τη διάδοση του Χριστιανισμού κυρίως στη νότια Αραβία – Νατζράν, καθώς επίσης και με την εκστρατεία του Ελέφαντα το 570.

Από την άλλη, στην Υεμένη βρέθηκαν χιλιάδες επιγραφές, των οποίων όμως η πλειοψηφία δεν αφορά την ιστορική περίοδο της συγκεκριμένης έρευνας, εκτός από μερικές επιγραφές που σχετίζονται με την αιθιοπική στρατιωτική εκστρατεία και κατοχή της Υεμένης εκ μέρους του Βυζαντίου. Αυτές οι πλούσιες επιγραφές είναι κυρίως προϊόν του έργου των ευρωπαϊών περιηγητών του 19^{ου} και των αρχών του 20^{ου} αιώνα¹⁰².

1.6 Η γλώσσα των πηγών

Ιστορική πηγή γίνεται και η ίδια η γλώσσα των πηγών, εάν παρακολουθήσουμε την εξέλιξή της και τις επιδράσεις κάτω από τις οποίες διαμορφώθηκε καθ' όλη τη διάρκεια της ιστορίας του αραβοϊσλαμικού κράτους, δηλ. από το 610 έως το 1258. Ίσως μπορεί κανείς να μεταφέρει το όριο έναρξης

31-61. Bellamy, “A new Reading of al-Namārah Inscription.” *Journal of the American Oriental Society* 105, 1985, σσ. 31-48. Endress, *Islam - Eine Einführung*, σσ. 325-326.

¹⁰¹ Οι αραβικές επιγραφές ιδίως των βορείων Αράβων είναι υπερβολικά περιορισμένες για πολλούς λόγους, που σχετίζονται κυρίως με τις αρχαιολογικές αποστολές στην ευρύτερη γεωγραφική περιοχή της Αραβικής Χερσονήσου και περισσότερο στο ίδιο το Βασίλειο της Σαουδικής Αραβίας και στην Υεμένη. Εδώ και μια δεκαετία υπάρχει μια σπουδαία γαλλική αρχαιολογική αποστολή που δρα και στην Υεμένη και στο Βασίλειο της Σαουδικής Αραβίας.

¹⁰² Βλ. Hoyland, *Arabia and the Arabs. From the Bronze Age to the Coming of Islam*, London-New York 2001. (rep. 2003), σσ. 205-210. Μπαντάουη, *Εισαγωγή στην Ιστορία του Ισλαμικού Κόσμου*, τ. 2, Θεσσαλονίκη 2013, υπ. 10, σ. 31. Ζιάκας, *Το Ισλάμ*, σσ. 14-19.

ακόμα παλιότερα, είτε ξεκινώντας από την, μέχρι τώρα, πρώτη αραβική επιγραφή του 328 του Imru' al-Qais, ή ακόμα από την επανίδρυση της Μέκκας το 440, εφόσον η διάλεκτος της Μέκκας έγινε πλέον η κυρίαρχη μορφή επικοινωνίας, κοινά αποδεκτή από όλους τους Άραβες προϊσλαμικά.

Επιπλέον, μετά την εμφάνιση και διάδοση του Ισλάμ, η διάλεκτος της Μέκκας εξακολουθούσε να είναι η κυρίαρχη μορφή της επίσημης Αραβικής, ακολουθώντας ίσως όμοια πορεία με την αττική διάλεκτο μετά την εκστρατεία του Μεγάλου Αλεξάνδρου στην Ανατολή¹⁰³. Τα έτη ζωής του αραβοϊσλαμικού κράτους, τα δάνεια τα οποία έδωσε ή έλαβε η αραβική γλώσσα από τους ξένους λαούς¹⁰⁴, καθώς επίσης και η έκταση της διάδοσής της είναι γεγονότα που επιτρέπουν να διαγνώσουμε την πολιτιστική εξάπλωση του αραβοϊσλαμικού κράτους και τον βαθμό επίδρασης που άσκησε ή δέχθηκε από άλλους λαούς.

Είναι χαρακτηριστικό το παράδειγμα της συγκατοίκησης της αραβικής με την ελληνική γλώσσα στις πρώην βυζαντινές επαρχίες της ανατολικής Μεσογείου, που αφορά άμεσα και την παρούσα έρευνα, με ιδιαίτερη έμφαση στην Αίγυπτο¹⁰⁵. Η Αίγυπτος αποτελεί μια ειδική περίπτωση μελέτης των σχέσεων Αράβων και Βυζαντινών (και κατά κυρία συνέπεια της Αραβικής με την Ελληνική, ως όργανα έκφρασης του κράτους και φορείς της ιδεολογίας του) και ως τέτοια μας παρέχει άφθονο πρωτογενές ιστορικό υλικό, πολύγλωσσο και πολυπολιτισμικό. Η ειρηνική συμβίωση και των δύο αυτών γλωσσών εντός των κυβερνητικών κύκλων της νέας διοίκησης της Αιγύπτου μετά την αραβική της κατάκτηση και την ένταξή της στην επικράτεια του χαλιφάτου, αποδεικνύει το βαθμό επίδρασης και επικοινωνίας,

¹⁰³ M'unis, *Quraysh*, σσ. 206-213.

¹⁰⁴ Κονδύλη-Μπασούκου, *Εισαγωγή στη Λογοτεχνία των Αράβων*, Αθήνα 2001, σσ. 34-35.

¹⁰⁵ Tritton, *The Caliphs and their non-Muslim Subjects*, σσ. 18-19. Mikhail, *From Byzantine to Islamic Egypt*, σσ. 80-82, 91-92.

αλλά και εξάρτησης της Αραβικής από την Ελληνική, μια ιστορική πράξη που θα καρποφορήσει αμέσως μετά¹⁰⁶.

Η αραβική όμως γλώσσα του Ισλάμ και του μετέπειτα χαλιφάτου δεν είναι πλέον η προϊσλαμική γλώσσα των Αράβων της ποικιλομορφίας των διαλέκτων των νοτίων ή των βορείων Αράβων, προϊόν των απέραντων εκτάσεων ενός άγονου και αφιλόξενου φυσικού περιβάλλοντος της Αραβικής ερήμου. Είναι η κωδικοποιημένη πλέον γλώσσα του Κορανίου, που επιτυχώς ολοκληρώθηκε στην περίοδο μεταξύ 610-632¹⁰⁷. Σε αυτή συγχωνεύθηκε το σύνολο των κυριότερων αραβικών διαλέκτων στο ευρύτερο πλαίσιο της κυρίαρχης διαλέκτου της Μέκκας που διέθετε την ισχύ, τον πλούτο, το κύρος και την αποδοχή όλων των Αράβων, υπερβαίνοντας τους φυλετικούς εγωισμούς που συντηρούσαν τις φυλετικές διαφορές.

Η κύρια αραβική προϊσλαμική διάλεκτος της Μέκκας, πέρα από τα παραπάνω, επικυρώνει και το διττό χαρακτήρα¹⁰⁸ της προϊσλαμικής αραβικής ταυτότητας ακόμα και στο γλωσσικό επίπεδο. Το σπουδαίο αυτό γεγονός αποδεικνύεται άμεσα από την ποιότητα του γραπτού λόγου αυτής της διαλέκτου, που προβάλλεται ιδίως μέσα από τη γλώσσα του Κορανίου. Ίσως και γι' αυτό το Κοράνιο μπορεί να χαρακτηριστεί ως το «πρώτο βιβλίο των Αράβων».

¹⁰⁶ Tritton, *The Caliphs and their non-Muslim Subjects*, σσ. 18-21 κ.έ.

¹⁰⁷ al-Jindī, *Atwār al-Thaqāfah wa al-Fikr*, τ. 1, Cairo 1959, σσ. 51-52, 80-82, 90-102.

¹⁰⁸ Αξιοσημείωτο είναι πως ο διττός χαρακτήρας της Αραβικής Χερσονήσου επεκτείνεται και καλύπτει πρώτα πρώτα το φυσικό περιβάλλον και όλα τα άλλα κοινωνικά, πολιτικά, οικονομικά, ακόμα και γλωσσικά περιβάλλοντα. Συγκεκριμένα, το φυσικό περιβάλλον της Αραβικής Χερσονήσου διαιρείται σε νότιο-Αραβικό με την πλούσια αγροτική και κτηνοτροφική του δραστηριότητα, λόγω των άφθονων βροχοπτώσεων που μεταφέρουν οι μουσώνες. Η δεύτερη όψη αυτού του φυσικού περιβάλλοντος καλύπτει την κεντρική και βόρεια Αραβική Χερσόνησο, όπου το φυσικό περιβάλλον χαρακτηρίζεται από αφιλόξενο, σκληρό και άγονο περιβάλλον, με λιτή φυσική παρουσία. Παράλληλα, η διττή αυτή ταυτότητα του περιβάλλοντος, έχει το αντίτυπο της στο κοινωνικό περιβάλλον, όπου οι νότιοι κάτοικοι απολαμβάνουν τη μόνιμη εγκατάσταση του οργανωμένου κράτους και ό,τι συνεπάγεται. Αντίθετα, στη δεύτερη όψη αυτού του περιβάλλοντος κυριαρχεί ο νομαδικός τρόπος ζωής, που στηρίζεται και στηρίζει τους φυλετικούς θεσμούς, με κύριο γνώρισμα τη συνεχή μετακίνηση και άρα την έλλειψη ενός αστικού τρόπου ζωής. Το ίδιο αυτό διττό αντανακλάται και στο γλωσσικό επίπεδο, όπου η νότια Αραβική, λειτουργεί ως εργαλείο έκφρασης και φορέας ενός οργανωμένου κράτους και ενός αστικού τρόπου ζωής, ενώ η βόρειο-Αραβική, είναι γλώσσα της ποίησης και των συναισθημάτων και δεν συσχετίζεται άμεσα ούτε με τον τρόπο έκφρασης μιας αστικής κοινωνίας και ενός πολιτικού καθεστώτος, ούτε είχε ανάγκη από κοινωνική, πολιτική ή και οικονομική ορολογία. Βλ. Hitti, *History of the Arabs*, σσ. 30, 90-91. 'Ali, *al-Mufaṣṣal fī Tarīkh al-'Arab qabl al-Islām*, τ. 10, Baghdad 1413/1993, τ. 1, σ. 261. Μπαντάουη, *Ιστορία του Ισλαμικού Κόσμου*, τ. 1, σσ. 80-82.

Είναι ιδιαίτερα εμφανής η έντονη διαφορά έκφρασης όχι μόνο σε ύφος και σύνταξη, αλλά ιδίως σε πλούσιες έννοιες, παράλληλα με μια ικανότητα υπεροχής έκφρασης αυτών των εννοιών, με τέτοιο τρόπο, που έπαιξε σπουδαίο ρόλο στη μετάλλαξη της συλλογικής, διανοητικής επικράτειας του αραβικού νου, με τις ανάλογες φυσικά συνέπειες.

Η διαδικασία κωδικοποίησης των διαφόρων μορφών της προϊσλαμικής αραβικής γλώσσας στο Κοράνιο «ιεροποίησε»¹⁰⁹, εκ των πραγμάτων, αυτή την τελική μορφή όλων των μέχρι τότε επικρατέστερων διαλέκτων, μετασχηματίζοντάς τη σε «ιερή» γλώσσα του Θεού και χωρίς συγκεκριμένη φυλετική ταυτότητα. Το γεγονός αυτό, συγχρόνως με την απαγόρευση της μετάφρασης του Κορανίου σε άλλη γλώσσα, οδήγησε στη μονοπωλιακή έκφραση του Ισλάμ¹¹⁰ μέσα από τη μία και μοναδική γλώσσα, την Αραβική, παρέχοντάς της έτσι μια ιερή χροιά.

Η αραβική γλώσσα των αναρίθμητων και σπουδαίων για την ιστοριογραφία του αραβοϊσλαμικού κόσμου – και όχι μόνο – πηγών είναι η συνέχεια της κορανικής γλώσσας, εμπλουτισμένης με ό,τι διέθεταν οι γλώσσες, οι παραδόσεις και οι πολιτισμοί των κατακτημένων από τους Άραβες λαών. Η αραβική γλώσσα ραγδαία διαδόθηκε και εξαπλώθηκε ανάμεσα στους κατακτημένους και μη αραβόφωνους πληθυσμούς και κατέστη το επίσημο γλωσσικό τους όργανο¹¹¹, ακολουθώντας κατά αυτόν τον τρόπο τα ιστορικά χνάρια και την πορεία της ελληνικής γλώσσας από μια κυρίαρχη διάλεκτο στην Κοινή.

Επίσης, η ρητή απαγόρευση της μετάφρασης του Κορανίου σε οποιαδήποτε άλλη γλώσσα παρείχε στην ίδια την αραβική γλώσσα το προνόμιο της διαχρονίας,

¹⁰⁹ Υπάρχουν τουλάχιστον 11 αναφορές στο Κοράνιο που χαρακτηρίζουν τη γλώσσα του Αραβική: 12:2, 13:37, 16:103, 26:195, 20:113, 39:28, 41:3,44, 42:7, 43:3, 46:12. Βλ. επίσης, Saunders, 'The Nomad as Empire Builder: A Comparison of the Arab and Mongol Conquests', σ. 57, 59, 61. Hoyland, *In God's Path: The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire*, Oxford University Press 2015, σ. 27.

¹¹⁰ Αναφορές των πηγών για απαγόρευση μετάφρασης και για εμμονή στην ερμηνευτική.

¹¹¹ Saunders, 'The Nomad as Empire Builder: A Comparison of the Arab and Mongol Conquests', σ. 57, 59.

διατηρώντας την κλασική της μορφή, που επισημοποιήθηκε στις αρχές του 7^{ου} αι. (610-632), έως και σήμερα. Το γεγονός αυτό την κράτησε ζωντανή διαμέσου των αιώνων και δεν επέτρεπε στη δημοτική και στις διαλέκτους να μπουκν στον πειρασμό του ανταγωνισμού στο χώρο της χρηστικότηταs της.

1.7 Γένεση της αραβοϊσλαμικήs ιστοριογραφίαs

Η αραβοϊσλαμική ιστοριογραφία ξεκίνησε σε μορφή παράδοσης-χαντίθ¹¹², γι' αυτό ήταν και μια από τις πρώτες επιστήμες που καλλιέργησαν οι Άραβες αμέσως μετά το θάνατο του Μωάμεθ, τη διάδοση και την εδραίωση του Ισλάμ στις κατακτημένες περιοχές. Το σημείο εκκίνησηs, η αφορμή έναρξης και η μορφή έκφρασης της αραβοϊσλαμικήs ιστοριογραφίαs ήταν ένα από τα σπουδαιότερα συμβάντα της ιστορίαs των Αράβων, αλλά και των κατακτημένων από τους Άραβες λαών¹¹³. Είναι γεγονός πως η συμβίωση των κατακτημένων με τους κατακτητές είχε και την προέκτασή της στη σύζευξη της ιστορίαs και των δύο κόσμων. Έτσι, η ιστορία των Αράβων θα αποτελέσει μέρος της ιστορίαs των κατακτημένων, όπως η ιστορία των κατακτημένων θα αποτελέσει μέρος της ιστορίαs των Αράβων. Συνεπώς, η ιστοριογραφία αποτελεί σπουδαίο διαχρονικό προϊόν της διανόησηs αυτήs της ιστορικήs διαδικασίαs.

Για τους Άραβες η εμφάνιση, η διάδοση και η εδραίωση του Ισλάμ, του αραβικού μονοθεϊσμού, με τον πολυδιάστατό του χαρακτήρα, ανάμεσα στους ίδιους και στους γειτονικούς τους λαούς, υπήρξε το σημαντικότερο ιστορικό γεγονός ολόκληρης της ιστορίαs τους, και φυσικά όχι μόνο της δικήs τους, αφού

¹¹² Hitti, *History of the Arabs*, 10th ed. 1970, repr. 1974, London - New York, σσ. 243-245. Ali, *Religion of Islam*, σ. 45.

¹¹³ Βλ. Al-Ajmi, "Al-Blathery`s Method in Approaching Gasem bin Salam`s Reported Texts and Narratives: A Comparative Study", *Journal of Humanities and Social Studies* (Kingdom of Saudi Arabia) vol. 29, 2013, σσ. 117-119, 128-131, 164-169.

δεν ανέτρεψε μόνο την αραβική πραγματικότητα, αλλά και εκείνη όσων σχετίζονταν με αυτήν.

Η έννοια και το περιεχόμενο του Ισλάμ θα προσδιορίσει και την έννοια, το περιεχόμενο και τη μορφή της αραβοϊσλαμικής ιστοριογραφίας, αφού από αυτό γεννήθηκε και αυτό εξέφρασε. Άρα, η κατανόηση του τι είναι το Ισλάμ, μας διευκολύνει να κατανοήσουμε βαθύτερα και ευκολότερα το τι είναι αραβοϊσλαμική ιστοριογραφία και την ιδιαίτερη ταυτότητά της. Ίσως έτσι μπορεί κανείς να προσεγγίσει καλύτερα το πρώτο Ισλάμ ως μια έκφραση του όρου «αραβικός μονοθεϊσμός».

Το πρώτο αραβοϊσλαμικό κράτος, η Ούμμα, θεμελιώθηκε στη δυτική Αραβία. Η διάδοση και η εδραίωσή του πραγματοποιήθηκε ιστορικά μέσα στην καρδιά του πρώην ελληνιστικού κόσμου¹¹⁴. Οι λαοί της ανατολικής Μεσογείου διέθεταν πλούσια ιστορία και παράδοση στο οργανωμένο κράτος, μαζί με τη συμβίωση των λεγόμενων μονοθεϊστικών αβραμικών θρησκειών¹¹⁵, στις οποίες έδωσε ιδιαίτερη έμφαση και λεπτομερειακή αναφορά το Κοράνιο.

Ζώντας και κυβερνώντας μέσα σ' αυτό το ιστορικό πλαίσιο, ως συνέπεια των αραβοϊσλαμικών κατακτήσεων και της ίδρυσης του κράτους τους, τόσο οι χαλίφες όσο και οι λιγστοί τότε πιστοί του Ισλάμ ένιωθαν την ανάγκη επίγνωσης του ιστορικού υπόβαθρου στο οποίο ζούσαν και δρούσαν.

Παράλληλα, και για τη δική τους προστασία και περιέργεια, γι' αυτό τον πλούτο του θρησκευτικού και του ιστορικού υλικού τον οποίο αντιμετώπισαν, δημιουργήθηκαν πολλά κίνητρα για μια άμεση επαφή με την ιστορία και τις παραδόσεις των κατακτημένων λαών. Χρειάστηκε όμως και το ανακοίταγμα της δικής τους προϊσλαμικής ιστορίας, που και αυτή αναφέρεται στο Κοράνιο¹¹⁶, συγχρόνως με τις ιστορίες των γειτόνων, όπου μερικές φορές διαφαίνεται η

¹¹⁴ Donner, *The Islamic Conquests*, σ. 45.

¹¹⁵ Goldschmidt Jr., *A Concise History of the Middle East*, 7th ed. AUC 2004, σ. 27, 53.

¹¹⁶ Κοράνιο, 7:72, 10, 11:58-60, 26:139, 30, 31, 33, 34, 85, 105, 106, 89:6-7, 111:1-3.

ανάμειξη των γεγονότων και οι ρόλοι των ανθρώπων στη διαμόρφωση της ιστορίας των κατοίκων της Αραβικής Χερσονήσου¹¹⁷.

Μπορεί να θεωρηθούν εμφανές ιστορικό παράδειγμα οι μορφές, τα μέσα και οι συνέπειες της βυζαντινής παρουσίας σε διάφορα σημεία και σε διάφορες πληθυσμιακές ομάδες εντός και στις παρυφές της Αραβικής Χερσονήσου. Έντονη είναι και η προβολή της βυζαντινής ιδεολογίας μέσα στο Κοράνιο, στοχεύοντας ίσως στην αναζήτηση μιας «μυθικής» ιστορικής κοινής καταγωγής, μιας μορφής πνευματικής και εξ αίματος διπλής συγγένειας, που να αιτιολογεί την πολιτική σύγκλιση και αλληλεγγύη¹¹⁸ του ιδίου του Μωάμεθ.

Έτσι ουσιαστικά η ανάγκη για ιστορική γνώση, με την ιδιαίτερη, αλλά και με την ευρεία της έννοια, υπήρξε ζωτικότερη και εκ των πραγμάτων μια αναγκαιότητα, αφού συνυπήρχαν πολλοί παράγοντες που θα οδηγούσαν νομοτελειακά στη γένεση και ανάπτυξη μιας ιστοριογραφίας με ιδιαίτερα γνωρίσματα, αντανάκλαση της αραβοϊσλαμικής διανόησης.

Σε αυτό συνετέλεσε η έντονη επίσης επιθυμία των χαλιφών να γνωρίσουν τη ζωή και τις πράξεις των παλαιότερων βασιλέων και ηγεμόνων. Σημαντικός παράγοντας επίσης ήταν το ενδιαφέρον των πιστών να περισυλλέξουν τις ιστορίες, τα πρόσωπα και τα γεγονότα εντός και εκτός της Αραβικής Χερσονήσου, που είχαν σχέση με τον Προφήτη τους και τους συντρόφους του. Όλα αυτά έγιναν η αφορμή και η βάση για τα μετέπειτα βιογραφικά έργα, γνωστά ως *al-Siyar* ή *Kutub al-Siyar* (السيرة - كتب السيرة) και τις συλλογές των αναφορών, προφορικών και εν μέρει γραπτών, στις κατακτήσεις και τους ηρωισμούς που προκάλεσαν οι επιτυχίες των πρώτων αραβοϊσλαμικών κατακτήσεων μετά το θάνατο του Μωάμεθ το 632.

¹¹⁷ Κοράνιο, 3:18, 48-51, 64, 28:49, 2:119, 22:54, 17:107, 34:6, 13:45, 23:53, 21:92, 10:37, 9:111, 85:1-9 (για τους μάρτυρες της Νατζράν), 4:163,171, 6:85, 2:253, 2:136, 3:42-63, 19:16-50, 4:156-159, 61:6-9, 3:33-34, 38-39, 5:72-80, 66:12 (Ιησούς και Μαρία). Βλ. επίσης τα κορανικά κεφάλαια 85, 18, 106, 14, 2, 30 κ.ά. Για τους μάρτυρες της Νατζράν βλ. επίσης τη βιογραφία: Ibn Hishām, *Sīrah*, τ. 1, σ. 27, 37.

¹¹⁸ Bl. Κοράνιο, 14 (Ibrahim), 19 (Maryam), 85 (al-Burūj). Βλ. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*, DOP 1989, 2006, σ. 179-181, 332-350, 382-383.

Είναι τα έργα της αραβοϊσλαμικής ιστοριογραφίας γνωστά ως *al-Maghāzī* (المغازي)¹¹⁹.

Έχοντας κανείς υπόψη τα δεδομένα του χωροχρόνου της εμφάνισης του Ισλάμ κατά τη διάρκεια της ζωής και δράσης του Μωάμεθ μεταξύ 610-632, μπορεί να διαπιστώσει πως οι ιστορικές απαρχές της αραβικής ιστοριογραφίας έχουν τη γένεσή τους στη λεγόμενη επιτροπή ή διεύθυνση των «Γραφών της Έμπνευσης ή της Αποκάλυψης». Είναι οι αναφερόμενοι στην ορολογία της αραβοϊσλαμικής ιστοριογραφίας με τον όρο «*Kuttāb al-Wahī* (كُتَّاب الوحي)». Είναι αυτή η ομάδα μορφωμένων της Μέκκας που ως πρώτοι σύντροφοι του Μωάμεθ ανέλαβαν την καταγραφή όσων έλεγε ο Μωάμεθ στη χρονική περίοδο μεταξύ 610-632.

Αυτή η σπουδαία ιστορική φάση του πρώτου Ισλάμ έχει το προνόμιο που τη διακρίνει από όλες τις μετέπειτα φάσεις της ισλαμικής ιστορίας έως σήμερα να απολαμβάνει την ημερήσια καταγραφή όσων εκφωνούσε ο Μωάμεθ. Αυτά τα λεγόμενα του Μωάμεθ (το περιεχόμενο της ισλαμικής αποκάλυψης) καταγράφονταν στην ύλη που υπήρχε τότε και που ήταν φύλλα φοίνικα, κόκκαλα, δέρματα ζώων, πέτρες και πάπυροι. Τους λεγόμενους *Kuttāb al-Wahī*, από ιστοριογραφική άποψη, μπορεί κανείς να τους χαρακτηρίσει ως τους πρώτους χρονογράφους-χρονικογράφους της αραβοϊσλαμικής ιστορίας, αφού έχουν καταγράψει τα χρονικά των σχεδόν 32 ετών της δράσης του Μωάμεθ ως αποστόλου (*rasūl*) του Θεού και πολιτικού αρχικά των Αράβων¹²⁰, τα οποία έχουν φυλαχτεί στην πρώτη ίσως αραβοϊσλαμική βιβλιοθήκη, τον οίκο του ιδίου του Μωάμεθ. Το σύνολο των χρονικών αυτής της ιστορικής φάσης τελικά συναπάρτιζαν το περιεχόμενο του πρώτου Βιβλίου των Αράβων, το οποίο έλαβε

¹¹⁹Muhammad Ibn `Umar Wāqidi, *Kitāb al-Maghāzī*, σσ. 748- 823, Marsden Jones & Alfred von Kremer, 1856, *al-Waqidi's "al-Maghāzī": It's Methodology and Critical Analysis*, Dr. Ata ur Rehman, Dr. Janas Khan, Dr. Hafiz Hifazatullah, Dr. Karim Dad, Hafeez ullah, Nasrullah Khan, Izaz Ali University of Malakand; Institute of Islamic and Arabic Studies, University of Peshawar; Islamia College University, AWKUM, Mardan, & Kust, Pakistan, Al-Tabqat Al-kubra, Ibne Sa`ad, Abu Abdullah Muhammad Bin Sa`ad Al-Basari, Dar-ul-Fikar, Beirut, 1st Ed., 1994.

¹²⁰ Βλ. Husaini, *Arab Administration*, (Cairo 1958) σσ. 46-47.

την τελική και μοναδική του έκδοση με εντολή του τρίτου ορθόδοξου χαλίφη, του Οθμάν Ιμπν Αφφάν (644-656)¹²¹. Εδώ ίσως θα μπορούσε κανείς να θεωρήσει το περιεχόμενο αυτών των χρονικών των 22 ετών ως την πηγή των πηγών, με ιδιαίτερη έμφαση στην ιστορική πλευρά του περιεχομένου τους. Αυτή η ιστορική πλευρά καλύπτει τους βασικούς τομείς όχι μόνο την ιστορία του πρώτου Ισλάμ, αλλά λειτούργησε και ως βάση διακυβερνητικού συστήματος της μετά Μωάμεθ ιστορίας.

Επειδή το Κοράνιο θεωρείται θησαυρός της αραβικής γλώσσας τότε και τώρα και επειδή η γλώσσα μπορεί να θεωρηθεί βασικό εργαλείο της ιστορίας και όργανο έκφρασης των κυριότερων ιστορικών πηγών, κρίθηκε νομοτελειακή η ερμηνεία του περιεχομένου του για την εξασφάλιση της συνέχειας της χρηστικότητας και λειτουργικότητάς του ως παλαιότερου και μοναδικού συντάγματος του αραβοϊσλαμικού κόσμου-κράτους από το οποίο πηγάζουν οι θεμελιώδεις αρχές της σύστασης και λειτουργίας του. Αυτό το γεγονός δημιούργησε ένα άλυτο πρόβλημα από τότε έως σήμερα για το εάν το Ισλάμ είναι θρησκεία ή κράτος (*dīn wa dawlāh*)¹²². Δηλαδή, είναι θρησκεία και Ούμμα ή είναι θρησκεία και όχι κράτος.

Το Κοράνιο είναι επίσης πηγή της στρατιωτικής αντίληψης και οργάνωσης, όπου ενσαρκώνει λεπτομερώς τον κώδικα πολέμου του Ισλάμ, ο οποίος καθόριζε τη λογική των αραβοϊσλαμικών κατακτήσεων σε σχέση με τους κατακτημένους

¹²¹ Rogerson, *The Heirs of the Prophet Muhammad: and the Roots of the Sunni-Shia Schism*, London: Abacus, 2006, σσ. 257-263. al-Jindī, *Atwār*, σσ. 85-89, 176-177. *Biographies of the Rightly-Guided Caliphs*, σσ. 296-297. Al-'Aqād, *Dhū an-Nūrayn Uthmān Ibn 'Affān*, Κάρο 2015, σσ. 121-125. Μπαντάουη, *Εισαγωγή στην Ιστορία του Ισλαμικού Κόσμου*, τ. 1, σ. 169-170. Zidan, *The Rightly Guided Caliphs*, σσ. 195-196. Bousquet, 'Observations on the Nature and Causes of the Arab Conquest', σ. 28. Donner, F. The Qur'an in Recent Scholarship. Challenges and desiderata. in Gabriel Said Reynolds (ed.) *The Qur'an in its Historical Context*, Routledge 2008, σσ. 29-50, βλ. σ. 40.

¹²² al-Banna, *al-Islām*, σσ. 7-9, 111-132.

λαούς, πλειοψηφία των οποίων υπήρξε η πρώην βυζαντινή κοινωνία που θεμελίωσε την πρώτη πολυεθνική κοινωνία του Πρώτου Ισλάμ (634-661)¹²³.

Επιπλέον, δεν περιορίζεται μόνο στον προσδιορισμό των εσωτερικών σχέσεων πολιτείας-κοινωνίας, αλλά προχωρά παραπέρα, καθορίζοντας εξίσου δυναμικά και τις εξωτερικές σχέσεις της πολιτείας με τον υπόλοιπο κόσμο¹²⁴. Εξίσου σπουδαίος για την ομαλή λειτουργία της κοινωνίας και της πολιτείας του αραβοϊσλαμικού κράτους είναι ο προσδιορισμός της σχέσης του Ισλάμ ως πολιτείας, κοινωνίας και ατόμων με τους συμπολίτες αλλόθρησκους της ισλαμικής επικράτειας.

Όλα αυτά, που σχετίζονται με το περιεχόμενο και τη σκοπιμότητα του Κορανίου, το έκαναν να λειτουργεί ως πηγή των πηγών μέσα από την αδιάκοπη προσπάθεια ερμηνείας της κάθε λέξης των 114 κεφαλαίων. Το αποτέλεσμα αυτής της αδιάκοπης προσπάθειας των ερμηνευτών οδήγησε άθελα ή ηθελημένα στη γένεση των λεγόμενων ‘ulūm ad-dīn (επιστήμες της θρησκείας - علوم الدين), από τις οποίες διαμορφώθηκαν για πρώτη φορά στην αραβοϊσλαμική γραμματεία, όλες αυτές οι μορφές των επιστημών που προέρχονται και συσχετίζονται άμεσα με την ισλαμική θρησκεία. Η εμφάνιση άλλων επιστημών, οι οποίες αναφέρονται στην ορολογία των αραβοϊσλαμικών πηγών ως επιστήμες των κατακτημένων λαών (علوم

¹²³ Κοράνιο, 2:190, 4:74-76, 5:32, 22:39-46, 47:4 κ.ά.

Όπως φαίνεται από τις οδηγίες που έδιναν οι πρώτοι διάδοχοι του Μωάμεθ, όπως ο Άμπου Μπακρ και ο Όμαρ, ακολουθώντας το παράδειγμα του Μωάμεθ, μπορεί να διαπιστώσει κανείς ένα πνεύμα ενός ευνοϊκού στρατιωτικού κώδικα πολέμου απέναντι στους κατακτημένους λαούς με κύρια έμφαση στην κοινωνία των ανατολικών βυζαντινών επαρχιών. Ενδεικτικά αναφέρω: Muhammad Sharīf Basyūnī, *al-Wathā'iq al-Dawlīya al-Ma'anya bī Ḥuqūq al-Insān*, Cairo 2003, τ. 1, σ. 35.

«Ω! Άνθρωποι, Σταθείτε και ακούστε τις εντολές μου και εφαρμόστε τις: Μην διαπράττετε προδοσία, μην κάνετε καταχρήσεις και υπερβολές. Μην ακρωτηριάζετε νεκρά σώματα, μη σκοτώσετε μικρό παιδί, ούτε ηλικιωμένο, ούτε γυναίκα. Μην αχρηστεύσετε φοίνικες, ούτε να τους κόψετε και μην κόβετε κανένα καρποφόρο δέντρο και μη σφάζετε καμιά προβατίνα, καμιά αγελάδα, καμιά καμήλα, παρά μόνο για φαγητό. Και θα περάσετε από ανθρώπους που είναι αφοσιωμένοι μέσα σε κελιά, αφήστε τους να κάνουν ό,τι έχουν αποφασίσει για τον εαυτό τους να κάνουν (πλήρης αφοσίωση). Και θα συναντήσετε ανθρώπους που θα σας φέρουν σκεύη με διάφορα φαγητά, εάν τρώτε κάτι από αυτά, τότε αναφέρετε το όνομα του Θεού πάνω σ'αυτά (φαγητά)...[]».

Βλ. επίσης Najeebabadi, *History of Islam*, τ. 1, σ. 276, 278.

¹²⁴ Η έντονη τάση των νομομαθών και θεολόγων την εποχή των Αββασιδών να χωρίσουν τον κόσμο σε δύο αντίπαλους κόσμους: τον κόσμο της ειρήνης (Dār al-Salām ή Dār al-Islām) και τον κόσμο του πολέμου (Dār al-Harb). Βλ. Encyclopaedia of Islam, Hitti, *History*, σσ. 137-138, 185. Evstatiev, *Islamyt – kratyk spravochnik*, Sofia 2007, σσ. 46-49.

(العلوم القديمة) ή επιστήμες των ξένων (علوم العجم) ή αρχαίες επιστήμες (العلوم المفتوحة) ή επιστήμες των παλαιότερων (علوم الأوائل), ήταν συνέπεια του μεταφραστικού κινήματος της Βαγδάτης¹²⁵.

Στην αρχή ακόμη ο όρος ‘alim (عالم) αφορούσε αποκλειστικά στον γνώστη των θρησκευτικών πραγμάτων (θεολόγος!). Αυτή η κατηγορία επιστημών πήρε την πρώτη θέση σε ό,τι παρήγαγε η ισλαμική διάνοια, λόγω της άμεσης εξάρτησής τους από το Ισλάμ. Γι’αυτό χαρακτηρίστηκαν με πολλές ονομασίες μέσω μιας πλούσιας ορολογίας όπως : al- ‘ulūm al- shar‘iyah (العلوم الشرعية) ή al-naqliyah (العلوم النقلية) ή al-waḍa‘iyah (العلوم الوضعية) ή al-ṭabi‘iyah (العلوم الطبيعية) και όσοι ασχολούνταν με αυτές τις επιστήμες κατατάσσονταν στην ανώτερη τάξη των επιστημόνων¹²⁶.

Οι πρώτοι επιστήμονες του Ισλάμ αναφέρονται ως al-qurra’ (القراء), δηλ. αυτοί που απαγγέλλουν το Κοράνιο. Στον ισλαμικό κόσμο παραμένει έως και σήμερα ο όρος al-‘alim να χαρακτηρίζει αυτόν που ασχολείται με τα θρησκευτικά ζητήματα. Ο al-Ghazālī ταξινομεί τις λεγόμενες θρησκευτικές επιστήμες σε τέσσερις κατηγορίες : al-Uṣūl (Το Κοράνιο και τους Λόγους του Μωάμεθ), al-Furu‘a (Φικχ), al-Muqaddimāt (η γλώσσα και η γραμματική) και al-Mutammimāt (Απαγγελίες και η Ερμηνευτική)¹²⁷.

Βασική επιστήμη αυτών των θρησκευτικών επιστημών μπορεί να θεωρηθεί η ιστοριογραφία¹²⁸, η οποία αναπτύχθηκε, εμπλουτίστηκε και διευρύνθηκε από την ιστοριογραφία των κατακτημένων λαών, και κυρίως τη βυζαντινή.

Ιστορικά αποτελεί επίσημο έγγραφο της εποχής του, που καταγράφει λεπτομερώς τη ζωή του Μωάμεθ και της Ούμμα, πέρα από το θρησκευτικό

¹²⁵ Majid, *Tarīkh al-Ḥaḍārah al-Islamiyah fī al-Uṣūr al-Uṣṭā*, 3rd ed. Cairo 1973, σ. 211.

¹²⁶ al-Ghazālī, *Iḥiyah ‘ulūm al-Dīn*, τ. 1, Θεσσαλονίκη 2013, σσ. 13, 15-16. Ibn Khaldūn, *al-Muqaddimah*, Tunis 1991, σ. 240-257. Majid, *Ḥaḍārah*, σσ. 165-181. Hitti, *History*, σσ. 242-243.

¹²⁷ Majid, *Ḥaḍārah*, σ. 165.

¹²⁸ Ο.π., σσ. 202-210.

περιεχόμενο και τις αναφορές στην προϊσλαμική περίοδο, όχι μόνο των Αράβων, αλλά και των γειτόνων, και τα σύγχρονα με το Μωάμεθ γεγονότα (π.χ. al-Rūm).

Συνδέθηκε άρτια η ιστοριογραφία απ' τις απαρχές της στο πρώτο Ισλάμ με τις «θρησκευτικές επιστήμες – al-‘ulum ad-dīnya» (φικχ-νομοθεσία, ερμηνεία του Κορανίου, χαντιθολογία, βιογραφία του Μωάμεθ και των πρώτων διαδόχων του, λεξικογραφία, γλωσσολογία κ.ά.). Έτσι, οι πρώτοι ιστοριογράφοι έγραφαν για τη ζωή του Μωάμεθ (as-Sīrah an-Nabawīya) και τις στρατιωτικές δραστηριότητές του για την προστασία της κοινότητας των πιστών από τις αδιάκοπες εχθροπραξίες των πολυθεϊστών συμπατριωτών του, τη γενεαλογία των Κοραϊσιτών (Quraysh) και τις τάξεις και βιογραφίες των μεγάλων ανδρών του πρώτου Ισλάμ που ασχολήθηκαν με το φικχ και τη χαντιθολογία¹²⁹.

Σχεδόν όλες οι πρώτες τέτοιες μελέτες οι σχετικές με τη ζωή του Μωάμεθ έφεραν τον τίτλο *al-Maghāzi*, που γλωσσικά σημαίνει τη μελέτη των στρατιωτικών πράξεών του, αλλά ουσιαστικά συμπεριλαμβάνει ολόκληρη τη ζωή του¹³⁰. Από τη στιγμή της θεσμοθέτησης της αραβοϊσλαμικής χρονολογίας της Εγίρας από τον δεύτερο χαλίφη ‘Umar b. al-Khaṭṭāb (634-644), την επέκταση του πρώτου αραβικού κράτους έξω από τα παραδοσιακά όρια της Αραβίας και την ίδρυση του Υπουργείου των Στρατιωτικών (*diwān al-jund*), προωθήθηκε το ενδιαφέρον των Αράβων για τη μελέτη της γενεαλογίας (*‘ilm al-Ansāb*). Η γενεαλογία είναι ο υπηρέτης της ιστορίας, σύμφωνα με την αραβική αντίληψη. Είναι αρκετοί οι μεγάλοι άντρες του Ισλάμ οι οποίοι συνδύαζαν στα έργα τους το φικχ και την ιστορία. Τα παραδείγματα των al-Ṭabarī, Ibn Kathīr και Ιωάννη Δαμασκηνού συνδυάζουν στη διανοητική τους δραστηριότητα την ερμηνευτική του Κορανίου και την ιστορία (*al-tafsīr wa al-tārīkh*)¹³¹.

¹²⁹ Ο.π., σσ. 203-204.

¹³⁰ al-Dūrī, *Nash‘at ‘ilm al-Tārīkh ‘ind al-‘Arab*, Beirut 1960, σσ. 18-20. Salem, *al-Tārīkh wa al-Mu‘arikhūn al-‘Arab*, Alexandria 1978, σσ. 26-27.

¹³¹ Salem, *al-Tārīkh*, σ. 28.

Η πλειοψηφία των μουσουλμάνων διανοουμένων θεωρεί αναγκαία την ενασχόλησή της με την ιστορία για χάρη της εξυπηρέτησης της ιστορικής σκοπιμότητας. Κατ' αυτόν τον τρόπο η ιστοριογραφία γίνεται μέσο για τη βαθύτερη κατανόηση των λεγόμενων θρησκευτικών επιστημών και κυρίως της επιστήμης *al-fiqh* (αλ-φικχ) και της *al-Shari'a*. Είναι χαρακτηριστικά τα παραδείγματα των παρακάτω:

- Ο Muḥī al-Dīn al-Kāfijī¹³² στο έργο του «*al-mukhtasar fi al-'ilm al-tārīkh* (= το σύντομο στην ιστοριογραφία)», δίνει μεγάλη σημασία και αφιερώνει μεγάλο μέρος του έργου του στην αποσαφήνιση του κεντρικού ρόλου της ιστορίας στις ισλαμικές θρησκευτικές επιστήμες¹³³. Ας αναφερθεί εδώ πως ο al-Kāfijī ήταν θεολόγος προτού γίνει ιστορικός.
- Ο al-Sakhāwī¹³⁴ στο έργο του «*al-tibr al-masbuk fi dhail al-sulūk* (= ο λιωμένος λευκόχρυσος στην ουρά της συμπεριφοράς)», τονίζει τη σημασία και την αξία της ιστορίας για την επιστήμη της *al-Shari'a*¹³⁵. Λέει χαρακτηριστικά: «Η επιστήμη της ιστορίας είναι μια τέχνη από τις τέχνες της χαντιθολογίας».

Παράλληλα οι Άραβες διανοούμενοι τονίζουν αυτή την υπόθεση της άρρηκτης σχέσης της ιστορίας με τη θρησκεία, όπως ο al-Maqrīzī, ο Ibn Khaldūn κ.ά.

Η αναγκαιότητα επικύρωσης της γενεαλογικής σχέσης κάθε μουσουλμάνου αραβικής καταγωγής, με σκοπό τον καθορισμό του ανάλογου ποσού κρατικού

¹³² Το πλήρες όνομα είναι: Muḥammad Ibn Suleymān Ibn Sa'ad Ibn Mas'ūd al-Kāfijī al-Rumī (788-879E) (محمد بن سليمان بن سعد بن مسعود الكافيجي الرومي)

¹³³ Muḥiy al-Dīn Muhammad Ibn Sumaiman al-Kafiji, *'Ilm al-Tārīkh 'ind al-Muslimīn*, ed. Franz Rosenthal, Leiden 1952, (Arabic edition, Baghdad 1962), σ. 337.

¹³⁴ Το πλήρες όνομα είναι: Shams al-Dīn Muḥammad Ibn 'Abd al-Rahmān al-Sakhāwī (1428/831-1497/902) (شمس الدين محمد بن عبدالرحمن السخاوي).

¹³⁵ Muhammad Ibn 'Abd al-Rahman Ibn Muhammad al-Sakhawi, *al-Tibr al-Masbuk fi Dhail al-Sulūk*, Bulaq 1896, σ. 3.

επιδόματος που έπαιρνε από το δημόσιο ταμείο (Bayt al-Māl - بيت المال), συνέπεια της διοικητικής-οικονομικής μεταρρύθμισης που θεσμοθέτησε ο χαλίφης Όμαρ (634-644)¹³⁶, η συγκέντρωση, η ταξινόμηση και η ερμηνεία της προϊσλαμικής αραβικής ποίησης, η ταυτοποίηση των ονομάτων και των τοπωνυμίων που αναφέρονται σε θρησκευτικά έργα, καθώς και η αγωνία των κατακτημένων λαών να καταγράψουν τα παρελθοντικά επιτεύγματά τους ως ανταπάντηση στον αραβικό κρατισμό ή ίσως και εθνικισμό, όλα αυτά έδωσαν το κίνητρο για ιστορική έρευνα και αναζήτηση γνώσης παλαιότερων γεγονότων, προσώπων, τόπων και παραδόσεων, ακόμα και για την ανάπτυξη της θεολογίας και από τις δύο πλευρές, των κατακτημένων και των κατακτητών¹³⁷, δηλαδή από τους μουσουλμάνους αραβικής καταγωγής και τους υποτακτικούς (al-mawālī) και από τους μη μουσουλμάνους, κατοίκους του χαλιφάτου (Dār al-Salām).

Ανάμεσα στους πρωτοπόρους αφηγητές (al-Rūā - الرواة), ήταν ο νοτιοαραβικής καταγωγής ‘Abīd¹³⁸ b. Sharya al-Jurhumī (π. 680)¹³⁹, ο οποίος ανταποκρίθηκε στο κάλεσμα του Μωαβία, του ιδρυτή της πρώτης δυναστείας του αραβοϊσλαμικού κόσμου, και πήγε στη Δαμασκό, όπου διακρινόταν στα ανάκτορα ανάμεσα στους διανοούμενους¹⁴⁰. Αναφέρουν οι πηγές πως ο Μωαβίας άκουγε κάθε νύχτα από τα χείλη του τις ειδήσεις για τους Άραβες και τις «ημέρες» τους και τις πληροφορίες για τους ξένους βασιλείς και για τον τρόπο διακυβέρνησής

¹³⁶ Ibn Sallām, *Amwāl*, τ. 4, σσ. 642-643. Madelung, *The succession to Muhammad*, σσ. 58-59. Μπαντάουη, *Ιστορία του Ισλαμικού Κόσμου*, τ. 1, σσ. 163-166 ιδιαίτερα σημ. 342. Zidan, *The Rightly Guided Caliphs*, σσ. 131, 141-143, 148-151 (Bayt al-Māl), 151-153. El-Hibri, *Parable and Politics in Early Islamic History. The Rashidun Caliphs*, Columbia University Press - New York 2010, σσ. 81-82. Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, σσ. 68-69. al-‘Adawī, *Nuzum*, σσ. 246-252. al-Dujaili, *Bayt al-Māl. Nasha’uhu wa Tatawruhu min al-Qarn al-Awwal ḥatā al-Qarn ar-Rābi’ al-Hijrī*. Baghdad 1976, σσ. 115-129 201-203.

¹³⁷ Μπαντάουη, *Ιστορία του Ισλαμικού Κόσμου*, τ. 2, σσ. 25-27. EI², λ. «TA’RIKH», του R.S. Humphreys, (II. Historical Writing - 1. In the Arab world) σ. 271 κ.έ.

¹³⁸ ή ‘Ubayd b. Sharya al-Jurhumī σύμφωνα με τον Ignác Golziher, Abh. II Anm. 29. (*Abhandlungen zur arabischen Philologie*, 2 τ. Leiden, 1896-1899).

¹³⁹ Crosby, Elise W. (ed.), *The History, Poetry, and Genealogy of the Yemen: The Akhbar of Abid B. Sharya Al-Jurhumī*, Gorgias Press LLC (2007). Salem, *al-Tarīkh*, σσ. 45-46.

¹⁴⁰ al-Mas‘ūdī, *Murūj adh-Dhahab wa M‘ādin al-Jawhar*, εκδ. και επιμ. M. ‘Abd al-Ḥamīd, Cairo 1958, τ. 2, σ. 85.

τους και τις σχέσεις τους με τους υπηκόους τους¹⁴¹. Ο ‘Abīd έγραψε μερικά έργα της ειδικότητάς του στον βασιλικό του πάτρωνα, ανάμεσά τους το *Βιβλίο των βασιλέων και η ιστορία των αρχαίων - Kitāb al-Mulūk wa Akhbār al-Mādīn* (كتاب الملوك وأخبار الماضين), που είχε μεγάλη κυκλοφορία και εκδόθηκε ως παράρτημα στο έργο *Kitāb al-Tijān fī Mulūk Himya* στο Χαϊντεραμπάντ το 1347 μ.Ε., με τον τίτλο *Akhbār ‘Ubayd b. Sharya al-Jurhumī fī Akhbār Yaman wa Ash‘āriha wa Ansābiha* (Οι ειδήσεις του ‘Ubayd b. Sharya al-Jurhumī στις ειδήσεις της Υεμένης και της ποίησής της και της γενεαλογίας της) του Abū Muḥammad Ibn Hishām Ibn Ayūb al-Ḥimyārī.

Ένας ακόμη από τους γνώστες της «επιστήμης της γενεαλογίας – ‘ilm al-Ansāb- علم الانساب ή ‘ilm al-awā’il - علم الأوائل) ήταν ο Wahb Ibn Munabbih (πέθ. στη Σαναά, γύρω στο 728 μ.Χ.), Υεμενίτης Ιουδαίος περσικής καταγωγής, ο οποίος πιθανότατα ασπάστηκε το Ισλάμ και του οποίου έργα πρόσφατα εκδόθηκαν. Ο Wahb, η αξιοπιστία του οποίου είναι αμφισβητήσιμη, έγινε μια από τις κύριες πηγές πληροφόρησης σχετικά με την προϊσλαμική νότια Αραβία και άλλες χώρες¹⁴². Κύρια πηγή των πληροφοριών του είναι χριστιανικές πηγές. Το γεγονός αυτό συμπεραίνεται από τα γραπτά του για τους χριστιανούς της Νατζράν, όπου οι πληροφορίες του συμπίπτουν επακριβώς με τις χριστιανικές πληροφορίες¹⁴³. Από τα έργα που του αποδίδονται είναι το *Kitāb al-Mulūk al-Mutawwajah min Himyar wa Akhbarihim wa Qiṣaṣihim wa Qubūrihim wa Ash‘ārihim* (Το βιβλίο των εστεμμένων Βασιλέων από τη Χίμιαρ και των ειδήσεών τους και των ιστοριών τους και των τάφων τους και των ποιημάτων τους). Από αυτό το έργο διασώθηκαν μόνο μερικά τμήματα στο έργο του Abū Muḥammad Ibn Hishām Ibn Ayūb al-Ḥimyārī, *Kitāb al-Tijān fī Mulūk Himyar* (Το βιβλίο των στεμμάτων στους

¹⁴¹ Ο.π., σ. 40.

¹⁴² Abbott, “Wahb B. Munabbih: A Review Article”, *Journal of Near Eastern Studies*, τ. 36, No. 2 (1977), σσ. 103-112.

¹⁴³ Alī, *Tarīkh al-‘Arab qabl al-Islām*, τ. 8, Baghdad 1950/1959, τ. 1, σ. 45.

Χιμιαρίτες βασιλείς). Γνώριζε την ελληνική, τη συριακή και τη χιμιαριτική γλώσσα. Όπως αναφέρει ο al-Mas‘ūdī, ο Ibn Munabbih είχε την ικανότητα ανάγνωσης αρχαίων κειμένων που ήταν άγνωστα τον καιρό του και αναφέρει το εξής παράδειγμα: «Όταν άρχισε ο al-Walīd την οικοδόμηση του τζαμιού της Δαμασκού, βρήκε στο τείχος του τζαμιού μία πέτρινη στήλη που είχε ελληνική γραφή. Ζήτησε από ομάδα των λαών της Βίβλου να τη διαβάσουν, αλλά δεν μπόρεσαν. Ύστερα έστειλε αυτό το κείμενο στον Wahb Ibn Munabbih και του είπε: «Αυτό είναι γραμμένο από τον καιρό του Sulaymān Ibn D‘aūd, ειρήνη σ’ αυτούς», και το διάβασε»¹⁴⁴.

Ένας ακόμη από τους πρωτοπόρους ιστορικούς ήταν ο K‘ab al-Aḥbār (πέθ. γύρω στο 652 ή 654 στη Χομς), επίσης Υεμενίτης Ιουδαίος, ο οποίος δέχτηκε το Ισλάμ και έδρασε ως δάσκαλος, σύμβουλος και υπερασπιστής στο δικαστήριο του Μωαβία, όταν εκείνος ήταν ακόμη κυβερνήτης της Συρίας (638-660). Κατ’ αυτόν τον τρόπο ο K‘ab γίνεται από τις πρώτες αυθεντίες στις ιουδαίο-μουσουλμανικές σχέσεις. Μέσω του K‘ab, του Ibn Munabbih και άλλων Ιουδαίων προσήλυτων, ένας αριθμός ταλμουδικών ιστοριών βρίσκει το δρόμο του προς την ισλαμική παράδοση και ενσωματώνεται στην αραβική ιστορική λαϊκή παράδοση¹⁴⁵. Αυτή η κατηγορία ειδήσεων αναφέρεται στις αραβικές πηγές με τον όρο *al-Isra‘iliyāt* (الإسرائيليات).

Το τέλος της λεγόμενης εποχής των *Τεσσάρων Ορθοδόξων Χαλιφών* και η έναρξη της εποχής του Χαλιφάτου των Ομαΰαδών στη Δαμασκό το 661 προκάλεσε απροσδόκητες ανατροπές και μετασχηματισμούς στο Ισλάμ ως θρησκεία, πολιτική και γενικότερα ως τρόπο ζωής. Πρώτα-πρώτα ήταν το σχίσμα που ενεργοποίησε την γέννηση και δεύτερου Ισλάμ, του περσο-ασιατικού, δηλ.

¹⁴⁴ al-Mas‘ūdī, *Murūj*, τ. 3, σ. 166 κ.ε., Salem, *al-Tarīkh*, σσ. 46-48.

¹⁴⁵ Salem, *al-Tarīkh*, σ. 46. ‘Alī, *Tarīkh*, τ. 1, σ. 44. al-Dūrī, *‘ilm al-Tarīkh*, σ. 26.

του σιιτικού Ισλάμ, με σαφή δεδομένα διαφοροποίησης από το αρχικό Ισλάμ σε όλα τα επίπεδα σκέψης, λόγου και δράσης.

Πέρα από το σχίσμα, ήταν η μεταφορά της έδρας διακυβέρνησης (*Dār al-Khilāfah* - دار الخلافة, *Dār al-'Imārah* - دار الإمارة) από την Κούφα και τη Μεδίνα στη Δαμασκό της Μεγάλης Συρίας, η οποία ήταν ένα αδιάκοπο σταυροδρόμι λαών, πολιτισμών, φιλοσοφικών ρευμάτων, θρησκειών και παραδόσεων.

Ήταν επίσης η εποχή που ένας μεγάλος αριθμός συντρόφων (*al-Shahāba* - الصحابة) του Μωάμεθ και των «συνεχιστών» (*al-Tāb'ūn* - التابعون) τους χάθηκαν, είτε πεθαίνοντας στο πεδίο των πολέμων των κατακτήσεων, είτε λόγω ηλικίας, είτε επειδή είχαν εγκατασταθεί σε απόμακρα σημεία του απέραντου χαλιφάτου. Συνεπεία αυτού, οι φορείς και οι ζωντανοί μάρτυρες του πρώτου Ισλάμ μειώθηκαν σε τέτοιο βαθμό, που να κινδυνεύσουν να χαθούν ή να εξαφανιστούν τελείως. Αξίζει να αναφερθεί εδώ πως η προϊσλαμική παράδοση συνεχίζει την παρουσία της ακόμη και κατά τη διάρκεια του πρώτου Ισλάμ, όπου η διάδοση και η μεταφορά των ειδήσεων στηριζόταν σχεδόν αποκλειστικά στον προφορικό λόγο και στην «αποθήκευση στα στήθη των ανθρώπων», όπως λέει η αραβική ορολογία (*fī sudūr ar-Rijāl*). Αποτελεί εξαίρεση αυτής της γενικευμένης προφορικής παράδοσης η καταγραφή του Κορανίου, κατά περίπτωση, και των επισήμων εγγράφων της εποχής του Μωάμεθ, όπως η *Shahīfat al-Muqat'a*¹⁴⁶, που αναρτήθηκε στο ναό της Qa'ba το 617, και η *Shahīfat al-Madīna*, παράλληλα φυσικά με την αλληλογραφία του και με τις συνθήκες που υπέγραφε ο Μωάμεθ με τις διάφορες κοινότητες και φυλές.

Από αυτή τη σύντομη αναφορά στις εξαιρέσεις της προφορικής παράδοσης ίσως θα μπορούσε κανείς να διαπιστώσει πως τελικά αυτά τα γραπτά κείμενα που προαναφέρθηκαν ουσιαστικά συνθέτουν την πηγή των πηγών από την οποία

¹⁴⁶ M'unis, *Quraysh*, σσ. 302-326.

αντλούσαν οι μετέπειτα διανοούμενοι και ιστορικοί όλες τις πληροφορίες τους, ο καθένας στην ειδικότητά του.

Οι φορείς αυτοί υπήρξαν ουσιαστικά, και σύμφωνα με την πρωτοαραβοϊσλαμική παράδοση, οι μοναδικοί γνώστες του Κορανίου και της ισλαμικής παράδοσης, της αναφερόμενης στις πηγές και στη διεθνή βιβλιογραφία ως *al-Sunnah*, δηλ. της προφορικής παράδοσης των λόγων και των πράξεων του Μωάμεθ από το 570 έως το 632. Ήταν επίσης οι βασικοί μεταφορείς των ζωντανών λεπτομερών ειδήσεων και περιγραφών των γεγονότων και των προσώπων του αρχικού Ισλάμ, και συγκεκριμένα της εποχής του Μωάμεθ, των πρώτων διαδόχων του και των «πρωτοκλασάτων» συντρόφων του, που ήταν σε άμεση επαφή μαζί του και έμπιστοί του, και γνώριζαν λεπτομερώς τα περί Μωάμεθ, τη ζωή και τη δράση του και όλη την ιστορία του περασμένου ήδη καιρού τους.

Σ' αυτό συνέβαλε επίσης η Αυλή των Ομαΰαδών, που ενεργοποίησε τις δύο ιστορικά σπουδαίες διεργασίες: τον εξαραβισμό και τον εξισλαμισμό, που ουσιαστικά προετοίμασαν το νοητικό πεδίο της ελίτ του χαλιφάτου, διευρύνοντας και την χρήση της Αραβικής και μάλιστα εμπλουτίζοντάς τη με νέες ιδέες, σκέψεις και αντιλήψεις με την ανάλογη ορολογία, ακόμα και των κατακτημένων από τους Άραβες λαών¹⁴⁷.

Όλα αυτά, δηλαδή το ενδιαφέρον, η περιέργεια, η ανησυχία και η αγωνία για να μην ξεχαστεί και χαθεί το παρελθόν με την προϊσλαμική και πρωτοϊσλαμική του ταυτότητα, εξαιτίας της απομάκρυνσης από την εποχή του Μωάμεθ και από τα γεγονότα που προκάλεσε η παρουσία και η δράση του, καθώς επίσης και εξαιτίας της απώλειας των περισσότερων συντρόφων και των ακολούθων τους, οδήγησαν,

¹⁴⁷ Majid, *Ḥaḍārah*, σσ. 152-157. Donner, *The Islamic Conquests*, σ. 46, Mikhail, *From Byzantine to Islamic Egypt. Religion*, σσ. 93-107.

εκ των πραγμάτων, στη γένεση και στη ραγδαία και ποικιλόμορφη ανάπτυξη της αραβοϊσλαμικής ιστοριογραφίας.

Σε αυτή την κατεύθυνση συνέβαλε επίσης και η συμβίωσή τους με πλήθος λαών με πλούσια κληρονομιά και πολύ υψηλή πολιτισμική στάθμη, συγχρόνως με το φόβο της αφομοίωσής τους από τους κατακτημένους, μαζί με την αίσθηση της ιστορικής ευθύνης όλων για την προστασία της ιστορίας και της πίστεώς τους. Έτσι διάφοροι συγγραφείς συγκέντρωναν και συνέθεταν ό,τι μπορούσαν από πληροφορίες, διηγήσεις και ιστορίες, και δεν άφηναν καμία πλευρά από τις όψεις της ανθρώπινης δραστηριότητας του αρχαίου και του σύγχρονου με αυτούς ανθρώπου χωρίς να καταγράψουν την ιστορία της.

Την περίοδο των Ομαΰαδών, μπορούμε επίσης να εντοπίσουμε τις βασικές αρχές πολλών από αυτά τα θρησκευτικοφιλοσοφικά κινήματα, τα οποία έρχονται αργότερα να ταράξουν τα αρχικά θεμέλια του Ισλάμ. Στο πρώτο μισό του 8ου αιώνα άνθισε στη Βασόρα ένας περίφημος διανοούμενος, ο Wāsil ibn-‘Aṭā (πέθ. 748)¹⁴⁸, ιδρυτής της περίφημης σχολής ορθολογισμού al-Mu‘tazilah (المعتزلة). Οι Μουαταζιλίτες (=Σχισματικοί) ονομάστηκαν έτσι λόγω της σοβαρής δογματικής τους αντίληψης, ότι δηλ. αυτός που διαπράττει ένα θανάσιμο αμάρτημα (al-kabīrah - الكبيرة) αποσχίζεται από τις τάξεις των πιστών, δεν θεωρείται όμως άπιστος, αλλά καταλαμβάνει ενδιάμεση θέση μεταξύ των δύο. Ο Wāsil ήταν μαθητής του al-Hāsan al-Baṣrī¹⁴⁹, ο οποίος έκλινε για ένα διάστημα προς το δόγμα της ελεύθερης

¹⁴⁸ *Wasil ibn 'Ata' als Prediger und Theologie*, ed. Hans Daiber, Leiden 1988, σσ. 23-36. The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy, Oliver Leaman (ed.) (al-Mu‘tazilah, Wāsil ibn-‘Aṭā). EI², XI, λ. *Wāsil b. ‘Aṭā*, του van Ess, J. σσ. 164-165. EQ, λ. *Mu‘tazila*, του Schmidtke, S., σσ. 466-471. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, 1985, σσ. 46-55. MacDonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory*, USA, 2018, σ. . Al-Jubouri, *Islamic Thought: From Mohammed to September 11, 2001*, USA 2010, σσ. 134-137. Ζιάκας, *To Ισλάμ*, σ. 420. Ζιάκα, *To Kalām και τα Ισλαμικά Ρεύματα Σκέψης*, Θεσσαλονίκη 2016, σσ. 23-28, 98-99.

¹⁴⁹ Ζιάκα, *Kalām*, σ. 19, 98.

βούλησης (*al-Irāda al-Hurra* - الإرادة الحرة), το οποίο έγινε άλλο ένα ορόσημο στην πίστη των Μουαταζιλιτών¹⁵⁰.

Αυτό το κίνημα ορθολογισμού αποκτά μεγάλη αξία την περίοδο των Αββασιδών, ειδικά επί του χαλίφη al-Ma'mūn (813-33). Σε επίπεδο διανοήσης, η Βαγδάτη ξεκίνησε απ' όπου η Βασόρα και η Κούφα κατέληξαν.

Αυτό το δόγμα της ελεύθερης βούλησης εκείνο τον καιρό ανέλαβε μια ομάδα που ονομαζόταν Κανταρίτες¹⁵¹ (από τον ισλαμικό όρο *al-Qadar* - القدر = Δύναμη), σε αντίθεση με τους Τζαμπρίτες¹⁵² (από το *jabr* - جبر = καταναγκασμός). Οι Κανταρίτες αντιπροσώπευαν μια αντίδραση ενάντια στη σκληρή μοιρολατρία του Ισλάμ, απόρροια της παντοδυναμίας του Θεού, στην οποία δίνει μεγάλη έμφαση το Κοράνιο, και προδίδουν τη χριστιανοελληνική επιρροή. Οι Κανταρίτες ήταν η πρώτη σχολή φιλοσοφίας στο Ισλάμ, και το πόσο διαδεδομένες ήταν οι ιδέες τους, μπορεί να συναχθεί από το γεγονός ότι δύο από τους Ομαΰαδες χαλίφες, ο Μωαβίας Β' και ο Γιαζίντ Γ', ήταν Κανταρίτες.

Οι ιστορικές αραβικές πηγές παρουσιάζουν την θεολογική-ιδεολογική, κοινωνικοοικονομική και νομική βάση πάνω στην οποία θεμελιώθηκε το πρώτο πολιτικό σχήμα του Ισλάμ, η *al-'Ummah* (Κοινότητα - الأمة), που θα λειτουργήσει ως πρότυπο για το μετέπειτα πολιτικό σχήμα, το χαλιφάτο, που θα σχηματίσουν οι διάδοχοι του Μωάμεθ. Τα θεμέλια αυτά προβάλλονται με σαφήνεια σε διάφορα κεφάλαια του Κορανίου, σύμφωνα με την τελική έκδοσή του, που «επιμελήθηκε» ο τρίτος διάδοχος του Μωάμεθ, ο 'Uthmān Ibn 'Affān (644-656 μ.Χ.).

¹⁵⁰ Ζιάκας, 'Η Έννοια της Ελευθερίας της Βουλήσεως και του Κακού εις τον Μεταγενέστερον Ισλαμικόν Μυστικισμόν', Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής Α.Π.Θ., τ. 18, Θεσσαλονίκη 1973, σσ. 449-512. Ζιάκα *Kalām*, σ. 98.

¹⁵¹ Ζιάκα, *Kalām*, σ. 20, υποσ. 13.

¹⁵² Ο.π. σ. 20.

1.8 Κοράνιο

Το Κοράνιο είναι το ιερό Βιβλίο του Ισλάμ και αποτελεί τον ηθικό και αργότερα το νομοθετικό κώδικα του νέου αραβοϊσλαμικού κράτους¹⁵³. Παρά τις διάφορες θεωρίες για τη γένεση-συγγραφή του Κορανίου¹⁵⁴, για τους μουσουλμάνους είναι κυριολεκτικά ο Λόγος του Θεού και όχι «παράγωγο» του Μωάμεθ, όπως συχνά ανέφεραν δυτικοί ανατολιστές κυρίως έως τα μέσα του 20^{ου} αιώνα¹⁵⁵. Οι πιστοί του Ισλάμ πιστεύουν πως είναι γραμμένο από τον ίδιο το Θεό στην αραβική γλώσσα¹⁵⁶, και ίσως έτσι εξηγείται η ρητή άρνηση κάθε διαφορετικής μορφής απόδοσης του Κορανίου, ακόμα και η μετάφρασή του, η οποία αντικαθίσταται από τον όρο *Tafsīr*, που σημαίνει ερμηνεία.¹⁵⁷

Στην πραγματικότητα αποτελεί μια συλλογή αναφορών σε ιστορικά γεγονότα της ευρύτερης περιοχής της Μεσογείου, με έμφαση στην ιστορία και τους πολιτισμούς της Αραβικής Χερσονήσου. Απεικονίζει συγκεκριμένες καταστάσεις της καθημερινότητας των Αράβων του συγκεκριμένου χωροχρόνου της ζωής και της δράσης του Μωάμεθ, οι οποίες φυσικά δεν μπορούν να αποκοπούν ούτε από την προηγούμενη, αλλά ούτε και από την επόμενη στιγμή της εποχής τους, η οποία με τη σειρά της συνθέτει το σπουδαιότερο τμήμα της

¹⁵³ Βλ. Yusuf, “*The Holy Qur’an: Translation and Commentary*”, Maryland, 1983. *Κοράνιο*, Μετάφρ. Γ.Ι. Πεντάκη, Αθήνα, 3η εκδ., 1928, ανατύπωση με εισαγωγή Α. Καριώτογλου, Αθήνα 1994. εκδ. Μ. Ι. Λάτση, Αθήνα 1987, Μετάφρ. Μ. Ζωγράφου-Μεραναίου, εκδ. Σ. Δαρεμά. Αθήνα χ.χ. Hughes, *A Dictionary of Islam*, repr. Chicago 1994. Του ίδιου *The Origins of the Koran*, ed. Ibn Warraq, New York, 1998. al-Jindī, *Aṭwār*, σσ. 53-56, 57-59. Ali, *Religion of Islam*.

¹⁵⁴ Για σύγχρονες απόψεις ακαδημαϊκών τάσεων στη Δύση για το Κοράνιο, βλ. A. Neuwirth, and N. Sinai. “Introduction”. – In: Neuwirth, A. et al. (eds.), *The Qur’an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur’anic Milieu*, Leiden and Boston, 2010, σσ. 1-24.

¹⁵⁵ Evstatiev, *Religia*, σ. 127. Κοράνιο, 15:9 - *إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ*

¹⁵⁶ Αν και μια τέτοια αντίληψη θα προκαλέσει αργότερα, την εποχή των Αββασιδών, το σοβαρό ζήτημα το αν το Κοράνιο είναι *κτιστό ή άκτιστο* (محنة خلق القرآن - *Mihna khalq al-Qu’rān*, Makhliūk āw Ghayr Makhliūk). Οι Μουαταζιλίτες πίστευαν πως το Κοράνιο είναι δημιουργημα-κτιστό και δεν είναι ο Λόγος του Θεού που «κατέβηκε» στον Μωάμεθ, όπως πιστεύεται. Σε αντίθεση με τους λεγόμενους «Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’a» που πιστεύουν πως το Κοράνιο αποτελεί Λόγο του Θεού (كلام الله غير المخلوق - *Αχτιστος Λόγος Θεού*). Βλ. Hurvitz, “Mihna as Self-Defense”, *Studia Islamica*. 92, (2001), σσ. 93–111. Nawas, “A Rexamination of Three Current Explanations for al-Ma’mun’s Introduction of the Mihna”, *International Journal of Middle East Studies*. 26 (4), (1994), σσ. 615–629. Saunders, ‘The Nomad as Empire Builder: A Comparison of the Arab and Mongol Conquests’, σ. 57, 59, 61.

¹⁵⁷ Ali, *Religion of Islam*, σ. 44, 55. al-Jindī, *Aṭwār*, σ. 314 κε. Ambros, ‘The Quran and Diachronic Lexical Development in Arabic. A Statistical Evaluation’, *Quaderni di Studi Arabi* .5-6, 1987-1988, σσ. 20-26.

ιστορίας του αραβοϊσλαμικού κόσμου, αφού αποτέλεσε νέα βάση για νέα δεδομένα, που ενεργοποίησαν το νεκρό ιστορικό χρόνο των τότε Αράβων.

Σε ορισμένες αναφορές και περιγραφές του μάλιστα προβάλλει μια πλήρη εικόνα της πραγματικότητας των κατοίκων της Αραβικής Χερσονήσου σε επίπεδα κοινωνικοοικονομικής και πολιτικοθρησκευτικής ζωής¹⁵⁸, παράλληλα με μια τάση προβολής των εξωτερικών σχέσεων με τους γείτονες, εκφράζοντας ιδιαίτερες συμπάθειες ή και αντιπάθειες. Επιπλέον, το Κοράνιο διαθέτει πλούσια δεδομένα ενός αυστηρού μονοθεϊσμού, δίχως ενδιάμεσα μέσα, στο όνομα ενός άμορφου και ανώνυμου Θεού μέσα στα πλαίσια της αραβικής μονοθεϊστικής αντίληψης και θεολογίας¹⁵⁹. Παράλληλα με όλα αυτά, παρουσιάζει και έναν νέο εκλεπτυσμένο κώδικα συμπεριφοράς¹⁶⁰ που καλύπτει και τη δημόσια, αλλά και την ιδιωτική ζωή, ως υποκατάστατο του μέχρι τότε φυλετικού Δικαίου και των άγραφων νόμων και κανόνων. Ο Γάλλος ιστορικός και ανατολιστής-οριενταλιστής Κλωντ Κοέν αναφέρει χαρακτηριστικά: «Το Κοράνιο είναι γεμάτο αναφορές στο παρελθόν και στα πλαίσια ενός θεϊκού σχεδίου προτείνει με ένα δικό του τρόπο μια ιστορική όψη του κόσμου»¹⁶¹.

Το άμεσο ενδιαφέρον του Κορανίου για την τότε αραβική πραγματικότητα μπορεί να θεωρηθεί πολύτιμη πηγή ειδήσεων για τους ερευνητές της περιοχής, και μάλιστα σε όλα σχεδόν τα επίπεδα της καθημερινότητας, ακόμα και σε σχέση με τους γείτονες¹⁶². Η εικόνα της τότε πραγματικότητας του 6ου και 7ου αιώνα της περιοχής μάς παρέχει μέσα από τις αναφορές του Κορανίου πολυσήμαντες

¹⁵⁸ Evstatiév, *Religia*, σ. 128.

¹⁵⁹ Ali, *Religion of Islam*, σ. 120, 128, 131, 144. Hitti, *History*, σσ. 123-27, 128. Noup, *To Κοράνιον*, σ. 49, 74.

¹⁶⁰ Ali, *Religion of Islam*, σ. 355 κ.έ. (*Laws and Regulations of Islam*). Noup, *To Κοράνιον*, σσ. 70-73, 89-91. Watt & Welch, *Der Islam. I Mohammed und die Fruehzeit – Islamisches Recht – Religioeses Leben*. Stuttgart-Berlin-Koeln-Mainz 1980, σ. 233, 241, 246. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, 2nd ed. Oxford 1965, rep. 1979, σ. 28, 37, 49, 100. Ζιάκας, *Θρησκεία και Πολιτεία*, σ. 224 κ.έ. Al-Samman & Mazal, *Die Arabische Welt und Europa*, Graz 1988, σ. 67, 85-92.

¹⁶¹ Cahen, “History and Historians”, in: M. J. L. Young, J. D Latham and R. B. SerJeant (eds), *Cambridge History of Arabic Literature: Religion, Learning, and Science in the ‘Abbasid Period* (RLSAP), Cambridge, 1990, σ. 188.

¹⁶² Donner, *Muhammad*, σσ. 56-57, όπου θεωρεί πως το Κοράνιο είναι η πιο αξιόπιστη ισλαμική πηγή της πρώιμης κοινότητας. Sahnāb, Victor, *Ilāf Quraysh, Riḥlat ash-shita’ was-Sayf*, Beirut 1992, σσ. 21-22, 24, 29.

πληροφορίες που δεν μπορεί κανείς να τις βρει αλλού, με την ιστορική ακρίβεια ενός γραπτού κειμένου μιας συγκεκριμένης εποχής, όπου, εκ των πραγμάτων, απουσιάζουν κυριολεκτικά όλες οι μορφές γραπτών ειδήσεων, αφού αναφερόμαστε σε μια εποχή σχεδόν πλήρους απουσίας οποιασδήποτε μορφής οργανωμένου κράτους και άρα αρχείων ή και συγγραφέων.

Ιστορικά, το Κοράνιο, που γράφτηκε τότε, δηλ. το 610-632, και ανασυντάχθηκε την περίοδο διακυβέρνησης του τρίτου διαδόχου-χαλίφη, του ‘Uthmān Ibn ‘Affān (644-656), μπορεί να θεωρηθεί το σπουδαιότερο γραπτό κείμενο που συσχετίζεται άμεσα με την πραγματικότητα τούτου του χωροχρόνου. Συντάσσονται σ’ αυτή τη σπουδαιότητα κάποια συνοδευτικά – διευκρινιστικά κείμενα, τα οποία εμπεριέχονται εννοιολογικά και συνοπτικά στο Κοράνιο, εντούτοις θεωρήθηκε αναγκαία η ύπαρξη τους ξεχωριστά για την απεικόνιση και επίλυση ορισμένων ζητημάτων που εκδηλώθηκαν κύρια κατά τα πρώτα χρόνια του Μηνύματος ιδίως στο χρονικό διάστημα μεταξύ 615-630. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτών των συνοδευτικών κειμένων αποτελεί το Σύνταγμα της Μεδίνας.

Οι μετέπειτα πηγές, που ουσιαστικά ασχολούνται με την ερμηνεία του Κορανίου, τις περισσότερες φορές απέχουν πολύ από την εποχή που γράφτηκε. Εκεί βρίσκεται η μοναδικότητα της ιστορικότητας των κορανικών αναφορών και περιγραφών. Ίσως μια ένσταση που μπορεί να έχει κανείς, απαλλαγμένη όμως από θρησκευτικές προκαταλήψεις, είναι η διαίσθηση της υπερβολής σε ορισμένες περιπτώσεις της τότε πραγματικότητας των Αράβων για να δικαιολογήσει την θεία παρέμβαση και το λόγο ύπαρξης του Μηνύματος ως «αντιπρότασης» για το χρεοκοπημένο μοντέλο διακυβέρνησης της Μέκκας ειδικότερα και των Αράβων γενικότερα.

Το Κοράνιο αποτελεί το κύριο θαύμα του Μωάμεθ¹⁶³. «Κατέβηκε» τμηματικά, κατά εδάφια, εντός 23 ετών, κατά τη διάρκεια της δράσης του Μωάμεθ σαν προφήτη στη Μέκκα (610-622) και στη Μεδίνα (622-632). Κάθε φορά που «κατέβαινε» ένα εδάφιο, το απήγγειλε στον κόσμο και παράλληλα αναλάμβαναν οι λεγόμενοι «γραφείς της Θείας Έμπνευσης» (*Kuttāb al-Wahy* – كُتَّاب الوحي) την καταγραφή του. Αυτοί οι γραφείς διακρίνονται ανάμεσα στους συντρόφους του Μωάμεθ.

Το Κοράνιο χαρακτηρίζεται ως γλωσσικό θαύμα για τους Άραβες (*Mu‘ajiza lughawiya* – معجزة لغوية) και η διατήρηση της Αραβικής μέσα στον χρόνο οφείλεται σ’ αυτό. Από άποψη έκφρασης, θεωρείται το πρώτο, αλλά παράλληλα ανώτερο βιβλίο που γνώρισαν ποτέ οι Άραβες διαμέσου της ιστορίας τους. Αντιπροσωπεύει την κυριότερη γλωσσική πηγή της Αραβικής.

Το Κοράνιο αυτοαποκαλείται «al-Kitāb», το Βιβλίο. Ο όρος αυτός αναφέρεται στο Κοράνιο 230 φορές. Από τα 155 ονόματα του Κορανίου, τα πιο συνηθισμένα είναι τα εξής τέσσερα: *al-Qur‘ān* (Ανάγνωσμα-Απαγγελία), *al-Furqān* (το Κριτήριο), *al-Kitāb* (το Βιβλίο), *al-Dhikr* (η Αναφορά στο όνομα του Θεού).

Ουσιαστικά το Κοράνιο συναπαρτίζεται από 114 κεφάλαια που διαφέρουν μεταξύ τους ως προς το μέγεθος, το περιεχόμενο και το χρόνο δημιουργίας. Το πρώτο κεφάλαιο που «κατέβηκε» είναι το 96, *Sūrah al-‘alaq* (=ο θρόμβος πηχτού αίματος), με 19 εδάφια. Το κάθε κεφάλαιο λέγεται *sūrah* (ή *sūrat*), που σημαίνει άριστη έκφραση¹⁶⁴, και η κάθε *sūrah* αποτελείται από εδάφια που στην κορανική ορολογία αναφέρονται ως *āyāt*. Σαν όρος στον ενικό, *āya(t)* σημαίνει θεϊκή

¹⁶³ Κοράνιο 10:38 - أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَنْطَعْتُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ

¹⁶⁴ Για περισσότερες λεπτομέρειες για τον όρο αυτό βλ. επίσης τα κυριότερα αραβικά λεξικά: تعريف ومعنى آية في قاموس المعجم الوسيط، اللغة العربية المعاصر، الرائد، لسان العرب، القاموس المحيط قاموس عربي عربي.

ένδειξη, σημάδι, θαύμα¹⁶⁵. Ο αριθμός τους κυμαίνεται από 6206 έως 6238¹⁶⁶, ενώ ο αριθμός των λέξεων του Κορανίου είναι 77.934.

Είναι γεγονός πως οι απόψεις των ισλαμολόγων-αραβολόγων δίστανται ως προς τον αριθμό των κεφαλαίων που αποκαλύφθηκαν στη Μέκκα και στη Μεδίνα¹⁶⁷.

Τα πρώτα 90 κεφάλαια καταγράφηκαν (κατέβηκαν) στη Μέκκα και λέγονται μεκκικά κεφάλαια (al-Sūwar al-Makkiyah – السور المكية), ενώ τα υπόλοιπα 24 γράφηκαν στη Μεδίνα και λέγονται κεφάλαια Μεδίνας (al-Sūwar al-Madaniyah – السور المدنية). Κύρια γνωρίσματα των μεκκικών κεφαλαίων είναι πως καλύπτουν το ιδεολογικό υπόβαθρο του Ισλάμ που στηρίζεται κύρια στην πίστη σε έναν και μοναδικό Θεό, δημιουργό των πάντων. Προβάλλουν την ύπαρξη του Παραδείσου και της Κόλασης, την Ανάσταση (البعث – al-Ba'ath) και την Κρίση (Yawm al-Hisāb – يوم الحساب) κατά τη Δευτέρα Παρουσία (Yawm al-Qiyāma – يوم القيامة al-Qyamah). Τα εδάφια αυτού του τμήματος προκαλούν τους πολυθεϊστές και τους προσκαλούν στην αποδοχή του ενός και μοναδικού Θεού με ανάλογη επιχειρηματολογία, η οποία ουσιαστικά διαφέρει λογικά από την επιχειρηματολογία που το Κοράνιο χρησιμοποιεί απευθυνόμενο στους λαούς της Βίβλου. Αφηγείται τις ιστορίες των παλαιότερων εθνών που χάθηκαν (π.χ. Thamūd και 'Ad), παράλληλα με την αναφορά στα τότε σύγχρονα γεγονότα, όπως την τελευταία βυζαντινοπερσική σύγκρουση (613-628) (κεφ. al-Rūm), τους διωγμούς και την καύση των χριστιανών της Νατζράν (κεφ. al-Burūj), την εκστρατεία του ελέφαντα το 570, τις εμπορικές συναλλαγές Μέκκας-Βυζαντίου (κεφ. Quraysh),

¹⁶⁵ Για περισσότερες λεπτομέρειες βλ. επίσης τα κυριότερα αραβικά λεξικά:

تعريف ومعنى آية في قاموس المعجم الوسيط، اللغة العربية المعاصر، الزائد، لسان العرب، القاموس المحيط قاموس عربي عربي.

¹⁶⁶ Βλ. Κοράνιο, (Βουλγάρικη απόδοση από τα Αραβικά καθ. Tsvetan Teofanov), εισαγωγή: Sveshtenyat Koran I Negovata Mydrost (=Το Ιερό Κοράνιο και η Σοφία του), Σόφια 1999, σ. 11.

¹⁶⁷ al-Daḡīqī, *Kitāb Tarīkh lī Qur'ān lil Mustashriq al-ʿAlmānī* "Theodor Nöldeke", τ. 3 (Ar. ed.) al-Azhar 2003, τ. 1, σσ. 311-313. Mihaylov, *Zarajdaneto na Islqma v Svetlinata na Korana i Izvorite* (=η Γέννηση του Ισλάμ στο φως του Κορανίου και των πηγών), Sofia 2007, σσ. 362-364.

την εκστρατεία του Μ. Αλεξάνδρου (κεφ. al-Kahf), την κατάκτηση της Μέκκας το 630 (κεφ. al-Fath) κ.ά.

Αξιοσημείωτο είναι πως το θεμελιώδες μέρος του μεκκικού κορανικού τμήματος αναπαράγει λεπτομερειακά τη βυζαντινή ιδεολογία, όπου παρουσιάζεται το Βυζάντιο ως επικεφαλής και υπόδειγμα του κόσμου του μονοθεϊσμού. Είναι χαρακτηριστικά τα κεφάλαια με τους τίτλους: Μάριαμ¹⁶⁸, Ιμπραχίμ (Αβραάμ), Γιούσεφ (Ιωσήφ), Μπάκαρα κ.ά. Ουσιαστικά, το βασικό μέρος του Κορανίου της Μέκκας αποτελεί μια αναμετάδοση της βυζαντινής επίσημης ιδεολογίας¹⁶⁹. Η διαπίστωση αυτή μπορεί να αιτιολογήσει την τόσο θετική εικόνα που είχαν οι Άραβες μουσουλμάνοι για το Βυζάντιο ειδικά και για το χριστιανικό κόσμο ειδικότερα¹⁷⁰. Έχοντας αυτή τη διαπίστωση υπ' όψιν, μπορεί κανείς να ερμηνεύσει την τόσο φιλοχριστιανική πολιτική που εφάρμοσαν οι άμεσοι διάδοχοι του Μωάμεθ απέναντι στην ενταγμένη πρώην βυζαντινή κοινωνία του πρώτου χαλιφάτου.

Όσο για το δεύτερο τμήμα του Κορανίου που «αποκαλύφθηκε» στη Μεδίνα, μπορεί να διαπιστώσει κανείς την αντιστοιχία του περιεχομένου του με τις νέες κοινωνικο-οικονομικές και πολιτικές συνθήκες που δημιουργήθηκαν σαν συνέπεια της Εγίρας το 622. Τα νέα αυτά δεδομένα αφορούσαν το μετασχηματισμό του ισλαμικού κινήματος του Μωάμεθ από μια κοινότητα των πιστών της Μέκκας σε ένα πολιτικό σχήμα που είχε ανάγκη από κοινωνικοοικονομικούς και πολιτικούς θεσμούς που εγγυώνται την ορθή και δυναμική λειτουργία του παράλληλα με ένα ηθικό κάλυμμα. Έτσι, σχεδόν στο σύνολό τους τα κεφάλαια της Μεδίνας

¹⁶⁸ Το όνομα Ιησούς αναφέρεται στο Κοράνιο σε διάφορα κεφάλαια 25 φορές, κυρίως: 2: 87,136, 253. 3: 45, 52, 55, 59, 84. 4: 157, 163, 171. 5: 46,78, 110, 116. 6: 85. 19:34. 33: 7. 42: 13. 43: 63. 57: 27. 61:6, 14.

¹⁶⁹ Ο Sidney H. Griffith στη μελέτη του με θέμα *Answers for the Shaykh: A 'Melkite' Arabic Text from Sinai and the Doctrines of the Trinity and the Incarnation in 'Arab Orthodox' Apologetics*, in Grypeou E., Swanson M. and Thomas T. (eds.): *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, Leiden - Boston 2006, σσ. 277-311, σ. 277, αναφέρει: «Muslims have been in dialogue with Christians from the very beginnings of Islam. Indeed, the Qur'an itself presumes in its audience a familiarity not only with the biblical narratives of Abraham, Moses and Jesus, along with the other prophets and messengers of God, but also with Christian doctrines and practices».

¹⁷⁰ Βλ. Cole, *Muhammad*.

πραγματεύονται θέματα που αφορούν την οικονομία ως προς το φορολογικό σύστημα, τη διανομή λαφύρων και το καθήκον των λαών της Βίβλου απέναντι στην οικονομία της ισλαμικής πολιτείας και τη φορολογική τους εισφορά (κεφ. al-Anfāl). Εδώ δημιουργούνται για πρώτη φορά οικονομικοί όροι που αντιστοιχούν και στους πιστούς του Ισλάμ (*zakāt, sadaqa*) και στους λαούς της Βίβλου, κατοίκους του Dār al-Islām (al-jizyā, al-kharāj). Συγχρόνως, η οικονομική αναφορά στο Κοράνιο που ρυθμίζει τις σχέσεις κράτους-υπηκόων προσδιορίζει ανάλογα και τις κοινωνικές ομάδες, ίσως και τις τάξεις, που συνθέτουν την κοινωνία του χαλιφάτου.

Παράλληλα, η οικονομική και κοινωνική κατάσταση των διαφόρων ομάδων αυτής της πολυεθνικής και πολυθρησκευτικής κοινωνίας του χαλιφάτου καθορίζει και το στρατιωτικό στάτους τους. Συγκεκριμένα, οι λαοί της Βίβλου είχαν απαλλαγή από τις στρατιωτικές τους υποχρεώσεις και αντ' αυτού πλήρωναν τον κεφαλικό φόρο. Επιπλέον, τα κεφάλαια της Μεδίνας εμπεριέχουν ειδήσεις που ρυθμίζουν τη σχέση πολιτείας-κοινωνίας μέσα από νόμους και κανόνες που καλύπτουν με κάθε λεπτομέρεια κάθε τύπο δικαίου. Ακόμη, παρεμβαίνουν και στον έλεγχο των εξωτερικών σχέσεων του Ισλάμ. Έτσι, η Μεδίνα θα αποτελέσει το πεδίο της εφαρμογής του πολιτικού Ισλάμ, θέτοντας σε λειτουργία τους νόμους, τους κανόνες και τους θεσμούς που συναρτάριζαν την αντιπρόταση την οποία εμπεριέχει το Κοράνιο.

Ιστορικά δεν μπορεί να περιορίσει κανείς το Κοράνιο στην κατηγορία ενός θρησκευτικού και μόνο βιβλίου. Ίσως να είναι αδίκως παρερμηνευμένη η αντίληψη πως το Κοράνιο δεν μπορεί να εγκλωβιστεί ή να καταταχθεί στην κατηγορία του θρησκευτικού βιβλίου. Από τα παραπάνω φαίνεται το πολυδιάστατο περιεχόμενο του Κορανίου πέρα από τη θρησκευτική ιδιότητα που θέλουν οι θεολόγοι, στον Μεσαίωνα και σήμερα, και οι ερευνητές να του αποδίδουν. Ίσως δικαιολογημένα μπορεί κανείς να κατανοήσει ή να αποδεχτεί το

χαρακτηρισμό ως θρησκευτικό, λόγω της τάσης-σκοπιμότητάς τους να το εντάξουν στη σφαίρα του ιερού και του αμετάβλητου ως Λόγο του Θεού.

1.9 Sunnah - Ḥadīth

Ιστορικά το Ισλάμ ως θρησκεία και πολιτική στηρίζεται σε δύο βασικούς πυλώνες, στο Κοράνιο και στη λεγόμενη *al-Sunnah* (αλ-Σούννα)¹⁷¹, η οποία θεωρείται δεύτερη πηγή των πηγών της ισλαμικής νομοθεσίας, μετά το Κοράνιο, επειδή αποσαφηνίζει τους κανόνες και τις διατάξεις της Shari‘ και των θεσμών της¹⁷².

Ο όρος αλ-Σούννα ως προς το περιεχόμενο και τη σκοπιμότητα ύπαρξής του αντιστοιχεί στον όρο *ισλαμική παράδοση*, όμως το περιεχόμενο αυτού του όρου έχει την ιδιαιτερότητά του. Εμπεριέχει την έννοια του έμπρακτα ορθού λόγου και συνεπώς τον τρόπο ζωής και δράσης του Μωάμεθ ιδίως από το 610-632. Ο όρος *al-Sunna* καταγράφεται στο Κοράνιο με την έννοια του περπατημένου δρόμου (*al-Taṭīqa al-Muttāba‘*) ως υποδειγματικού τρόπου ζωής (*Sunnat al-Awalīn*)¹⁷³.

Ο όρος αλ-Σούννα περιορίζεται κυρίως στους Λόγους και στις πράξεις του Μωάμεθ στη συγκεκριμένη χρονική στιγμή που περικλείεται ανάμεσα στο έτος της λεγόμενης αποκάλυψης το 610 και το 632. Αυτό το συγκεκριμένο χρονικό διάστημα της ζωής του Μωάμεθ ως προφήτη και ως πολιτικού εμπλουτίζεται, πέρα από τη βιογραφία του, και με Λόγους του που αναφέρονται σε συγκεκριμένες

¹⁷¹ Ζιάκας, *Ισλάμ*, σσ. 198-199. Melchert, *Hadith, Piety, and Law: Selected Studies*, Atlanta, Georgia 2015. Νικολάου-Πατραγάς, *Χαλιφεία και Ισλαμική Διακυβέρνηση*, Αθήνα 2011, σ. 172-173.

¹⁷² Motzki, “Hadith”, *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, p. 285. Ch. Upton, Foreword to J. A. Morrow’s work *The Covenants of the Prophet Muhammad with the Christians of the World*, p. XI.

¹⁷³ Κοράνιο, 15:12 - كَذَلِكَ نَسُئَلُكَ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ

لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ وَقَدْ خَلَتْ سُنَّةُ الْأُولِينَ - 15:13

وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ وَيَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةُ الْأُولِينَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبُلًا - 18:55

اسْتِكْبَارًا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرُ السَّيِّئِ ۚ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئِ إِلَّا بِأَهْلِهِ ۚ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأُولِينَ ۚ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ۚ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا - 35:43

يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنْنَ الدِّينِ مِنَ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ - 4:26

سُنَّةٌ مِّنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُّسُلِنَا ۗ وَلَا تَجِدَ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا - 17:77

περιστάσεις, γεγονότα, πρόσωπα και καταστάσεις από την παιδική του ηλικία, που άμεσα υποδήλωναν το μέλλον του Μωάμεθ ως ξεχωριστού ανθρώπου ανάμεσα στους συμπατριώτες του.

Οι Λόγοι του Μωάμεθ, που αναφέρονται στην ισλαμική ορολογία ως *al-Hadīth*¹⁷⁴ (πληθ. *al-Aḥādīth*), από γλωσσική άποψη σημαίνει καθετί νέο (*al-jadīd*) και κατ'επέκταση είδηση (*al-khabar*), αποτελούν τον κώδικα συμπεριφοράς του ιδίου του Μωάμεθ απέναντι στα γεγονότα και τα πρόσωπα της εποχής του. Αυτός ο κώδικας συμπεριφοράς θα λειτουργήσει για τις μετέπειτα εποχές έως και σήμερα ως υπόδειγμα προς υιοθέτηση.

Οι Λόγοι παρουσιάζουν λεπτομέρειες για ό,τι αναφέρεται εν συντομία στο Κοράνιο και προσθέτουν ό,τι το Κοράνιο αποσιωπεί¹⁷⁵. Το ίδιο το Κοράνιο αναφέρεται στους Λόγους του Μωάμεθ¹⁷⁶, χαρακτηρίζοντάς τους αναμφισβήτητη πηγή νομοθεσίας με την ίδια νομική ισχύ που έχει το Κοράνιο¹⁷⁷. Θεωρούνται μέρος της «Αποκάλυψης»¹⁷⁸ και «συνώνυμοι» του Κορανίου ως προς την επιχειρηματολογία και τη δέσμευση εφαρμογής τους, γιατί είναι βασική πηγή του δόγματος και των κανόνων της λατρείας, παράλληλα με τους θεσμούς της ηθικής και της καθημερινότητας.

Το περιεχόμενό τους καλύπτει τη γέννηση και ανατροφή του Μωάμεθ, τα εξωτερικά και εσωτερικά γνωρίσματά του, λεπτομέρειες των σχέσεών του με τους συντρόφους του, τις συζύγους του, τις στάσεις του προς τους άλλους, τα γεγονότα και τις μάχες που έλαβαν χώρα, παράλληλα με όλους τους κανόνες και νόμους που νομοθέτησε και εφάρμοσε κατά τη διακυβέρνησή του (610-632).

¹⁷⁴ Κοράνιο, 18:6 - فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا - اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُدَىٰ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ ۗ وَمَنْ يُضَلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ - 39:23

¹⁷⁵ Ali, *The Religion of Islam*, σ. 44.

¹⁷⁶ Κοράνιο, 53:2-4.

¹⁷⁷ Ali, *Religion of Islam*, σ. 45.

¹⁷⁸ Κοράνιο, 53:3 وَمَا يُنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ

Οι Λόγοι του Μωάμεθ προκαλούν έως και σήμερα ριζικές διαφωνίες ανάμεσα στους θεολόγους του Ισλάμ, τους ισλαμολόγους και αραβολόγους του κόσμου σχετικά με την ομαδοποίησή τους ως προς την αυθεντικότητά τους ή μη¹⁷⁹. Είναι γεγονός πως μετά τον εμφύλιο Άλι-Μωαβία, που προκάλεσε το ισλαμικό σχίσμα και τη διαίρεση της κοινότητας των πιστών (656-660), πρωτοεμφανίστηκαν οι πρώτες πολιτικές παρατάξεις και ομάδες ντυμένες θρησκευτικά.

Η κάθε παράταξη, αντιπολιτευόμενη ή κυβερνητική ή ακόμη και ουδέτερη, για τη νομιμοποίησή της αναζητούσε μια θρησκευτική κάλυψη μέσα από τους Λόγους του Μωάμεθ, αφού ο καθένας μπορούσε, μιμούμενος τους ήδη υπάρχοντες Λόγους, να δημιουργήσει τους δικούς του που δικαιολογούν τα συμφέροντα και τις φιλοδοξίες του. Ο λόγος πίσω από αυτή την παραποίηση έγκειται στην κυριαρχία της προφορικής παράδοσης που σχετίζεται με τους Λόγους του Μωάμεθ.

Άξιο απορίας για τον ερευνητή αποτελεί η διαδικασία που ανέλαβε ο τρίτος χαλίφης ‘Uthmān Ibn ‘Affān (644-656), η σχετική με τη συγκέντρωση, ταξινόμηση και τελική έκδοση του Κορανίου, θεωρώντας την ως μόνη, μοναδική και αναλλοίωτη, σε αντίθεση με τους εξίσου σπουδαίους για το Ισλάμ Λόγους του Μωάμεθ, οι οποίοι παρέμειναν σε μεγάλο βαθμό για πάνω από έναν αιώνα

¹⁷⁹ Για περισσότερες λεπτομέρειες, βλ.: Guillaume, *Traditions of Islam: An Introduction to the Study of the Hadith Literature*, Oxford 1924 και την επανέκδοση: Literary Licensing, LLC, 2013. Ali, *Religion of Islam*. Sauvaget, *Bibliographical Guide*, σσ. 52-57. Israr Ahmad Khan, *Authentication of Hadith: Redefining the Criteria*, The International Institute of Islamic Thought, London-Washington 2010. Swarup, *Understanding the Hadith: The Sacred Traditions of Islam*, H. Motzki (ed.), *The Formation of the Classical Islamic World: Hadith*, USA 2004. Kamali, *A Textbook of Hadith Studies: Authenticity, Compilation, Classification and Criticism of Hadith*, Nairobi 2005. A’zamī, *Studies in Hadīth Methodology and Literature*, Kuala Lumpur 2002. Musa, *Hadīth as Scripture: Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam*, USA 2008. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge University Press 1996. Lucas, *Constructive Critics, Hadīth Literature, and the Articulation of Sunnī Islam*, Leiden-Boston 2004. Nāsirī, *An Introduction to Hadīth: History and Sources*, trans. M. Limba, London-New York 2013, κ.ά.

κινούμενοι προφορικά ή όπως εκφράζεται η αραβοϊσλαμική ορολογία «φυλαγμένοι στα στήθη των ανδρών» (محافظة في صدور الرجال)¹⁸⁰.

Με την πάροδο του χρόνου άρχισε το έντονο ενδιαφέρον για την αναζήτηση, συλλογή, ταξινόμηση και καταγραφή της προφορικής παράδοσης που αφορούσε τους Λόγους του Μωάμεθ και τα ιστορικά γεγονότα και πρόσωπα της εποχής του.

Η μεγάλη χρονική διάρκεια ανάμεσα στα χρόνια του Μωάμεθ και της καταγραφής των λόγων και των γεγονότων της εποχής του, παρείχε χρυσή ευκαιρία σε φιλόδοξους ανθρώπους να αναπαράγουν, να παραποιούν, να αναδημιουργούν μιμούμενοι ανάλογους Λόγους.

Το ότι επικρατεί η άποψη πως η συγκέντρωση, συλλογή, ταξινόμηση και καταγραφή των Λόγων άρχισαν προς το τέλος του πρώτου αιώνα της Εγίρας, δεν απορρίπτει το ενδεχόμενο ύπαρξης προσπαθειών καταγραφής των Λόγων του Μωάμεθ εν ζωή. Υπάρχουν αρκετές αναφορές είτε από τον ίδιο τον Μωάμεθ είτε από τους πολύ στενούς συντρόφους του (Άμπου Χουράιρα) που αναφέρονται σε περιπτώσεις προώθησης εκ μέρους του Μωάμεθ καταγραφής των Λόγων του ή την μεταφορά τους από τους παρόντες στους απόντες¹⁸¹. Μια τέτοια αντίληψη προωθούσε και το ίδιο το Κοράνιο¹⁸².

¹⁸⁰ Η ορολογία «στήθη των ανδρών» (صدور الرجال) εντοπίζεται έντονα στους Λόγους του Μωάμεθ ως σημείο αναφοράς φύλαξης του Κορανίου και των Λόγων του. Η έκφραση αυτή αντιστοιχεί στην έννοια του βιβλίου. Έτσι η μετάδοση της γνώσης στην αραβική παράδοση είχε σαν απαρχή τα στήθη των ανδρών και με τη σταθεροποίηση των πολιτικών πραγμάτων και τη διάδοση της παιδείας αντικαθίσταται η μνήμη των ανθρώπων από το γραπτό κείμενο. Είναι οι συνθήκες του φυλετικού τρόπου ζωής που για τη συντήρηση της δικής τους παράδοσης βρέθηκε η μνήμη ως υποκατάστατο του γραπτού λόγου. Η μνήμη ισχυροποιήθηκε λόγω αδιάκοπης χρήσης σε βαθμό που απέκτησε μεγαλύτερη αυθεντία και πιστότητα από ότι ο γραπτός λόγος. Αυτή η αντίληψη επικρατεί μέχρι και σήμερα.

¹⁸¹ Bukhari, 3:67

لِيُبَلِّغَ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ، فَإِنَّ الشَّاهِدَ عَسَى أَنْ يُبَلِّغَ مَنْ هُوَ أَوْعَى لَهُ مِنْهُ

Ας ενημερώσει ο παρών τον απόντα, ίσως ο Λόγος μου να είναι βαθύτερα κατανοητός στον απόντα απ'ότι στον παρόντα.

και το κλείσιμο της αποχαιρετιστήριας ομιλίας του Μωάμεθ στη Μέκκα:

أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ رَبَّكُمْ وَاجِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاجِدٌ، كُلُّكُمْ لِأَدَمَ وَأَدَمُ مِنْ ثَرَابٍ، إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْفَاكُمْ وَلَيْسَ لِعَرَبِيٍّ فَضْلٌ عَلَى عَجْمِي إِلَّا بِالتَّقْوَى، أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ، اللَّهُمَّ اشْهَدْ" قَالُوا: نَعَمْ قَالَ: فَلْيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ وَالسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ"

Ali, *The Religion of Islam*, σ. 52.

¹⁸² Κοράνιο, 33:21 لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا

Για τη συγκέντρωση, ταξινόμηση και καταγραφή των χαντίθ δίστανται οι απόψεις. Υπάρχουν μερικοί που το θέλουν να έχει γίνει την εποχή του 4^{ου} χαλίφη, ‘Alī Ibn Abī Ṭāleb (656-661), η κυρίαρχη άποψη όμως πιστεύει πως επίσημη διαδικασία καταγραφής γενικότερα άρχισε στο τέλος του πρώτου αιώνα της Εγίρας. Η άποψη αυτή στηρίζεται στην εντολή του χαλίφη ‘Umar Ibn ‘Abd al-‘Azīz (717-720), γνωστού ως ‘Umar B’, προς τους ουλαμάδες να συγκεντρώσουν τα χαντίθ και να τα καταγράψουν. Έτσι έγραψε στους κατοίκους της Μεδίνας: «Δείτε ό,τι έχει σχέση με τους Λόγους του Απεστόλου του Θεού – ειρήνη σ’ αυτόν – και καταγράψτε το, γιατί αυτό θα διευκολύνει τη διαδικασία της διδασκαλίας και των επιστημόνων»¹⁸³. Έτσι ανταποκρίθηκαν οι διανοούμενοι στο κάλεσμα του χαλίφη, ανάμεσά τους οι al-Imām Mālik στη Μεδίνα, Ibn Jurāij στη Μέκκα, al-Auzā‘i στη Συρία κ.ά.

Η μεθοδολογία των συγγραφέων αυτού του αιώνα ήταν η συγκέντρωση των χαντίθ αναμειγμένων με τα λόγια των συντρόφων του Μωάμεθ και των ακολούθων τους. Αυτή η μεθοδολογία φαίνεται με σαφήνεια στη συλλογή των Λόγων του Μωάμεθ με τίτλο «*Muwatta’ al-Imām Mālik*». Η αιτία μη καταγραφής των Λόγων του και ο δισταγμός στην επίσημη απόφαση καταγραφής μετά το θάνατο του Μωάμεθ, ήταν ο φόβος της μείξης των Λόγων του Μωάμεθ με το Κοράνιο.

Η δεύτερη φάση καταγραφής των χαντίθ άρχισε με το τέλος του 2^{ου} αιώνα της Εγίρας και σ’ αυτή τη φάση άρχισε η βαθύτερη μελέτη τους. Από τον κλασικό λοιπόν όρο *al-Ḥadīth* δημιουργήθηκε μια από τις μεγαλύτερες ισλαμικές επιστήμες, η χαντιθολογία (علم الحديث - ‘ilm al-ḥadīth). Τότε διαφοροποιήθηκαν οι μεθοδολογίες διάκρισης και ομαδοποίησής τους, ανάλογα με την ικανότητα του

وَأَنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ 68:4 και

Ali, *The Religion of Islam*, σ. 47.

¹⁸³ Jibrīl, *al-Āthār al-Wāridah ‘an ‘Umar Ibn ‘Abd al-‘Azīz fī al-‘Aqīdah*, τ. 1, σ. 93. Ibn al-Jawzī, *Sīrah ‘Umar Ibn ‘Abd al-‘Azīz*, σσ. 41-42.

«انظروا ما كان من حديث رسول الله صَلَّى الله عليه، فاكتبوه، فإني خفت دروس العلم وذهاب العلماء»

κάθε μελετητή στην κριτική και τη διάκριση ανάμεσα στο ορθό, το αδύναμο, το αποδεκτό και το απορριπτέο. Εκπρόσωποι αυτής της μεθοδολογίας ήταν τέσσερις: Abū Dāwūd (πέθ. 275 μ. Εγ.), al-Tirmīdhī (πέθ. 279 μ. Εγ.), Ibn Majah (πέθ. 283 μ. Εγ.) και al-Nasā'ī (πέθ. 303 μ. Εγ.).

Η νέα αυτή επιστήμη προκάλεσε και προκαλεί ακόμα και σήμερα σοβαρές θρησκευτικές διαφωνίες με πολλές προεκτάσεις ως προς το βαθμό πιστότητας του απέραντου συνόλου των συγκεντρωμένων χαντίθ που βρέθηκαν στα χέρια των διαφόρων λεγόμενων χαντιθολόγων (al-muḥāddithūn)¹⁸⁴. Στο σύνολό τους, οι χαντιθολόγοι υπάγονται και εκπροσωπούν φαινομενικά δογματικές παρατάξεις με υποβόσκον πολιτικό περιεχόμενο. Αυτή η υποβόσκουσα πολιτική διάσταση, που συνόδευε και ακόμα συνοδεύει τη χαντιθολογία, ουσιαστικά γεννήθηκε ως άμεση συνέπεια της κρίσης εξουσίας που εκδηλώθηκε αμέσως μετά το θάνατο του Μωάμεθ το 632.

Η μη κάλυψη του τότε κενού εξουσίας από τον Άλι, γαμπρό και πρώτο ξάδελφο του Μωάμεθ, δίχασε την Ούμμα των πιστών. Αυτός ο διχασμός προκάλεσε τη γένεση του σχίσματος στο Ισλάμ, μια πολυδιάστατη ιστορική πράξη που θα πάρει σάρκα και οστά λίγο αργότερα, με τον εμφύλιο Άλι-Μωαβία (656-660). Οι συνεχείς αποτυχημένες πολιτικές απόπειρες ανάληψης εξουσίας στη θέση του διαδόχου του Μωάμεθ από τον Άλι, εμβάθυναν τα πρωτοϊσλαμικά αυτά τραύματα, ντύνοντάς τα με θρησκευτικό μανδύα και φυλετικοεθνικές και θρησκευτικές προεκτάσεις.

Η δολοφονία του τρίτου Ομαϊάδη χαλίφη, Οθμάν, που ενεργοποίησε τον εμφύλιο Άλι-Μωαβία, συνέβαλε αποτελεσματικά στην εμφάνιση πρωταρχικών πολιτικών παρατάξεων. Η κάθε παράταξη για τη νομιμοποίηση της οντότητάς της στηριζόταν στους *Λόγους* του Μωάμεθ. Συνέπεια αυτής της ιστορικής διαδικασίας ήταν η εμφάνιση αντιμαχόμενων πολιτικών ιδεολογημάτων, που αναζητούσαν την

¹⁸⁴ Motzki, "Hadith", Encyclopedia of Islam and the Muslim World, σ. 286.

ορθότητά τους και την αποδοχή τους από την κοινή γνώμη της Ούμμα, μέσα από τη στήριξή τους στους *Λόγους* του Μωάμεθ.

Έτσι οι *Λόγοι* του Μωάμεθ έπαιξαν σπουδαίο ρόλο ως οίκος επιχειρηματολογίας για τις διάφορες ιδεολογικά αντιμαχόμενες παρατάξεις του πρώτου κόσμου του Ισλάμ. Η διαδικασία παραγωγής, αναπαραγωγής και παραποίησης των *Λόγων* του Μωάμεθ οδήγησε στη δημιουργία ανεξέλεγκτης σύγχυσης, εξαιτίας της ανάμειξης της αλήθειας με το ψέμα.

Η χνώδης αυτή κατάσταση καταγραφής της πρωτοϊσλαμικής παράδοσης οδήγησε ορισμένους να αναλάβουν τη συγκέντρωση, την καταγραφή, την ανάλυση και ταξινόμηση καθώς και την έκδοση μιας τελικής μορφής των *Λόγων* του Μωάμεθ. Ομαδοποιήθηκαν σε γνήσιους ή ορθούς (*al-Sahīh*), καλούς (*al-Hasan*), αδύναμους (*al-Da'if*) και εμβόλιμους (*maudu'*). Αυτό είχε σαν αποτέλεσμα να υπάρχουν αρκετές συλλογές-εκδόσεις (*mussanaf*) που πολλές φορές έρχονται σε αντίθεση μεταξύ τους και παρ' όλα αυτά θεωρούνται βασική πηγή αναφοράς στους *Λόγους* του Μωάμεθ. Οι κυριότερες εκδόσεις που είναι κοινά αποδεκτές είναι: *Sahīh al-Bukhāri* (6 συλλογές), *Sahīh Muslim*, *Sunan Abī Dāwūd*, *Jami'at* ή *Sunan al-Tirmīdhi*, *Sunan Ibn Mājah*, και *al-Mujtabā al-Nasā'ī*. Οι παλαιότερες όμως διασωθείσες συλλογές-ταξινομήσεις αποτελούν οι *Musannaf of Abd al-Razzaq* (π. 827), the *Musannaf of Ibn Abi Shayba* (π. 849), the *Sunan of Sa'id b. Mansur* (π. 841), or the *Sunan of al-Darimi* (π. 868)¹⁸⁵.

Το άμεσο ενδιαφέρον που παρουσίασαν οι διανοούμενοι του Ισλάμ για τα χαντίθ από άποψη καταγραφής ή μελέτης ή ερμηνείας, προκάλεσε τη δημιουργία πολλών επιστημών, όπως της 'ilm muṣṭalaḥ al-ḥadīth (επιστήμη του όρου αλ-χαντίθ) κ.ά. Αυτές οι προσπάθειες στόχευαν στη φύλαξη των χαντίθ και της Σούννα και στην κατάργηση κάθε μορφής ψεύδους που σχετίζεται με τον Μωάμεθ, καθώς και στη διάκριση ανάμεσα στο αποδεκτό και στο απορριπτέο.

¹⁸⁵ Motzki, H. "Hadith", *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, σ. 320.

Άλλη μια εξίσου σπουδαία αιτία γένεσης και ισχυροποίησης της χαντιθολογίας είναι η ανάγκη λεπτομερειακής γνώσης του βίου του Μωάμεθ από τα προϊσλαμικά ακόμη χρόνια δράσης του έως το 632. Το ίδιο το Κοράνιο παρακινεί τους πιστούς του να υιοθετήσουν το βίο του Μωάμεθ ως υπόδειγμα της καθημερινής τους ζωής. Οι Λόγοι του αποτελούν απέραντο θησαυρό που εμπεριέχει λεπτομερώς τη ζωή και τη δράση του ιδρυτή του Ισλάμ, ως ανθρώπου, προφήτη, Αποστόλου Θεού και τέλος ως πολιτικού άνδρα. Αυτές οι προαναφερθείσες προϋποθέσεις έθεσαν τα θεμέλια της γένεσης και εξέλιξης της αραβοϊσλαμικής ιστοριογραφίας ως μιας επιστήμης που κινείται μέσα στα όρια των λεγόμενων ισλαμικών επιστημών. Αυτή η εξέλιξη και η εν μέρει απομάκρυνση της νεογέννητης επιστήμης της ιστορίας από τις λεγόμενες θρησκευτικές επιστήμες (*‘ulum al-dinīyah*) άνοιξε τους δρόμους στους διανοούμενους του τότε αραβοϊσλαμικού κόσμου για την επιστήμη της ιστορίας (*‘ilm al-tārīkh*).

Όπως φαίνεται από τα παραπάνω, οι επιστήμες αυτές που σχετίζονται με τη χαντιθολογία (*‘ulum al-ḥadīth*) είχαν άμεση επίδραση σε διάφορους τομείς της τότε αραβοϊσλαμικής διάνοησης, όπως στην ιστοριογραφία, την επιστήμη των βιογραφιών (*‘ulum al-tarājīm*), την επιστήμη των τάξεων (*‘ulum al-Ṭabaqāt*), τη γλωσσολογία, την ερμηνευτική, τη φικχ κ.ά.

Όλοι οι όροι που είναι συνώνυμοι του όρου *αλ-χαντίθ* και που συναντά ο χρήστης των αραβοϊσλαμικών πηγών, συχνά είναι σχεδόν ταυτόσημοι ως προς την έννοια και τη σημασία του περιεχομένου τους, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι δεν προκύπτουν και λεπτές αποχρώσεις ερμηνευτικής. Από τους πιο συνηθισμένους όρους που συχνάζουν στις σελίδες των αραβοϊσλαμικών πηγών ως συνώνυμα του κλασικού όρου *al-ḥadīth*, αποτελούν οι *al-Sunnah*, *al-Khabar* και *al-Athar*. Μπορεί, όμως, να διαπιστώσει κανείς πως οι όροι αυτοί στην αρχική τους εμφάνιση είχαν μια σχεδόν γενικευμένη χρήση. Με την πάροδο του χρόνου και

κατά τη διάρκεια της εξελικτικής πορείας των λεγόμενων θρησκευτικών επιστημών άρχισε να διαφαίνεται δειλά-δειλά μια διαφοροποίηση ανάμεσα στη χρήση αυτών των όρων.

1.10 Βιογραφίες του Μωάμεθ

Αναμφίβολα η μελέτη της Βιογραφίας του Μωάμεθ και η γνώση των διαφόρων πτυχών της προσωπικότητάς του είναι αναγκαία για κάθε πιστό του Ισλάμ. Μέσα από τη γνώση της Βιογραφίας, κατανοεί κάθε πιστός τους κανόνες της θρησκείας, μαθαίνει τον τρόπο ζωής του Μωάμεθ που θεωρητικά οφείλει να ακολουθεί, και γενικότερα ό,τι αφορά στη θρησκεία και τη σχέση της με την καθημερινότητα, αφού το ίδιο το Κοράνιο σε ένα από τα πολλά του σημεία που αναφέρονται στο πρόσωπο του Μωάμεθ τον χαρακτηρίζει ως άνθρωπο ύψιστης ηθικής¹⁸⁶.

Είναι αναγκαίο να αναζητήσει ο ερευνητής την ομάδα των βασικών πηγών σε ό,τι αφορά το βίο του Μωάμεθ. Το Κοράνιο μπορεί να θεωρηθεί και για τη βιογραφία του Μωάμεθ ως πηγή των πηγών, λόγω των εκτεταμένων αναφορών που συσχετίζονται άμεσα με το πρόσωπο του Μωάμεθ. Σε δεύτερο επίπεδο πηγών μπορεί να ανατρέξει κανείς άμεσα στα έργα : Sīrah Ibn Hishām, Ṭataqāt Ibn Sa‘d, Tarīkh aṭ-Ṭabarī, Maghāzī του al-Wāqidī και Anṣāb του al-Baladhurī και Ṣahīh al-Bukhārī. Αυτό απαλλάσσει τον ερευνητή από την πληθώρα πληροφοριών παντός τύπου που μεταφέρουν οι μεταγενέστερες πηγές. Το γεγονός αυτό εκμεταλλεύεται από τους μη ειδικούς και τους φανατικούς με συνέπεια να προβάλλεται μια εικόνα απόμακρη από την ιστορική πραγματικότητα.

Η Βιογραφία του Μωάμεθ αποτελεί μια εμπειρία πλούσια σε πρόσωπα και γεγονότα με ποικιλόμορφα δεδομένα και μηνύματα και γι’αυτό δεν είναι εύκολη

¹⁸⁶ Κοράνιο 68:4 - وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقِي عَظِيمٍ

υπόθεση από επιστημονική άποψη, καθώς πέρα από όλα τα άλλα, καλύπτει πολιτικές, στρατιωτικές, προσωπικές, νομοθετικές, πνευματικές, φυσικές, μεταφυσικές, δογματικές και πολιτισμικές εκφάνσεις του χωροχρόνου της ζωής και της δράσης του Μωάμεθ από τη γέννησή του έως το θάνατό του. Όλες αυτές οι εκφάνσεις είτε αντανακλούν ανάλογα ζητήματα των γειτόνων, είτε εκφράζουν μια ενδοφυλετική, ενδοαραβική ζύμωση.

Μέχρι σήμερα η πλειοψηφία των σχετικών μελετών με τη ζωή και τη δράση του Μωάμεθ ακολουθούν είτε μια στάση υπεράσπισης του Μωάμεθ απέναντι στις απόψεις και κριτικές, είτε των άλλων θρησκειών, είτε των επιστημόνων και κυρίως των οριενταλιστών¹⁸⁷. Από την άλλη μεριά υπάρχει και η κατηγορία που δίνει έμφαση στην προβολή εξωπραγματικών γεγονότων, θαυμάτων και ιστοριών μέσα στα όρια της φαντασίας και του μύθου¹⁸⁸ και είναι ελάχιστες εκείνες οι μελέτες, που ακολουθούν μια κεντροεπιστημονική ισορροπημένη προσέγγιση του προφητικού βίου.

Είναι πολλά τα επεισόδια της ζωής του Μωάμεθ και είναι καταγραμμένα στα διάσπαρτα εδάφια του Κορανίου¹⁸⁹. Παράλληλα οι Λόγοι και η Βιογραφία του ερμηνεύουν και αποσαφηνίζουν ό,τι εμπεριέχει το Κοράνιο¹⁹⁰. Μ'αυτή τη λογική

¹⁸⁷ Βλ. Abū Raiyah, *As-Sīrah an-Nabawiyah fī Fikr Montgomery Watt wa Karen Armstrong, Dirāsah Tahliīyah Taqwīmīyah*, Πανεπιστήμιο Αλ-Αζχαρ χ.χ. Abū Shabhaḥ, *Difa' 'an as-Sunnah wa Rad Shubahi al-Mustashriqīn wal Kittāb al-Mwāṣirīn*, Κάιρο 1989. Του ιδίου, *as-Sīrah an-Nabawiyah*, τ. 1, σσ. 38-39, 221-222, τ. 2, σσ. 69-71. Al-N a'īm, *al-Ishtishrāq fī as-Sīrah an-Nabawiyah. Dirāsah tarikhīyah li ara' (Watt-Brokelmann-Wellhausen). Muqāranah bil ru'iyah al-Islāmīyah*, International Institute of Islamic Thought, 1997, σσ. 27-33, 36, 48, 170-176.

¹⁸⁸ Βλ. al-Ḥasan, *as-Sīrah an-Nabawiyah*, σσ. 55-62.

¹⁸⁹ Ενδεικτικά βλ.: 21:107, 33:9-27, 37, 40, 45, 5:48, 15:9, 94, 34:28, 7:157-158, 61:6, 6:21, 125, 2:147, 282, 3:70-72, 121-168, 93: 6-7, 10:16, 23:69, 94:1-4, 39:22, 74:1-4, 96:1-5, 8:30, 41-43, 67-68, 48:29, 80:1-10, 20:131, 66:1, 28:12, 46:30-33, 17:1, 85, 53:8-18, 9:25-27, 40, 24:11-20, 58:1-4, κ.α.

¹⁹⁰ Ιστορικά, ο Μωάμεθ θα μπορούσε να θεωρηθεί ο πρώτος ερμηνευτής του Κορανίου μέσα από την πρακτική εφαρμογή των κορανικών κανόνων και διατάξεων που συσχετίζονται άμεσα με την καθημερινή ζωή της Ούμμα. Το γεγονός αυτό μπορεί να διαπιστώσει κανείς ανατρέχοντας σε όλα τα ερμηνευτικά έργα του Κορανίου, λ.χ. αλ-Ταμπαρι, Ιμπν Καθίρ, αλ-Σουγιούτι κ.α., όπου διαπιστώνεται πως όλοι τους στηρίζονται αποκλειστικά στην ερμηνεία του κάθε εδαφίου στην πρωταρχική εξήγηση που είχε δώσει ο ίδιος ο Μωάμεθ. Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι το κεφ. (8) al-Anfāl (τα λάφυρα), το οποίο ταυτίζεται με τη μάχη της Μπαντρ (624) για την επίλυση του προβλήματος της λεπτομέρειας της διανομής των λαφύρων που αφορούσαν τα υπάρχοντα των Κοραϊσιτών, οι οποίοι εγκατέλειψαν το πεδίο της μάχης μετά την ήττα τους. Με την παρέμβασή του, ο Μωάμεθ, ανάμεσα στους πολεμιστές του, έδωσε τη λύση για τη διανομή των λαφύρων, εξηγώντας το συμπεκνωμένο

μπορεί να θεωρηθούν οι πρώτες ερμηνείες του Κορανίου. Γι' αυτό υπάρχει μια στενή σύνδεση ανάμεσα στο Κοράνιο και τη Βιογραφία¹⁹¹ και κυρίως αν έχουμε υπόψιν μας πως η Βιογραφία του είναι η περίοδος της προφητείας και του Μηνύματος. Από τους πρωτοπόρους που έγραψαν για τη ζωή του Μωάμεθ είναι ο 'Urwa Ibn Zubayr¹⁹² (πέθ. 92 ή 94 ή 99 μ. Εγ.), ο Abān Ibn 'Uthmān Ibn Affān (πέθ. 105 μ. Εγ.)¹⁹³, ο Wahb Ibn Munabbih¹⁹⁴ (πέθ. 110 μ. Εγ.), ο Sharhabīl Ibn Sa'ad (πέθ. 123 μ. Εγ.) και Ibn Shihāb al-Zahrī (πέθ. 124 μ. Εγ.)¹⁹⁵.

Ως συνέπεια των προαναφερόμενων προσπαθειών, αναπτύχθηκε το ενδιαφέρον για την καταγραφή μιας ολοκληρωμένης Βιογραφίας του Μωάμεθ. Αυτή η καταγραφή στόχευε ουσιαστικά στη γνώση και προβολή της ζωής του από τα χρόνια που άρχισαν τα σημάδια της προφητικής ιδιότητάς του, καθώς επίσης και των γνωρισμάτων που πρόβλεψαν την αναγκαιότητα της εμφάνισης του Ισλάμ.

Η επιστήμη της Βιογραφίας του Μωάμεθ αρχίζει γενικά με την αναφορά στη γενεαλογία του Μωάμεθ, γεγονός που προϋποθέτει την αναφορά σε γενεαλογίες προσωπικοτήτων και σπουδαίων γεγονότων κατά την προϊσλαμική περίοδο, με έμφαση στα ήθη, τα έθιμα και τις μορφές λατρείας τους. Επίσης γίνεται αναφορά σε συγκεκριμένα σπουδαία γεγονότα, όπως η ανακατασκευή και επαναλειτουργία της ιερής πηγής γνωστής ως *Bīr Zamzam*, πράξη που αποδίδεται στον 'Abdul Muṭṭaleb Ibn Hāshem, παππού του Μωάμεθ.

Λεπτομερειακά καταγράφεται η γέννηση και η ανάπτυξη του Μωάμεθ έως και τα χρόνια της Αποκάλυψης, και ό,τι ακολούθησε, κυρίως το κάλεσμα του κόσμου στη νέα πίστη, τα εμπόδια και τους καταδιωγμούς που αντιμετώπισε από

κορανικό λόγο του κεφαλαίου αλ-Ανφάλ. Από τότε και κατά τη διάρκεια των μετέπειτα κατακτήσεων ίσχυε η ερμηνεία αυτή του Μωάμεθ ως νόμος, εφόσον ήταν καταγεγραμμένη μέσα στη Σούννα.

¹⁹¹ Abū Shabbah, *as-Sīrah an-Nabawiyah*, τ. 1, σσ. 421-422, τ. 2, σσ. 121-123, 133, 144, 220-227, 256, 289-294, 337-338, 350-352, 402.

¹⁹² EI Cdr edition (May 1, 2002), λ. Hadith (III:23b), του Robson, J.

¹⁹³ Ο.π., λ. Abān b 'Uthmān Ib Affān, του Zettersteen, K. V.

¹⁹⁴ Ο.π., λ. Al-Razi, Ahmad b. Abd Allah (VIII:477b), του Khoury, R.G.

¹⁹⁵ Ο.π., λ. Hadith (III:23b), του Robson, J.

την αντιπολίτευση, καθώς επίσης και ό,τι συνέβαινε ανάμεσα στον ίδιο και την άρχουσα τάξη και αριστοκρατία της Μέκκας. Γίνεται αναφορά στα ονόματα προσωπικοτήτων και των δύο φύλων, που ανταποκρίθηκαν στο κάλεσμα του κινήματος και συνέβαλαν δυναμικά στο δυνάμωμα της πίστεως. Προβάλλονται επίσης η μετανάστευση των οπαδών του Μωάμεθ στην Αιθιοπία. Αναφέρονται ακόμη η προσφυγή του Μωάμεθ στην ισχυρή φυλή Thaḳīf που κυριαρχούσε στην αλ-Τάιφ και η απόρριψη του αιτήματός του, οι εμφανίσεις του στην ετήσια παναραβική αγορά της Μέκκας και η προβολή του Μηνύματός του, καθώς επίσης και η ανταπόκριση των εκπροσώπων της Γιάθριμπ, με συνέπεια την πραγματοποίηση της ιστορικής Εγίρας του ίδιου και των οπαδών του στη Γιάθριμπ το 622, η οποία έκτοτε ονομάστηκε Μεδίνα.

Αποτελούν σπουδαίο κεφάλαιο οι λεπτομέρειες των γεγονότων στη Μεδίνα ανάμεσα στο Μωάμεθ και τις κυρίαρχες πληθυσμιακές ομάδες της, όπως τις φυλές al-Aws και al-Khazraj από τη μία πλευρά και τους Ιουδαίους από την άλλη¹⁹⁶. Καταγράφονται οι διαπραγματεύσεις, οι συνομιλίες και οι συνθήκες για την παραβίαση των οποίων κατηγορούνται οι Ιουδαίοι της Μεδίνας, καθώς και για τη συνεργασία τους με τους Μεκκίτες, αντιπάλους του Μωάμεθ, με συνέπεια τον εκδιωγμό τους εκτός πόλης¹⁹⁷.

Εξίσου σπουδαίο τμήμα της βιογραφίας του είναι η λεπτομερειακή καταγραφή των μαχών που αναφέρονται με την ορολογία Maghāzi ή Ghazwāt ή και Sarāyā και έλαβαν χώρα κατά τη διάρκεια της ζωής του Μωάμεθ στη Μεδίνα. Πρώτα-πρώτα, αναφέρονται οι «εμφύλιες» συγκρούσεις μεταξύ Μέκκας και Μεδίνας, όπως η μάχη του (624), η μάχη του Uḥud (625), η μάχη al-Khandaq ή al-Aḥzab (627) και η συνθήκη της αλ-Χουνταϊμπία (628), η κατάληψη της Khaybar το ίδιο έτος και η ανάκτηση της Μέκκας (630). Γίνεται επιπλέον αναφορά σε

¹⁹⁶ Για την επικρατούσα κατάσταση στη Μεδίνα, βλ. επίσης Cole, *Muhammad*, σσ. 93-101, 104, 107. Rodgers, *The Generalship of Muhammad*, σ. 54 κ.εξ.

¹⁹⁷ Βλ. επίσης Donner, *The Early Islamic Conquests*, σ. 63.

εξίσου σπουδαία γεγονότα, όπως σε διάφορες συγκρούσεις με τις διάφορες φυλές είτε γύρω από τη Μεδίνα, είτε βόρεια της αλ-Χιτζάζ, κ.τ.λ.

Σπουδαιότερο όμως όλων αυτών των ειδήσεων που παρουσιάζουν οι διάφορες εκδόσεις της βιογραφίας του Μωάμεθ αποτελούν, για το θέμα μας, οι ενδιαφέρουσες ιστορικές συνθήκες που συνυπέγραψε ο Μωάμεθ με διάφορα πολιτικά σχήματα, φυλές και φυλετικές συμμαχίες πολυθεϊστών και μονοθεϊστών, είτε ειρηνικά, είτε μέσω ανταλλαγής πρεσβευτών και διαπραγματεύσεων, είτε με στρατιωτικές συγκρούσεις.

Η αλληλογραφία που είχε ο ίδιος ο Μωάμεθ με τους αρχηγούς των τότε υπερδυνάμεων του Βυζαντίου και της Περσίας και των εκπροσώπων ή και συμμάχων τους (Αίγυπτος, Αιθιοπία, Λαχμίδες, Γασσανίδες, Άραβες του Κόλπου), θεωρείται σημαντική πηγή γνώσης για την εξωτερική πολιτική της Ούμμα σ' αυτή την κρίσιμη περίοδο της τελευταίας δεκαετίας της ζωής του.

Εντυπωσιακή είναι και η αναφορά στα δώρα που στέλνει ο Βυζαντινός αυτοκράτορας Ηράκλειος, τα οποία ήταν ένας χιτώνας, ένα πουγκί με βυζαντινά δηνάρια καθώς επίσης και ένα βάζο πιπερόριζα¹⁹⁸, παράλληλα με το δώρο που απέστειλε ο τελευταίος Βυζαντινός κυβερνήτης της Αιγύπτου και αποτελούνταν από δύο παρθένες Αιγυπτίες, τη Μαρία¹⁹⁹ και την αδελφή της, τη Σιρίν, αιγυπτιακά υφάσματα και ένα αιγυπτιακό μουλάρι.

Περιγράφονται επίσης σημαντικά γεγονότα και πρόσωπα που ενσαρκώνουν τις αραβοβυζαντινές σχέσεις της προϊσλαμικής περιόδου, όπου μπορεί να διαπιστωθεί μια έντονη φιλοβυζαντινή στάση. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα της αναφοράς στη γενοκτονία των *ashāb al-u[a]khdūd*. Είναι επίσης

¹⁹⁸ Υπάρχουν κάποιες επιφυλάξεις για την ορθότητα αυτής της πληροφορίας (πιπερόριζα). Βλ. Anagnostakis, 'Byzantine Aphrodisiacs' in *Flavours and Delights Tastes and Pleasures of Ancient and Byzantine Cuisine*, Athens 2013, σσ. 76-77, ο οποίος αναφέρεται στο: Farooqi, *Medicinal plants in the traditions of Prophet Muhammad: medicinal, aromatic and food plants mentioned in the traditions of Prophet Muhammad*, University of California 2001, σσ. 139-140.

¹⁹⁹ Ramadan, *In the Footsteps of Muhammad*, σ. 169. Cole, *Muhammad*, σ. 183.

εξίσου σπουδαία η αναφορά στις διαπραγματεύσεις μεταξύ του παππού του Μωάμεθ, ‘Abdul Muṭṭaleb, και του Άβραμου, εκπροσώπου των Βυζαντινών.

Κατόπιν γίνεται λεπτομερειακή αναφορά στις συζύγους του Μωάμεθ, την περίοδο που αρρώστησε, την περίθαλψή του στο σπίτι της ‘Aysha και το θάνατό του. Περιγράφεται εξίσου λεπτομερειακά η κρίση εξουσίας που ακολούθησε το θάνατό του, με αναφορά στη συνάντηση της Thaḳīfa, η οποία καταλήγει μετά από «ομόφωνη» απόφαση στην επιλογή του Άμπου Μπακρ ως χαλίφη του Αποστόλου. Κλείνει με την προετοιμασία για την ταφή του Μωάμεθ και τον επικήδειο που εκφώνησε ο προσωπικός του ποιητής Hassān Ibn Thābit.²⁰⁰

Δεν είναι λίγοι εκείνοι που φρόντιζαν για τη συγγραφή της βιογραφίας του Μωάμεθ. Οι πρωτοπόροι βιογράφοι του Μωάμεθ είναι αφηγητές, ιστορικοί και επιστήμονες. Ανάμεσα στα πολλά ονόματα που έδωσαν ιδιαίτερη σημασία στη συγγραφή και συλλογή της βιογραφίας είναι οι: ‘Arwa Ibn al-Zubayr Ibn al-‘Awām (π. 23 μ. Εγ.), Āban Ibn Uthman Ibn ‘Affan (π. 105 μ. Εγ.), Sharhabil Ibn Saad (123 μ. Εγ.), Ibn Shihab al-Za(u)hri (124 μ. Εγ.), ‘Abdallah Ibn Abī Bakr Ibn Hazm (125 μ. Εγ.), Mūsa Ibn Uqba (141 μ. Εγ.), Muhammad Ibn Ishāq Ibn Yassār (151 μ. Εγ.), με το σπουδαίο έργο του *as-Syar wa al-Maghāzi*, al-Wāqidī (207 μ. Εγ.) με το γνωστό του έργο *al-Maghāzi*, Abū Muḥammad ‘Abd al-Malik Ibn Hishām (213 μ. Εγ.), γνωστός απλά ως Ibn Hishām, με το έργο του *al-Sīra al-Nabawya*, Muhammad Ibn Sa’d με το γνωστό του έργο *Kitāb al-Tabaqāt*.

Υπήρχαν επίσης αρκετοί που ασχολήθηκαν με την ερμηνεία, την επιμέλεια, τη σύντμηση ή και επεξεργασία της βιογραφίας του Μωάμεθ. Ανάμεσά τους είναι ο al-Suhayli (508-581), ο οποίος ερμήνευσε τη βιογραφία του Ibn Hisham στο έργο του *al-Rawd al-Unf* και αναφέρει στην εισαγωγή του έργου του: «Αποσαφήνιση σε ό,τι κατέγραψε ο Ibn Ishāq, έργο του οποίου παρουσίασε

²⁰⁰ Για απόδοση στα ελληνικά του πίνακα περιεχομένου της κυριότερης βιογραφίας του Μωάμεθ, βλ. Παράρτημα των Πηγών.

επιλεκτικά και περιληπτικά ο Ibn Hishām, όπως άγνωστες λέξεις, ασαφείς γραμματικούς κανόνες (κλίσεις), άγνωστες γενεαλογίες, νομοθετικά σημεία που δεν τους δίνεται ιδιαίτερη έμφαση ή ατελείς ειδήσεις κ.τ.λ.»²⁰¹.

Η έρευνα για την αραβική ιστοριογραφία ουσιαστικά οδηγεί στη μελέτη της ιστορίας δύο πολιτισμών που φαινομενικά και συμβατικά τούς χωρίζουν οι διαφορετικές εποχές κατά τις οποίες εμφανίστηκαν και δημιούργησαν και οι διαφορετικοί τρόποι ζωής που εξυπηρέτησαν. Ο προϊσλαμικός και ο ισλαμικός αραβικός πολιτισμός έδρασαν στην ιστορία, για έναν εξωτερικό παρατηρητή, σαν αντιθετικοί πολιτισμοί. Στην πραγματικότητα, όμως, ο παλαιότερος αραβικός πολιτισμός πρόσφερε μια αδογμάτιστη²⁰² θρησκευτική και εθνική βάση για να στηριχθεί ο ισλαμικός²⁰³.

²⁰¹ Ibn Ishāq, *Al-Sīrah al-Nabawyah li Ibn Ishāq*, εκδ. και επιμ. Τ. ‘A. Sa‘ad και Β. Τ. Badawī, τ. 2, Cairo, 1998/1419, τ. 1, σ. 8. Motzki, *Biography of Muhammad*. Του ίδιου, *Islamic History and Thought: Reconstruction of a Source of Ibn Ishāq’s Life of the Prophet and Early Qur’ān Exegesis: A Study of Early Ibn ‘Abbās Traditions*, τ. 3, Piscataway, NJ 2017.

²⁰² Το αδογμάτιστο πνεύμα της προϊσλαμικής περιόδου δεν ήταν απλά και μόνο προϊόν του νομαδικού τρόπου ζωής και των φυλετικών θεσμών του, αλλά ουσιαστικά ήταν σε μεγάλο βαθμό επηρεασμένο από τη διαχρονική πολυδιάστατη άμεση επαφή των κατοίκων της Αραβικής Χερσονήσου με τους γειτονικούς μεγάλους πολιτισμούς με πολλά μέσα και κύρια μέσω του διεθνούς διαμετακομιστικού εμπορίου Ανατολής – Δύσης, γεγονός που έφερε σε άμεση επικοινωνία τους Άραβες με διαφορετικούς και μερικές φορές αντίθετους πολιτισμούς. Παρόμοια προσέγγιση παρέχει ο Rodgers, Russ, *The Generalship of Muhammad: Battles and Campaigns of the Prophet of Allah*, University Press of Florida 2012, σσ. 40-41: «...Qurayshi culture was a relatively tolerant one, for while one could ridicule the opinions of another, they could not use serious force to impose their will on that person to stop their opinions unless there was some obvious threat to the entire leadership structure of the society.[]... Polytheism leads to a notion of tolerance for many things and eliminates the idea that if a culture is to survive there must be some foundational absolute on which that culture is based.». Βλ. επίσης, Saunders, ‘The Nomad as Empire Builder: A Comparison of the Arab and Mongol Conquests’, in Conrad, L. I. (general ed.): *The Formation of the Classical Islamic World*, vol. 5 in Donner F. M.(ed.): *The Expansion of the Early Islamic State*, London-New York 2008, σσ. 37-63, βλ. σ. 46.

²⁰³ Al-Ajmi, ‘Shabath B. Ribī‘ Al-Tamimī towards a Discovery of the Political Culture of Tribal Leadership in the First Century of Islam’, *Journal of Oriental and African Studies (JOAS)*, Vol. 25 (2016), σ. 2, 16.

Κεφάλαιο 2ο: Σχέσεις Μωάμεθ-Βυζαντίου. Αίτια, Αφορμές, Μέσα και Μορφές Εφαρμογής

Οι σχέσεις Μωάμεθ-Βυζαντίου δεν μπορεί να περιοριστούν στα χρόνια ζωής και δράσης του Μωάμεθ. Μπορεί κανείς να διαπιστώσει πως ιστορικά περνούν από τρεις θεμελιώδεις φάσεις. Η πρώτη περίοδος καλύπτει ιστορικά το χρονικό διάστημα από την επανίδρυση της Μέκκας το 440 έως το έτος της λεγόμενης Αποκάλυψης ('Am al-Wahī - عام الوحي), το 610. Η δεύτερη περίοδος αρχίζει με την εμφάνιση του Ισλάμ στη Μέκκα και τελειώνει με την Εγίρα του Μωάμεθ το 622. Η τρίτη θεμελιώνεται με την εγκατάσταση του Μωάμεθ και των πρώτων οπαδών του στη Μεδίνα το 622 και διαρκεί έως το θάνατό του το 632. Η κάθε φάση έπαιξε το ρόλο της, προετοιμάζοντας το έδαφος για την επόμενη, ενδυναμώνοντας ιστορικά τη φιλοβυζαντινή ιδεολογική θέση ανάμεσα στους Άραβες²⁰⁴.

2.1 Η πρώτη φάση (440-610)

Η επανίδρυση της Μέκκας από τον Κουσάι το 440 ιστορικά θεωρείται ορόσημο στη διαμόρφωση των σχέσεων του Βυζαντίου με τους Άραβες γενικότερα και τη δυτική Αραβία ειδικότερα. Τα ιστορικά γεγονότα και τα πρόσωπα που κάλυψαν τον ιστορικό χρόνο από την επανίδρυση της Μέκκας μέχρι την εμφάνιση του Ισλάμ ήταν ουσιαστικά το πολιτικο-θρησκευτικό και κοινωνικο-οικονομικό περιβάλλον μέσα στο οποίο ο μετέπειτα προφήτης των Αράβων γεννήθηκε και γαλουχήθηκε.

²⁰⁴ Gervers & Bikhazi (eds.), *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands. Eighth to the Eighteenth Centuries*, Papers in Medieval Studies 9, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto-Ontario 1990, σσ. 461-477; Ayoub, "The Islamic Context of Muslim – Christian Relations", σ. 462, 463, 467.

Αυτή την ιστορική φάση θα μπορούσε κανείς να τη χαρακτηρίσει ως ύστερη αρχαιότητα των Αράβων, αφού με την εμφάνιση και τη διάδοση του Ισλάμ αρχίζει ο Μεσαίωνάς τους. Η βυζαντινή παρουσία κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου – ενάμισης αιώνας – που προηγήθηκε της εμφάνισης του Ισλάμ, ήταν τόσο έντονη και πολυδιάστατη, στοχεύοντας στην αντιμετώπιση του αδιεξόδου που επί μονίμου βάσεως επεδίωκε η Περσία. Σε αυτό έγκειται η σπουδαιότητα αυτής της ιστορικής φάσης στη διαμόρφωση των αραβο-βυζαντινών σχέσεων, στην ποιότητα που εκδηλώνεται μέσα από τον Μωάμεθ και το Κοράνιο.

Η πρώτη αυτή χρονική περίοδος είναι η προϊσλαμική, στα πλαίσια της οποίας γεννήθηκε, ζούσε και δρούσε ο Μωάμεθ οπότε κορυφώνεται η βυζαντινή παρουσία εντός του κλασικού αραβικού χώρου. Η βυζαντινή αυτή παρουσία στόχευε ανάμεσα στα άλλα στην ιδεολογική της εδραίωση ως αναγκαία ασπίδα εναντίον των αδιάκοπων σασσανιδικών προσπαθειών για τη μετατροπή ολόκληρης της Αραβικής Χερσονήσου σε μια απέραντη ζώνη περσικής επιρροής²⁰⁵. Κατ' αυτόν τον τρόπο οι Σασσανίδες θα ήλεγχαν αποτελεσματικότερα το διεθνές διαμετακομιστικό εμπόριο Ανατολής-Δύσης, μέσω της κεντρικής Ασίας, αλλά και μέσω του Κόλπου και της δυτικής Αραβίας²⁰⁶, που ήταν η νέα διέξοδος του Βυζαντίου, ως εναλλακτική της οδού της μετάξης²⁰⁷ (طريق الحرير - Ṭarīq al-Ḥarīr). Σ' αυτά τα πλαίσια μπορούν να εξηγηθούν τα ιστορικά γεγονότα των διωγμών της Νατζράν (Ashāb al-U[a]khdūd)²⁰⁸ και η εκστρατεία του ελέφαντα ('Am al-Fīl / Ḥamlat Abraha – حملة أبرهة \ عام الفيل)²⁰⁹.

²⁰⁵ Λέτσιος, *Βυζάντιο και Ερυθρά Θάλασσα. Σχέσεις με τη Νουβία, Αιθιοπία και Νότια Αραβία ως την Αραβική Κατάκτηση*, Αθήνα 1988, σ. 149. Hoyland, *In God's Path*, σ. 13.

²⁰⁶ Rodgers, *The Generalship of Muhammad*, σσ. 24-26.

²⁰⁷ Shahid, *Sixth Century*, vol. II, part II, DOP 2009, σσ. 3, 6, 10-30.

²⁰⁸ Ibn Ishāq, *Sīrah*, τ. 1, σ. 36, 38. Futayh, *al-'Alaqāt al-Khārijyah*, σ. 154. EI Cdr edition (May 1, 2002), λ. *Ashāb al-Uḥdūd* (I:692b), του Paret, R. Hoyland, *In God's Path*, σ. 13.

²⁰⁹ Ibn Hishām, *Sīrah* (nd), τ. 1, σσ. 29-32, 37, 41, 43-47. Al-Azraqi, *Akhbār Makkah wa mā jā'a fīha min al-Āthār*, επιμ. και έκδ. A. A. Dhaysh, Makkah 2003/1424, σ. 208, 211, 229. Shahid, *Byzantium and the Semitic Orient before the Rise of Islam*, London 1988, σσ. 429-436. Donner, *Muhammad*, σσ. 33-34.

Συγκεκριμένα, αυτή η χρονική φάση ξεκινά από την επανίδρυση της Μέκκας από τον Κουσαί το 440²¹⁰ ως κομβικού εμπορευματικού σταθμού που θα ήλεγχε το διεθνές διαμετακομιστικό εμπόριο Ανατολής-Δύσης, αποτελώντας σχεδόν τη μοναδική εναλλακτική του Βυζαντίου από το δρόμο της μετάξης που μονοπωλούσαν οι Πέρσες. Συγχρόνως, αυτή η αναβάθμιση της δυτικής Αραβίας μέσω της ανασυγκρότησης της Μέκκας συμπίπτει με την έντονη κινητικότητα των Περσών όχι μόνο στην ανατολική αλλά και στη νότια Αραβία. Το Βυζάντιο αναζητούσε κάθε μέσο και τρόπο για την αντιμετώπιση της περσικής παρουσίας κυρίως στη νότια Αραβία και την απομάκρυνσή της. Έτσι η νοτιότερη βυζαντινή ζώνη επιρροής στην Αφρική (στο ανατολικό κέρασ), η Αιθιοπία, βοηθούμενη από την Κωνσταντινούπολη, εισβάλλει στη νότια Αραβία το 523 με αφορμή την προστασία των καταδιωγμένων χριστιανών της Υεμένης²¹¹. Αρα με την αύξηση του περσικού κινδύνου στην ίδια περιοχή, το Βυζάντιο εντείνει την παρουσία του μέσω της Αιθιοπίας, η οποία θα αναλάβει μια εκστρατεία για να προβάλει τη βυζαντινή παρουσία και στη δυτική Αραβία²¹².

Συνεπώς, το 570 έχουμε την περίφημη εκστρατεία του ελέφαντα, υπό τον ανθύπατο της Αιθιοπίας Άβραμο, η οποία ακολούθησε τη δυτική αρτηρία του διεθνούς διαμετακομιστικού εμπορίου φτάνοντας μέχρι τη Μέκκα, για να δηλώσει στις διάσπαρτες φυλές πάνω στο δρόμο την ισχυρή στρατιωτική βυζαντινή παρουσία²¹³ και συγχρόνως να ενδυναμώσει τις σχέσεις Μέκκας-Βυζαντίου μέσα από την επίσημη συνάντηση του τότε εκπροσώπου της Μέκκας Άμπντελ Μουτάλεμπ, παππού του Μωάμεθ, με τον αρχηγό της εκστρατείας του ελέφαντα, τον Άβραμο²¹⁴. Είναι πολύ πιθανό αυτή η συνάντηση των δύο ανδρών το 570 στο

²¹⁰ Ibn Hishām, *Sīrah*, τ. 1, σ. 85, 94, 99-104.

²¹¹ Ibn Ishāq, *Sīrah*, τ. 1, σσ. 38-39, 42, 55, 160. Hoyland, *In God's Path*, σ. 13.

²¹² Ibn Ishāq, *Sīrah*, τ.1, σ. 46.

²¹³ Ό.π., τ.1, σ. 46.

²¹⁴ Ό.π., τ. 1, σ. 39, 42, 44, 46-51. Ibn Hishām, *Sīrah*, τ.1, σ. 37, 41, 43-47. al-‘Adawī, *Nuzum*, σσ. 88-90, βλ. επίσης υποσ. 2, σ. 89. Παπαθανασίου, Οι «Νόμοι των Ομηριτών». Ιεραποστολική προσέγγιση και ιστορική – νομική

προαύλιο της Μέκκας να είχε σαν επακόλουθο την παροχή, αργότερα (615 και 619-620), πολιτικού ασύλου και προστασίας στους πρώτους καταδιωγμένους οπαδούς του Μωάμεθ, τους Μεκκίτες, στην Αιθιοπία. Η έλλειψη γραπτού ιστορικού στοιχείου για το περιεχόμενο αυτής της συνάντησης που τονίζεται έντονα στις αραβικές πηγές, μπορεί ίσως να αιτιολογήσει αυτή την απροσδόκητη παροχή προστασίας του Βυζαντίου μέσω της Αιθιοπίας στους πρώτους καταδιωγμένους οπαδούς του Μωάμεθ, και μάλιστα σε δύο κρίσιμες ιστορικές στιγμές για τη συνέχεια του ισλαμικού κινήματος.

Το έντονο και άμεσο οικονομικό και πολιτικό βυζαντινό ενδιαφέρον για την Αραβική Χερσόνησο²¹⁵ λειτούργησε πολυδιάστατα. Πρώτα-πρώτα αναβάθμισε τη δυτική αραβική αρτηρία του διεθνούς διαμετακομιστικού εμπορίου. Παράλληλα, οδήγησε εκ των πραγμάτων στην εδραίωση της βυζαντινής παρουσίας κυρίως στη νότια και δυτική Αραβική Χερσόνησο. Η εξέλιξη αυτή στις αραβο-βυζαντινές σχέσεις έδωσε και την ευκαιρία στους κατοίκους κυρίως της Μέκκας και γενικότερα της αλ-Χιτζάζ να παίξουν ηγετικό ρόλο και να έρχονται σε άμεση επαφή με το Βυζάντιο, με ό,τι συνεπάγεται ο όρος Βυζάντιο (θρησκεία, γλώσσα, ήθη και έθιμα, πρωτόκολλα προβολής)²¹⁶. Το γεγονός αυτό καταγράφεται επίσης στο Κοράνιο και μάλιστα σε τρία σημεία που αντιστοιχούν σε τρία συγκεκριμένα ιστορικά γεγονότα.

Το πρώτο είναι ο αισχρός διωγμός, σε βαθμό αφανισμού (καύση σε χαράδρα), των χριστιανών της Νατζράν²¹⁷, τους οποίους το Κοράνιο χαρακτηρίζει αληθινούς πιστούς (αλ-μου'μινούν - المؤمنون), γεγονός που καταγράφεται στο

συμβολή, Αθήνα-Κομοτηνή 1994, σσ. 37-41, 43, 44, 63, 64, 71. Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, σ. 29. Hoyland, *In God's Path*, σ. 34.

²¹⁵ Rodgers, *The Generalship of Muhammad*, σ. 24: « both powers [Byzantines and Persians] became increasingly interested in southern Arabia, partly due to efforts by merchants to continue trading despite the disruption caused by ongoing wars. »

²¹⁶ Ibn Ishāq, *Sīrah*, τ. 1, σσ. 145-147, 153.

²¹⁷ Ο.π., τ. 1, σ. 154, 158-161.

κεφάλαιο al-Burūj²¹⁸. Το δεύτερο είναι η αναφορά στο κεφάλαιο al-Fīl, το οποίο εξιστορεί την εκστρατεία του Άβραμου. Το τρίτο γεγονός που περιγράφεται στο Κοράνιο²¹⁹ αφορά στην ανάπτυξη του εμπορίου μέσω της Μέκκας σε δύο κύρια καραβάνια, το θερινό προς τις ανατολικές βυζαντινές επαρχίες (Συροπαλαιστίνη και Αίγυπτος) και το χειμερινό προς την Υεμένη²²⁰. Και οι δύο αυτοί άξονες εντοπίζονται είτε άμεσα σε βυζαντινό έδαφος, είτε κάτω από ζώνες βυζαντινής επιρροής.

Οι ιστορικές πηγές δίνουν έμφαση και στη χριστιανική παρουσία στη Μέκκα²²¹, που συσχετίζεται άμεσα με τον ίδιο τον Μωάμεθ. Χαρακτηριστική είναι η αναφορά στην ιδιαίτερη εκτίμηση με την οποία αντιμετωπίστηκε ο Μωάμεθ στα εμπορικά ταξίδια του προς τη Συροπαλαιστίνη από τους μοναχούς των διάσπαρτων μονών πάνω στο δρόμο των καραβανιών. Ίσως αυτή η σχέση που αναπτύχθηκε μεταξύ μοναχών και Μωάμεθ να αιτιολογεί την έντονη αναφορά του Κορανίου στη σημασία και την αξία των μοναχών²²². Το γεγονός αυτό είχε άμεση επιρροή και στους διαδόχους του, οι οποίοι τόνιζαν στους στρατηγούς επικεφαλής

²¹⁸ Κοράνιο 85:4-11. Βλ. επίσης στους Λόγους του Μωάμεθ, Ṣaḥīḥ Muslim. Ibn Hishām, *Sīrah*, τ.1, σσ. 29-32.

²¹⁹ Κοράνιο 106:1-4, όπου με σαφήνεια περιγράφονται οι εμπορικές συναλλαγές Αράβων και Βυζαντινών που καλύπτουν τις σκοπιμότητες και των δύο πλευρών. Για την εξασφάλιση της ομαλής λειτουργίας αυτής της διεθνούς οδικής αρτηρίας, παράλληλης με την ανατολική ακτή της Ερυθράς Θάλασσας, χρειαζόταν και μια στρατιωτική παρουσία του Βυζαντίου για εκφοβισμό των διάσπαρτων αραβικών φυλών που διέμεναν ή και μετακινούνταν γύρω από αυτήν. Έτσι μπορεί να κατανοήσει κανείς τη σημασία και την αξία της βυζαντινο-αιθιοπικής στρατιωτικής ενέργειας, γνωστής στην κορανική ορολογία ως εκστρατεία του Ελέφαντα που εκφράζεται ξεκάθαρα στο κεφάλαιο 105:1-5.

²²⁰ Cole, *Muhammad*, σ. 29.

²²¹ Ibn Hishām, *Sīrah*, τ.1, σσ. 170-173, 184. Shahid, *Fourth Century*, σ. 330, 344, 418, 435, 554, 556, 558-560. Του ίδιου: *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*, Washington D.C. 1989, σ. 332, 383, 385-390. Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, σσ. 15-17, 20-21. Donner, *Muhammad*, σσ. 30-31. Berger, “Christianity in South Arabia in the 6th century AD – Truth and Legend”, in: Arabia, Greece and Byzantium. Cultural Contacts in Ancient and Medieval Times. A. al-Helabi, M. al-Moraekhi, D. Letsios, A. Abduljabbar (eds.), Riyadh 2012/ 1433, σσ. 159-167. Futayh, *al-‘Alaqāt al-Kharijyah*, σ. 155. Φωτοπούλου, *Μωάμεθ - Ο προφήτης και ιδρυτής του θρησκευτικού και πολιτικού Ισλάμ. Μελέτη ιστορική και θρησκευτολογική*, Αθήνα 2017, σ. 108. Βλ. επίσης, Shahid, *Fifth Century*, σσ. 456-457.

²²² Κοράνιο, 5:82. Ibn Hishām, *Sīrah*, τ.1, σσ. 137-139. Cole, *Muhammad*, σ. 24.

των στρατευμάτων τους προς τη Συροπαλαιστίνη να μην πειράζουν τους μοναχούς²²³.

Πέρα από την προσωπική εμπειρία του Μωάμεθ με τους μοναχούς στους δρόμους από και προς τη Συρία²²⁴, η ύπαρξη μοναχών σε διάσπαρτα σημεία ολόκληρης της Αραβικής Χερσονήσου, έπαιξε έναν ιδιαίτερο ρόλο για τη δημιουργία θετικής εικόνας, συμπάθειας, οικειότητας και εμπιστοσύνης. Οι μοναχοί παρείχαν πολλές υπηρεσίες στους κατοίκους με κύρια έμφαση σε θεραπείες²²⁵ και φιλοξενία²²⁶, επηρεάζοντας κατ'αυτόν τον τρόπο την κοινή συνείδηση των κατοίκων της ερήμου υπέρ του Χριστιανισμού²²⁷.

Αυτή τη σύντομη αναφορά του Κορανίου στο προϊσλαμικό κλίμα μέσα στο οποίο ζούσαν και δρούσαν οι συμπατριώτες του Μωάμεθ, από την Υεμένη μέχρι τη Βόστρα, το συμεριζόταν και ο ίδιος, αφού σε τέτοιο περιβάλλον γεννήθηκε, έζησε και έδρασε έως την Αποκάλυψη, δηλαδή μεταξύ 570-610.

Η εμφάνιση του Ισλάμ στην Αραβική Χερσόνησο σηματοδότησε την επανεμφάνιση των εθνικών θρησκευτικών συστημάτων. Τα οργανωμένα κράτη κατά τον 6^ο αιώνα έχουν καταλήξει στα θρησκευτικά πρότυπα που τα εξυπηρετούν. Η μεγάλη πολυθρησκευτική Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία έχει μετεξελιχθεί σε Βυζαντινή χριστιανική Αυτοκρατορία. Η Περσική Αυτοκρατορία διατηρείται ζωροαστρική. Παράλληλα οι Άραβες αναζητούν τη δική τους ταυτότητα και χτίζουν τη δική τους κρατική οντότητα καθώς επίσης και την εθνική

²²³ Κοράνιο, 9:12, 13, 29, 36, 2: 190-194, 256. al-Mawardi, *Kitāb al-Ahkām al-Sultānyah*, Cairo, 2^η έκδ. 1966, σ. 43, 48-49, 141. Λόγοι του Μωάμεθ: Hassan: Abū Daūd, *al-Jihād* (2694), an-Nisā'ī, *al-Hibah* (3688), Ṣaḥīḥ: Abū Daūd, *Nikāḥ* (2157). al-'Adawī, *Nuzum*, σσ. 303-307. Βλ. Παράρτημα (*Η συμβουλή του Άμπου Μπακρ στους στρατιωτικούς του Ισλάμ πριν την κατάκτηση της Μ. Συρίας (12 Εγίρας)*). Για το παραπάνω βλ. επίσης al-Ṣalābī, *Umar Ibn al-Khaṭṭāb*, σ. 599-600. Akbar Shah Najeebabadi, *The History of Islam*, τ. 2, Ryadh-New York-Dhaka n.d., τ. 1, σ. 276, 278. Rogerson, *The Heirs of the Prophet Muhammad*, σ. 162.

²²⁴ Cole, *Muhammad*, σ. 24, 40, 64.

²²⁵ Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, τ.1, part 2, Washington D.C. 1995, σσ. 845-850.

²²⁶ Cole, *Muhammad*, σ. 24, 64.

²²⁷ Ayoub, *Muslim – Christian Relations*, σ. 461. Shahid, *Sixth Century*, vol. 1, part 2, σσ. 838-843.

τους ενότητα στη βάση της νέας και εθνικής τους θρησκείας, που είναι το Ισλάμ²²⁸.

Η σημασία και η αξία του κοινωνικοθησκευτικού και πολιτικοθησκευτικού μηνύματος του ισλαμικού κινήματος του Μωάμεθ είναι πως κωδικοποίησε τον μέχρι τότε αραβικό τρόπο ζωής. Τον μετέφερε από το φυλετικό, με τα έως τότε ποικιλόμορφα αποτυχημένα από την ιστορία πολιτικά του σχήματα²²⁹, στο εθνικό επίπεδο ιστορικής ύπαρξης και δράσης για πρώτη φορά στην ιστορία των Αράβων και τον νομιμοποίησε θρησκευτικά²³⁰. Με αυτή του την πράξη ο Μωάμεθ σφράγισε την ιστορία των Αράβων. Αναγνωρίστηκε ο σοβαρός ιδεολογικός του ρόλος στην προώθηση της αραβικής υπόθεσης στην ανοδική πλέον πορεία της, με την ένταξη των Αράβων στον ιστορικό χρόνο του ευρωμεσογειακού χώρου. Το ισλαμικό κίνημα από τη γένεσή του ουσιαστικά στόχευε στην εθνική ταυτότητα μέσα από την ενότητα και την κοινή προσπάθεια. Αυτό ήταν που έκανε τη νέα θρησκευτική αντιπρόταση²³¹ αποτελεσματική και άρα ισχυρή.

Η γένεση του Ισλάμ, στο επίπεδο της τότε διεθνούς πολιτικής σκηνής, προσδιορίζει την ιδεολογική βάση των σχέσεων των Αράβων με το Βυζάντιο, που είναι απόρροια των σχέσεων του Ισλάμ με το Χριστιανισμό και παλιότερα των Αράβων με τον ελληνισμό κυρίως των ελληνιστικών²³² χρόνων. Έτσι η βάση της

²²⁸ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, σ. 85. Donner, *The Early Islamic Conquests*, σ. 49, 55.

²²⁹ Είναι χαρακτηριστικά τα στρατιωτικά συμμαχικά βασίλεια των Λαχμιδών και των Γασσανιδών στη βόρεια Αραβία ανατολικά και δυτικά αντίστοιχα, το βασίλειο της Κίνντα της κεντρικής και ανατολικής Αραβίας, η πόλη-κράτος της Μέκκας που επέλεξε μια ουδέτερη στάση απέναντι στις υπερδυνάμεις της περιοχής και της νότιας Αραβίας, η ανεξάρτητη εμπορική δύναμη της λεγόμενης «Ευδαίμονος Αραβίας», η οποία υπήρξε το θέατρο όπου παίζονταν τα μεγάλα συμφέροντα και οι ανταγωνισμοί των δύο υπερδυνάμεων. Ibn Hishām, *Sīrah*, τ. 1, σσ. 27-29, 36-37. Hitti, *History*, σ. 32, 44, 78, 79, 80, 84-88, 150, 273, 538. Hoyland, *In God's Path*, σ. 26. Shahid, *Sixth Century*, vol. I, part I, σ. 12, 17-19, 42-48 (Λαχμίδες), 19-22, 144-148 (Κίνντα), 70, 79, 206.

²³⁰ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, σ. 84, 85[β], 87[β]. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press 2002, σ. 33.

²³¹ Βλ. τη *Σαχίφα της Ούμμα*, Lapidus, *A History*, σ. 33.

²³² Ίσως αυτή η προσέγγιση μπορεί επίσης να μας δικαιολογήσει την ανάγκη αναφοράς του Κορανίου στο περίφημο ζήτημα του «Δουλ Καρνάν - ذو القرنين», στο κεφάλαιο Αλ- Καχφ, όπου αναβαθμίζει τον Μ. Αλέξανδρο στην τάξη των Απεσταλμένων του Θεού. Βλ. Φούγιας, *Υπόβαθρο του Ισλαμισμού*, σ. 23, 231. Bulliet, *Islam-Christian Civilization*, σ. 11, 22, 27-31, 63-71, 143-147. Gutas, *Greek Thought*, σσ. XIII –XV, 11-20. Rodinson, *Mohammed*, Penguin Books 1971, σ. 25: «Arabia was certainly open to foreign influences, especially Hellenistic ones».

στάσης του Μωάμεθ απέναντι στο Χριστιανισμό καθορίζει την ιδεολογική βάση των μελλοντικών σχέσεων των Αράβων με το Βυζάντιο, τους πρώην υπηκόους του στο χαλιφάτο, αλλά και με τον Χριστιανισμό χωροχρονικά ευρύτερα.

Τίθεται το ερώτημα εάν η γνωριμία των Αράβων με το Βυζάντιο πραγματοποιήθηκε μέσω του Χριστιανισμού, με τον εκχριστιανισμό των Αράβων²³³, και άρα η γνωριμία με τον Χριστιανισμό έφερε τους Άραβες σε επαφή με τους Βυζαντινούς, αφού ο Χριστιανισμός στους Άραβες λειτουργούσε ως εργαλείο άσκησης εξωτερικής πολιτικής για τους Βυζαντινούς, ή η επαφή τους με το Βυζάντιο τους έφερε σε επικοινωνία με τον Χριστιανισμό, την επίσημη ιδεολογία του²³⁴. Ίσως μπορεί κανείς να θεωρήσει τα δύο αυτά ενδεχόμενα ως αλληλένδετα μεταξύ τους. Η δυσκολία ίσως να έγκειται στο ποιο από τα δύο αυτά υπήρξε ο πρώτος ή και ισχυρότερος παράγοντας.

Η πορεία του ισλαμικού κινήματος από τα πρώτα του χρόνια μπορεί να οδηγήσει τους ερευνητές του συνήθως στη διάκριση της ύπαρξης δύο ιστορικών σταδίων καθοριστικής σημασίας για τη θεμελίωση και άρα για την εξέλιξή του²³⁵. Η ιστορική λειτουργία αυτών των δύο πρωταρχικών σταδίων προκάλεσε την ολοκλήρωση της θρησκευτικής του οντότητας, καθώς και την ωριμότητα του πολιτικού του προσανατολισμού και της πολιτικής του ταυτότητας, η οποία, με ανάλογες παραλλαγές, θα το σημαδεύει έως και σήμερα. Η διαπίστωση αυτή πολλές φορές δίνει την εντύπωση πως τελικά απ' τις απαρχές του υπάρχει μια

²³³ Για περισσότερες λεπτομέρειες για τον εκχριστιανισμό των Αράβων και κυρίως της Υεμένης, βλ. Παπαθανασίου, *Οι Νόμοι των Ομηριτών*, πρώτο και τρίτο κεφάλαιο και σ. 290-85. Goldschmidt Jr., *A Concise History*, σ. 25. Hitti, *History*, σσ. 60-64. Shahid, *Byzantium and the Semitic Orient before the Rise of Islam*, London 1988, σ. 28, 68. Του ιδίου: *Fourth Century*, σσ. 100-104. Hoyland, *Arabia and the Arabs*, σσ. 51-53.

²³⁴ Watt, *Muhammad. Prophet and Statesman*, Oxford University Press 1961 (repr. USA 1975), σσ. 41-42. Φωτοπούλου, *Μωάμεθ*, σ. 74-75.

²³⁵ Watt, *Muhammad, A Prophet and a Statesman*. Αρ. έκδ. Δαμασκός 2014, σ. 27, 64, 75, 107. Armstrong, *Islam, a Short History*, (ελλ. εκδ. Αθήνα 2002), σσ. 107-108, 109-110.

συμβιωτική σχέση ανάμεσα στο Ισλάμ ως θρησκεία και την ιστορία²³⁶ και άρα ανάμεσα στο Ισλάμ ως θρησκεία και την κοινωνία.

Τα θεμελιώδη αυτά στάδια, από τη γένεση του ισλαμικού κινήματος το 610 στη Μέκκα και την ολοκλήρωσή του το 632 στη Μεδίνα, πραγματοποιήθηκαν κατά τη διάρκεια της ζωής και της δράσης του Μωάμεθ στις δύο βασικές έδρες του Ισλάμ, τους μετέπειτα ιερούς τόπους, στη Μέκκα, την πνευματική έδρα, και στη Μεδίνα, την πρώτη πολιτική πρωτεύουσα του πρώτου Ισλάμ.

Αυτός ο γεωγραφικός προσδιορισμός του ιστορικού Ισλάμ μπορεί να ενταχθεί σε δύο ιστορικές περιόδους. Το πρώτο στάδιο είναι η περίοδος της Μέκκας (610-622), η οποία φυσικά είναι άρτια δεμένη και ιστορικά εναρμονισμένη με την προηγούμενη εποχή της, τη γνωστή με την κορανική της ορολογία ως Εποχή της Αλ-Τζαχιλίγια²³⁷, καθώς επίσης και με τις μετέπειτα φάσεις μετεξέλιξης του Ισλάμ στη δική του ιστορία του μέλλοντος, από την ίδρυσή του έως και τώρα. Το δεύτερο και καθοριστικό στάδιο είναι η περίοδος της Μεδίνας (622-632), όπου ο Μωάμεθ και το Μήνυμά του προβάλλουν μία ολοκληρωμένη εικόνα ζωής και δράσης και στην καθημερινότητα και στην πνευματικότητα. Έτσι

²³⁶ Hodgson, *The Venture of Islam*, τ. 1, Chicago - London 1974, general introduction. Lapidus, *A History*, σσ. xix-xxviii, 34-35. Brown, *The World of Late Antiquity 150-750*, London 1989, (ελλ. έκδ. *Ο Κόσμος της Υστερης Αρχαιότητας 150-750 μ. Χ.*, μεταφ. Ε. Σταμπόγλη, Αθήνα 1998), σ. 202.

²³⁷ Δηλ. της άγνοιας και άρα της άσκησης βίας. Βλ. Μπαντάουη, *Ιστορία του Ισλαμικού Κόσμου*, τ. 2, σ. 235, 239-245. Cole, *Muhammad*, σ. 165. Κονδύλη-Μπαρούκου, *Εισαγωγή στη Λογοτεχνία των Αράβων*, Αθήνα 2001, σ. 24. Pavlovich, *Drevna Arabia*, Sofia 2001. Hoyland, *Arabia and the Arabs*, σσ. 113-117. Είναι χαρακτηριστική η προϊσλαμική ερμηνεία του συγκεκριμένου όρου, την οποία υιοθέτησε και η γλώσσα και άρα η ιδεολογία του Κορανίου. Ο προϊσλαμικός διάσημος Άραβας ποιητής 'Amr Ibn Kulthūm (πεθ. 600 και πιστεύεται ότι έζησε 150 χρόνια) δίνει τέλεια την ερμηνεία αυτού του όρου σε ένα στίχο του, παίζοντας μάλιστα, πέρα από την ομοιοκαταληξία, γνώρισμα της προϊσλαμικής ποίησης, με τις δύο έννοιες χρησιμοποιώντας μόνο μία λέξη: *al-Jahl* (ρίζα του όρου Αλ-Τζαχιλίγια):

ألا لا يجهل علينا جاهل * فنجهل فوق جهل الجاهلينا.

Ἡ

ألا لا يجهلُنَّ أخذُ علينا * فنجهل فوق جهل الجاهلينا.

«Ας μην ασκήσει κανένας βία εις βάρος μας, γιατί θα ασκήσουμε βία πέρα από τη βία των βιαίων».

al-Fākhūrī, *al-Jāmy 'a fī al-Adab al-'Arabī*, τ. 1 - *al-Adab al-Qadīm*, 2nd ed., Beirut 1995, σσ. 197-203. Βλ. επίσης : al-Bustānī, 'Amr Ibn Kulthūm – al-Ḥarth Ibn Ḥalzah – al-Rawā'ī 'a 26, Beirut χ.χ. Sheikhū, *Diwān al-Sha'irayn al-Kabirayn 'Amr Ibn Kulthūm al-Taghlibī wa al-Ḥarith Ibn Hilizah al-Yashkurī*, Beirut 1922. Του ιδίου: *Shu'ara' al-Naṣrānyah*, 5th ed. Beirut 1999, σσ. 197-204. Hitti, *History*, σσ. 87-88, 91, 271.

σφραγίζεται η συμβιωτική ταυτότητα του Ισλάμ με την ιστορία και άρα με την κοινωνία²³⁸.

Στη ζωή και στη δράση του Μωάμεθ υπάρχουν πολλά ιστορικά δεδομένα, όπως πρόσωπα, καταστάσεις, γεγονότα και οράματα, που είναι αποτέλεσμα των κοινωνικοθητικών και πολιτικοθησκευτικών επιλογών του, καθώς επίσης και των κοινωνικοοικονομικών και πολιτικών συνθηκών του καιρού του. Η κουλτούρα της εποχής παίζει το σπουδαιότερο ρόλο στη διαμόρφωση του τελικού σχήματος και του περιεχομένου της ταυτότητας κάθε μετασχηματισμού.

Οι επιλογές αυτές αποσαφηνίζουν μια πολιτική σκοπιμότητα και ενσαρκώνουν ένα πολιτικό προσανατολισμό, πάντα σε σχέση με τα γεγονότα που δρομολογούνται στην τότε διεθνή πολιτική σκηνή. Η Αραβική Χερσόνησος υπήρξε και η ίδια μέρος αυτού του διεθνούς γίγνεσθαι και βίωσε μέσα στη δική της πολιτική σκηνή σοβαρές ραγδαίες πολιτικές μεταβολές. Τα παραδοσιακά οργανωμένα βασίλεια, οι στρατιωτικές δηλ. συμμαχίες των Λαχμιδών και των Γασσανιδών και ακόμα της Κίντα, είχαν υποχωρήσει στο ναδίρ τους²³⁹. Στη θέση τους άρχισε η Μέκκα ειδικότερα και η ζώνη της δυτικής Αραβικής Χερσονήσου, δηλ. της Αλ-Χιτζάζ, γενικότερα, μια ανοδική και άνευ προηγουμένου πορεία, με την ταυτότητα της ουδετερότητας και της ανεξαρτησίας²⁴⁰.

Αυτή η πολιτική εξέλιξη στη δυτική Αραβική Χερσόνησο, όπως ήταν φυσικό και επόμενο, δεν αγνοήθηκε από τις δύο τότε υπερδυνάμεις, αφού είχε να κάνει και με την εξέλιξη στα πράγματα του διεθνούς διαμετακομιστικού εμπορίου Ανατολής-Δύσης, που περνούσε πλέον από τη δυτική αρτηρία, με κύρια στάση την κομβική Μέκκα²⁴¹.

²³⁸ Brown, *World of Late Antiquity*, σ. 203.

²³⁹ Ibn Hishām, *Sīrah*, τ.1, σσ. 27-29, 36-37. Hitti, *History*, σ. 32, 44, 78, 79, 80, 84-88, 150, 273, 538.

²⁴⁰ Brown, *World of Late Antiquity*, σ. 202. Cole, *Muhammad*, σσ. 8-9.

²⁴¹ Donner, *The Early Islamic Conquests*, σ. 51-52.

Η ποιότητα, η σκοπιμότητα και η αποτελεσματικότητα των πολιτικών και ιδεολογικών αυτών επιλογών και δράσεων του Μωάμεθ, μέσα στα πλαίσια της λειτουργίας της διεθνούς πολιτικής σκηνής, μπορούν να χωριστούν σε δύο δημιουργικά στάδια, που αναλογούν σε δύο διαφορετικές ιστορικές χρονικές στιγμές, με κοινή όμως ιδεολογική βάση.

Τα πρώτα χρόνια του κηρύγματος του Μωάμεθ στη Μέκκα μπορούν να χαρακτηριστούν ως το πρώτο στάδιο της ζωής και της δράσης του ως Προφήτη. Κατά τη διάρκεια αυτών των χρόνων η Μέκκα αντιστάθηκε στο Μήνυμα του Μωάμεθ, σε βαθμό που αναζητούσε ο ίδιος ένα νέο τόπο δράσης και προστασίας για τους οπαδούς του. Η σκληρή αυτή θέση που ακολούθησε η άρχουσα τάξη της Μέκκας, ίσως να στόχευε στη διατήρηση του στάτους της διεθνούς ουδετερότητας²⁴² που είχαν υιοθετήσει από την πρώτη στιγμή της επανίδρυσης της πόλης-κράτους από τον Κουσάι το 440²⁴³.

Σύμφωνα με τον ιστορικό Άλμπερτ Χουράνι, τα πρώτα χρόνια κηρύγματος του Μωάμεθ ήταν τόσο σημαντικά για τους οπαδούς του, που «αλλάζουν τη φύση της ιστορίας»²⁴⁴. Αυτή η περίοδος σημαδεύεται τελικά από τη σπουδαία ιστορική πράξη της Εγίρας, που πραγματοποιήθηκε το 622 με την εγκατάσταση του ιδίου και των οπαδών του στη Μεδίνα, γνωστή έως τότε ως Γιάθριμπ²⁴⁵.

Τα επόμενα δέκα χρόνια, από την Εγίρα έως το 632, αποτελούν το δεύτερο στάδιο, όπου ο Μωάμεθ και οι αφοσιωμένοι του πιστοί από τη Μέκκα και τις γύρω της περιοχές τον ακολουθούν και εγκαθίστανται στη Μεδίνα. Εκεί δημιουργείται για πρώτη φορά κάτι πρωτότυπο για την Αραβική Χερσόνησο, ο θεσμός της «al-

²⁴² Cole, *Muhammad*, σσ. 8-9.

²⁴³ Ό.π., σ. 202.

²⁴⁴ Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1789-1939*, London - New York, 1962, σ. 1.

²⁴⁵ Ibn Ishāq, *Sīrah*, τ.1, σ. 162, 244, 285. Ibn Hishām, *Sīrah*, τ. 1, σ. 252, τ. 2, σ. 66, 76, 198. E. I. *Al-Hidjra*. Hitti, *History*, σσ. 116-117. Lapidus, *A History*, σσ. 25-27. Μπαντάουη, *Ιστορία του Ισλαμικού Κόσμου*, τ. 1, σσ. 134-139. Cole, *Muhammad*, σ. 91. Ramadan, *In the Footsteps of Muhammad*, σ. 81.

Ummah (αλ-Ούμμα, الأمة)»²⁴⁶, ως πρότυπο πολιτικό σχήμα του κινήματος του Μωάμεθ, που θα λειτουργήσει και στη μετά Μωάμεθ εποχή, όπως αναφέρεται ανεξαιρέτως στις πρωτογενείς αραβοϊσλαμικές πηγές. Το πολυδιάστατο αυτό σχήμα της al-Ummah εκδηλώνεται σε κοινωνικό, πολιτικό, οικονομικό και θρησκευτικό επίπεδο συμβίωσης.

Η παρουσία του Μωάμεθ στη Μεδίνα αλλάζει τον πολιτικό του προσανατολισμό, δημιουργώντας νέες ζωτικές ζώνες άμεσου πολιτικού και στρατιωτικού ενδιαφέροντος. Αυτό συνεπάγεται μια έκδηλη πολιτική στάση και θέση απέναντι στα σοβαρά δρώμενα της διεθνούς πολιτικής σκηνής, που θα καθορίσουν νέα πολιτικά δεδομένα στην περιοχή και μάλιστα στο άμεσο μέλλον, με άμεσο ιδεολογικό αντίχτυπο ενδοαραβικά.

Αυτός ο νέος προσανατολισμός του Μωάμεθ παράγει μια καθαρή πολιτική γραμμή για ό,τι συνέβαινε τότε στο πεδίο στρατιωτικής σύγκρουσης ανάμεσα στις δύο τότε υπερδυνάμεις του Βυζαντίου και της Περσίας, στη βόρεια, τη δυτική, τη νότια Αραβία, το Χάιμαρ και ακόμα στην Αιθιοπία, τη νοτιότερη βυζαντινή βάση στην Αφρική.

Η δυναμική και η σαφήνεια της πολιτικής επιλογής και σκοπιμότητας του Μωάμεθ στις δύο αυτές διαδοχικές, αλλά και διαφορετικές χρονικές στιγμές, αντιστοιχούν με ακρίβεια στη δυναμική που είχε ο Μωάμεθ και το κίνημά του απέναντι στους ιδεολογικούς αντιπάλους του. Οι αντίπαλοί του αυτοί βρίσκονταν κυρίως στη Μέκκα, τη Μεδίνα, την Υεμένη και το Χάιμαρ, καθώς επίσης και στις συνεχώς μεταλλασσόμενες κοινωνικοοικονομικές και πολιτικές συνθήκες, που αδιάκοπα μετεξελίσσονταν, επηρεάζοντας τα πρόσωπα, τα γεγονότα και τις

²⁴⁶ EI Cdr edition (May 1, 2002), λ. *Ummah* (X:859b), του Denny, F. N. Hitti, *History*, σ. 116. Lapidus, *A History*, σσ. 27-28. Hamidullah, *Wathā'iq*, σσ. 55-57. Ζιάκας, *Θρησκεία και Πολιτεία*, (2003), σσ. 25-28, 72-76. Μπαντάουη, *Ιστορία του Ισλαμικού Κόσμου*, τ. 1, σσ. 134-139. al-'Adawī, *Nuzum*, σσ. 106-111, 113, 117-126. Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, σ. 33.

συνέπειες αυτών, κυρίως στις περιοχές της νοτιοδυτικής Ασίας και της ανατολικής Μεσογείου.

Είναι γεγονός πως η βυζαντινή παρουσία ειδικότερα στη Μέκκα²⁴⁷ και γενικότερα στην Αραβική Χερσόνησο, προηγείται της παρουσίας του ιδίου του Ισλάμ και του ιδρυτή του. Όπως προαναφέρθηκε, ήταν μια ιστορική πραγματικότητα πάνω στην οποία στηρίχτηκε ένα μέρος της δύναμης, της δράσης και των επιλογών του Μωάμεθ, με σκοπό την ασφάλεια και την ελευθερία δράσης του ιδίου και των οπαδών του.

2.2 Η δεύτερη φάση (610-622)

Η αρχική δράση του Μωάμεθ μέχρι το 614 δε φαινόταν να ενοχλεί την άρχουσα τάξη και την αριστοκρατία της Μέκκας. Μετά το 614, όμως, η δράση και η σκοπιμότητα του κινήματός του για τη διάδοση του Μηνύματος του Ισλάμ ανάμεσα στους κατοίκους της Μέκκας και όχι μόνο²⁴⁸, άρχισε να παίρνει σοβαρές διαστάσεις, δημιουργώντας επικίνδυνες καταστάσεις εις βάρος της επικρατούσας τάξης των πραγμάτων της Μέκκας.

Αποτέλεσμα αυτής της απροσδόκητης επιτυχίας του ισλαμικού κινήματος ήταν η ανατροπή της κοινωνικής ισορροπίας που επικρατούσε έως τότε, γεγονός που ανάγκασε τον «al-Mala' (Ομίλο, الملائة)» να πάρει μια σειρά σκληρών μέτρων εναντίον των κοινωνικά αδύνατων οπαδών του Μωάμεθ. Η πράξη αυτή του Ομίλου ανάγκασε τον Μωάμεθ, μη μπορώντας να τους προστατέψει, να τους

²⁴⁷ Για λεπτομέρειες βλ. το πρώτο κεφάλαιο της παρούσας μελέτης, Taqqus, *Tarīkh al-‘Arab qabl al-Islam*, Dar al-Nafais, Lubnan 2009, σ. 261, 264. Al-Azraqi, *Akhhbār Makkah*, τ. 1, σσ. 168-185.

²⁴⁸ Το κίνημα του Μωάμεθ αρχίζει πλέον και παίρνει άλλες διαστάσεις υπερβαίνοντας τον τοπικό και εθνικό χαρακτήρα, μέσα από την τάση επικοινωνίας με τους επισκέπτες της Μέκκας, είτε εμπόρους είτε προσκυνητές, είτε ξένους, είτε συμπατριώτες του και ιδίως κατά τη διάρκεια της λειτουργίας του παναραβικού θεσμού της *Αγοράς* (al-Sūq - السوق) και του *Προσκυνηματος* (al-Hajj- الحج) στην τότε μητρόπολη των Αράβων. Μπαντάουη, *Ιστορία του Ισλαμικού Κόσμου*, τ. 1, σ.133 (βλ. σημ. 261).

φυγαδεύσει κρυφά στο χριστιανικό βασίλειο της Αιθιοπίας κάτω από την προστασία του Βυζαντίου²⁴⁹.

Η Αιθιοπία ιστορικά υπήρξε μονόδρομος για τον Μωάμεθ και για τους οπαδούς του. Αυτό δεν ήταν όμως, σε καμία περίπτωση, μια ιστορική συγκυρία, αλλά ίσως να ήταν η ακολουθία της ιστορίας και η συνέπεια των γεγονότων της τότε ιστορικής στιγμής της περιοχής. Η Αιθιοπία παρείχε πλήρη προστασία και πολιτικό άσυλο στους πρώτους οπαδούς του Ισλάμ²⁵⁰, γεγονός που αποδεικνύει, όπως φαίνεται, πως η σοβαρή αυτή επιλογή του Μωάμεθ όχι μόνο δεν ήταν τυχαία, αλλά αντίθετα πολύ προσεκτικά μελετημένη²⁵¹.

Ο Μωάμεθ, βέβαια, εισπράττοντας τους καρπούς της φιλοβυζαντινής²⁵² στάσης του, με την αποδοχή και ταύτισή του με τους λαούς της Βίβλου, για την προστασία των αδυνάτων οπαδών του προσέφυγε τουλάχιστον δύο φορές²⁵³ στη βυζαντινή προστασία τους με την κρυφή φυγή τους, στην πιο κοντινή βυζαντινή

²⁴⁹ Ibn Ishāq, *Sīrah*, τ. 1, σσ. 242-247. Ibn Hishām, *Sīrah*, τ. 1, part I, σσ. 252-264. Watt, *A Prophet and a Statesman* (2014), σ. 88. Hitti, *History*, σ. 114, 121. Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, σ. 32. Al-Jamīl, *al-Hijrah ilā al-Habashah*. “*Dirāsah muqāranah lil riwāyat*”, 2^η έκδ. Ριάντ 2004, σσ. 2-7. Ramadan, *In the Footsteps of Muhammad*, Oxford University Press 2007, σ. 59, όπου αναφέρει πως ο αριθμός των πιστών που φυγαδεύτηκαν ήταν περίπου εκατό, από τους οποίους ογδόντα δύο ή ογδόντα τρεις ήταν άνδρες και περίπου είκοσι οι γυναίκες. al-Ḥassan, *as-Sīrah an-Nabawiyah*, 3^η έκδ. Κουβέιτ 2015, σ. 63. Rodgers, *The Generalship of Muhammad*, σ. 45 και σημ. 65.

²⁵⁰ Al-Jamīl, *al-Hijrah ilā al-Habashah*, σσ. 27-35. Rodgers, *The Generalship of Muhammad*, σ. 43. al-Ḥassan, *as-Sīrah an-Nabawiyah*, σσ. 63-66.

²⁵¹ Ο Al-Jamīl στο έργο του *al-Hijrah ilā al-Habashah*, σσ. 37-38, στηριζόμενος στους Ibn Ishāq και Ibn Hishām, αναφέρει τρεις πιθανούς λόγους για τους οποίους ο Μωάμεθ επέλεξε την Αιθιοπία για τη φυγάδευση των οπαδών του. Πρώτον, οι δούλοι Αιθιοπικής καταγωγής που ζούσαν σε μερικούς Οίκους της Μέκκας, ανάμεσα στους οποίους ήταν και αυτός του παππού του, ‘Abdul Muṭṭaleb. Είναι πιθανό να γνώρισε από αυτούς πολλά πράγματα για την Αιθιοπία και την έκρινε ως κατάλληλο καταφύγιο για τους καταδιωγμένους οπαδούς του. Δεύτερον, η τροφός του Μωάμεθ, ονόματι Ūmm Aymān, η οποία ήταν Αιθιοπικής καταγωγής είχε μεγάλη επιρροή στο χαρακτήρα του, σε βαθμό που ο ίδιος έλεγε ότι «η Ūmm Aymān είναι η μητέρα μου μετά τη μητέρα μου». Απόδειξη της επιρροής της λέγεται πως είναι οι πολλές αιθιοπικές λέξεις και εκφράσεις που χρησιμοποιούσε στο λόγο του. Τρίτον, δεν είναι διόλου απίθανη η επικοινωνία του με τους χριστιανούς Αιθίοπες που σύχναζαν στη Μέκκα και από τους οποίους μάθαινε πολλές πληροφορίες για τη χώρα τους και για τον βασιλιά της. Μάλιστα η ισλαμική παράδοση αναφέρεται σε μία αποστολή από τον βασιλιά της Αιθιοπίας προς στον Μωάμεθ για να μάθουν για τη νέα θρησκεία που κήρυττε. Αυτή η αποστολή συναπαρτιζόταν από επτά μοναχούς και πέντε ιερείς. Η αποστολή απέκτησε από τη φιλική συνάντηση με τον Μωάμεθ μία θετική εικόνα που φαίνεται πως έπαιξε εξίσου σημαντικό ρόλο για τον βασιλιά της Αιθιοπίας, γεγονός που μπορεί να ερμηνεύσει την παροχή πολιτικού ασύλου και προστασίας στους οπαδούς του Μωάμεθ.

²⁵² Κοράνιο, 2:62, 3:18, 48-51, 64, 29:49, 2:119, 22:54, 17:107, 34:6, 13:45, 23:53, 021:92, 10:37, 9:111, 85:1-9 (για τους μάρτυρες της Νατζράν). Ibn Hishām, *Sīrah*, τ. 1, σ. 27, 37 (για τους μάρτυρες της Νατζράν).

²⁵³ Δεύτερη πράξη Εγίρας εξωτερικού του κινήματος του Ισλάμ έγινε το 619-620.

παρουσία, που ήταν η Αιθιοπία, αφού η Υεμένη ήταν υπό σασσανιδική κατοχή²⁵⁴. Οι υπόλοιπες ζώνες επιρροής και έντονης βυζαντινής παρουσίας ανάμεσα στους Άραβες, εντός ή και στις παρυφές της χερσονήσου, ήταν υπό διάλυση ή κάτω από την περσική κατοχή ή έλεγχο κυρίως κατά τα πρώτα χρόνια του 7ου αιώνα.

Αυτή η ουσιαστικά πολιτική πράξη του Μωάμεθ υποδηλώνει με σαφήνεια την προσάρτησή του στο στρατόπεδο των Βυζαντινών, οι οποίοι καλωσορίζουν και αποδέχονται αυτή την προσφυγή του Μωάμεθ προς αυτούς, παρέχοντάς του την προστασία τους και την πολιτική κάλυψη, καθώς και το πολιτικό άσυλο στους οπαδούς του, σε μια σοβαρά κρίσιμη ιστορική στιγμή της θρησκευτικοπολιτικής σταδιοδρομίας του²⁵⁵.

Αυτή η πολιτική στάση του Βυζαντίου απέναντι στο ισλαμικό κίνημα της δυτικής Αραβίας, και ιδίως κατά τα πρώτα χρόνια του Ισλάμ της Μέκκας, βρέθηκε ως «σανίδα σωτηρίας εξ ουρανού», δηλ. το ανέλπιστο για το Μωάμεθ. Γι' αυτό το λόγο τιμήθηκε σαν σπουδαίο γεγονός στην ισλαμική ιστορία, το οποίο κυριαρχεί με λεπτομέρειες σε όλες τις ιστορικές πηγές του Ισλάμ. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η ποιότητα των σχετικών ειδήσεων που μας παρέχει η *Βιογραφία του Μωάμεθ*²⁵⁶.

Η ιστορική αυτή πράξη της ιδεολογικής σύμμειξης Μωάμεθ-Βυζαντίου στα δυσμενή αυτά έτη και για τους δυο τους, έπαιξε σημαντικό ρόλο δυναμώνοντας τον Μωάμεθ, τους οπαδούς του, καθώς και το Βυζάντιο, που κέρδισε νέο ιδεολογικό σύμμαχο στα μέχρι τότε «άδυτα» της δυτικής Αραβικής Χερσονήσου. Έτσι δόθηκαν διέξοδοι στα αδιέξοδα που προκάλεσε η σκληρή πολιτική γραμμή του Ομίλου της Μέκκας απέναντι στον Μωάμεθ, μαζί με την έντονη παρουσία της σασσανιδικής επικυριαρχίας νότια, ανατολικά και ακόμα βόρεια της Αραβικής

²⁵⁴ Shahid, *Sixth Century*, vol. I, pt. I, σσ. 364-372.

²⁵⁵ Ibn Hishām, *Sīrah*, τ. 1, Part 1, σσ. 252-253. Al-Jamīl, *al-Hijrah ilā al-Habashah*, σσ. 27-35. al-Ḥassan, *as-Sīrah an-Nabawiyah*, σσ. 63-66.

²⁵⁶ Ibn Ishāq, *Sīrah*, τ. 2, σσ. 242-247. Ibn Hishām, *Sīrah*, τ. 1, Part 1, σσ. 252-264.

Χερσονήσου. Η πανίσχυρη αυτή περσική παρουσία κόστισε στο Βυζάντιο έστω και προσωρινά τα καλύτερα εδάφη του και του στέρησε τους συμμάχους του στην Αραβική Χερσόνησο.

Η έκδηλη και σταθερή πολιτική υποστήριξη του Μωάμεθ από το Βυζάντιο, με την πάροδο του χρόνου προκάλεσε μεγαλύτερους φόβους και κινδύνους στους κυβερνητικούς κύκλους της Μέκκας, η οποία, μη θέλοντας να τα βάλει με το Βυζάντιο, τα βάζει με τον Μωάμεθ και όσους συσχετίζονται με αυτόν.

Αρχικά ακολουθεί μια πολιτική επίθεσης φιλίας απέναντι στο Βυζάντιο, όμοια με εκείνη του Μωάμεθ, στοχεύοντας στην ακύρωση της βυζαντινής πολιτικής προστασίας προς τον Μωάμεθ, προσβλέποντας με αυτό τον τρόπο στην αποφυγή μιας πιθανής άμεσης σύγκρουσης με το Βυζάντιο, με σοβαρές συνέπειες για το μέλλον της Μέκκας. Έτσι ο Όμιλος προτιμούσε τη σύγκρουση με τον Μωάμεθ, ο οποίος βρισκόταν κάτω από τον άμεσο έλεγχό του²⁵⁷.

Παρ' όλα αυτά τα αυστηρά μέτρα, τα οποία αδιακρίτως έλαβε η άρχουσα τάξη της Μέκκας εις βάρος του ιδίου του ιδρυτή του Ισλάμ, των πιστών και των συγγενών του, πιστών του και μη, ο Μωάμεθ εμμένει στη διάδοση του Μηνύματός του, κερδίζοντας ακόμα περισσότερους οπαδούς, σε βαθμό που ταρασσει τις κοινωνικοοικονομικές σχέσεις της πόλης εις βάρος της άρχουσας τάξης και της αριστοκρατίας.

Τότε ο Όμιλος για δεύτερη φορά παίρνει ακόμα σκληρότερα μέτρα, όχι μόνο εναντίον του ιδίου του Μωάμεθ και των οπαδών του, αλλά και εναντίον όλων των Χασιμιτών. Θέτει σε εφαρμογή έναν υπερβολικά σκληρό κοινωνικοοικονομικό «αποκλεισμό», γνωστό στις ιστορικές πηγές με τον όρο «Διακήρυξη του Ολοκληρωτικού Αποκλεισμού» (Ṣahīfat al-Muqata`a, صحيفة

²⁵⁷ Ibn Ishāq, *Sīrah*, τ. 1, σσ. 285-289. Ibn Hishām, *Sīrah*, τ. 1, σ. 218, 226, 228, 228-235, 378-386. M'unis, *Quraish*, σ. 302.

المقاطعة), που κράτησε τουλάχιστον τρία έτη εις βάρος του κινήματος του Μωάμεθ, με σοβαρές απώλειες.²⁵⁸

Τα γεγονότα που λάμβαναν χώρα στη Μέκκα αυτή τη χρονική στιγμή, συνέπεσαν με την κυρίευση σχεδόν όλων των βυζαντινών ανατολικών επαρχιών από τα περσικά στρατεύματα, με άμεσες οικονομικές και πολιτικές συνέπειες και στην ίδια τη Μέκκα²⁵⁹. Η άρση αυτού του άνευ προηγούμενου αποκλεισμού έδωσε την ευκαιρία στο Μωάμεθ, μετά από σοβαρές απώλειες στο πλευρό του, να λάβει δικά του μέτρα διάσωσης του Μηνύματός του²⁶⁰. Αποφασίζει τη φυγάδευση, ως τρόπο προστασίας, μεγάλου αριθμού οικογενειών²⁶¹ προς την Αιθιοπία και πάλι. Έτσι το 620 πραγματοποιείται η κρυφή μεγάλη φυγή του οπαδών του Μωάμεθ στην Αιθιοπία²⁶². Η πράξη αυτή προκάλεσε έντονη δημογραφική κρίση, με άμεσες οικονομικές συνέπειες εις βάρος της εύρυθμης οικονομικής ζωής της πόλης, και σοβαρό έλλειμμα εργατικού δυναμικού.

²⁵⁸ Ibn Ishāq, *Sīrah*, τ. 1, σ. 224, 226, 228-235. Ibn Hishām, *Sīrah*, τ. 1, σ. 218, 226, 228, 228-235, 378-386. M'unis, *Quraish*, σ. 302. Tabarī, *Tarīkh*, τ. 2, Cairo ed. 1968, σσ. 326-336. Lapidus, *A History*, σ. 25. Badrawi, *Muhammad, Islam and Qur'an*, Cairo 2006, σσ. 100-115, 119. Watt, *A Prophet and a Statesman*. (2014), σσ. 97-102. Ramadan, *In the Footsteps of Muhammad*, σ. 66-67.

²⁵⁹ Τα σκληρά, για δεύτερη φορά, μέτρα εναντίον του Μωάμεθ, του κινήματός του και των Χασμιτών ήταν ουσιαστικά και ιστορικά, μια από τις συνέπειες της κατά κόρον ήττας των Βυζαντινών και επικυριαρχίας των Περσών σε όλες τις ανατολικές επαρχίες του Βυζαντίου. Ίσως η άρχουσα τάξη της Μέκκας με αυτά τα υπερβολικά αυστηρά μέτρα ήθελε να κολακεύσει τη νικήτρια υπερδύναμη αυτής της ιστορικής στιγμής, που ήταν η Περσία, έτσι ώστε να κερδίσει την εύνοιά της, εξασφαλίζοντας το ελεύθερο του επιχειρείν για τα караβάνια της Μέκκας, που ήταν ο μεγαλύτερος στόλος ξηράς του τότε διεθνούς διαμετακομιστικού εμπορίου. Ας λάβουμε υπόψη πως αυτά τα σκληρά μέτρα αποφασίστηκαν αμέσως μετά την κατάληψη της Ιερουσαλήμ το 613-614 και το πέρασμα των περσικών δυνάμεων προς την Αίγυπτο. Το γεγονός αυτό απλά ερμηνεύτηκε στη Μέκκα ως κλείσιμο του βόρειου τμήματος της αρτηρίας ξηράς που συνέδεε τα λιμάνια του Ινδικού ωκεανού με τα λιμάνια της Μεσογείου της βυζαντινής επικράτειας, αφού μόλις είχε περιέλθει στα χέρια των Περσών. Γι' αυτό η Μέκκα ήταν υποχρεωμένη, προκειμένου να εξασφαλίσει το πέρασμα του караβανιού της προς Βορρά, να τα βρει ξεκάθαρα με τους Πέρσες, βάζοντάς τα με τους ιδεολογικά φιλοβυζαντινούς. Κυριότερος στόχος τους υπήρξε ο Μωάμεθ και φυσικά οι υπόλοιπες εκχριστιανισμένες αραβικές φυλές, που συνδέονταν ιδεολογικά με το Βυζάντιο μέσω του Χριστιανισμού, σε αντίθεση με τους Ιουδαίους και με τους υπόλοιπους Άραβες, που είτε ήταν πολυθεϊστές, είτε Ζωροάστρες, είτε εξιοδαϊσμένοι και άρα ιδεολογικά προσάπτονταν στους Πέρσες, είτε χριστιανικά αιρετικοί και άρα φιλοπέρσες, αφού ήταν αντίθετοι με το Βυζάντιο.

²⁶⁰ Ibn Ishāq, *Sīrah*, τ. 1, σ. 224, 226, 228-235. Ibn Hishām, *Sīrah*, τ. 1, σσ. 282-292.

²⁶¹ Είναι εμφαντική η αναφορά των αραβικών πηγών στον αριθμό των οπαδών του Μωάμεθ που φυγαδεύτηκαν στην Αιθιοπία, αριθμώντας 72 οικογένειες. Ibn Ishāq, *Sīrah*, τ. 1, σσ. 295-300. Ibn Hishām, *Sīrah*, τ. 1, σσ. 252-264. Watt, *A Prophet and a Statesman* (2014), σ. 89. Al-Jamīl, *al-Hijrah ilā al-Habashah*, σ. 24.

²⁶² Ibn Ishāq, *Sīrah*, τ. 1, σ. 236, 242-244. Ibn Hishām, *Sīrah*, τ. 1, σσ. 252-271, 292. Badrawi, *Muhammad*, σ. 97, 98, 100.

Για την αντιμετώπιση αυτής της σοβαρής οικονομικής κρίσης, ο Όμιλος πήρε σοβαρή απόφαση επικοινωνίας και διπλωματικής διαπραγμάτευσης με το Βυζάντιο, με σκοπό την επιστροφή των φυγάδων από την Αιθιοπία στη Μέκκα, για την επαναφορά της τάξης και της ισορροπίας στην πόλη τους. Για το σκοπό αυτό ορίστηκε μια επίσημη αποστολή με πλούσια δώρα, για να μεταβεί και να διαπραγματευτεί με το βασιλιά της Αιθιοπίας, με σκοπό την παράδοση των φυγάδων Μεκκιτών²⁶³. Η αποστολή αυτή όπως περιγράφουν οι ιστορικές πηγές απέτυχε πλήρως²⁶⁴.

Παρουσιάζει μεγάλο ενδιαφέρον το περιεχόμενο και η εικόνα του διαλόγου των διαπραγματεύσεων ανάμεσα στο βασιλιά της Αιθιοπίας, που παρουσιάζεται ως προστάτης των οπαδών του Μωάμεθ, την αντιπροσωπία της Μέκκας καθώς και τους αντιπροσώπους των φυγάδων του Ισλάμ, όπως απεικονίζεται στην *Βιογραφία* του Μωάμεθ από τον Ibn Ishāq²⁶⁵. Η μη θετική ανταπόκριση του βασιλιά της Αιθιοπίας στο αίτημα της άρχουσας τάξης της Μέκκας θεωρήθηκε μια μεγάλη επιτυχημένη εξωτερική πολιτική του Βυζαντίου υπέρ του Μωάμεθ. Το γεγονός αυτό οδήγησε τον Όμιλο στη λήψη ακόμη σκληρότερων μέτρων εις βάρος του ιδίου του Μωάμεθ, στοχεύοντας αποκλειστικά στη φυσική του εξόντωση, με όλες τις πιθανές σοβαρές συνέπειες σε βάρος του και ιδίως σε βάρος του κινήματός του.

Κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου, ο Μωάμεθ επιλέγει μια απλή και ίσως έμμεση, αλλά αποτελεσματική σε βάθος χρόνου, πολιτική θέση υπέρ των Βυζαντινών και κατά των Περσών. Αυτό συνέβη κυρίως λόγω της περιορισμένης, εκ των πραγμάτων, δύναμής του ως μιας πρωτοφανούς νεογέννητης και σχετικά

²⁶³ Ό.π., τ. 1, σσ. 285-289. Ibn Hisham, *Sīrah*, τ. 1, σσ. 264-269. M'unis, *Quraish*, σσ. 272-273. Badrawi, *Muhammad*, σσ. 98-100. Hitti, *History*, σσ. 105-106, 113-114. Al-Jamīl, *al-Hijrah ilā al-Habashah*, σ. 35-37. Lings, *Muhammad, his life based on the earliest sources*, Inner Traditions 1987, σ. 81. Ramadan, *In the Footsteps of Muhammad*, σ. 59-60.

²⁶⁴ Ό.π. σ. 61-62.

²⁶⁵ Ibn Ishāq, *Sīrah* τ. 1, σσ. 285-300. Σύγκρινε τη Βιογραφία του Ibn Hishām, τ. 1, σσ. 252-269. Για την απόδοση αυτού του διπλωματικού επεισοδίου στα ελληνικά βλ. Παράρτημα πηγών. Βλ. επίσης: Ramadan, *In the Footsteps of Muhammad*, σ. 60-61.

οργανωμένης αντιπολίτευσης ενός κοινωνικοθρησκευτικού κινήματος απέναντι σε μια ουσιαστικά οικονομικά πανίσχυρη άρχουσα τάξη της Μέκκας. Η επιλογή του αυτή ξεκίνησε μέσα σε καθαρά ιδεολογικά πλαίσια, με την προβολή μιας σαφούς φιλοχριστιανικής εικόνας μέσα από το ίδιο το Κοράνιο²⁶⁶.

Πρόκειται για μια σχεδόν πλήρη ιδεολογική ταύτιση του Μωάμεθ με το Βυζάντιο, σε μια πολύ δύσκολη στιγμή της ιστορίας ενός νεογέννητου κινήματος, του Ισλάμ, που εμφανίστηκε σε ένα χώρο όπου, στη συγκεκριμένη στιγμή, το Βυζάντιο έχασε, για πολλούς λόγους, τους στρατιωτικούς και ιδεολογικούς του συμμάχους.

Είναι πλούσιες οι πληροφορίες και οι περιγραφές που μας δίνουν οι αραβικές πηγές για αυτή τη συγκεκριμένη χρονική στιγμή της ζωής και της δράσης του Μωάμεθ στη Μέκκα. Μέσα από αυτές τις πληροφορίες διαφαίνεται πως ο Μωάμεθ δεν είχε μόνο τη συμπάθεια, αλλά και την αλληλεγγύη της βυζαντινής²⁶⁷

²⁶⁶ Κοράνιο, 2:62, 3:18, 48-51, 64, 29:49, 2:119, 22:54, 17:107, 34:6, 13:45, 23:53, 21:92, 10:37, 9:111, 85:1-9. Ibn Hishām, *Sīrah*, τ. 1, σ. 27, 37 (για τους μάρτυρες της Νατζράν). Cole, *Muhammad*, σ. 186, 187.

²⁶⁷ Είναι αρκετές εκείνες οι αραβικές πηγές, οι οποίες παρέχουν ειδήσεις για την πολυδιάστατη παρουσία στη Μέκκα. Αναφέρω ενδεικτικά: Al-Y‘aqūbī, *Tarīkh al-Y‘aqūbī*, Beirut 1960, τ. 1, σ. 257, ο οποίος δίνει έμφαση σε εκχριστιανισμένους Κοραϊσίτες:

"وأما من تنصر من أحياء العرب، فقوم من قريش من بني أسد بن عبد العزى، منهم عثمان بن الحويرث بن أسد بن عبد العزى، وورقة بن نوفل بن أسد. ومن بني تميم: بنو امرئ القيس بن زيد مناة، ومن ربيعة: بنو تغلب، ومن اليمن: طيء ومذحج وبهراء وسليح وتنوخ وغسان ولخم".

«Εκείνοι που εκχριστιανίστηκαν ανάμεσα στις φυλές των Αράβων είναι μια ομάδα από την φυλή των Quraysh που ανήκουν στους Banū Asad Ibn ‘Abd al-‘Uzzā, ανάμεσά τους ο ‘Uthmān Ibn al-Hūayrith Ibn Asad Ibn ‘Abd al-‘Uzzā, και ο Waraqa Ibn Nawfal Ibn Asad. Και από τους Banū Tamīm: Banū Imrū’ al-Qays Ibn Zayd Manāt, και από τη Rabi‘ah [κλάδος βορειο-αραβικών φυλών] οι Banū Taghleb, και από την Υεμένη: οι Tayy και οι Madhhaj και οι Bahra’ και οι Salīh [Σαλιχίδες] και οι Tanūkh [Τανουχίδες] και οι Ghassān [Γασσανίδες] και οι Lakhm [Λαχμίδες].» Από την άλλη μεριά, οι σύγχρονοι Άραβες ερευνητές τονίζουν αυτά τα σχετικά σημεία αναφοράς των πηγών, όπως ο Jawād ‘Alī, *al-Mufaṣṣal fī Tarīkh al-‘Arab qabl al-Islām*, τ. 10, Baghdad 1968: τ. 5, σ. 359, που προβάλλει την επίσημη παρουσία του Βυζαντίου στη μορφή απεσταλμένων του Καίσαρα για ιεραποστολές και μάλιστα κάνει αναφορά στη σχέση τους με τη γνώση της Αραβικής, όπου την χαρακτηρίζει μάλιστα ανεπαρκή. Επίσης, ο Muhammad Ḥussain Haykal, *Hayāt Muhammad*, Cairo 1977, σ. 238, αναφέρεται στη χριστιανική παρουσία κυρίως σε Αιθίοπες, και συγκεκριμένα σε χριστιανούς εμπόρους που είχαν οικονομικά συμφέροντα και συναλλαγές με τη βυζαντινή επικράτεια, σε δούλους προερχόμενοι κυρίως από αιχμαλωσία, σε κήρυκες επίσημα απεσταλμένους, σε ζηλωτές, ακόμα και σε μοναχούς. Επιπλέον, ο Berkey, P., *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600–1800*, Cambridge 2003, σ. 44, αναφέρεται στους Γασσανίδες και ότι συνέβαλαν στον εκχριστιανισμό της Αραβίας μέσω αποστολών εκεί, ιδίως νότια της χερσονήσου, σε πόλεις όπως η Najran που έγινε κατά τη διάρκεια του έκτου αιώνα το μεγαλύτερο κέντρο του αραβικού Χριστιανισμού. Ο ίδιος στη σ. 45 δίνει παραδείγματα για το άμεσο ενδιαφέρον βυζαντινών αυτοκρατόρων για τη διάδοση του Χριστιανισμού ανάμεσα στους κατοίκους της Αραβικής Χερσονήσου. Επιπλέον, ο Irfan Shahid στο περιφημο έργο του *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century* παρέχει πλούσιες πληροφορίες για τον εκχριστιανισμό των Γασσανίδων και τον σοβαρό ρόλο που έπαιξαν όχι μόνο στη διάδοση του Χριστιανισμού ανάμεσα στις αραβικές φυλές που κινούνταν βόρεια της αλ-Χιτζάζ, αλλά

παρουσίας της Μέκκας, επιφανών και μη, που ανήκαν σε διάφορες κοινωνικές και εθνικές τάξεις και ομάδες και μιλούσαν διάφορες γλώσσες. Οι αραβικές πηγές αναφέρουν άτομα με ελληνικά ονόματα, τα οποία υπήρξαν φίλοι και οπαδοί του Μωάμεθ²⁶⁸.

Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι ο Ṣuhayb al-Rūmī (صهيب الرومي) (35 π.Εγ.-38 μ.Εγ.), κοντινός φίλος και σύντροφος του Μωάμεθ, ο οποίος ήταν Βυζαντινός και αρχικά «υποτακτικός» (mawlā-مولى). Αναφέρεται στις πηγές ως al-Rūmī, πατέρας του Abū Yaḥyā (أبو يحيى أبو يوحنا), τονίζοντας έτσι την καταγωγή του και την πολιτισμική του προέλευση. Είναι αξιοσημείωτο το έντονο ενδιαφέρον που δείχνει η πλειοψηφία των Αράβων ιστορικών για το βίο και τη δράση αυτής της προσωπικότητας, η οποία έζησε στη Μέκκα και στη Μεδίνα έχοντας στενή σχέση με τον ίδιο τον Μωάμεθ και τους πρώτους τέσσερις διαδόχους του²⁶⁹.

Αξίζει να αναφερθεί εδώ πως ανάμεσα στους Άραβες της προϊσλαμικής περιόδου υπήρχε μια σχεδόν κλειστή πνευματικοθηρησκευτική «τάγμα» ονόματι al-Ḥunafā' (χαναφίτες =μτφρ. φίλοι του Θεού, الخنفاء) που ανήκαν στη λεγόμενη διδασκαλία al-Ḥanifiya (الحنفية) και ενέτασσαν τον εαυτό τους στην κατηγορία των μονοθεϊστών, θεωρώντας τον εαυτό τους γνήσιους συνεχιστές της διδασκαλίας του Αβραάμ²⁷⁰, ο οποίος σύμφωνα με το Κοράνιο θεωρείται ο πρώτος μουσουλμάνος και πατέρας όλων των προφητών (Ibrahīm Abū al-Anbyā' - إِبْرَاهِيمَ أَبُو الْأَنْبِيَاءِ)²⁷¹. Ο

τονίζει επίσης και τον ρόλο τους στην υποστήριξη της μονοφυσικής εκκλησίας της Συρίας και των μοναστηριών της περιοχής. Για την εκτεταμένη του αυτή αναφορά βλ. vol. II, p. I, σσ. 143 κ.έ.

²⁶⁸ 'Alī, *Tarīkh*, τ. 4, σ. 198. Watt, *A Prophet and a Statesman* (2014), σ. 57 κυρίως σημ. 1. Βλ. επίσης, Osman, "Foreign slaves in Mecca and Medina in the formative Islamic period", in *Islam and Christian-Muslim relations* 2005, vol. 16, Issue 4, σσ. 345-359, η οποία σ'αυτό το συμπυκνωμένο δημοσίευσμά της και μέσα στα πλαίσια της προβολής των κοινωνικο-θηρησκευτικών συνθηκών που επικρατούσαν στη Μέκκα και στη Μεδίνα, προβάλλει επίσης μια σειρά από ονόματα ξένων δούλων μερικοί των οποίων είχαν και άμεση σχέση με τον Μωάμεθ και προέλευση από τη βυζαντινή επικράτεια.

²⁶⁹ Ibn Khaldūn, *Akhbār al-Mubtada' wa al-Khabar*, Cairo 1867, τ. 2, σ. 301. Ibn Ishāq, *Sīrah*, τ. 1, σ. 261. al-Dhahabī, *Siyar A'alām al-Nubalā'*, τ. 24, Amman – al-Ryadh 2001/1422, βλ. τ. 2, σ. 17.

²⁷⁰ Κοράνιο, 2:135, 3:65-68, 95, 4:125, 6:78-79, 161-163, 16:121-123. Cole, *Muhammad*, σ. 45, 100. Ramadan, *In the Footsteps of Muhammad*, σ. 9. Berkey, *The Formation of Islam*, σ. 48.

²⁷¹ Κοράνιο, 2:126-128, 132, Ibrahim (14), 21:51-71, 19:41-43, 46-47, 6:84-86, 29:16-17, 26:67-74, 9:114, 37:88-93, 100-101.

ίδιος ο Μωάμεθ υπήρξε μέλος αυτού του τάγματος, το οποίο είχε τη δική του παρουσία και στη Μέκκα.

Επιπλέον, αξίζει να αναφερθεί η στενή σχέση που είχε ο Μωάμεθ με τον πρώτο εξάδελφο της πρώτης συζύγου του, της Χαντίτζα. Πρόκειται για τον Waraqa Ibn Nawfal, ο οποίος ήταν χριστιανός και θεωρείτο σημαίνον πρόσωπο της ελίτ της Μέκκας²⁷². Οι αραβικές πηγές τον περιγράφουν με τα καλύτερα λόγια αναφορικά με το κύρος του και την γνώση που κατείχε. Παρουσιάζεται ως σύμβουλος²⁷³ του και ερμηνευτής του γεγονότος της Αποκάλυψης το 610²⁷⁴.

Αξιοσημείωτο είναι οι αναφορές των πηγών για την ύπαρξη της εικόνας της Παναγίας με το Χριστό στο παναραβικό κέντρο λατρείας της αλ-Κάαμπα στη Μέκκα. Παρουσιάζει όμως μεγαλύτερο ενδιαφέρον η αναφορά στην ενέργεια του Μωάμεθ, ο οποίος μετά την κατάκτηση της πόλης το 630 και την εντολή του για εκκένωση του ναού της αλ-Κάαμπα από όλα τα είδωλα που το διακοσμούσαν (360), διέταξε: « Εξαλείψτε όλες τις εικόνες εκτός από εκείνες που βρίσκονται κάτω από τα δύο χέρια μου.» Και σήκωσε τα δύο του χέρια, όπου βρισκόταν ο Ιησούς, γιος της Μάριαμ, και η μητέρα του²⁷⁵.

Η πράξη του αυτή επικυρώνεται και με την κορανική αναφορά στην Παναγία ιεροποιώντας το πρόσωπό της, διαθέτοντας ένα ολόκληρο κεφάλαιο από τα 114 που το συναπαρτίζουν²⁷⁶. Η παρουσία του ονόματος της Παναγίας στο

²⁷² Ramadan, *In the Footsteps of Muhammad*, σ. 9. Block, *The Qur'an in Christian-Muslim Dialogue: Historical and Modern Interpretations*, Routledge London-New York 2014, part 1^A, σ. 25.

²⁷³ Ibn Ishāq, *Sīrah*, τ. 1, σ. 187, 192-193, 202. Ibn Hishām, τ.1, σ. 172.

²⁷⁴ Cole, *Muhammad*, σσ. 40, 41-42. Ramadan, *In the Footsteps of Muhammad*, σ. 30, 32, 37.

²⁷⁵ Όπως λέει ο αλ-Αζράκι στο έργο του *Akhbār Makkah*: «Υπήρχαν πάνω στις κολώνες του ναού της αλ-Κάαμπα εικόνες των προφητών, εικόνες δέντρων, εικόνες αγγέλων, εικόνες του Αβραάμ του Θεόφιλου, του Ιησού και της Παναγίας». Λέει επίσης ότι ο Μωάμεθ την ημέρα της κατάκτησης της Μέκκας: «διέταξε να διαγραφούν εκείνες οι εικόνες και σβήστηκαν. Και έβαλε τις δύο παλάμες του πάνω στην εικόνα του Ιησού, γιου της Μαρίας, και της μητέρας του, Ειρήνη σ'αυτούς και είπε: Εξαλείψτε όλες τις εικόνες εκτός από εκείνες που βρίσκονται κάτω από τα δύο χέρια μου. Και σήκωσε τα δύο του χέρια, όπου βρισκόταν ο Ιησούς, γιος της Μάριαμ, και η μητέρα του». Οι εικόνες αυτές καταστράφηκαν μετά από 60 χρόνια από την κατάκτηση της Μέκκας, τον καιρό του Αμπντάλλα Ιμπν αλ-Ζουμπάιρ που συγκρούστηκε με τους Ομαϊάδες, οι οποίοι πολιορκήσαν τη Μέκκα με το γνωστό στρατηγό αλ-Χατζτζάτζ, ο οποίος δεν δίστασε να βομβαρδίσει την πόλη με καταπέλτες και να γκρεμίσει το ναό της αλ-Κάαμπα.

²⁷⁶ Βλ. Cole, *Muhammad*, σ. 80. Mourad, *Mary in the Qur'an. A reexamination of her presentation*, in Gabriel Said Reynolds (ed.) *The Qur'an in its Historical Context*, Routledge 2008, σσ. 163-174.

Κοράνιο με το ανάλογο δέος και σεβασμό, πέρα από την ιερότητα που παρέχει στο πρόσωπό της, εξασφαλίζει συγχρόνως και μια διαχρονική παρουσία με όλες αυτές τις τιμές, όπου εκ των πραγμάτων χαράζεται το όνομα και η μορφή της στη συλλογική συνείδηση των μουσουλμάνων.

2.3 Η τρίτη φάση (622-632)

Η ριψοκίνδυνα περιπετειώδης αλλά επιτυχημένη κρυφή φυγή, η γνωστή στις αραβοϊσλαμικές πηγές με τον όρο «Εγίρα» (*al-Hijra al-Nabawiyah* - الهجرة النبوية), του Μωάμεθ από τη Μέκκα στη Μεδίνα το 622 υπήρξε και λειτούργησε ως ορόσημο όχι μόνο στην ιστορία των Αράβων, αλλά και στην παγκόσμια ιστορία. Η Εγίρα, ως ιστορική δράση, ενεργοποίησε το παρόν και αφύπνισε το μέλλον των Αράβων, εγκαταλείποντας το παρελθόν τους με αφορμή την εγκατάλειψη της Μέκκας, σύμβολο αυτού του παρελθόντος.

Επιπλέον η Εγίρα, ως πολιτική κίνηση, εκθέτει διεθνώς τη Μέκκα και κυρίως απέναντι στους ισχυρούς της τότε διεθνούς πολιτικής σκηνής, τους Πέρσες. Κατ' αυτόν τον τρόπο, τη βγάζει έξω από μια πολιτική επιλογή που τη διέκρινε καθ' όλη τη διάρκεια της προϊσλαμικής περιόδου, η οποία ήταν το «καθεστώς της ουδετερότητας»²⁷⁷ απέναντι στο διεθνές πολιτικό γίγνεσθαι. Εκτίθεται επίσης και ενδοαραβικά και ιδίως στα μάτια των ειδωλολατρών, που σχημάτιζαν τότε την πλειοψηφία των Αράβων²⁷⁸, αλλά και στους Ιουδαίους εβραϊκής καταγωγής ή εξιουδαϊσμένους Άραβες, καθώς και στους ζωροαστριστές.

Η μετακίνηση του Μωάμεθ και των οπαδών του από τη Μέκκα και την Αιθιοπία αντίστοιχα στη Μεδίνα, έφερε τον Μωάμεθ και τους οπαδούς του πιο κοντά στο Βυζάντιο. Η εγγύτητα αυτή υπερβαίνει το ιδεολογικό και το πολιτικό

²⁷⁷ Brown, *World of Late Antiquity*, σ. 202. Cole, *Muhammad*, σσ. 8-9.

²⁷⁸ Μπαντάουη, *Ιστορία του Ισλαμικού Κόσμου*, τ. 1, σσ. 134-137.

επίπεδο και εντάσσεται πλέον και σε φυσικό πεδίο δράσης, εφόσον η Μεδίνα βρίσκεται γεωγραφικά πλησιέστερα στο θέατρο των στρατιωτικών επιχειρήσεων Βυζαντίου και Περσίας (622-628).

Έτσι ο Μωάμεθ και οι οπαδοί του, κυρίως οι al-Muhajirūn (المهاجرون) και οι al-Anṣār (Ανσαρίτες, الأنصار), βρέθηκαν σε κατάσταση συγκατοίκησης με τους Ιουδαίους στη Μεδίνα, η οποία θεωρείτο έως τότε ένα από τα πιο ισχυρά κέντρα ιουδαϊκής παρουσίας στην περιοχή. Το γεγονός αυτό είχε άμεσες συνέπειες στα τότε δρώμενα της διεθνούς πολιτικής σκηνής, η οποία βίωνε την πιο κρίσιμη ιστορική στιγμή των βυζαντινοπερσικών σχέσεων.

Σ' αυτή την ιστορικά πιο κρίσιμη φάση και για τις δύο υπερδυνάμεις αλλά και για τον Μωάμεθ, ο οποίος με την επιτυχημένη μετάβασή του στη Μεδίνα, συνυπογράφει το σπουδαίο ιστορικά έγγραφο *ṣahīfat al-Madina*²⁷⁹ με τους εταίρους που διαχειρίζονται τα πράγματα της Μεδίνας και όχι μόνο. Ίσως θα μπορούσε κανείς να πει πως η ένταξη των Ιουδαίων της Μεδίνας σε αυτό το ιστορικό σύμφωνο αποτρέπει εκ των πραγμάτων τους Ιουδαίους από την ελεύθερη δράση τους υπέρ των Περσών και των Αράβων πολυθεϊστών ιδίως της Μέκκας, με τους οποίους είχαν μια εθιμοτυπική και ουσιαστική συνεργασία τύπου συμμαχίας²⁸⁰.

Έτσι με την υλοποίηση της πρότασης του Μωάμεθ δημιουργείται μια νέα τάξη πραγμάτων συσχέτισης των δυνάμεων της Μεδίνας με τη διεθνή πολιτικοστρατιωτική σκηνή. Πιστεύεται πως οι παραδοσιακοί σύμμαχοι των Περσών, οι Ιουδαίοι²⁸¹, πίστευαν ή τουλάχιστον ήλπιζαν να πετύχουν τον ίδιο στόχο με τον Μωάμεθ. Με άλλα λόγια, όπως σχεδίασε ο Μωάμεθ την

²⁷⁹ Ibn Hishām, *Sīrah*, τ. 1, Part 2, σ. 98, 102-105. Ibn Sallām, *Amwāl*, τ. 2, σσ. 166-168, 260-262. Watt, *Muhammad Prophet and Statesman* (2014), σσ. 120-128. Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, σσ. 33-36. al-Fatlawi, *Diblumassyiat an-Nabī Muḥammad*, σσ.192-199, 252-256. Cole, *Muhammad*, σ. 101. Ramadan, *In the Footsteps of Muhammad*, σ.88-89. Donner, *The Early Islamic Conquests*, σσ. 58-61.

²⁸⁰ Cole, *Muhammad*, σσ. 102-103.

²⁸¹ Βλ. Berkey, *The Formation of Islam*, σ. 51.

απομάκρυνση των Ιουδαίων από το περσικό στρατόπεδο, έτσι ήλπιζαν και οι Ιουδαίοι να κερδίσουν τον Μωάμεθ στο στρατόπεδό τους. Στο τέλος, όπως φάνηκε από την ιστορική πορεία των σχέσεων εντός των κόλπων της Μεδίνας, συγκρούστηκαν μεταξύ τους υπέρ των υπερδυνάμεων που εξαρχής αντιπροσώπευαν. Όπως ηττήθηκαν οι Πέρσες από τον Ηράκλειο, έτσι έχασαν το παιχνίδι και οι Ιουδαίοι με τον Μωάμεθ στην Αραβία. Η νίκη του Προφήτη του ισλαμικού κινήματος συμπορεύεται με τη νίκη του Ηρακλείου.

Η εγκατάσταση στη Μεδίνα των πρώτων μουσουλμάνων μεταναστών-φυγάδων από τη Μέκκα, την Αιθιοπία και τις γύρω περιοχές, προκάλεσε μια απροσδόκητη δημογραφική έκρηξη, πολλαπλασιάζοντας έτσι την πληθυσμιακή δύναμη της μέχρι τότε Γιάθριμπ, η οποία ήταν αντίπαλη όχι μόνο της Μέκκας, αλλά και του Βυζαντίου, εξαιτίας της ισχυρής πληθυσμιακά και οικονομικά παρουσίας των Ιουδαίων, υποστηρικτών της Περσίας και συμμάχων της Μέκκας. Η εγκατάσταση του Μωάμεθ και του μεγάλου αριθμού των οπαδών του στη Μεδίνα ανέτρεψε τον μέχρι τότε πληθυσμιακό, φυλετικό, θρησκευτικό και πολιτικό χάρτη της πόλης, με αποτέλεσμα η νέα τάξη πραγμάτων της Μεδίνας να αρχίσει να λειτουργεί υπέρ του Ισλάμ και των Βυζαντινών και εις βάρος των Ιουδαίων και των Αράβων πολυθεϊστών και άρα των Περσών.

Για αυτό μπορεί να πει κανείς πως, μετά την απουσία των Γασσανιδών, εξαιτίας ιδίως της περσικής κατοχής της περιοχής, αποτέλεσμα της αδιαφορίας του Βυζαντίου για τους συμμάχους του²⁸², μια έστω και εικονική παρουσία μιας δύναμης είτε πληθυσμιακής είτε στρατιωτικής ή και ιδεολογικής μορφής, θα λειτουργούσε θετικά υπέρ των Βυζαντινών. Ιστορικά, άλλωστε, οι Βυζαντινοί, όπως παλαιότερα και οι Ρωμαίοι, είχαν συνηθίσει από τα πρώτα χρόνια των βυζαντινοπερσικών συγκρούσεων να στηρίζονται στρατιωτικά, παράλληλα με τον αυτοκρατορικό τους στρατό, και σε μια αραβική στρατιωτική δύναμη, η οποία

²⁸² Brown, *World of Late Antiquity*, σ. 170. Hoyland, *In Gods Path*, 35.

στήριζε τη σημασία και την αξία της συμμετοχής και δράσης της στους Άραβες ιππείς πολεμιστές.

Αυτό φυσικά μπορεί να γίνει κατανοητό μέσα στα πλαίσια της ιστορικής ύπαρξης της παραδοσιακής αραβοβυζαντινής στρατιωτικής συμμαχίας, που λειτουργούσε ως τότε στο όνομα των Γασσανιδών²⁸³ και των διάσπαρτων υπόλοιπων, εκχριστιανισμένων κυρίως, βόρειοαραβικών φυλών²⁸⁴, που λάμβαναν μέρος σχεδόν σε όλες τις στρατιωτικές επιχειρήσεις των βυζαντινοπερσικών συγκρούσεων.

Όμως, με την πολιτική αδιαφορία των Βυζαντινών απέναντι στους παραδοσιακούς Άραβες στρατιωτικούς τους συμμάχους, για πολλούς και διαφόρους λόγους, φάνηκε πως ο ιστορικός κύκλος των Γασσανιδών ως της πιο ισχυρής δύναμης των τότε Αράβων έκλεισε²⁸⁵. Η απροσδόκητη αυτή εξέλιξη προετοίμασε και παρείχε το ζωτικό χώρο σε μια νέα αναδυόμενη πολιτικοθησκευτική δύναμη των τότε Αράβων, όλων των Αράβων, την Ούμμα (الأمّة).

Ο συγχρονισμός της εγκατάστασης του Μωάμεθ στη Μεδίνα το 622 με την εκκίνηση της περίφημης εκστρατείας του Ηρακλείου, σίγουρα δεν είναι συγκυριακή πράξη, αφού η ιστορία δεν αποδέχεται συμπτώσεις γεγονότων. Η περίοδος της Μεδίνας προβάλλει έναν παράλληλο κόσμο με τη διεθνή πολιτική σκηνή, κυρίως στο πεδίο στρατιωτικής σύγκρουσης²⁸⁶.

Συγκεκριμένα, η ισχυρά αισθητή παρουσία του Μωάμεθ στη Μεδίνα χωρίζει τις στρατιωτικές και πολιτικές δυνάμεις της πόλης σε δύο αντιμαχόμενα στρατόπεδα, αντίστοιχα με τις συγκρουόμενες δυνάμεις στην τότε διεθνή πολιτική

²⁸³ Shahīd, *Fifth Century*, σ. 164, 242, 271. Kaegi, *Heraclius*, σ. 127. Berkey, P., *The Formation of Islam*, σ. 44, 45. Hoyland, *In God's Path*, σ. 26. Shahid, *Sixth Century*, vol. II, part I, σ. 21, 25, 60, 355.

²⁸⁴ Χαρακτηριστικά παραδείγματα των βορειοαραβικών φυλών είναι: 'Udhrah, Taghleḅ, Quda'a, Judham, Lakhm, B. al-Qayn, and B. Kalb. Βλ. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, σ. 68.

²⁸⁵ Berkey, P., *The Formation of Islam*, σ. 45.

²⁸⁶ Ίσως έτσι θα μπορούσε κανείς να μιλήσει για μια συνέπεια-ακολουθία γεγονότων σε ολόκληρη την περιοχή της ανατολικής Μεσογείου. Για περισσότερες λεπτομέρειες βλ. τον χρονολογικό πίνακα στο τέλος της μελέτης.

σκηνή, το Βυζάντιο και την Περσία. Ίσως προηγήθηκαν οι στρατιωτικές συγκρούσεις ανάμεσα στο Βυζάντιο και στην Περσία, όμως δεν άργησαν να εκδηλωθούν και στη Μεδίνα. Το 624 εγκαινιάζεται η στρατιωτική σύγκρουση Μέκκας-Μεδίνας, που ίσως θα μπορούσε κανείς να τη χαρακτηρίσει μια μορφή «εμφυλίου», και που ουσιαστικά δεν είναι παρά μια αντανάκλαση και ένας αντίκτυπος όσων συνέβαιναν στο στρατιωτικό πεδίο Βυζαντίου-Περσίας²⁸⁷.

Η έναρξη μιας εμφύλιας σύρραξης των δύο πανίσχυρων τότε αραβικών πόλεων ίσως θα μπορούσε να ερμηνευτεί ως μια παράλληλη σύμπραξη Μωάμεθ-Ηρακλείου στο στρατιωτικό πεδίο. Με άλλα λόγια, ο Μωάμεθ με την προκλητική στρατιωτική του παρέμβαση εις βάρος της πανίσχυρης έως τότε παναραβικής δύναμης της Μέκκας των Κοραϊσιτών²⁸⁸, ανοίγει ένα δεύτερο στρατιωτικό μέτωπο στην πιο επικίνδυνη σύγκρουση ανάμεσα στους Βυζαντινούς και στους Πέρσες. Η έναρξη αυτής της εμφύλιας σύγκρουσης των δύο μεγαλύτερων αστικών κέντρων των Αράβων πολύ γρήγορα θα παρασύρει στη σκιά της όλους τους πληθυσμούς της Αραβικής Χερσονήσου²⁸⁹ και θα τους χωρίσει σε δύο αντιμαχόμενα στρατόπεδα, αντίστοιχα με τα δύο στρατόπεδα της διεθνούς πολιτικής σκηνής.

Αξιοσημείωτο είναι πως οι Ιουδαίοι κάτοικοι της Αραβικής Χερσονήσου και κυρίως της Μεδίνας και της Υεμένης εκδηλώνουν με σαφήνεια την

²⁸⁷ Θα μπορούσε επίσης κανείς να θεωρήσει τη σύγκρουση Μωαβία-Άλι, δηλαδή Δαμασκού-Κούφας (656-660), συνέχεια των ενδοαραβικών συγκρούσεων (Μέκκας-Μεδίνας) κατά τη ζωή του Μωάμεθ, ο οποίος αντιπροσώπευε το μονοθεϊστικό κόσμο ανάμεσα στους Άραβες. Η ίδια αυτή ενδοαραβική σύγκρουση μεταφέρεται χρονικά και γεωγραφικά από τη δυτική Αραβία στη βορειοανατολική χερσόνησο, δηλαδή στο παραδοσιακό θέατρο των επιχειρήσεων μεταξύ Σασσανιδών και Βυζαντινών, οι οποίες που πολλές φορές πραγματοποιούνταν μέσα από τους Γασσανίδες και τους Λαχμίδες. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, η Δαμασκός και ο Μωαβίας αντιστοιχούν στο Βυζάντιο, και ο Άλι και η Κούφα αντιστοιχούν στους Πέρσες, ιδίως μετά το ισλαμικό σχίσμα. Μπαντάουη, *Ιστορία του Ισλαμικού Κόσμου*, τ. 1, σσ. 170-172, 180-182.

²⁸⁸ Ibn Hishām, *Sīrah*, t. 1, σ. 264. al-Fatlawi, *Diblumassyiat an-Nabī Muḥammad*, σσ. 220-221. Hamidullah, Wathāiq, σ. 53: απειλητική αλληλογραφία μεταξύ Άμπου Σουφιάν, αρχηγού της Μέκκας και ιδεολογικο-δογματικού αντιπάλου του Μωάμεθ και του Μωάμεθ που σηματοδοτεί την έναρξη εμφυλίων εχθροπραξιών. Watt, *A Prophet and a Statesman* (2014), σσ. 129, 131, 140-145.

²⁸⁹ Είναι χαρακτηριστικό το παράδειγμα της παναραβικής σύγκρουσης μεταξύ Μέκκας-Μεδίνας το 627, γνωστής στις πρωτογενείς αραβόισλαμικές πηγές είτε με την ονομασία Ghazwat al-Khandaq (Μάχη της Τάφρου) είτε Ghazwat al-Ahzāb (Μάχη των Συνασπισμών), όπου μεγάλος αριθμός μεγάλων αραβικών φυλών ανταποκρίθηκαν στο κάλεσμα της Μέκκας για τη δημιουργία ενός παναραβικού στρατού, με τη συμμετοχή όλων των αραβικών φυλών που δεν ασπάστηκαν ακόμη το Ισλάμ ή που δεν είχαν ακόμη εκχριστιανιστεί, φιλοδοξώντας στον πλήρη αφανισμό της νέας πολιτικής ανταγωνιστικής πλέον δύναμης που εδραιώθηκε στη Μεδίνα.

υποστήριξή τους στους Πέρσες. Είναι χαρακτηριστική η πολιτική και στρατιωτική τους στάση απέναντι στην εμφύλια ρήξη μεταξύ Μέκκας-Μεδίνας, με τις γνωστές ιστορικές συνέπειες σε βάρος των Ιουδαίων της Μεδίνας, κυρίως την εποχή του ιδίου του Μωάμεθ, και συγκεκριμένα στα χρόνια μεταξύ 625-628²⁹⁰, και του δεύτερου διαδόχου του, Όμαρ Ιμπν Αλ-Χαττάμπ (634-644).

Παράλληλα με την έναρξη των ενδοαραβικών στρατιωτικών συγκρούσεων με την περίφημη μάχη της Badr²⁹¹ το 624, όπου νικούν κατά κράτος ο Μωάμεθ και οι μουσουλμάνοι Άραβες οπαδοί του, αρχίζει μια ισχυρή πολιτική υποστήριξη υπέρ των Βυζαντινών με καθαρά ιδεολογική διάσταση τυλιγμένη με θρησκευτικό περίβλημα.

Είναι χαρακτηριστικό το 30ό κεφάλαιο του Κορανίου, με τον τίτλο «Αλ-Ρουμ»²⁹², στο οποίο, μετά την περιγραφή της οδυνηρής πολιτικής και στρατιωτικής ήττας των Βυζαντινών²⁹³, ο Μωάμεθ, εν ονόματι του «δικού του» Θεού, διακινδυνεύει και προφητεύει μια κορυφαία «θεία» νίκη των Βυζαντινών σε

²⁹⁰ Donner, *The Early Islamic Conquests*, σ. 63.

²⁹¹ Κοράνιο, al-Anfal (8). M'unis, *Quraish*, σσ. 359-381. Hitti, *History*, σσ.116-117. E. I. Badr. Badrawi, *Muhammad*, σσ. 289-297, 302. Cole, *Muhammad*, σσ. 124-125. Ramadan, *In the Footsteps of Muhammad*, σσ. 104-105. Zidan, Ahmad, *The Rightly Guided Caliphs (al-Khulafā' a ar-Rashidin) according to the earliest authenticated sources*, Κάιρο χ.χ., σσ. 52-56. *Conflict and Conquest in the Islamic World. A historical encyclopedia*, Mikaberidze, Alexander (ed.), ABC-CIIO: 2011, vol.1, λ. «Badr» 165-166.

²⁹² Από τα πιο ενδιαφέροντα κεφάλαια του Κορανίου είναι το υπ' αριθμό Λ', που φέρει τον τίτλο «Αλ-Ρουμ» (= οι Ρωμιοί, οι Βυζαντινοί). Ειδικότερα βλ. τα εδάφια 1-6, που αναφέρονται άμεσα στα ιστορικά γεγονότα της συγκεκριμένης ιστορικής στιγμής της σύγκρουσης Βυζαντίου-Περσών της περιόδου 613-629. Από τις κυριότερες ερμηνείες-εκδόσεις του Κορανίου κυρίως σε δίγλωσση μορφή, βλ. Tsv. Teofanov, *Sveshteniat Koran* (βουλγάρικη απόδοση), *To Ieró Koránio* (Ιδρύματος Ι. Λάτση (ελληνική απόδοση) και *The Meaning of the Glorious Qur'an* (two vols) (αγγλική απόδοση Abdullah Yusuf Ali). 'Uthaymīn, M. bin S., *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm. Sūrat ar-Rūm*, Al-Qasīm (KSA) 1436, σσ. 5-7, 14-18, 23-24.

²⁹³ Αυτή η οδυνηρή στρατιωτική ήττα του Βυζαντίου αναφέρεται στα πρώτα πέντε εδάφια του κορανικού αυτού κεφαλαίου. Περιγράφονται τα δραματικά στρατιωτικά γεγονότα εις βάρος των Βυζαντινών και των κατοίκων της ανατολικής Μεσογείου που γίνονταν μεταξύ 613-619 και συνεχίζουν τη δεύτερη τους φάση μεταξύ 622-629, όπου ανατρέπονται οι όροι του παιγνιδιού, δηλ. ηττώνται οι Πέρσες και νικούν οι Βυζαντινοί. Βλ. Μπαντάουη, *Διοικητική οργάνωση της Αιγύπτου*, σσ. 46-47 και υποσ. 125-126. El-Cheikh, *Byzantium Viewed by the Arabs*, (ελλ. Έκδ.), σσ. 39-48 και 'Sūrat al-Rūm', σσ. 354-364. Ostrogorsky, *Ιστορία*, τ. 1, σσ. 158-176. Cole, *Muhammad*, σσ. 65-67, 86-87. Pahlitzsch, 'The Byzantine Empire and Islam', in Thomas David (ed.) *Routledge Handbook on Christian-Muslim Relations*, 1st ed. London-New York 2018, σσ. 115-125, σσ. 115-116.

μια συγκεκριμένα καθορισμένη ιστορική στιγμή, που ούτε φως στο τούνελ δεν φαινόταν ακόμα²⁹⁴.

الم - 30:1

غُلِبَتِ الرُّومُ - 30:2

فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ - 30:3

فِي بَضْعِ سِنِينَ ۗ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ ۗ وَيَوْمَئِذٍ يُفْرَخُ الْمُؤْمِنُونَ - 30:4

بِنَصْرِ اللَّهِ ۗ يَنْصُرُ مَن يَشَاءُ ۗ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ - 30:5

وَعَدَّ اللَّهُ ۗ لَا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ - 30:6

30:1 - ΑΛΛ

30:2 - Νικήθηκαν οι Ρωμαίοι.

30:3 - Σε μια γη πολύ κοντινή. Αλλά αυτοί και μετά την ήττα τους (αυτή) σύντομα θα ξανανικήσουν,

30:4 - σε λίγα χρόνια όμως. Με τον Αλλάχ βρίσκεται η απόφαση και για (ό,τι έγινε) στο παρελθόν και για (ό,τι θα γίνει) στο μέλλον. Θα είναι η Ημέρα που οι Πιστοί θα χαίρονται,

30:5 - με τη βοήθεια του Αλλάχ. Βοηθά εκείνον που θέλει. Και είναι παντοδύναμος, ελεήμονας.

30:6 - (Είναι) η υπόσχεση του Αλλάχ. Ποτέ ο Αλλάχ δεν εκτρέπεται από την υπόσχεσή Του. Και όμως οι πιο πολλοί άνθρωποι δεν το καταλαβαίνουν.

²⁹⁴ Η κορανική αυτή αναφορά σχετικά με τις τελευταίες βυζαντινοπερσικές συγκρούσεις στις αρχές του 7ου αιώνα προκάλεσε μεγάλο ενδιαφέρον και σύγχυση στην κοινή γνώμη ειδικότερα στη Μέκκα και γενικότερα στην υπόλοιπη Αραβική Χερσόνησο. Τα γεγονότα της διεθνούς πολιτικής σκηνής, όπως αποδεικνύεται από το άμεσο ενδιαφέρον των αραβικών πηγών που τα προβάλλουν, ασκούσαν άμεση επιρροή στη διαμόρφωση της κοινής γνώμης των Αράβων. Αυτό το γεγονός οδηγεί στο συμπέρασμα πως οι κάτοικοι της Αραβικής Χερσονήσου δεν ήταν τελικά αποκομμένοι και απομονωμένοι όπως πιστεύεται από τα δρώμενα της διεθνούς πολιτικής σκηνής και συγκεκριμένα από τις αδιάκοπες συγκρούσεις των τότε δύο υπερδυνάμεων. Φαίνεται επίσης, από πως η κοινή γνώμη των τότε Αράβων ήταν χωρισμένη αντίστοιχα με τις ανάλογες δύο υπερδυνάμεις. Υπήρχαν εκείνοι που στήριζαν το Βυζάντιο και εκείνοι που στήριζαν την Περσία. Αυτό συγχρόνως αποδεικνύει το χωρισμό του τότε κόσμου σε δύο κόσμους, ανάλογα με την κυρίαρχη ιδεολογία της κάθε υπερδύναμης και ο αντίχτυπος αυτού στους Άραβες. Έτσι οι πιστοί του Ισλάμ στήριζαν τον κόσμο του μονοθεϊσμού, επικεφαλής του οποίου ήταν το Βυζάντιο, σε αντίθεση με τους Άραβες πολυθεϊστές που ψήφισαν υπέρ της Περσίας. Είναι χαρακτηριστικό αυτό που τονίζουν σχεδόν όλοι οι ερμηνευτές του Κορανίου, αλλά και οι ιστορικοί που αναφέρονται σε αυτό το γεγονός, το ζήτημα του στοιχήματος του Άμπου Μπακρ, συντρόφου και πρώτου διαδόχου του Μωάμεθ, που κινδύνευσε να χάσει σχεδόν όλη την περιουσία του στοιχηματίζοντας υπέρ της άμεσης νίκης των Βυζαντινών μετά από δύο ή τρία έτη. Όπως αποδείχθηκε τελικά, η ιστορία δεν στηρίζεται ούτε σε στοιχήματα, αλλά ούτε και σε συναισθηματισμούς. Βλ. Ibn Kathīr, *Tafsīr*, τ. 3, σ. 444. Ibn Abd Al-Hakam, *The History of the Conquest of Egypt, North Africa and Spain, known as the Futuh Misr*, Charles C. Torrey (ed.), New Haven, Yale University Press, 1922, σσ. 33-37: Μετά την περιγραφή των περσοβυζαντινών πολέμων στη Μεγάλη Συρία και στην Αίγυπτο, καταλήγει ο Ιμπν Αμπντ αλ-Χάκαμ στο εξής (σ. 44:10) : « ... είπε: και οι πολυθεϊστές επιχειρηματολόγησαν με τους μουσουλμάνους στη Μέκκα λέγοντας πως οι Βυζαντινοί είναι Λαοί της Βίβλου και τους έχουν νικήσει οι Μαγκούς (Πέρσες ζωροάστρες) και εσείς (μουσουλμάνοι) ισχυρίζεστε ότι θα νικήσετε με τη Βίβλο που έχετε, που κατέβηκε στον προφήτη σας, γι' αυτό θα σας νικήσουμε, όπως νίκησε η Περσία τους Βυζαντινούς. Γι' αυτό κατέβασε ο Θεός, ο Ευλογημένος και ο Ύψιστος ... [παράθεση των πέντε πρώτων εδαφίων του κεφαλαίου αλ-Ρουμ (30)]... και είπε: όταν κατέβηκαν αυτά τα εδάφια, στοιχημάτισε για κάτι ο Αμπου Μπακρ με μερικούς πολυθεϊστές, πρωτού απαγορευτεί ο τζόγος, για το αν θα κερδίσουν οι Βυζαντινοί τους Πέρσες σε επτά χρόνια... και ήταν η νίκη της Περσίας εις βάρος των Βυζαντινών σε επτά έτη, ύστερα έδωσε ο Θεός τη νίκη στους Βυζαντινούς εις βάρος των Περσών τον καιρό της αλ-Χουνταϊμπία και γι' αυτό χάρηκαν οι μουσουλμάνοι με τη νίκη των Λαών της Βίβλου». Βλ. επίσης El-Cheikh, *Byzantium Viewed by the Arabs*, (ελλ. Έκδ.), σσ. 39-48. Rustum, *Ar-Rūm. Fī siyāsatihim wa Ḥadāratihim wa dīnihim, wa thaqāfatihim wa Ṣilatihim bil 'Arab*, UK, 2018, σ. 213.

Παρουσιάζει πολύ ενδιαφέρον, επίσης, ότι η πραγμάτωση της προφητείας του Μωάμεθ υπέρ της «θείας» νίκης των Βυζαντινών αναφέρεται σε συγκεκριμένη χρονική στιγμή και όχι αόριστα²⁹⁵. Το Κοράνιο είχε τη πρωτοβουλία να δηλώσει την υπέρ του Βυζαντίου στάση μέσα από το προαναφερόμενο κεφάλαιο, χαρακτηρίζοντας μάλιστα τον απαιτούμενο βυζαντινό αγώνα ως «ιερό» πόλεμο²⁹⁶ κατά των «άπιστων» Περσών²⁹⁷.

Δεν είναι μόνο οι ερμηνευτές του Κορανίου (*al-Mufasssīrūn*, المفسرون) αλλά και όλες σχεδόν οι αραβικές πηγές που τονίζουν το θαύμα της κορανικής προφητείας για τη «θεία» νίκη²⁹⁸, η οποία πράγματι επαληθεύτηκε μετά από εννέα περίπου έτη, με την μεγάλη βυζαντινή νίκη κατά των Περσών. Η προφητεία σύμφωνα με τους ερμηνευτές θέτει μετά το 619 επτά έως εννέα έτη για τη νίκη του Βυζαντίου²⁹⁹, η οποία συντελέστηκε πράγματι την άνοιξη το 628³⁰⁰.

Κατά την εξήγηση του Ιμπν Καθίρ³⁰¹, οι ειδωλολάτρες ιερείς της Μέκκας ήταν πολύ χαρούμενοι με την αρχική ήττα του Βυζαντίου³⁰², ενώ αντίθετα οι πιστοί οπαδοί του Μωάμεθ πολύ λυπημένοι. Είναι γνωστό ότι και οι ιερείς-μάγοι

²⁹⁵ Όλοι οι ερμηνευτές του Κορανίου αναφέρονται σ' αυτό. Βλ. κυρίως al-Ṭabarī στο έργο του *Tafsīr al-Qu'rān* και συγκεκριμένα στο κεφάλαιο-sūrah *al-Rūm*, 30:1-5 καθώς επίσης Ibn Kathīr στο έργο του *Tafsīr al-Qu'rān al-Azīm*.

²⁹⁶ Κόλια-Δερμιτζάκη Α., *Ο βυζαντινός ιερός πόλεμος. Η έννοια και η προβολή του θρησκευτικού πολέμου στο Βυζάντιο*, (διδακτορική διατριβή), ΙΣΤΟΡΙΚΕΣ ΜΟΝΟΓΡΑΦΙΕΣ 10, 1991.

²⁹⁷ Ο κορανικός όρος για αυτή τη περίπτωση είναι «Nasrullah, نصر الله», που σημαίνει νίκη του Θεού. Με άλλα λόγια, οι τελευταίες αυτές βυζαντινοπερσικές συγκρούσεις χαρακτηρίζονται ως ιερός πόλεμος, δηλ. Τζιχάντ, ανάμεσα σε δυο αντίθετους κόσμους: των μονοθεϊστών και των πολυθεϊστών ή εθνικών, ανάμεσα στους λαούς της Βίβλου και τους μη. Για την ακριβή ερμηνεία και προσδιορισμό του κορανικού όρου αλ-Τζιχάντ βλ. Ali, Maulana Muhammad, *The Religion of Islam*, Lahore 1990, σσ. 405-422. Badawy, 'Roots and Ideology of Jihad' in Forschungsinstitut der Internationalen Wissenschaftlichen Vereinigung Weltwirtschaft und Weltpolitik. (IWVWW, e.V.), Berichte. März, Berlin 1999, σσ. 59-73.

²⁹⁸ 'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān*, σσ. 16-18.

²⁹⁹ Ibn Kathīr, *Tafsīr*, τ. 3, σσ. 422-441. Βλ. επίσης τις ερμηνείες των στίχων αυτών και στα έργα των al-Ṭabarī και al-Suyūfī.

³⁰⁰ Οι αραβικές πηγές γράφουν ότι οι μουσουλμάνοι της Μεδίνας, αφού νίκησαν τους ειδωλολάτρες Κοραϊσίτες στη μάχη της Μπαντρ (Μάρτιος 624), χάρηκαν διπλά διότι έμαθαν συγχρόνως και για τη νίκη των βυζαντινών κατά των Περσών (βλ. Ibn Kathīr, *Tafsīr*, ό.π.). Η πίστη τότε για την επαλήθευση της κορανικής προφητείας ήταν μεγάλη. Ο Ηράκλειος είχε πράγματι επιτύχει μια λαμπρή νίκη το Φεβρουάριο το 623. Βλ. Στράτου, *Το Βυζάντιο*, τ. 1, σ. 350, τη δε Άνοιξη το 624 αποφάσισε να εξοντώσει τους Πέρσες (του ίδιου σ. 387). Vasiliev, *History*, τ. 1, σ. 198, θαυμάζει τη σύμπτωση χωρίς να χρονολογεί.

³⁰¹ Ibn Kathīr, *Tafsīr*, τ. 3, σ. 422. Al-Hakam, *Conquest of Egypt, North Africa and Spain*, σσ. 34-35.

³⁰² 'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, σσ. 16-17.

του πυρός (Πέρσες) ήταν περήφανοι με την νίκη τους εναντίον του Χριστιανισμού³⁰³. Σύμφωνα με τον ‘Uthaymīn, οι Μεκκίτες πολυθειστές (kuffār Makkah) εξέλαβαν την είδηση για τη νίκη των Περσών ως αισιόδοξο μήνυμα για τη δική τους νίκη εις βάρος των πρώτων μουσουλμάνων, επειδή και αυτοί ανήκουν στους λαούς της Βίβλου όπως οι ηττημένοι Βυζαντινοί³⁰⁴.

Η κορανική προφητεία του «Αλ-Ρουμ» κατά τη σκοτεινή εκείνη εποχή έχει μεγάλη ιστορική σημασία και θα μπορούσε να γίνει αξιόλογο θέμα μελέτης. Το κεφάλαιο αυτό, εκτός του ότι σύμφωνα με τους ερμηνευτές και οπαδούς του Ισλάμ είναι προφητικό, δηλ. πρόκειται για διαπιστωμένο «θαύμα», αποτελεί την πρώτη πρόκληση εναντίον των Κοραϊσιτών και των φίλων των Περσών της Μέκκας και διαγράφει καθαρά την πολιτική και τη θρησκευτική στάση του Μωάμεθ και των οπαδών του απέναντι στα τότε γεγονότα³⁰⁵.

Αναγκαστικά, οι εξισλαμισμένοι Άραβες της Μέκκας έπρεπε να τηρήσουν εχθρική στάση απέναντι στην άρχουσα τάξη της Μέκκας που τους καταδίωκε, και να υποστηρίξουν τον αγώνα των Βυζαντινών κατά των Περσών, ο οποίος γινόταν υπέρ του Θεού, σύμφωνα με το Κοράνιο.

Έτσι η κορανική διδασκαλία, αναγγέλλοντας τη βυζαντινή νίκη, προκάλεσε τη μεγάλη αγαλλίαση όλων των πιστών του Ισλάμ³⁰⁶, επειδή ήταν η νίκη του μονοθεϊσμού, μέρος του οποίου είναι και οι εξισλαμισμένοι πλέον Άραβες. Η

³⁰³ Al-Hakam, *Conquest of Egypt, North Africa and Spain*, σ. 34.

³⁰⁴ ‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, σσ. 16-17.

³⁰⁵ Κοράνι, κεφ. 30:1-5 σαφής φιλοβυζαντινή στάση σε συγκεκριμένα διεθνή γεγονότα που λαμβάνουν χώρα έξω από την Αραβία. Βλ. λ.χ. την περσική κατάκτηση των ανατολικών βυζαντινών επαρχιών (614-622), κεφ. 85:4-8 άμεση φιλοβυζαντινή θέση απέναντι σε διεθνή γεγονότα, που συμβαίνουν μέσα στην ίδια την Αραβία, λ.χ. την αιματηρή διαμάχη νότιο Αράβων χριστιανών και ιουδαίων αραβικής και εβραϊκής φυλετικής καταγωγής, η οποία καταλήγει στην σφαγή των Υεμενιτών συμμάχων του Βυζαντίου από τους Πέρσες και από τους συμμάχους τους στο αραβικό έδαφος, δηλαδή τους Εβραίους. Κοράνιο, 85:4: « ... συμφορά (θα πέσει) στους συντρόφους (σε αυτούς που έφτιαζαν) τη λακκούβα (όπου κάηκαν ζωντανοί οι χριστιανοί της Υεμένης τον 6^{ον} αιώνα από τους Ιουδαίους μονάρχες)».

³⁰⁶ Shboul, “Arab Islamic Perceptions of Byzantine Religion and Culture”, σ. 124. Cole, *Muhammad*, σ. 149.

ευφορία αυτή, όπως ήταν φυσικό, δεν βρήκε την ίδια απήχηση ούτε στους Άραβες πολυθειστές, ούτε στους Ιουδαίους της χερσονήσου³⁰⁷.

Παρόλα τα προαναφερόμενα σχετικά με τη σχεδόν ομόφωνη προβολή της θετικής στάσης του Ισλάμ υπέρ των Βυζαντινών στην τελευταία τους σύγκρουση με τους Πέρσες, εντούτοις, όπως διαπιστώνει και η Nadia Maria El-Cheikh³⁰⁸, υπάρχουν και ελάχιστες απόψεις που διαφοροποιούνται όχι μόνο απέναντι στην ιδεολογική στήριξη του Ισλάμ υπέρ του Βυζαντίου³⁰⁹ εκείνη την ιστορική στιγμή, αλλά και ως προς την γραμματική και γλωσσική ανάγνωση ενός όρου κλειδί (" غَلَبَتْ أم "الروم" أم "غَلَبَتْ الروم"؟ هل هي "سَيَغْلِبُونَ" أم "سَيُعْلَبُونَ"?)³¹⁰ στην ερμηνεία των πρώτων εδαφίων αυτού του κορανικού κεφαλαίου που εμπεριέχει άκρως συνοπτικά εκείνη την ιστορική στιγμή των τελευταίων βυζαντινο-περσικών συγκρούσεων. Κάποιοι ερμηνευτές του Κορανίου και ιδίως μετά τον ενδέκατο αιώνα δίνουν άλλη προσέγγιση άκρως αντίθετη από την επικρατούσα πλειοψηφία των ερμηνευτών του Κορανίου. Φαίνεται καθαρά η ανατροπή των ιστορικών γεγονότων, ίσως σε βαθμό παραποίησης, με την τοποθέτηση προσώπων και γεγονότων διαφορετικών της αρχικής ιστορικής πραγματικότητας. Έτσι, στο μέτωπο συγκρούσεων Βυζαντινών – Περσών προβάλλονται αντ' αυτού οι συγκρούσεις Βυζαντινών – Αράβων. Είναι γεγονός πως η διαφοροποίησή τους αυτή οφείλεται με σαφήνεια στην κυρίαρχη λογική του χωροχρόνου τους, ο οποίος στιγματιζόταν από τις σταυροφορίες και την επιθετικότητα του δυτικο-ευρωπαϊκού κόσμου στο χαλιφάτο.

Επιπλέον, συνέβαλλε σ' αυτό πέρα από την πολιτική σκοπιμότητα του καιρού τους ίσως η τάση τους να δικαιολογήσουν τις αραβο-βυζαντινές συγκρούσεις και κυρίως με τις νικηφόρες εκστρατείες του Νικηφόρου Φωκά και

³⁰⁷ El-Cheikh, 'Sūrat al-Rūm', σσ. 354-364, σ. 360 και της ίδιας *Byzantium Viewed by the Arabs*, (ελλ. Έκδ.), σσ. 39-48.

³⁰⁸ Βλ. για περισσότερες λεπτομέρειες, El-Cheikh, 'Sūrat al-Rūm', σσ. 354-364.

³⁰⁹ Al-Andalusī, *al-Bahr al-Muḥīṭ*, Cairo 1911, σ. 163.

³¹⁰ El-Cheikh, *Byzantium Viewed by the Arabs*, (ελλ. Έκδ.), σσ. 40-44. 'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān*, σσ. 14-15.

του Ιωάννη Τσιμισκή. Η σχεδόν ομόφωνη άποψη των αραβοϊσλαμικών πηγών στην προβολή τους της ιστορικής στιγμής μεταξύ 610-629 και ο μεγάλος αντίχτυπος που είχε στους Άραβες κυρίως της Μέκκας και της Μεδίνας και ο χωρισμός τους σε δύο ιδεολογικά αντίπαλες ομάδες αντίστοιχες με τα αντιμαχόμενα στρατόπεδα της διεθνούς πολιτικής σκηνής, ακυρώνει τη λογική της εποχής των σταυροφόρων στην ανατολική Μεσόγειο.

Στο ίδιο πνεύμα κινείται η προσέγγιση της Nadia Maria El-Cheikh³¹¹ σχετικά με τις διαφοροποιημένες ερμηνείες των ερμηνευτών του συγκεκριμένου κορανικού κεφαλαίου και μάλιστα εύστοχα κάνει μια προβολή των ερμηνειών αυτών από τον έβδομο αιώνα έως τον δέκατο τέταρτο, καλύπτοντας έτσι και την περίοδο των σταυροφόρων στην ανατολική Μεσόγειο. Καταλήγει πως οι διάφορες αυτές ερμηνείες είναι επηρεασμένες από τις ιδιαίτερες πολιτικές συνθήκες της κάθε εποχής κάθε ερμηνευτή μέσα στα πλαίσια των αραβο-βυζαντινών σχέσεων που βίωναν εχθρικές και φιλικές φάσεις παράλληλα με τον καταλυτικό ρόλο που έπαιζαν οι σταυροφορίες.

Παρουσιάζει πολύ ενδιαφέρον η γραμματική προσέγγιση στην ερμηνεία του δεύτερου και του τρίτου εδαφίου και ιδίως σχετικά με την προτίμηση του Κορανίου της παθητικής φωνής εμμένοντας στην προβολή μονόπλευρων στοιχείων του ηττημένου στρατοπέδου των Βυζαντινών αγνοώντας ταυτόχρονα την αναφορά στην ταυτότητα των νικητών Περσών³¹². Οι ερμηνευτές σ' αυτό το συγκεκριμένο σημείο εξηγούν αυτή την κορανική στάση με την αιτιολογία ότι οι Ρουμ ανήκουν στους λαούς της Βίβλου και οι Πέρσες που τους νίκησαν είναι Μαγκούς, ειδωλολάτρες και λατρεύουν τη φωτιά. Η μη αναφορά της ταυτότητάς

³¹¹ El-Cheikh, 'Sūrat al-Rūm', σσ. 354-364.

³¹² 'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān*, σσ. 14.

τους ερμηνευτικά σήμαινε απλά αγνόησή τους, υποτιμώντας και τη νίκη τους, εφόσον δεν άξιζαν αναφοράς³¹³.

Η δεύτερη φάση του αντίκτυπου των συγκρούσεων Βυζαντίου-Περσίας στους Άραβες σε σχέση με τον Μωάμεθ εκδηλώνεται το 625 με την περίφημη σύγκρουση Μέκκας-Μεδίνας στη μάχη του Οχόδ «Uḥud, أُحُدٌ»³¹⁴. Τότε ηττάται ο στρατός του Μωάμεθ και ενισχύεται η δύναμη των φιλοπερσών της Μεδίνας και η συμμαχία τους με τη Μέκκα εις βάρος του Μωάμεθ και της παρουσίας του στη Μεδίνα.

Όσο οι βυζαντινοπερσικές συγκρούσεις συνεχίζονται, παραμένουν εν δράσει και οι ενδοαραβικές στρατιωτικές συγκρούσεις μεταξύ Μέκκας-Μεδίνας, μεταξύ δύο ουσιαστικά αντίθετων ιδεολογικά κόσμων της Αραβικής Χερσονήσου. Είναι ο νέος αραβικός κόσμος που αναδύεται εν ονόματι του Ισλάμ και ο παραδοσιακός αστικός και νομαδικός κόσμος της Αραβικής Χερσονήσου σε συμμαχία με τους Ιουδαίους³¹⁵ και τους Πέρσες.

Έτσι πέντε χρόνια μετά την Εγίρα, δηλ. το έτος 627, με την περίφημη μάχη³¹⁶ του «al-Khandaq» (= η τάφος, الخندق) και μετά από μια σκληρή πολιορκία της Μεδίνας, τελικά η «Θεία Πρόνοια» λειτούργησε υπέρ του Μωάμεθ. Παρ' όλη την άμεση συνεργασία της Μέκκας με τους συμμάχους της, όχι μόνο τους

³¹³ Ο.π. σσ. 14-15.

³¹⁴ Κοράνιο, Al-Hashr [59]. Ibn Ishāq, *Sīrah*, τ. 2, σσ. 5-7, ο βιογράφος Ibn Ishāq παρουσιάζει το κορανικό κεφάλαιο «Al-Imran» λέγοντας ότι περιέχει εξήντα εδάφια που αναφέρονται στην Μάχη Οχόδ και στη σελίδα 8 και 9 δίνει τα περισσότερα εδάφια που περιγράφουν τα γεγονότα αυτής της μάχης με τη σκληρή της ήττα και τη νίκη των πολυθεϊστών. Χαρακτηριστικά κατονομάζει τα εξής εδάφια: 121-125, 128-129, 147-148, 152. Badrawi, *Muhammad*, σσ. 318-334, 336-339. M'unis, *Quraysh*, σσ. 336-381. Cole, *Muhammad*, σσ. 131 κ.εξ. Ramadan, *In the Footsteps of Muhammad*, σσ. 122-125. Zidan, *The Rightly Guided Caliphs (al-Kholafa' a ar-Rashidin) according to the earliest authenticated sources*, Κάιρο χ.χ., σ. 57.

³¹⁵ Ramadan, *In the Footsteps of Muhammad*, σσ. 130-131.

³¹⁶ Μια σπουδαία πηγή ειδήσεων για αυτή τη σπουδαία ενδοαραβική σύγκρουση, σύγκρουση αραβικού μονοθεϊσμού-πολυθεϊσμού, αποτελεί η ποίηση, που εκφράστηκε με λεπτομέρεια και σαφήνεια και από τα δυο αντιμαχόμενα στρατόπεδα. Χαρακτηριστικό παράδειγμα της πλευράς του Ισλάμ είναι ο ποιητής του Προφήτη Μωάμεθ, ο διάσημος Ḥassān Ibn Thābit (حسان ابن ثابت), και του άλλου στρατοπέδου ο περίφημος Ḍirār Ibn al-Khattāb al-Fihri al-Qurasī (ضرار بن الخطاب الفهري القرشي) και άλλοι, που καταγράφονται κυρίως στις βιογραφίες του Μωάμεθ του Ibn Ishāq και του Ibn Hishām, παράλληλα με το έργο του al-Waqidī, *Kitāb al-Maghāzī*. Donner, *The Early Islamic Conquests*, σ. 64. *Conflict and Conquest in the Islamic World. A historical encyclopedia*, λ. Khandaq, Battle of (627) του Adam Ali, σσ. 475-476.

Ιουδαίους της Μεδίνας³¹⁷, αλλά και άλλες ισχυρές φυλετικές ομάδες³¹⁸, τελικά ισχυροί άνεμοι προκάλεσαν ανεξέλεγκτη αμμοθύελλα, η οποία με τη σειρά της προκάλεσε την πλήρη διάλυση των στρατευμάτων της Μέκκας και των συμμάχων της³¹⁹.

Το γεγονός αυτό θεωρήθηκε «Θεία Νίκη» (Naṣrallah, نصر الله) υπέρ του Ισλάμ. Η «Θεία Νίκη» αυτή ήταν ουσιαστικά ένα ορόσημο στην πρωτοφανή, για τα δεδομένα των Αράβων, εμφύλια ιδεολογική σύγκρουση αραβικού μονοθεϊσμού και πολυθεϊσμού, με τους Ιουδαίους της Μεδίνας στο πλευρό των τελευταίων.

Οι συνέπειες αυτής της πολυδιάστατης ενδοαραβικής σύγκρουσης και ουσιαστικά ενδοαραβικής ρήξης του al-Khandaq υπήρξαν σημαντικές για το μέλλον της διεθνούς πολιτικής σκηνής, κυρίαρχος της οποίας ήταν τότε η Βυζαντινή Αυτοκρατορία³²⁰. Επιπλέον, το μέλλον του τότε αραβικού κόσμου επηρεάστηκε άμεσα, με αποτέλεσμα μια απροσδόκητη πλήρη αυτοανατροπή, με ανάλογες διαστάσεις και προεκτάσεις. Η διαπίστωση αυτή αποδεικνύεται μέσα από ό,τι επιφύλασσε η ιστορία του μέλλοντος εκείνης της εποχής του 610-632³²¹.

Είναι αξιοσημείωτος ο συγχρονισμός της ανόδου της δύναμης και του Μωάμεθ και του Ηρακλείου, παράλληλα με την υποχώρηση της δύναμης των αντιπάλων τους, των Μεκκιτών-Κοραϊσιτών, των ειδωλολατρών Αράβων, των Ιουδαίων της Αραβικής Χερσονήσου καθώς και των Περσών. Ως άμεση συνέπεια

³¹⁷ Ramadan, *In the Footsteps of Muhammad*, σσ. 136-137, 140-141.

³¹⁸ Κοράνιο, Al-Ahzab [33]:, Ibn Ishāq, *Sīrah*, τ. 2, σσ. 58-63, 69, 72. Ibn Hishām, *Sīrah*, τ. 3, σσ. 147-169. Badrawi, *Muhammad*, σσ. 341-345, 346-350, 352-355. M'unis, *Quraysh*, σ. 381, 389. Ramadan, *In the Footsteps of Muhammad*, σ. 129.

³¹⁹ Μαριόρας, ' Η Εικόνα των Μουσουλμάνων Αράβων για τους Βυζαντινούς: Δειγματοληπτική Προσέγγιση', στο *Βυζάντιο και Αραβικός Κόσμος. Συνάντηση Πολιτισμών*, Θεσσαλονίκη 2013, σσ. 313-324, βλ. σ. 316-317. Cole, *Muhammad*, σσ. 135-138.

³²⁰ O T. Ramadan, στο έργο του για τη βιογραφία του Μωάμεθ *In the Footsteps of Muhammad*, αναφέρει πως οι δύο υπερδυνάμεις της εποχής – Βυζαντινοί και Πέρσες – μετά από αυτή του νίκη άρχισαν να μιλούν για τον Μωάμεθ και μάλιστα τον χαρακτήριζαν «ισχυρό Βασίλιά των Αράβων» εφόσον έδειξε πως είναι μια αδιαπραγμάτευτη τοπική δύναμη Ramadan, *In the Footsteps of Muhammad*, σ. 149.

³²¹ Βλ. επίσης, *Al-Sīrah An-Nabawiyah fī daw' al-Maṣādir al-Aṣliyah*, Mahdi Rizqallah Ahmad (ed.), 1st ed., Markaz al-Malik Faysal lil buhūth wa la-dirāsāt al-Islāmiyah, Al-Riyadh, 1412/1992. σ. 443. Muhammad Ibn Ismail al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 1st ed. τ. 2, Dar al-Fikr edition, Beirut 1411 AH/1991 CE, σσ. 574-575. Κοράνιο, 33: 9-24.

αυτής της παράλληλης «θείας νίκης» του Μωάμεθ και του Ηρακλείου, δηλ. του μονοθεϊσμού εναντίον του πολυθεϊσμού, η Υεμένη, η οποία βρισκόταν στα χέρια των Περσών από το 575, παραδίδεται άνευ όρων και με πρωτοβουλία του τελευταίου Πέρση κυβερνήτη της στα χέρια του Μωάμεθ το 628, σύμφωνα με τις αραβοϊσλαμικές ιστορικές πηγές³²².

Επιπλέον, το ιστορικό κόστος των τελευταίων βυζαντινοπερσικών συγκρούσεων (613-629) στους κατοίκους της Αραβικής Χερσονήσου, καθώς και οι παράλληλες νίκες του Μωάμεθ, επιβάρυναν σοβαρά τους Ιουδαίους³²³ του αραβικού χώρου, καθώς επίσης και τον αραβικό πολυθεϊσμό, μαζί με το φυλετικό τρόπο ζωής τους³²⁴. Η νίκη του Μωάμεθ σήμαινε ήττα του πολιτικοκοινωνικού καθεστώτος του φυλάρχου, με ό,τι αυτό συνεπάγεται, και γένεση της ιδέας του έθνους στους Άραβες, με σαφή ιδεολογική στήριξη του Ισλάμ, το οποίο παρέχει πλέον την εθνική σε πρώτη φάση, και μετέπειτα την πολιτική ταυτότητα των Αράβων και όσων έλκονται από την ιστορική πια πορεία τους υπό το λάβαρο του Ισλάμ.

Έτσι το αραβοϊσλαμικό πλέον κράτος-χαλιφάτο στο άμεσο μέλλον καλύπτει το πολιτικοστρατιωτικό κενό που άφησε η σαρωτική νίκη του Ηρακλείου, παίρνοντας τη θέση της Περσίας στη διεθνή πολιτική σκηνή. Κατά αυτό τον τρόπο, μεταμορφώνεται η διεθνής πολιτική σκηνή, από τα μέσα του 7ου αιώνα, ανάμεσα στις δυνάμεις του ευρωμεσογειακού κόσμου. Οι κυριότερες πολιτικές δυνάμεις, με την ξεχωριστή θρησκευτική τους ταυτότητα, γνώρισμα του Μεσαίωνα, θα είναι οι εξής: η Βυζαντινή Αυτοκρατορία με την Ορθόδοξη Εκκλησία και τον καισαροπαπισμό, η νεογέννητη Αγία Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία με τον παπισμό, και τέλος το χαλιφάτο με το θεοκρατικό ιδιότυπό του.

³²² Ibn Ishāq, *Sīrah*, τ. 2, σσ. 331-333. Ibn Hishām, *Sīrah*, τ. 4, σσ. 227, 233-235, 243.

³²³ Donner, *The Early Islamic Conquests*, σ. 63.

³²⁴ Ramadan, *In the Footsteps of Muhammad*, σσ. 144-146.

2.4 Οι πολιτικές και διπλωματικές σχέσεις Ούμμας-Βυζαντίου στα χρόνια διακυβέρνησης Μωάμεθ-Ηρακλείου (610-632/641)

Οι πρωταγωνιστές του θεάτρου δράσης της ιστορίας στους τομείς των εσωτερικών μετασχηματισμών, με άμεση συνέπεια στις εξωτερικές σχέσεις στα πολιτικά, διπλωματικά και στρατιωτικά πεδία, κατά τη διάρκεια του μεγαλύτερου τμήματος του πρώτου μισού του 7ου αιώνα στο Βυζάντιο και στην Αραβική Χερσόνησο είναι με σαφήνεια ο Ηράκλειος και ο Μωάμεθ. Η κοινή ιδεολογία, ντυμένη ή και νομιμοποιημένη με το θρησκευτικό της μανδύα, θα αποτελέσει το κοινό υπόβαθρο συνεργασίας και συμμαχίας.

Οι δύο αυτές πανίσχυρες προσωπικότητες της ιστορίας του τότε μονοθεϊσμού, συντροφιά με ξεκάθαρο όραμα και συγκεκριμένο στόχο αποστολής, θα παίξουν σπουδαίο ρόλο στη διαμόρφωση της ιστορίας των λαών της καρδιάς του πρώην ελληνιστικού χώρου και ευρύτερα. Οι πολιτικές τους επιλογές και η καθαρή τους ιδεολογική βάση θα προσδιορίσει και την ταυτότητα του αντιπάλου. Έτσι, ο τότε γνωστός εκεί κόσμος μοιράζεται με βάση την ιδεολογία και τη σκοπιμότητα σε δύο αντίπαλες δυνάμεις: το μονοθεϊσμό, με εξαίρεση τον ιουδαϊσμό, και τον πολυθεϊσμό. Ο ιουδαϊσμός πολιτικοοικονομικά και στρατιωτικά εντάσσεται στο τότε στρατόπεδο του πολυθεϊσμού, αφού συμπίπτουν κοινά συμφέροντα και προκύπτει κοινός εχθρός.

Παράλληλα με αυτή την προαναφερθείσα καθοριστική στρατιωτική νίκη του «al-Khandaq (الخنديق)» για το μέλλον του μέχρι τότε αραβικού μονοθεϊσμού και του νεογέννητου αραβικού έθνους, ο Μωάμεθ, πέρα από το κύρος που απέκτησε ενδοαραβικά, παίρνει πρωτοβουλία επικοινωνίας με τις γειτονικές δυνάμεις, σκοπεύοντας στην προβολή του Μηνύματός του και της παρουσίας του ουσιαστικά ως μίας και μοναδικής διαπραγματευτικής δύναμης εκ μέρους όλων των Αράβων. Έτσι εγκαινιάζεται κατ' ουσίαν, αλλά και ιστορικά, και μάλιστα για

πρώτη φορά στον τόπο των Αράβων, μια νέα τάξη πραγμάτων σε παναραβικό και διεθνές επίπεδο³²⁵.

Η φαινομενική συγκυρία, μια αντίληψη που δεν αποδέχεται η ιστορία, λειτούργησε υπέρ των δύο ιδεολογικά συμμάχων, του Ηρακλείου και του Μωάμεθ, δηλ. υπέρ του Βυζαντίου και υπέρ της Ούμμας της Μεδίνας. Από τη μια πλευρά ο Ηράκλειος γίνεται ουσιαστικά μονοκράτορας, κυριεύοντας τη μέχρι τότε πανίσχυρη περσική αυτοκρατορία των Σασσανιδών. Ανατράπηκε έτσι η παραδοσιακή διεθνής πολιτική σκηνή, και από δύο αντίπαλες υπερδυνάμεις κυριάρχησε μία και μοναδική, η Βυζαντινή Αυτοκρατορία.

Από την άλλη, η Αραβική Χερσόνησος, για πρώτη φορά στην ιστορία της, ενοποιείται υπό μια κεντρική εξουσία, μια ιδεολογία και μια ηγεσία. Οι δύο νικητήριες δυνάμεις θα σχηματίσουν στο άμεσο μέλλον τις δύο υπερδυνάμεις της μετέπειτα διεθνούς πολιτικής σκηνής.

Ουσιαστικά ήταν μια νίκη του μονοθεϊσμού με τις δύο του όψεις, τη χριστιανική και την ισλαμική, εις βάρος του πολυθεϊσμού, που άργησε να υποχωρήσει στην ανατολική Μεσόγειο συγκριτικά με τον δυτικό τομέα της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, όπου κυριάρχησε το γερμανικό φυλετικό στοιχείο, που όδευε προς μια ταχεία διαδικασία εκχριστιανισμού των πολυθεϊστικών γερμανικών φύλων, πρώτα με τον αρειανισμό και εν συνεχεία με τον καθολικισμό.

Αναμφίβολα η περίοδος του Μωάμεθ υπήρξε μια εποχή με σπουδαίες και σοβαρές συνέπειες στην πολιτική, θρησκευτική και οικονομική ιστορία του κόσμου. Όμως, για να γίνει κατανοητή η πολιτική κατάσταση μιας εποχής, κρίνεται αναγκαία η επανεξέταση των επισήμων κρατικών εγγράφων της.

Τα θεμέλια της κυβερνητικής πολιτικής του Μωάμεθ είχαν τεθεί ουσιαστικά τουλάχιστον δύο με τρία χρόνια πριν από την Εγίρα στη Μεδίνα. Συγκεκριμένα πρόκειται για τις τρεις σπουδαίες συναντήσεις του Μωάμεθ με τους διάφορους

³²⁵ Ibn Hishām, *Sīrah*, τ. 4, σσ. 255-258. Badrawi, *Muhammad*, σσ. 418-422.

εκπροσώπους της τότε Γιάθριμπ, γνωστές στην ιστορία του πρώτου Ισλάμ ως Μπαι 'άτ Αλ-Άκαμπα³²⁶ (بيعات العقبة). Αποτέλεσμα της πρώτης συνάντησής του με μία αποστολή της Μεδίνας, η οποία αναζητούσε τη μεσολάβηση των Κοραϊσιτών για τον τερματισμό των μακρόχρονων εμφυλίων συγκρούσεων στη Γιάθριμπ (620), ήταν η συνυπογραφή των δύο περίφημων συνθηκών-«εκχωρήσεων» (بيعات)³²⁷ το 621 και 622 αντίστοιχα με τους εκπροσώπους των δύο μεγαλύτερων αραβικών φυλών της Μεδίνας, τους «al-‘Aws³²⁸ (الأوس)» και τους «al-Khazraj³²⁹ (الخزرج)». Κατ' αυτόν τον τρόπο μπόρεσε να προετοιμάσει το έδαφος για την εγκατάστασή του στη Μεδίνα ως νέα έδρα δράσης για την εδραίωση του μηνύματος και του κινήματος του Ισλάμ.

Η άσκηση εξωτερικής πολιτικής μιας νεογέννητης πολιτικής οντότητας, όπως ήταν η Ούμμα του πρώτου Ισλάμ, είναι ο αποτελεσματικότερος τρόπος επικοινωνίας και αυτοπροβολής μιας επιθυμητής συγκεκριμένης εικόνας προς τα έξω, δηλαδή προς τον «άλλο». Στη συγκεκριμένη ιστορική περίπτωση της Ούμμα του Μωάμεθ, ο «άλλος» υπήρξε σε δύο επίπεδα: σε ενδοαραβικό επίπεδο και σε διεθνές πεδίο δράσης³³⁰.

Η σκοπιμότητα πίσω από αυτή την πολυσχιδή δραστηριότητα ήταν η δημιουργία νέων υποστηρικτών. Ήταν δηλαδή συγχρόνως και μια προσπάθεια στενότερης επαφής και σταθερότερης επικοινωνίας, ίσως και σε επίπεδο συμμαχίας, εσωτερικά και εξωτερικά. Σχεδόν όλες οι αραβικές πηγές³³¹ παρέχουν πλούσιες ειδήσεις και πληροφορίες για αυτή τη διπλωματική ενέργεια του

³²⁶ Ibn Hishām, *Sīrah*, τ. 2, σσ. 35-38, 42-52, 54. al-‘Adawī, *Nuzum*, σσ. 106-111, 299-300. Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, σ. 33.

³²⁷ Ibn Hishām, *Sīrah*, τ. 2, σσ. 35-38, 42-45, 54-64. Hamzah, *Al-Ġlam Fi Sadr Al-Islam* (-, الاعلام في صدر الاسلام -), Cairo 2005, σσ. 77-82. Ramadan, *In the Footsteps of Muhammad*, σσ. 74-76.

³²⁸ EI Cdr ed. λ. *al-Aws* (I:771a), του W. Montgomery Watt.

³²⁹ EI Cdr ed. λ. *al-Khazradj* (IV:1187a), του W. Montgomery Watt.

³³⁰ Hamzah, *al-Ġalām*, σσ. 15-20, 42, 58, 151, 156, 173.

³³¹ Ibn Hishām, *Sīrah*, τ. 4, σσ. 255-258. Ibn Abd Al-Hakam, *Futūh Misr*, σσ. 45-53. al-Ṭabarī, *Tarīkh al-Ṭabarī*, τ. 3. σ.

Μωάμεθ, που αφορούσε τα αραβικά³³² και τα διεθνή³³³ ζητήματα, τα οποία συνδέονταν άμεσα με την προοπτική της Ούμμα ως του νεότερου και συγχρόνως του πρώτου πλέον πολιτικού σχήματος στην περιοχή των λαών της ανατολικής Μεσογείου.

Σε αυτή τη χρονική συγκυρία οι διπλωματικές αποστολές συνάντησαν μεγάλη επιτυχία σε διάφορα σημεία της Αραβικής Χερσονήσου, και ξεπέρασαν τα παραδοσιακά όρια του τότε αραβικού κόσμου, χτυπώντας τις πύλες του Βυζαντίου³³⁴, της Περσίας³³⁵, της Αιγύπτου και της Αιθιοπίας³³⁶.

Οι αραβοϊσλαμικές ιστορικές πηγές στο σύνολό τους μας παρέχουν ένα ξεχωριστό κεφάλαιο, που περιλαμβάνει την αλληλογραφία του Μωάμεθ με τους επικεφαλής των δύο τότε υπερδυνάμεων³³⁷, του Βυζαντίου³³⁸ και της Περσίας³³⁹, καθώς επίσης και με τους αρχηγούς άλλων μικρότερων κρατών ή και διοικητές τμημάτων της περιφέρειας του Βυζαντίου, όπως της βυζαντινής Αιγύπτου³⁴⁰, της Αιθιοπίας, των φυλετικών συμμαχιών και των ισχυρών φυλών της υπόλοιπης Αραβικής Χερσονήσου.

Θα ήταν παράλειψη να μην αναφέρουμε εδώ ότι κατά την περίοδο της παραμονής του στη Μεδίνα (622-632) ο Μωάμεθ, πέρα από την ανοικτή πολιτική του υποστήριξη προς το Βυζαντινό αυτοκράτορα Ηράκλειο στην κρίσιμη και σκληρή στρατιωτική σύγκρουση με το αντίπαλο δέος της Περσικής

³³² Hamidullah, *Wathā'iq*, σσ. 57, 126, 144-156, 161, 165, 206, 262, 304.

³³³ Ο.π., σ. 99, 107, 135, 139.

³³⁴ Ο.π., σ. 99, 107, 135.

³³⁵ Ο.π., σσ. 139-144.

³³⁶ Ο.π., σσ. 99-107.

³³⁷ Ibn Hishām, *Sīrah*, τ. 2, Part 4, σσ. 255-258. Abū Shabhab, *as-Sīrah an-Nabawiyah*, τ. 2, σσ. 357-364.

³³⁸ Βλ. Hamidullah, *Wathā'iq*, «Γενική Εισαγωγή». 'A. al-Sharīf Qāsim, *Diblūmasiyat Muḥammad*, London-Khartoum 1960, σ. 57, 87, 252, 258. *The Expeditions*, σσ. 48-49. Σαββίδης, ' Η Πτώση της Βυζαντινής Ανατολής και της Περσίας στο Ισλάμ', στο *Βυζάντιο. Μεσαιωνικός Κόσμος. Ισλάμ*. Δ' έκδ., Αθήνα 2007, σσ. 167-174, βλ. σ. 167. Dziekan, "The Byzantine in the Context of the Kur'ān", in *Byzantium and the Arabs: The encounter of Civilizations from sixth to mid-eighth century*. Teresa Wolinska & Pawel Filipczak (eds.), *BYZANTINA LODZIENSIA XXII* 2015, σσ. 390-459, βλ. σσ. 406-410.

³³⁹ Σύμφωνα με την ισλαμική παράδοση, ο Χοσρόης είναι ο βασιλιάς της Περσίας στον οποίο έστειλε ο Μωάμεθ τον απεσταλμένο του, τον 'Abdallah Ibn Hudhāfaal-Sahmī, με μια επιστολή, καλώντας τον να αποδεχτεί το Ισλάμ.

³⁴⁰ Dziekan, "The Byzantine in the Context of the Kur'ān", σσ. 411-416.

Αυτοκρατορίας, προκάλεσε και μια άμεση και προσωπική επαφή με τον ίδιο τον Ηράκλειο, μέσα από την αποστολή μιας ειδικής πρεσβείας στη Συρία, όπου ο Ηράκλειος διέμενε προσωρινά, επιστρέφοντας από το περσικό μέτωπο.

Η μελέτη του θέματος αυτού, για το οποίο έγιναν πολλές υποθέσεις μέχρι σήμερα, χρειάζεται ιδιαίτερη μέριμνα, διότι έτσι θα φωτιστεί περισσότερο η υπάρχουσα σχέση μεταξύ του Μωάμεθ και του Βυζαντίου. Στην αλληλογραφία και τις πρεσβείες του Μωάμεθ προς τους επικεφαλής των δυνάμεων της περιοχής της ανατολικής Μεσογείου αναφέρονται όλες σχεδόν οι αραβικές πηγές. Τα κείμενα της αλληλογραφίας αυτής αντλούνται κυρίως από τους Ibn Ishāq³⁴¹ (اسحاق ابن) και Ibn Hishām (ابن هشام)³⁴², καθώς και από τους μετέπειτα ιστορικούς, όπως τον al-Balādhurī (*Kitāb Futūh Al-Buldān*, كتاب فتوح البلدان), Ibn ‘Abd al-Ḥakam (*Kitāb Futūh Misr*, كتاب فتح مصر), al-Ṭabarī (*Kitāb Tārīkh al-Ṭabarī* - الطبري, تاريخ الطبري)³⁴³ κ.ά.³⁴⁴.

Η αλληλογραφία του Μωάμεθ μέσα από το περιεχόμενό της αποκτά μεγάλη ιστορική αξία και σημασία, εάν έχει κανείς υπόψη του το πότε γράφτηκαν και πραγματοποιήθηκαν οι πρεσβείες αυτές. Ο Μωάμεθ στην αλληλογραφία του με τους πολιτικούς της εποχής που κινούσαν τα νήματα της τότε διεθνούς πολιτικής σκηνής, και συγκεκριμένα όταν απευθυνόταν στους πολιτικούς των «λαών της Βίβλου» (Ahl al-Kitāb, أهل الكتاب), δηλαδή στον αυτοκράτορα του Βυζαντίου³⁴⁵, στους βασιλείς της Αιθιοπίας, στους κυβερνήτες της Αιγύπτου, των Γασσανιδών, των Λαχμιδών και άλλων εκχριστιανισμένων αραβικών φυλών, χρησιμοποιούσε

³⁴¹ Ibn Ishāq, *Sīrah*, τ. 2, σσ. 345-346 (κεφάλαιο με τίτλο: η Αποστολή των πρεσβευτών-Ismaa al-Rusul wa man ursila ilayhim - ارسال السفراء - أسماء السفراء و من أرسل اليهم) στο σημείο αυτό ο Ibn Ishāq βάζει τον επόμενο τίτλο να είναι: οι πρεσβευτές – οι Απεσταλμένοι του Ιησού- Ισαά, σ. 346.

³⁴² Ibn Hishām, *Sīrah*, τ. 2, Part 4, σσ. 255-258.

³⁴³ Βλ. Τα έργα της διπλωματίας του Μωάμεθ και τα διπλωματικά έγγραφα της εποχής του και των Τεσσάρων Ορθοδόξων Χαλιφών του προαναφερόμενου συγγραφέα Hamidullah, *Wathā’iq* και Butler, *The Arab Conquest of Egypt and the Last thirty years of the Roman Domain* στην δεύτερη και βελτιωμένη έκδοση του P. M. Fraser, Oxford 1978. Βλ. επίσης, *Shāhīh Muslim bi Sharḥ al-Nawawī, Kitāb al-Jihad*, Kutub al-Nabi, Al-Azhar 1929, 12/107. Futayḥ, *al-‘Alaqāt al-Khariyyah*, σσ. 169-175, 183.

³⁴⁴ Βλ. επίσης, *The Expeditions*, σσ. 48-49.

³⁴⁵ Ο.π., σσ. 48-49.

μια συγκεκριμένη ορολογία, κυρίαρχο στοιχείο της οποίας ήταν η πρόταση του Κορανίου που λέει: «Ω, λαοί της Βίβλου, ελάτε να βρούμε έναν κοινό λόγο που να μας ενώνει» (يا أهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا و بينكم)³⁴⁶.

Ο Μωάμεθ, με την εμφατική χρήση αυτής της κορανικής ορολογίας, επιθυμούσε να τονίσει την ύπαρξη του κοινού λόγου που ενώνει τους λαούς της Βίβλου που προηγήθηκαν της εμφάνισης του Ισλάμ, δηλ. τους ιουδαίους και τους χριστιανούς. Η ειδική αυτή αναφορά στους λαούς της Βίβλου μέσα στην αλληλογραφία του αποτελεί μια ισχυρή διαπίστωση για τον πολιτικό χωρισμό του τότε κόσμου σε μονοθεϊστικό και πολυθεϊστικό.

Απ' ό,τι μπορεί να διαπιστώσει κανείς, υπάρχει επίσης ενωτική τάση από μεριάς του Μωάμεθ προς τους λαούς της Βίβλου. Ίσως αυτό θα μπορούσε να συσχετιστεί με το σκεπτικό του Donner, ο οποίος στο περίφημο έργο του *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam* πιστεύει πως κατά τα πρώτα χρόνια του Ισλάμ δεν υπήρχε το Ισλάμ ως θρησκεία, αλλά απλά επικρατούσε ένα κάλεσμα για όλους τους πιστούς μονοθεϊστές για ενότητα³⁴⁷.

Υπάρχουν διάφορες απόψεις σχετικά με τη χρονολόγησή των πρεσβειών αυτών³⁴⁸. Μερικοί ερευνητές πιστεύουν πως οι σχετικές επιστολές των πρεσβειών γράφτηκαν το 627, άλλοι το 628 και άλλοι³⁴⁹ το 630. Όμως, η σημασία, η ιστορική αξία και η σκοπιμότητα αυτής της διπλωματικής εκστρατείας δεν μειώνεται ούτε χάνεται. Η περίοδος μεταξύ της συνυπογραφής της συνθήκης της *al-Hudaybiyah*

³⁴⁶ Κοράνιο, 3:64,

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ

Πες (ω Μουχάμμεντ): « Ω, λαοί της Βίβλου, ελάτε μαζί να συμφωνήσουμε για τις διαφορές ανάμεσά μας, ώστε να μην λατρεύουμε παρά μόνο τον Αλλάχ. Και να μην εξομοιώνουμε τίποτε μ' Εκείνον, κι ας μη στήσουμε ανάμεσά μας κυρίους ή προστάτες εκτός απ'τον Αλλάχ». Αν όμως δεν θελήσουν να συμμορφωθούν, τότε να πείτε: «Να είστε μάτρωρες ότι εμείς είμαστε μουσουλμάνοι».

Το παράδειγμα της Επιστολής του προς τον Αιθιοπία βασιλιά:

«Ω, λαοί της Βίβλου, ελάτε να βρούμε έναν κοινό λόγο που να μας ενώνει (يا أهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا و بينكم)».

The Expeditions, σσ. 48-49. Φωτοπούλου, *Μωάμεθ*, σσ. 204-208.

³⁴⁷ Donner, *Muhammad*, σσ. 56-57.

³⁴⁸ Badawī, *Difā'a 'an Muhammad*, σσ. 195-204.

³⁴⁹ Butler, *Arab Conquest of Egypt*, σ. 39, 123, 124 σημ. 2, 125-128. Hamidullah, *Wathā'iq*, σσ. 29-35.

(الحُدَيْبِيَّة) τον Μάρτιο του 628 (ذو القعدة , Dhu al-Q'ada του έτους 6 από Εγίρας) και της μάχης Tabūk³⁵⁰ (غزوة تبوك) το 630 (το φθινόπωρο του έτους 9 από Εγίρας) υπήρξε πολύ κρίσιμη και μεγάλης σημασίας για τη διαμόρφωση του πρώτου ισλαμικού κράτους. Είναι η περίοδος που μαρτυρεί τη ραγδαία προσπάθεια του Μωάμεθ για την εξασφάλιση μιας παναραβικής φυλετικής συνομοσπονδίας με έδρα διακυβέρνησης τη Μεδίνα.

Για τη υλοποίηση αυτού του πρωτοφανούς για τα δεδομένα της περιοχής της Αραβικής Χερσονήσου στόχου, πέρα από τη στήριξή του σε συγκεκριμένα βήματα, που ουσιαστικά αφορούσαν μια πολυδιάστατη και πολυεπίπεδη μορφή οργάνωσης του νεογέννητου πολιτικού πλέον Ισλάμ, ο Μωάμεθ έδωσε ιδιαίτερη σημασία στη χάραξη καθώς και στην άσκηση μιας εξωτερικής πολιτικής, στηριγμένης συγχρόνως επάνω σε μια διπλωματική δραστηριότητα με σαφή πολιτική σκοπιμότητα και ιδεολογικό κυρίως προσανατολισμό, με συγκεκριμένη γεωγραφική διάσταση.

Η αποστολή πρεσβειών και η παροχή επιδομάτων, τίτλων, αξιωμάτων³⁵¹ και εγγυήσεων, για στενότερη επαφή, αλληλοαναγνώριση και αλληλεγγύη απέναντι στον κοινό κίνδυνο, τους Σασσανίδες και τους συμμάχους τους, δηλ. τους Άραβες πολυθειστές και τους Ιουδαίους της Αραβικής Χερσονήσου, ιστορικά ξεκίνησαν από την πλευρά του Βυζαντίου, από την προϊσλαμική ακόμα περίοδο, κυρίως την

³⁵⁰ Ibn Ishāq, *Sīrah*, τ. 2, σσ. 270-271, 277-278, 282-283. Ibn Hishām, *Sīrah*, τ. 2, Part 4, σ. 255-258. al-Bajāwī, *Ayām al-'Arab fī al-Islām*, Beirut (3rd ed.) 1988 / 1408, σσ. 123-140. Futayh, *al-'Alaqāt al-Kharijyah*, σσ. 184-197. Ramadan, *In the Footsteps of Muhammad*, σ. 187-190. Lings, *Muhammad*, σσ. 317-319. Rodgers, *The Generalship of Muhammad*, σσ. 67-68. Σύμφωνα με τον Juan Cole η μάχη Tabūk ή έστω κάποια απειλή από το Βυζάντιο δεν αναφέρεται στο Κοράνιο, γεγονός που δεν του επιτρέπει να την αποδεχτεί σαν ιστορικό συμβάν. Γι'αυτό το λόγο πιθανολογεί πως αποτελεί ένα κατασκευασμα των μετέπειτα ιστορικών για να αιτιολογήσουν τη μετα-Μωάμεθ αραβική εισβολή στη Συρία: Cole, *Muhammad*, σ. 185. Οι ερμηνευτές του Κορανίου από την άλλη, πιστεύουν πως δεν υπάρχει κάποια άμεση αναφορά σε αυτή τη μάχη, όπως συμβαίνει με τις άλλες, αλλά υπάρχει έμμεση αναφορά στη σούρα 9 (at-Tawba) και συγκεκριμένα στους στίχους 38-39, που σύμφωνα με την άποψη αυτή «κατέβηκαν» τη χρονική στιγμή που γινόταν η προετοιμασία για την εκστρατεία και περιγράφουν τα ηθικά διλλήματα ανάμεσα στις ομάδες των πιστών της Ούμμα σχετικά με τη συμμετοχή και τη χρηματοδότηση αυτής της λεγόμενης εκστρατείας.

³⁵¹ Shahid, *Fourth Century*, σ. 510, 514, αναφέρει τίτλους όπως βασιλεύς, πατρίκιος, φύλαρχος.

εποχή του Ιουστινιανού, που προηγείται αμέσως της εμφάνισης του Ισλάμ³⁵². Μια διπλωματική πράξη υψίστου επιπέδου και στόχου, η οποία συνεχίζεται και αμέσως μετά την εμφάνιση του Ισλάμ, όπου μεταμορφώνεται και παίρνει διάφορες μορφές ανάλογα με τις συνθήκες που δημιουργούν την πολιτική σκοπιμότητα.

Με άλλα λόγια ο χώρος της Αραβικής Χερσονήσου και οι κάτοικοί της ήταν εξοικειωμένοι με τέτοιες διπλωματικές ενέργειες, οι οποίες ήταν συνηθισμένες εκ μέρους του Βυζαντίου³⁵³ προς διάφορες φυλετικές συμμαχίες και πληθυσμιακές ομάδες με στόχο την αντιμετώπιση των Σασσανιδών και των συμμάχων τους. Μέσα σ' αυτή την κουλτούρα του χωροχρόνου γεννήθηκε και μεγάλωσε ο Μωάμεθ και άρα συνειδητά και υποσυνείδητα ήταν επηρεασμένος από αυτή την ιστορική ενέργεια των γειτόνων και έγινε μέρος της λογικής του. Πέρα από ότι η λογική των εμπόρων στηρίζεται κυριολεκτικά στη δύναμη του λόγου και της διαπραγμάτευσης και η Μέκκα ήταν μια αποκλειστικά εμπορευματική πολιτεία³⁵⁴. Άρα ο Μωάμεθ κατ' αυτή την προσέγγιση είχε πρότυπο τη διπλωματική δραστηριότητα του Ιουστινιανού και όχι τη σκληρή του θρησκευτική πολιτική³⁵⁵.

Απλά μπορεί κανείς, έχοντας υπόψη του τις πρωτογενείς πηγές, να διακρίνει πως στην προϊσλαμική περίοδο η διπλωματική εκστρατεία του Βυζαντίου³⁵⁶ κάνει επίθεση φιλίας απέναντι στους Άραβες κόντρα στους Σασσανίδες, στοχεύοντας

³⁵² Βλ. Shahid, *Fourth Century*, σ. 11-26, 100-104. Του ιδίου, *Fifth Century*, σ. 332, 350 (Byzantium and Mecca), 360 (Byzantium and Najran), 376 (Byzantium and Himyar). Του ιδίου, *Sixth Century*, vol. II, part I, σ. 21, 25, 60, 355. Του ιδίου, *Sixth Century*, vol. I, part II, σ. 736, 740. Του ιδίου, *Sixth Century*, vol. I, part I, DOP 1995, σσ. 12, 17-19, 42-48 (Λαχμίδες), 19-22, 144-148 (Κίνντα), 70, 79, 206, 288-297. Του ιδίου, *Sixth Century*, vol. II, part II, DOP 2009, σ. 52.

³⁵³ Βλ. Shahid, *Sixth Century*, vol. I, part I, σσ. 40-42, 266. Drocourt, *Christian-Muslim Diplomatic Relations*, σσ. 29-72.

³⁵⁴ Κοράνιο 14:37

رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ

³⁵⁵ Shahid, *Sixth Century*, vol. I, part II, σσ. 740-741, 869. Brown, *World of Late Antiquity*, σσ. 161-169. Meyendorff, 'Justinian, the Empire and the Church', DOP 22, Washington 1967, σσ. 45-60. Του ιδίου, 'Justinian and Eastern Christendom', DOP 22, Washington 1967, σσ. 227-228. Hardy, 'The Egyptian Policy of Justinian', DOP 22, Washington 1967, σσ. 23-41.

³⁵⁶ Shahid, *Byzantium and the Semitic Orient before the Rise of Islam*, Variorum Reprints, London 1988, συγκεκριμένα βλ. "Byzantium and Kinda", "Byzantino-arabica: the Conference of Ramla, A.D. 524", "The Arabs in the Peace Treaty of A.D. 561".

στη διεύρυνση της ζώνης επιρροής του Βυζαντίου εντός της Αραβικής Χερσονήσου, περιορίζοντας έτσι την περσική παρουσία και δράση ανάμεσα στους Άραβες.

Τα σημεία αναφοράς και συγχρόνως προσέγγισης Αράβων και Βυζαντινών στο Κοράνιο αποτελούν αναμφίβολα μια απόδειξη της έμπρακτα αποτελεσματικής επιτυχίας της προϊσλαμικής βυζαντινής διπλωματίας ανάμεσα στους Άραβες.

Στο Κοράνιο εντοπίζονται πολλά και συγκεκριμένα σημεία αναφοράς σχετικά με τη θέση και τη στάση απέναντι στον «άλλο», κυρίως σε επίπεδο δογματικής διαφοροποίησης και ηθικής συμπεριφοράς, αφού το ζήτημα της φυλετικής καταγωγής ή εθνικής προέλευσης δεν είχε καμία απολύτως σημασία ή αξία σύμφωνα με το πνεύμα του Ισλάμ. Έμφαση δίδεται στον κώδικα ηθικής συμπεριφοράς, ασχέτως πίστεως και Αποστόλου³⁵⁷.

Συγχρόνως αυτό, πέρα από τη φιλική πολιτική στήριξη του Βυζαντίου από τον ίδιο τον Μωάμεθ, δέσμευσε και τους διαδόχους του στην επιλογή μιας ευνοϊκής πολιτικής συμπεριφοράς απέναντι στους Βυζαντινούς υπηκόους του μετέπειτα χαλιφάτου, σε βαθμό που το ισλαμικό Σύνταγμα να μην έρχεται σε ρήξη με την έντονα φιλοχριστιανική στάση που εγγράφεται στο Κοράνιο, αφού έως τότε μοναδική δύναμη που αντιπροσώπευε το Χριστιανισμό ήταν το Βυζάντιο³⁵⁸.

Με την εμφάνιση του Ισλάμ αντιστρέφονται οι όροι άσκησης διπλωματίας, καθώς ο Μωάμεθ τώρα δίνει ιδιαίτερη έμφαση στη διπλωματική δραστηριότητα με το Βυζάντιο. Αναλαμβάνει πανίσχυρες πρωτοβουλίες ιδεολογικοπολιτικού ενδιαφέροντος υπέρ του Βυζαντίου και κατά των Περσών, με μακροπρόθεσμους

³⁵⁷ Κοράνιο, 29:46, 16:125. al-Baladhurī, *Futūh al-Buldān*, εκδ. Cairo 1932, σ. 80, 91. Aḥmad, *Mw'āmalat ghayr al-Muslimīn fī al-Dawla al-Islāmyah*, Cairo 1996, σ. 16, 19, 20. 'Imārah, *al-Islām wa al-Ākhar*, Maktabat al-Shuruq χ.χ. σσ. 4-12, 75.

³⁵⁸ Βλ. Hitti, *History*, σσ. 123-128. Noup, *To Κοράνιον*, σσ. 32-33, 54-62, 77. Ζιάκας, *To Ισλάμ*, σ. 71, 74, 76, 109, 158, 301.

στόχους που υπερβαίνουν το χωροχρόνο του καιρού τους, αποκτώντας κατά αυτόν τον τρόπο μια διαχρονία.

Εξαίρεση αποτελεί η προσπάθεια της Νατζράν³⁵⁹, όπου οι Νατζρανίτες πήραν την πρωτοβουλία «επίθεσης» φιλίας υπέρ του Μωάμεθ, συνεχίζοντας κατά αυτόν τον τρόπο την προϊσλαμική βυζαντινή διπλωματία με τους Άραβες. Η επίσημη αποστολή των χριστιανών της Επισκοπής της Νατζράν στη Μεδίνα³⁶⁰ και ο διάλογος που καταγράφεται από τις αραβικές πηγές ανάμεσα στο Μωάμεθ και την αποστολή³⁶¹, αποτελούν μια απόδειξη της συνέχειας της διπλωματικής δραστηριότητας του Βυζαντίου στους Άραβες και μετά την εμφάνιση του Ισλάμ. Η φιλοξενία των μελών της αποστολής από τον Μωάμεθ και η παροχή του πρώτου τζαμιού του Ισλάμ στα μέλη αυτής της αποστολής για την τέλεση των δικών τους θρησκευτικών υποχρεώσεων³⁶², αποδεικνύουν για άλλη μια φορά την επιτυχία της βυζαντινής διπλωματικής δραστηριότητας.

Η άμεση αυτή επικοινωνία των Νατζρανιτών με τον Μωάμεθ, πέρα από το ότι εξασφάλισε τη συνέχεια της υπάρξεώς τους με ασφάλεια μέσα στην προβλεπόμενη νέα τάξη πραγμάτων που θα προκαλέσει η εμφάνιση και η διάδοση του Ισλάμ, λειτούργησε επίσης και ως πρότυπο επικοινωνίας και συμβίωσης

³⁵⁹ Ibn Ishāq, *Sīrah*, τ. 1, σ. 334.

³⁶⁰ Για τις διάφορες απόψεις ως προς το πότε πραγματοποιήθηκε αυτή η αποστολή βλ. Mirza, 'A Delegation of Christians from Najrān Visits the Prophet Muhammad: Contemporary English Sīrah Literature for a Western Audience', *Islamic Studies*, Vol. 50, No. 2 (Summer 2011), σσ. 159-170, σ. 162-163 και Ramadan, *In the Footsteps of Muhammad*, Oxford University Press 2007, σσ. 114-115. Βλ. επίσης EQ, λ. "Najrān", του Irfan Shahid, σσ. 500-501. Block, *The Qur'an in Christian-Muslim Dialogue*, σσ. 25-26.

³⁶¹ Πρώτα-πρώτα, η αποστολή της Επισκοπής της Νατζράν απαρτιζόταν από τους προύχοντες της περιοχής, επικεφαλής των οποίων ήταν οι εκπρόσωποι και των τριών ανωτάτων εξουσιών, με πρώτη θέση τη θρησκευτική (ο επίσκοπος, *الأسقف*), δεύτερη την πολιτική (*العاقب*) και τέλος τη στρατιωτική (*السيد*). Όπως φαίνεται από τη σύνθεση της αντιπροσωπείας, η βυζαντινή διπλωματία εμμένει ακόμα στη χρήση ενός πρωτοκόλλου, που, είτε ήταν θρησκευτικό είτε πολιτικό είτε στρατιωτικό, πάντα προκαλούσε θαυμασμό και δέος στους Άραβες. Αυτό το πρωτόκολλο λειτούργησε ως εργαλείο επιβολής και έμμεσο διαπραγματευτικό χαρτί. Αυτό μπορεί να το συμπεράνει κανείς με μια προσεκτική ανάγνωση του διαλόγου μεταξύ του Μωάμεθ και των επικεφαλής της αποστολής της Νατζράν. Αυτό που παρατηρεί κανείς αμέσως είναι ένα πνεύμα επιθετικότητας ενός που μιλάει από θέση ισχύος, όπως συνήθιζε έως τότε η βυζαντινή διπλωματία ανάμεσα στους Άραβες. Από την άλλη μεριά, φαίνεται πως το Βυζάντιο παρακολουθεί την εξέλιξη των πραγμάτων στους Άραβες και παρεμβαίνει άμεσα. Αυτό αποδεικνύεται από την ακάλεστη αντιπροσωπεία της Νατζράν και την εμφάνισή της στη Μεδίνα αναμένοντας μια συνάντηση υψηλού επιπέδου με τον Μωάμεθ. Συγχρόνως, ο Μωάμεθ τούς αντιμετωπίζει φιλικότατα και με πνεύμα ανοχής και ανεκτικότητας απέναντι στη λεκτική επιθετικότητά τους.

³⁶² Ramadan, *In the Footsteps of Muhammad*, σ. 116.

χριστιανών-μουσουλμάνων και στο μέλλον. Επιπλέον, η διπλωματική αυτή επικοινωνία μεταξύ Νατζράν και Μεδίνας, με την παρουσία του Επισκόπου της Νατζράν³⁶³, αποδεικνύει έμπρακτα το άμεσο ενδιαφέρον του Βυζαντίου για την κάθε εξέλιξη στην Αραβική Χερσόνησο, μαζί με τη στενή παρακολούθηση κάθε κίνησης στην Αραβία, και μάλιστα την άμεση δράση εκ μέρους του με τη μόνιμη αντιπροσωπεία-παρουσία του Βυζαντίου ανάμεσα στους Άραβες. Ανάμεσα στις συνέπειες αυτής της συνάντησης του επισκόπου της Νατζράν με τον Μωάμεθ ήταν το άνοιγμα ενός δρόμου φιλικής επικοινωνίας, δημιουργίας και εδραίωσης σημείων προσέγγισης ανάμεσα στους χριστιανούς και τους μουσουλμάνους³⁶⁴, βάσει της συμφωνίας που θα υπογράψει ο Μωάμεθ με τον επίσκοπο της Νατζράν³⁶⁵.

Οι διάφορες συμφωνίες-συνθήκες οι οποίες συνυπογράφησαν μεταξύ του Μωάμεθ και των διαφόρων βυζαντινών κοινοτήτων εντός της Αραβικής Χερσονήσου την περίοδο μεταξύ 622-632, αποτελούν ένα σοβαρό ιστορικό τεκμήριο της επιτυχίας της διπλωματικής δραστηριότητας του Μωάμεθ και θα αποτελέσουν ένα διαχρονικό υπόδειγμα για τους διαδόχους του, με άμεσες συνέπειες υπέρ των πρώην Βυζαντινών υπηκόων των ανατολικών βυζαντινών επαρχιών που θα ενταχθούν στην επικράτεια του χαλιφάτου, ως συνέπεια των αραβοϊσλαμικών κατακτήσεων των διαδόχων του Μωάμεθ.

Οι απόψεις των διαφόρων επιστημόνων και οι ερμηνείες των αραβολόγων και ισλαμολόγων ερευνητών που ασχολήθηκαν με αυτό το σπουδαίο ζήτημα της ιστορίας της «Αυγής του Ισλάμ», όπως αναφέρθηκε παραπάνω, δίστανται³⁶⁶, εξαιτίας του τρόπου με τον οποίο παρουσιάζονται οι ειδήσεις αυτής της περιόδου από τις αραβικές πηγές. Ενώ από τη μια πλευρά παρέχουν συγκεκριμένες

³⁶³ EQ, λ. “Najran”, του Irfan Shahid, σ. 500.

³⁶⁴ Ramadan, *In the Footsteps of Muhammad*, σ. 117.

³⁶⁵ Βλ. 3^ο κεφάλαιο για τη συνθήκη της Νατζράν με τον Μωάμεθ. EQ, λ. “Najran”, του Irfan Shahid, σ. 500.

³⁶⁶ Dziekan, “The Byzantine in the Context of the Qur’ān”, σσ. 410-411.

πληροφορίες, και μάλιστα με μεγάλη ακρίβεια και αντικειμενικότητα, σ' ό,τι αφορά τους απεσταλμένους του Μωάμεθ εντός της Αραβικής Χερσονήσου, αντιθέτως το μέρος που καλύπτει τις πρεσβείες του εξωτερικού, πέρα από τις χρήσιμες λεπτομέρειες που παρέχονται, περιτυλίγεται μερικές φορές με μία υπερβολή, η οποία είναι κατανοητή για όσους γνωρίζουν τον τρόπο έκφρασης της Αραβικής. Παράλληλα, αυτή η υπερβολή είναι εξίσου κατανοητή επειδή συσχετίζεται άμεσα με την προβολή και αποδοχή της θρησκείας και του κύρους του Προφήτη τους. Η ύπαρξη όμως και μόνο αυτής της διαφωνίας και απόρριψης εκ μέρους μερικών ερευνητών προκαλεί συγχρόνως και μεγάλο ενδιαφέρον για επανεξέταση και επανεκτίμηση αυτών των εγγράφων³⁶⁷.

Εξάλλου, οι διαφορετικές απόψεις μερικών επιστημόνων δεν μπορεί να μειώσουν τη σημασία και να υποβαθμίσουν τη σπουδαιότητα συγκεκριμένων ειδήσεων μιας συγκεκριμένης ιστορικής δράσης, που ουσιαστικά μπορεί να λειτουργήσουν ως έναυσμα για νέες ιστορικές έρευνες και αναζητήσεις.

Το έντονο ενδιαφέρον όλων των αραβοϊσλαμικών πηγών γι' αυτό το συγκεκριμένο θέμα είναι τόσο μεγάλο, ώστε καλύπτει πολλές λεπτομέρειες, κυρίως όσον αναφορά τους πρεσβευτές που επέλεξε ο Μωάμεθ για αυτό το ρόλο.

³⁶⁷ Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι ο Leone Caetani (1869-1935) και ο τρόπος με τον οποίο προσεγγίζει τις αραβοϊσλαμικές ιστορικές πηγές, ιδίως σ' ό,τι αφορά στις ειδήσεις της ζωής και της δράσης του Μωάμεθ, όπου ουσιαστικά και σχεδόν αβασάνιστα και γενικεύοντας ακυρώνει κάθε ιστορικότητα και πιστότητα όλων των πληροφοριών των σχετικών με τον Μωάμεθ και την εποχή των διαδόχων του, στο σημαντικό πολύτομο έργο του *Annali dell' Islam*, σχετικά με την αλληλογραφία του Μωάμεθ με τους αυτοκράτορες του Βυζαντίου και της Περσίας, καθώς επίσης και με τους κυβερνήτες και τους τοπικούς βασιλιάδες και φυλάρχους της περιοχής. Η άποψή του αυτή έρχεται σε αντίθεση με τις ειδήσεις που μας παρέχουν στο σύνολό τους οι αραβοϊσλαμικές ιστορικές πηγές. Βλ. επίσης Grimme, Hubert, *Mohammed*, Münster 1895, Zweiter Teil, *Mohammed*, zweiter Teil T. Das Leben. -2. T. Einleitung in den Koran. System der koranischen theologie. Βλ. επίσης Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, σσ. 69-70.

Όμοιο ιστορικό γεγονός το οποίο συσχετίζεται με την ανταλλαγή πρεσβειών και δώρων μεταξύ του Καρλομάγνου και του Χαρούν αλ-Ρασίντ, παρόλη τη σπουδαιότητα του γεγονότος, εντούτοις παρατηρείται μονόπλευρη αναφορά. Όπως αναφέρει ο Α. Σαββίδης «Το δε περίεργο με όλη αυτή την ανταλλαγή πρεσβειών και δώρων που εκάζεται ότι έλαβαν χώρα μεταξύ 797 και 806/807, είναι η απόλυτη σιγή σχετικά με αυτές των μουσουλμάνων συγγραφέων, αν και αναφορές υπάρχουν στους τελευταίους σχετικά με διάφορες άλλες διπλωματικές ανταλλαγές του χαλιφάτου των Αββασιδών». Σαββίδης, 'Ο Δυτικός Αυτοκράτορας και ο Χαλίφης: αινιγματικές διπλωματικές σχέσεις και ανταλλαγές δώρων μεταξύ των Καρλομάγνου και του Χαρούν αλ-Ρασίντ', στο *Από την Ύστερη Αρχαιότητα στο Μεσαίωνα. Ιστορικά δοκίμια*, Αθήνα 2006, σσ. 221-229, βλ. σ. 222.

Προβάλλουν με ενθουσιασμό τις ιδιότητές τους, τις γνώσεις, τη γλωσσομάθειά τους, την ικανότητα υπεράσπισης της αποστολής τους με επιχειρήματα και τον χαρακτήρα τους, ακόμα και τον αριθμό τους και σε ποια κατεύθυνση πήγαινε ο καθένας³⁶⁸.

Επιπλέον τίθεται και το θέμα πότε πραγματοποιήθηκαν αυτές οι πρεσβείες. Ο Αλ-Τάμπари, στο περίφημο ιστορικό του έργο *Ταρίχ Αλ-Τάμπари*, μας μεταφέρει την άποψη του Ibn Ishāq σχετικά με τη χρονολόγηση των πρεσβειών. Απ' ό,τι φαίνεται, η άποψη αυτή είναι περισσότερο λογική, εάν έχει κανείς υπόψη του τα ιστορικά γεγονότα και τα πρόσωπα της εποχής στα οποία απευθυνόταν ο Μωάμεθ³⁶⁹. Ο Ibn Ishāq αναφέρει συγκεκριμένα, όπως μαρτυρεί ο αλ-Τάμπари: «Ο Απόστολος του Θεού (ειρήνη σ' αυτόν) απέστειλε άνδρες από τους συντρόφους του (al-Ṣahābah, الصحابة) στους βασιλείς των Αράβων και των ξένων (al-'Ajam, العجم) ως κήρυκες του υπέρτατου Θεού στην περίοδο μεταξύ της Αλ-Χουνταϊμπία και της αποχώρησής του από τη ζωή»³⁷⁰, δηλαδή μεταξύ του 628 και 632.

Παράλληλα, η εσωτερική κατάσταση στην Αραβική Χερσόνησο, όπου η κάθε φυλή ή φυλετική συμμαχία αντιστοιχούσε σε μια ανεξάρτητη πολιτική οντότητα-κράτος, μετά την υπογραφή της συνθήκης της αλ-Χουνταϊμπία το 628³⁷¹, βίωνε μια πρωτοφανή ενδοαραβική διπλωματική δραστηριότητα με επίκεντρο τη Μεδίνα. Σχεδόν όλη η Αραβική Χερσόνησος έστελνε εκπροσώπους της³⁷², στοχεύοντας, μέσα από την αναγνώριση της δύναμης του Μωάμεθ ως

³⁶⁸ Ṣaḥīḥ Muslim, κεφ. Kitāb al-Jihād, 12/107.

³⁶⁹ Ṭabarī, *Tarīkh*, τ. 2, σ. 288. βλ. επίσης Butler, *Arab Conquest of Egypt*, εισαγωγή: σσ. 19-38. H.I. Bell, *Greek Papyri in the British Museum*, (P. LOND.), τ. IV, *General Introduction*. Caetani, *Annali dell' Islam*, τ. V, σσ. 280-532.

³⁷⁰ Badrawi, *Muhammad*, σσ. 418-421.

³⁷¹ *The Expeditions. An Early Biography of Muhammad by Mamar Ibn Rāshid according to the recension of 'Abd al-Razzāq al-Ṣan 'ānī*, Sean W. Anthony (ed. & trans.), New York University Press - New York and London 2014 σσ. 27-40. Basyūnī, *al-Wathā'iq al-Dawliya*, τ. 1, σσ. 30-31. Ramadan, *In the Footsteps of Muhammad*, σσ. 154-156. Donner, *The Early Islamic Conquests*, σ. 62.

³⁷² Ο.π., σ. 63.

κυρίαρχης των Αράβων, στην εξασφάλιση των δικαιωμάτων τους μέσα στις ραγδαίες πολιτικές μεταβολές που μετέβαλλαν τον Μωάμεθ σε κύριο ρυθμιστή των πραγμάτων της Αραβικής Χερσονήσου.

Η μη αναμενόμενη διπλωματική δραστηριότητα δημιούργησε την κουλτούρα του τότε χωροχρόνου, μέρος της οποίας ήταν η αντίδραση του Μωάμεθ απέναντι σ' αυτή τη δράση (άφιξη των αντιπροσώπων), μια δράση που δεν περιορίστηκε μόνο στους Άραβες, αλλά επεκτάθηκε και στο εξωτερικό³⁷³.

Από τη μελέτη των πρωτογενών αραβοϊσλαμικών πηγών της περιόδου της Αυγής του Ισλάμ, μπορεί κανείς να διαπιστώσει το γεγονός πως η διπλωματική δραστηριότητα του Μωάμεθ λειτουργούσε σε δύο κατευθύνσεις παράλληλα: στο εσωτερικό και στο διεθνές μέτωπο.

1. Στο εσωτερικό της Αραβικής Χερσονήσου, που μέχρι τότε μπορούσε να θεωρηθεί εξωτερικό για τις αρχές της Μεδίνας, δηλ. της Ούμμας, σύμφωνα με τη αραβική φυλετική αντίληψη και τους αραβικούς φυλετικούς θεσμούς. Η κάθε φυλή, ή και φυλετική συμμαχία, αντιπροσώπευε μια ανεξάρτητη πολιτική οντότητα, με όλα τα πρωτόκολλα ενός οργανωμένου κράτους. Κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου, η άσκηση «εξωτερικής πολιτικής» και διπλωματίας ήταν πολύ έντονη και με πλούσια έγγραφα. Η Μεδίνα πλημμυρίζει από αντιπροσώπους φυλετικών συμμαχιών και απλών φυλών, ιδιαίτερα το έτος 628 με τη συνυπογραφή της δεκαετούς ειρηνικής συμφωνίας Μωάμεθ-Μέκκας, αφού με απλό ονοματεπώνυμο το Μωχάμμαντ Ιμπν Αμπντάλλα και όχι *Προφήτης* ή *Απόστολος του Θεού*³⁷⁴, ο

³⁷³ Ibn Ishāq, *Sīrah*, τ. 2, σσ. 309-310, 315, 320, 322, 331. Ramadan, *In the Footsteps of Muhammad*, σ. 161.

³⁷⁴ «Υποχρεώθηκε» να αποδεχθεί τη μη αποδοχή του ως Αποστόλου του Θεού, αλλά απλά ως πολιτικού ηγέτη. Έτσι συνυπέγραψε ο Μωάμεθ ως «Μωχάμμαντ Ιμπν Αμπντάλλα» και όχι ως Μωχάμμαντ Ρασούλ Αλλάχ! Η πράξη αυτή προκάλεσε την έντονη αντίδραση των ισχυρών στελεχών της Ούμμα, ιδίως του μετέπειτα δεύτερου διάδοχου του Μωάμεθ, Όμαρ Ιμπν Αλ-Χαττάμπ και του τέταρτου Άλι Ιμπν Άμπι Τάλεμπ. *The Expeditions*, σ. 35. Ramadan, *In the Footsteps of Muhammad*, σ. 155.

Μωάμεθ αναγνωρίστηκε ως ισότιμος *πολιτικός άνδρας*³⁷⁵ με τον κυβερνήτη της Μέκκας, συμβόλου όλων των Αράβων. Το 630, όμως, αποτελεί ορόσημο στην πολιτική και διπλωματία του Μωάμεθ. Είναι το έτος της αναίμακτης κατάκτησης της Μέκκας³⁷⁶, της καρδιάς του τότε αραβικού κόσμου, με διεθνές κύρος. Τότε, και εκ του γεγονότος του ιστορικού μετασχηματισμού του τότε αραβικού κόσμου, σχεδόν όλες οι φυλετικές οντότητες της Αραβικής Χερσονήσου επισκέφθηκαν τη Μεδίνα συνυπογράφοντας συμφωνίες συνεργασίας και ειρηνικής συνύπαρξης³⁷⁷, θεμελιώνοντας ιστορικά τη γένεση του πρώτου, στην ιστορία του τόπου, αραβικού έθνους. Αυτό που πραγματικά γινόταν και που μπορεί κανείς να αντιληφθεί μέσα από τη βαθύτερη ανάγνωση και άρα αναθεώρηση των πρωτογενών αραβοϊσλαμικών πηγών είναι πως κατά τη διάρκεια των σχέσεων Μεδίνας-Μέκκας (627-630) η αλληλογραφία, οι πρεσβείες, η συνυπογραφή συνθηκών και συμφωνιών με τις πολιτικές και θρησκευτικές οντότητες της τότε χερσονήσου και η προσέλευση των ειδικών απεσταλμένων³⁷⁸, είχαν ως σημείο αναφοράς τους την πρωτεύουσα Μεδίνα, το νέο κέντρο όλων των Αράβων, για πρώτη φορά στην ιστορία τους, υπερβαίνοντας και τον ιστορικό ρόλο της προϊσλαμικής Μέκκας.

2. Στο εξωτερικό, η άσκηση της διεθνούς διπλωματίας του Μωάμεθ χαρακτηρίζεται από την υπέρβαση των παραδοσιακά γεωγραφικών ορίων των Αράβων και συνοδεύεται από τις πρεσβείες που απέστειλε ο Μωάμεθ

³⁷⁵ Ο Donner, *The Early Islamic Conquests*, σ. 62 τονίζει ιδιαίτερα την πολιτική ιδιότητα του Μωάμεθ: «Muhammad's career was remarkable not only for his religious teachings, but also for his highly successful pursuit of political power. It was, indeed, the conjunction of new ideological factors with the growth of a new polity under Muhammad's leadership that gave rise to the Islamic state. It is therefore important that we consider selected aspects of Muhammad's political consolidation, although we cannot trace his political career in detail. »

³⁷⁶ Ramadan, *In the Footsteps of Muhammad*, σ. 177. Cole, *Muhammad*, σσ. 163, 172.

³⁷⁷ Ο.π., σ. 174, 190.

³⁷⁸ Πρώτη φυλή που προσέφυγε στον Μωάμεθ πιστεύεται πως είναι η Banū Thaḡīf. Προσπάθησαν να διαπραγματευτούν τους όρους άσκησης της νέας πίστης κρατώντας και στοιχεία από την δική τους, όμως ο Μωάμεθ αρνήθηκε κατηγορηματικά και τελικά υπέγραψαν. Βλ. Ramadan, *In the Footsteps of Muhammad*, σ. 190.

από την έδρα του πολιτικού του πλέον σχήματος, τη Μεδίνα, προς τον έξω κόσμο³⁷⁹. Εδώ διαφαίνεται πως η Μεδίνα ένιωσε την ανάγκη προβολής, αποδοχής και τελικά πολιτικής αναγνώρισης στο εξωτερικό ως μία και μοναδική πολιτική έκφραση όλων πλέον των Αράβων, για να εδραιώσει παράλληλα την ύπαρξή της εσωτερικά, σύμφωνα με τις φιλοδοξίες κάθε νεογέννητης πολιτικής οντότητας.

3. Επιπλέον, μετά το 628 παρατηρείται μια έξαρση στις πολιτικές και διπλωματικές ενέργειες, που μερικές φορές συνοδεύονταν και από στρατιωτικές επιχειρήσεις, στοχεύοντας είτε σε εκφοβισμό, δηλώνοντας την ισχυρή παρουσία, είτε στην κατάκτηση, με σκοπό την πολιτική και οικονομική υποτέλεια των διαφόρων φυλετικών ή και κοινοτικών οντοτήτων στην Αραβική Χερσόνησο και όχι μόνο.

Οι αραβοϊσλαμικές πηγές μάς παρέχουν άφθονες ειδήσεις σχετικά μ' αυτή την πολιτικοστρατιωτική και διπλωματική κινητικότητα που κυριαρχούσε μετά τη δεκαετή συμφωνία του 628. Παρουσιάζει πολύ ενδιαφέρον η πρεσβεία της Υεμένης, όπως προαναφέρθηκε, εκ μέρους του τελευταίου Πέρση κυβερνήτη της, ο οποίος μέσω της πρεσβείας του αναγνωρίζει την πολιτική δύναμη του Μωάμεθ και εντάσσει την Υεμένη στην επικράτεια της Ούμμα³⁸⁰.

Το ίδιο και η αποστολή της Νατζράν, η οποία σε πρώτη φάση κάνει μια αναγνωριστική επαφή με τον Μωάμεθ και στη συνέχεια συνυπογράφει συμφωνία αλληλοαναγνώρισης. Η πολιορκία της όασης Χάιμπαρ και τελικά η υπογραφή μιας συνθήκης υποτέλειάς της στην Ούμμα³⁸¹ αποτελεί μια ισχυρή στρατιωτική νίκη-προβολή της Ούμμα, με άμεσο αντίκτυπο στα γύρω πολιτικά σχήματα και υπέρ

³⁷⁹ Ο.π., *In the Footsteps of Muhammad*, σ. 161.

³⁸⁰ Ibn Ishāq, *Sīrah*, τ. 2, σσ. 331-333. al-Ṭabarī, *Tarīkh al-Ṭabarī*, τ. 3, σσ. 120-122. Cole, *Muhammad*, σ. 171.

³⁸¹ Donner, *The Early Islamic Conquests*, σσ. 76-77.

του Μωάμεθ³⁸². Στα παραπάνω εντάσσεται και η συμφωνία που υπογράφεται με την κοινότητα της Άιλα, η οποία εξασφάλισε τα δικαιώματα των κατοίκων της και παράλληλα αποδέχτηκε την πολιτική κυριαρχία του Μωάμεθ.

Συγχρόνως η πολιτικοστρατιωτική κινητικότητα κάλυπτε σχεδόν ολόκληρη τη βορειοδυτική Αραβία, το βόρειο ανάχωμα της νεογέννητης Ούμμα. Προσδιόρισε επίσης τα «εθνικά» γεωγραφικά όρια, μια μονόπλευρη ενέργεια χάραξης συνόρων. Έτσι εξηγούνται οι αδιάκοπες εκστρατείες και πρεσβείες προς τις πολιτικές οντότητες βόρεια της αλ-Χιτζάζ. Αυτές οι ενέργειες οδήγησαν στην υπογραφή πολλών πολιτικών συμφωνιών, η πλειοψηφία των οποίων αφορούσε χριστιανικές συμμαχίες, φυλές ή και φυλετικές συμμαχίες³⁸³.

2.5 Η εξωτερική πολιτική του Μωάμεθ

Η κύρια διπλωματική κινητικότητα του Μωάμεθ στο εξωτερικό στράφηκε ουσιαστικά προς δύο κατευθύνσεις συγχρόνως³⁸⁴. Είναι τα δύο βασικά σκέλη της τότε διεθνούς πολιτικής σκηνής. Στο θέατρο των πολιτικοστρατιωτικών επιχειρήσεων, όπως φάνηκε παραπάνω, ο Μωάμεθ για καθαρά ιδεολογικούς λόγους είχε πάρει μια σαφή θέση υπέρ των Βυζαντινών στην αντιπαλότητά τους με τους Πέρσες. Προκαλεί εντύπωση, όμως, η ένταξη του βασιλιά της Περσίας στα πλαίσια της διπλωματικής του εκστρατείας στο εξωτερικό³⁸⁵. Σύμφωνα με τα ιδεολογικοπολιτικά δεδομένα της σταθερής θέσης και της επίσημα δημόσιας στάσης του Μωάμεθ, θα ήταν αδιανόητο να συμπεριληφθεί ο Πέρσης αυτοκράτορας στις διπλωματικές αποστολές για πολλούς και ευνόητους λόγους.

³⁸² Ramadan, *In the Footsteps of Muhammad*, σ. 163.

³⁸³ Βλ. τις εκστρατείες εναντίον της Dowmat al-Jandal, 'Udhra κ.ά., βλ. Ibn Ishāq, *Sīrah*, τ. 2, σσ. 278-279. Watt *Prophet and Statesman* (2014), σσ. 179-181, 284-289.

³⁸⁴ Ibn Sallām, *Amwāl*, τ. 1, σσ. 28-32.

³⁸⁵ Ibn Hishām, *Sīrah*, τ. 4, σ. 254. Hamidullah, *Wathā'iq*, σσ. 139-140. Abū Shabḥah, *as-Sīrah an-Nabawiyah*, τ. 2, σσ. 360-361.

Όποια και να ήταν η αντίδραση του Πέρση αυτοκράτορα, ήταν δικαιολογημένη και αναμενόμενη: σκληρή, απορριπτική και προσβλητική. Ο Πέρσης αυτοκράτορας προσβλήθηκε και μόνο από το ύφος γραφής και προσφώνησης του Μωάμεθ προς αυτόν³⁸⁶. Παρά ταύτα, οι αντιδράσεις και των δύο επικεφαλής των δύο υπερδυνάμεων μαζί με τους υποτακτικούς τους³⁸⁷, όπως ήταν φυσικό, αντανακλούσαν την ιδεολογική στάση του Μωάμεθ απέναντί τους. Αυτό το γεγονός της διπλωματικής επικοινωνίας λαμβάνει χώρα στην πιο κρίσιμη στιγμή των σχέσεων Βυζαντινών, Περσών και Αράβων. Η συγκεκριμένη αυτή στιγμή επικοινωνίας βρίσκει την Περσική αυτοκρατορία να έχει καταρρεύσει στα χέρια του Ηρακλείου, ο οποίος βγαίνει νικητής από αυτή τη μακρόχρονη σύγκρουση με τις άμεσες συνέπειες σε όλες τις αντιμαχόμενες πλευρές και τους συμμάχους τους.

Ίσως εδώ, και κατόπιν της κατά κόρων νίκης των Βυζαντινών να έβλεπε ο Μωάμεθ την Περσία ως μία πλέον ηττημένη δύναμη έτοιμη για παράδοση υπό ευνοϊκούς όρους υπέρ της εξουσίας της Μεδίνας. Επίσης, η αποστολή του Πέρση κυβερνήτη της Υεμένης, ο οποίος αντιπροσώπευε τα περσικά αυτοκρατορικά συμφέροντα στη νότια Αραβία, προς τον Μωάμεθ για αυτοπαράδοση³⁸⁸, να ήταν απόδειξη της τάσης της νέας-ηττημένης πλέον σασσανιδικής εξουσίας για υποχώρηση και εκχώρηση των δικαιωμάτων της στη νέα αναδύουσα δύναμη της Μεδίνας, εναλλακτική της υποταγής της στον παραδοσιακό αντίπαλο, το Βυζάντιο. Ίσως να ήταν μια φιλοδοξία του Μωάμεθ να παρασύρει την καταρρέουσα Περσία και να την εντάξει στον κόσμο του Μονοθεισμού στην

³⁸⁶ Για την επιστολή του Μωάμεθ προς τον Πέρση αυτοκράτορα Χοσρόη βλ. Παράρτημα.

³⁸⁷ Για τους Βυζαντινούς κυριότεροι όλων αυτών αποτελούν οι Γασσανίδες, οι διάσπαρτες εκχριστιανισμένες αραβικές φυλές, κυρίως βόρεια της αλ-Χιτζάζ, η Επισκοπή της Νατζράν και οι Αιθίοπες. Όσο για τους Πέρσες, καταγράφονται οι Λαχμίδες, σχεδόν όλοι οι Αραβες του Κόλπου, οι Ιουδαίοι της Αραβικής Χερσονήσου μαζί με τους εξιουδαϊσμένους Άραβες και της Υεμένης (και ιδίως σε καιρούς περσικής επικυριαρχίας στη Ν. Αραβία). Βλ. επίσης Berkey, *The Formation of Islam*, σ. 44, 73. Hoyland, *In God's Path*. σ. 26.

³⁸⁸ Ibn Ishāq, *Sīrah*, τ. 2, σσ. 331-333. Ibn Hishām, *Sīrah*, τ. 4, σ. 227, 233-235, 243. al-Ṭabarī, *Tarīkh al-Ṭabarī*, τ. 3. σσ. 120-122.

αραβική του πλέον έκδοση, μια που ο Ηράκλειος δεν στόχευε σε κάτι τέτοιο, και αρκέστηκε στην καταστροφή του δέους του αντιπάλου και στην απαλλαγή εξ αυτού, μαζί με την ανάκτηση των θησαυρών της Εκκλησίας της Αναστάσεως στην ιερή πόλη της Ιερουσαλήμ³⁸⁹. Όποιο και να ήταν το σκεπτικό του Μωάμεθ, η Μεδίνα τελικά κατάφερε και προσάρτησε ολόκληρη την Περσική αυτοκρατορία στα όρια της επικράτειάς της σε πολύ σύντομο χρόνο (637-640), μια ιστορική στρατιωτικοπολιτική και ιδεολογική πράξη, που διεύρυνε τον μονοθεϊστικό κόσμο που είχε ως τότε ανατολικά του όρια τη Μεσοποταμία³⁹⁰.

Η επιστολή του Μωάμεθ προς τον Ηράκλειο

Παρακάτω παρατίθενται αντιπροσωπευτικά οι κυριότερες επιστολές που έχουν άμεσο πολιτικό περιεχόμενο στις σχέσεις Μωάμεθ-Ηρακλείου και Αράβων-Βυζαντινών³⁹¹. Πρώτα-πρώτα υπάρχει η περίφημη επιστολή προς τον τότε αυτοκράτορα του Βυζαντίου, τον Ηράκλειο³⁹². Παρουσιάζεται στις αραβικές πηγές ως αρχέτυπο τέλειου κυβερνήτη³⁹³ και πολλές φορές με το όνομα Heraql ‘Azīm al-Rūm (هرقل عظيم الروم)³⁹⁴ ή Sāhib³⁹⁵ al-Rūm³⁹⁶ (صاحب الروم), δηλ. ο Μέγιστος ή ο Κύριος των Ρουμ, των Βυζαντινών:

³⁸⁹ Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, σ. 27.

³⁹⁰ Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, σσ. 66-68. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, σ. 243.

³⁹¹ Η χρήση των όρων Αράβων και Βυζαντινών είναι συνειδητή, επειδή εκφράζει ευρύτερα το πλαίσιο των αραβοβυζαντινών σχέσεων ακόμα και από την προϊσλαμική εποχή. Κύριο γνώρισμα αυτών των σχέσεων προϊσλαμικά και ισλαμικά αποτελεί η πολυμορφία και από τις δύο πλευρές. Προϊσλαμικά, οι Άραβες ήταν χωρισμένοι σε διάφορες ομάδες φιλοβυζαντινές, φιλοπερσικές, ουδέτερες. Ισλαμικά, το ίδιο συνέχισε να υπάρχει και μετά, όπου οι Άραβες ανάλογα με τη θρησκευτική τους πεποίθηση επέλεξαν πλευρά και πολιτική στάση, όπου οι εκχριστιανισμένοι Άραβες προτίμησαν τη βυζαντινή πλευρά, ενώ οι λεγόμενοι αιρετικοί χριστιανοί καλωσόρισαν τους κατακτητές τους ως σωτήρες από τους Βυζαντινούς. Είναι ιδιαίτερα χαρακτηριστικό παράδειγμα τα κείμενα της Κοπτικής Εκκλησίας, λ.χ. ο Ιωάννης Επίσκοπος Νικίου. Βλ. Butler, *Arab Conquest of Egypt*, σσ. 381-388, 405.

³⁹² Ibn Hishām, *Sīrah*, τ. 4, σσ. 255-158. Badrawi, *Muhammad*, σ. 418. Dziekan, “The Byzantine in the Context of the Qur`ān”, σσ. 406-410. Abū Shabḥah, *as-Sīrah an-Nabawiyah*, τ. 2, σσ. 358-360.

³⁹³ Dziekan, “The Byzantine in the Context of the Qur`ān”, σ. 390-391.

³⁹⁴ Αρχική αιτία χρήσης αυτού του όρου φαίνεται η κορανική ορολογία που περιγράφει τους Βυζαντινούς στο κεφ. Αλ-Ρουμ. Το γεγονός αυτό οδήγησε τους Ερμηνευτές του Κορανίου στη γενίκευση της χρήσης αυτού του όρου, βλ. Κοράνιο, 30:2. Ibn Hishām, *Sīrah*, τ. 4, σ. 256. El-Cheikh, ‘Sūrat al-Rūm’, σσ. 354-364.

”من محمد بن عبد الله إلى هرقل عظيم الروم: سلام على من اتبع الهدى، أما بعد فإنني أدعوك بدعوة الإسلام . أسلم تسلم ويؤتلك الله أجرك مرتين، فإن توليت فإن عليك إثم الأريسيين. و يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله، ولا نشرك به شيئا، ولا يتخذ بعضنا بعضا آرابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون³⁹⁷“

«Εν ονόματι του Θεού, του Ελεήμονος και Φιλάνθρωπου. Από τον Μωχάμμαντ (Μωάμεθ) Ιμπν Αμπντάλλα προς τον Ηράκλειο τον Μέγιστο των Ρουμ: Ειρήνη σε όποιον ακολουθεί την καθοδήγηση (του Θεού). Μετά ταύτα σε καλώ στο Ισλάμ. Γίνε πιστός του Ισλάμ [;] και (θα) είσαι ασφαλής και ο Θεός (θα) σε ανταμείψει εις διπλούν. Αν αρνηθείς, θα επιβαρυνθείς με τις αμαρτίες των αρειανιστών (Αλ-Αρισίιν, الأريسيين, [;])³⁹⁸. Και, ω λαοί της Βίβλου, ελάτε σε ένα κοινό (=ίσο) λόγο μεταξύ μας και μεταξύ σας, έτσι ώστε να μη λατρέψουμε παρά μόνο τον Θεό (ένα και μοναδικό), και να μη μοιραστούμε μαζί Του τίποτε άλλο (κανέναν άλλο θεό), και κανείς μας δεν θα λατρέψει άλλους ως θεούς εκτός από

³⁹⁵ Η ερμηνεία του όρου *Sāhib* ή *al-Sāhib* ποικίλλει με ανάλογη σημασιολογία και σημειολογία. Αρχική έννοια είναι ο ιδιοκτήτης, ο κατέχων, ο διαθέτων, ο έχων κυριότητα και κατ' επέκταση ο κυβερνήτης, ο επικεφαλής, ο αρχηγός, ο πρόεδρος κ.τ.λ. Βλ. τις διάφορες ερμηνείες του όρου στα εξής: το κλασικό λεξικό της κλασικής Αραβικής, *Lisan al-Arab*, M.M.I. Al-Fairouz-Abadi, *al-Qamūs al-Muḥīṭ*, τ. 4. Beirut-Cairo, χ.χ. Dozy, *Supplement aux Dictionnaires Arabes*, Leyden, 1927. Fagnan, *Additions aux Dictionnaires Arabes*, 1923, Yaqut: *Dictionary of Learned Men*, έκδ. D.S. Margoliouth, London χ.χ. *Geographisches Wörterbuch*, έκδ. F. Wustenfeld, τ. 1-6, Leipzig, 1866-1873. Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*³, έκδ. J. Milton Crown, Beirut, London, 1980. Hamidullah, *Wathā'iq*, σ. 614.

³⁹⁶ Ibn Hishām, *Sīrah*, τ. 4, σσ. 255-258, ο Βιογράφος στη σελίδα 256, όταν αναφέρεται στον Βυζαντινό αυτοκράτορα τον χαρακτηρίζει ως Καίσαρα, βασιλέα των Αλ-Ρουμ: "إلى فيصر, ملك الروم". Επιπλέον στην ίδια σελίδα, στην υποσ. 3, μας πληροφορεί πως: «...και η άφιξη της επιστολής του Αποστόλου του Θεού Ειρήνη σε Αυτόν εκ Θεού, στα χέρια του Καίσαρα, του βασιλέως των Αλ-Ρουμ, έτυχε την ώρα που βρισκόταν και ο Άμπου Σουφιάν Ιμπν Χαρμπ στη Συρία. Τον κάλεσε ο Ηράκλειος και του απηύθυνε μερικές ερωτήσεις, από τις οποίες βεβαιώθηκε για την αληθινή προφητεία του Μωάμεθ. ...». Για το παραπάνω, βλ. επίσης El-Cheikh, *Byzantium Viewed by the Arabs*, (ελλ. Έκδ.), σσ. 64-66.

³⁹⁷ Ibn Hishām, *Sīrah*, τ. 4, σσ. 255-258. *The Expeditions*, σσ. 48-49. Ibn Abd Al-Hakam, *Futūh Misr*, σσ. 45-53. Hamidullah, *Wathā'iq*, σσ. 137-141. Qāsim, *Diblūmasiyat Muhammad*, σσ. 80-87, 256-258.

³⁹⁸ Σε ο,τι αφορά στην ερμηνεία αυτού του όρου ακόμα και στην ηχητική παραλλαγή-μεταφορά, υπάρχουν πολλές αντιφατικές γλωσσικές, ετυμολογικές και συνεπώς ερμηνευτικές προσεγγίσεις εκ μέρους και των αρχαίων συγγραφέων και των σημερινών ερευνητών Αραβολόγων-Ισλαμολόγων. Ανάμεσα στις επικρατούσες ερμηνείες ξεχωρίζουν : οι αγρότες, οι οπαδοί της χριστιανικής αίρεσης του Αρειανισμού, οι υπήκοοι του Βυζαντίου...κτλ., βλ. το κλασικό λεξικό της κλασικής Αραβικής, *Lisān al-‘Arab*. Hamidullah, *Wathā'iq*, σ. 581.

τον ένα και μοναδικό Θεό. Εάν γυρίσουν την πλάτη τους, να λέτε: Μαρτυρούμε ότι είμαστε μουσουλμάνοι³⁹⁹».

Η επόμενη επιστολή-αποστολή πρεσβευτών, η οποία έχει εξίσου τη δική της πολιτική βαρύτητα, είναι η πρεσβεία του Μωάμεθ προς τον τελευταίο Βυζαντινό κυβερνήτη της Αιγύπτου⁴⁰⁰ με έδρα την Αλεξάνδρεια, με σπουδαίες συνέπειες στις σχέσεις Αράβων και Αιγύπτου, στο άμεσο μάλιστα μέλλον. Η επιστολή αυτή απευθύνεται από τον Μωάμεθ προς τον λεγόμενο «Αλ-Μουκάουκας»⁴⁰¹ της Αιγύπτου. Το όνομά του έχει προκαλέσει επιστημονικές αντιπαραθέσεις ανάμεσα στους ερευνητές ως προς την αναζήτηση της πραγματικής του ταυτότητας.

Από τη μελέτη της ανάλογης βιβλιογραφίας μπορεί να διαπιστώσει κανείς πως η πλειοψηφία των απόψεων της σχετικής με το θέμα επιστημονικής έρευνας καταλήγει σε δύο διαφορετικά ιστορικά πρόσωπα: στο πρόσωπο του τελευταίου Βυζαντινού κυβερνήτη της Αιγύπτου και πατριάρχη Αλεξανδρείας Κύρου (630-642), και του Βενιαμίν (623-662), του τότε Πατριάρχη της Κοπτικής Εκκλησίας της Αιγύπτου⁴⁰², ο οποίος έως την αραβική κατάκτηση το 640-642 ζούσε και δρούσε εν εξορία, προς αποφυγήν των διωγμών του Βυζαντινού κυβερνήτη Κύρου, ο οποίος εφάρμοζε πολύ σκληρή θρησκευτική πολιτική υπέρ του Μονοθελητισμού και κατά του Μονοφυσιτισμού που επικρατούσε στην Αίγυπτο.

³⁹⁹ Ο κορανικός αυτός όρος αντιστοιχεί στον όρο μονοθεϊστές. Με βάση την ισλαμική αντίληψη η έννοια του μουσουλμάνου δεν αναφέρεται στη θρησκεία του Ισλάμ με στενή έννοια, αλλά στην ευρύτερη έννοια της πλήρους υποταγής και ύπαρξης του ενός και μοναδικού Θεού, δημιουργού των πάντων.

⁴⁰⁰ Rustum, *ar-Rūm*, σ. 314. Abū Shabbah, *as-Sīrah an-Nabawiyah*, τ. 2, σσ. 361-363.

⁴⁰¹ Ibn Hisham, *Sīrah*, τ. 4, σσ. 255-158, ενώ στη σελίδα 256, αναφέρεται το όνομα του φορέα της επιστολής προς τον βυζαντινό κυβερνήτη της Αιγύπτου χαρακτηρίζοντας τον με τον τίτλο: «al-Muqauqas mālik al-Iskandariya - ملك الاسكندرية المقوقس», δηλ. ο Μουκάουκας, βασιλεύς της Αλεξάνδρειας. Από την άλλη μεριά, στο κείμενο της επιστολής που παρατίθεται στην ίδια σελίδα, δηλ. 256, αναφέρεται στον βυζαντινό κυβερνήτη της Αιγύπτου με διαφορετικούς κάθε φορά τίτλους: ... και έγραψε στον Αλ-Μουκάουκας, τον βασιλιά της Αιγύπτου και της Αλεξάνδρειας, ενώ σε άλλο σημείο τον αναφέρει ως Αλ-Μουκάουκας ο Μέγιστος των Κοπτών: «المقوقس ملك مصر ... المقوقس عظيم القبط»⁴⁰² *والاسكندرية المقوقس ملك الاسكندرية ... المقوقس عظيم القبط*, Ibn Abd Al-Hakam, *Futūh Misr*, ed. Ch. Torrey, New Haven, Yale University Press 1922, σσ. 45-53. El Cdr ed., λ. *al-Muḳawḳis* (VII:511a), του Öhrnberg, K. Badrawi, *Muhammad*, σσ. 419-420. Dziekan, “The Byzantine in the Context of the Qur`ān”, σσ. 411-416.

⁴⁰² Για περισσότερες λεπτομέρειες, βλ. Butler, *The Arab Conquest of Egypt*, σσ. 508-526 (Appendix C - *On the Identity of `Al Mukaukas*). Μπαντάουη, *Η διοικητική οργάνωση της Αιγύπτου*, σ. 15, υποσ. 30. Του ίδιου, «Μουκάουκας, Κύρος, Βενιαμίν. ταυτοπροσωπία», *Βυζαντικά* 10 (1990) σσ. 201-209.

Η θρησκευτική πολιτική του Βυζαντίου στην Αίγυπτο, την οποία ασκούσε ο τότε «αυτοκρατορικός εκπρόσωπος» Κύρος, στα χρόνια διακυβέρνησης του Ηρακλείου και κυρίως μετά την «Εκθεση Σεργίου Α΄»⁴⁰³, που πρόβαλε τον Μονοθελητισμό ως υποκατάστατο για τη διχαστική θεολογική αναζήτηση περί φύσεως του Χριστού, δεν διέφερε σε τίποτε από την ανάλογη σκληρότατη θρησκευτική πολιτική του Ιουστινιανού απέναντι στους μονοφυσίτες της Αιγύπτου και της Συρίας⁴⁰⁴ ειδικότερα και τους αιρετικούς της υπόλοιπης αυτοκρατορίας γενικότερα.

Η πολιτική αυτή του Κύρου είχε όμοια και χειρότερα αποτελέσματα από εκείνη του Ιουστινιανού. Έγινε η αιτία να παραδοθεί η Αίγυπτος στα χέρια των αλλόθρησκων Αράβων, με συνέπεια οι μονοφυσίτες Αιγύπτιοι να καλοδεχτούν τους κατακτητές⁴⁰⁵, προκειμένου να απαλλαγούν από τους σκληρότατους καταδιωγμούς που διέπραττε ο Κύρος απέναντί τους στην προσπάθειά του να ικανοποιήσει τον αυτοκράτορα Ηράκλειο, εφαρμόζοντας τη νέα «συμφιλιωτική», σύμφωνα με τον Ηράκλειο και τον Σέργιο, θρησκευτική πολιτική του Μονοθελητισμού⁴⁰⁶.

Η αλληλογραφία του Μωάμεθ με τον Αλ-Μουκάουκας (Κύρο), Βυζαντινό κυβερνήτη της Αιγύπτου.

Η αλληλογραφία Μωάμεθ-Κύρου ακολουθεί παρακάτω και σε πρώτη μετάφραση από την Αραβική.

⁴⁰³ Runciman, *Η Βυζαντινή Θεοκρατία*, Εκδόσεις Δόμος 2005, σσ. 60-61.

⁴⁰⁴ Shahid, *Sixth Century*, vol. I, part II, σσ. 740-741, 869.

⁴⁰⁵ Βλ. τέλος τρίτου κεφαλαίου για την αραβική κατάκτηση της Αιγύπτου) Hoyland, *In God's Path*, σσ. 74-75.

⁴⁰⁶ Μπαντάουη, *Διοικητική Οργάνωση της Αιγύπτου*, σσ. 45-46.

Επιστολή προς τον Μουκάουκας από τον Μωχάμμαντ (Μωάμεθ)⁴⁰⁷

«Εν ονόματι του Θεού, του Ελεήμονος και Φιλάνθρωπου.

Από τον Μωχάμμαντ, υπηρέτη του Θεού και Αποστόλου Του (Προφήτη;).

Προς τον Μουκάουκας, αντιβασιλέα της Αιγύπτου. Ειρήνη να είναι σε εκείνον ο οποίος έχει πάρει το σωστό δρόμο. Μετά ταύτα σε καλώ να δεχτείς το Ισλάμ, γι' αυτό, αν θέλεις την ασφάλειά σου, αποδέξου το Ισλάμ. Εάν αποδεχτείς το Ισλάμ, ο Θεός, ο Υπέρτατος, θα σε ανταμείψει εις διπλούν. Όμως, εάν αρνηθείς να το κάνεις αυτό, η ευθύνη για την αμαρτία ολόκληρου του λαού θα είναι δική σου. Ω λαοί της Βίβλου! Αφήνοντας κατά μέρος όλα τα πράγματα της διαφοράς και σύγκρουσης, συμφωνήστε σε ένα πράγμα που είναι ισότιμα συνεκτικό μεταξύ εσάς και εμάς και είναι το ότι δεν πρέπει να λατρέψουμε κανέναν εκτός από το Θεό και πως δεν πρέπει να μοιραστούμε κανέναν μαζί Του, ούτε να δεχτούμε κανέναν άλλο Θεό ... Εάν το αρνηθείτε, θα πρέπει να ξέρετε ότι εμείς, κάτω από οποιεσδήποτε συνθήκες, πιστεύουμε στη μοναδικότητα του Θεού.

(Βούλλα) Μωχάμμαντ, Προφήτης του Θεού.»

Η απάντηση του Μουκάουκας στην επιστολή του Μωάμεθ παρουσιάζει επίσης ξεχωριστό ενδιαφέρον:

Προς τον Μωχάμμαντ, υιό του Αμπντάλλα⁴⁰⁸

από τον Μουκάουκας.

⁴⁰⁷ Ibn Abd al-Hakam, *Futūh Miṣr*, σσ. 45-53. Hamidullah, *Wathā'iq*, σσ. 137-141. Qāsim, *Diblūmasiyat Muḥammad* σσ. 80-87, 256-258 al-Fatlawi, *Diblūmassiyat an-Nabī Muḥammad*. σ. 299.

⁴⁰⁸ Η προσφώνηση εδώ θυμίζει την περίπτωση της συνυπογραφής της συνθήκης της Αλ-Χουνταϊμιά το 628 με τη Μέκκα, όπου ο Μωάμεθ δεν υπέγραψε με τη θρησκευτική του ιδιότητα, δηλ. Ρασούλ Αλλάχ, αλλά με το ονοματεπώνυμό του ως πολιτικό πρόσωπο.

«Διάβασα την επιστολή σου και αντιλήφθηκα το περιεχόμενό της. Γνωρίζω πως ο ερχομός ενός προφήτη είναι ακόμα εφικτός. Όμως νομίζω πως αυτός θα γεννηθεί στη Συρία ... Υποδέχθηκα τον απόστολό σου με σεβασμό και τιμές. Σου αποστέλλω δύο παρθένες ως δώρο. Αυτές οι παρθένες ανήκουν σε μια οικογένεια που απολαμβάνει μεγάλο σεβασμό ανάμεσά μας. Επιπλέον, σου αποστέλλω επίσης και υφάσματα και ένα μουλάρι για τη δική σου χρήση. Είθε ο Θεός να σου χαρίσει ασφάλεια.»

Η Επιστολή του Προφήτη Μωάμεθ προς τον Αλ-Νατζάσι, βασιλέα της Αιθιοπίας.

Παρακάτω παραθέτω επίσης και την πολύ ενδιαφέρουσα επιστολή προς τον βασιλιά της Αιθιοπίας⁴⁰⁹, γνωστό με το όνομα Νέγκους ή Αλ-Νατζάσι ή και Αλ-Ναγκάσι (النجاشي ملك الحبشة)⁴¹⁰, σύμφωνα με τις αραβοϊσλαμικές πηγές, ο οποίος έπαιξε σοβαρό ρόλο υπέρ του Μωάμεθ και των οπαδών του στα πρώτα και δυσχερέστατα χρόνια της εμφάνισης του Ισλάμ, όπως προαναφέρθηκε.

كتاب رسول الإسلام إلى النجاشي⁴¹¹

” بسم الله الرحمن الرحيم من محمد رسول الإسلام إلى النجاشي ملك الحبشة: سلام عليك إنى أحمد الله إليك، الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن، وأشهد أن عيسى بن مريم روح الله وكلمته ألقاها إلى مريم البتول الطيبة الحسنة، فحملت بعيسى فخلق الله من روحه كما خلق آدم بيده، وإنى أدعوك

⁴⁰⁹ O al-Fatlawi, *Diblumassyiat an-Nabī Muḥammad* σ. 300, παρουσιάζει ένα φωτοαντίγραφο του πρωτοτύπου της επιστολής του Μωάμεθ προς τον βασιλιά της Αιθιοπίας που ανακαλύφθηκε πρόσφατα και μελετήθηκε από τον Ινδό καθηγητή Τζαραντάπι Ναζίλ Ταμπρίζ. Abū Shabḥah, *as-Sīrah an-Nabawiyah*, τ. 2, σσ. 363.

⁴¹⁰ Ibn Ishāq, *Sīrah*, τ. 1, σσ. 300-302. Ibn Hisham, *Sīrah*, τ. 4, σσ. 255-258. Ο Ibn Hisham στη σελίδα 256 παραθέτει το κείμενο της επιστολής του Μωάμεθ προς τον Αλ-Ναγκάσι-Νέγκους (Negus – Al-Nagashi- النجاشي ملك الحبشة), στη περίπτωση του βασιλιά της Αιθιοπίας ο τίτλος είναι σταθερός, ο ίδιος., EI cdr ed., λ. *al-Nadjāshī* (VII :862a), του van Donzel, E. Badrawi, *Muhammad*, σ. 420. Hamidullah, *Wathā'iq*, σσ. 99-107.

⁴¹¹ Hamidullah, *Wathā'iq*, σ. 103. Qāsim, *Diblūmasiyat Muḥammad*, σσ. 72-80, 253-256. al-Fatlawi, *Diblumassyiat an-Nabī Muḥammad*. σ. 300.

وجنودك إلى الله عز وجل، وقد بلغت ونصحت فاقبلوا نصحي، والسلام على من اتبع الهدى»

«Εν ονόματι του Θεού, του Ελεήμονος και Φιλάνθρωπου, από τον Μωχάμμαντ (Μωάμεθ), τον Απόστολο του Θεού (Ρασούλ Αλλάχ) προς τον Αλ-Νατζάσι, τον βασιλέα της Αιθιοπίας. Ειρήνη σε σένα. Δοξάζω τον Θεό για σένα, τον Θεό τον Έναν και Μοναδικό, τον Άγιο, τον Κύριο, τον Βασιλέα, την Ειρήνη, την Πίστη και τον Κυρίαρχο. Μαρτυρώ ότι ο Ιησούς είναι γιος της Μάριαμ, Πνεύμα του Θεού και ο Λόγος Του, τον οποίο ο Θεός έστειλε στην Παρθένο Μαρία, την Καλή, την Προστατευόμενη, η οποία γι' αυτό συνέλαβε τον Ιησού και έτσι τον δημιούργησε ο Θεός από το Πνεύμα Του, όπως δημιούργησε τον Αδάμ με το χέρι Του. Σε καλώ εσένα και τους στρατιώτες σου προς στον Θεό τον Δοξασμένο και τον Ύψιστο, και έχω δώσει το μήνυμα και έχω συμβουλέψει, και γι' αυτό δεχτείτε τη συμβουλή μου, και ειρήνη σε όποιον ακολουθεί την Καθοδήγηση».

Από την παράθεση των παραπάνω αντιπροσωπευτικών επιστολών προς τις ισχυρότερες πολιτικές προσωπικότητες του τότε βυζαντινού κόσμου (πρώτο μισό του 7ου αιώνα) και των ζωνών επιρροής του, και χωρίς τον πειρασμό μιας εκτενέστερης γλωσσικής, σημασιολογικής και σημειολογικής ανάλυσης και συμβολισμού των κειμένων τους, προβάλλεται καθαρά μια δυναμική εξωτερική πολιτική του Μωάμεθ, όπου διαφαίνεται το μέλλον και η προοπτική αυτού του νέου κόσμου που μόλις γεννήθηκε στη διεθνή πολιτική σκηνή των λαών της ανατολικής Μεσογείου.

Από τις αντιδράσεις των διαφόρων Βυζαντινών ανωτάτων αξιωματούχων μπορεί να πει κανείς πως ο Μωάμεθ, σ' αυτή τη φάση, καρπώθηκε τις συνέπειες της σαφούς θέσης του υπέρ των Βυζαντινών⁴¹² στις σοβαρές συγκρούσεις που είχαν με το αντίπαλο δέος, την Περσία. Η φιλοβυζαντινή στάση του Μωάμεθ,

⁴¹² Cole, *Muhammad*, σσ. 2-3, σ. 3: "Moreover Muhammad saw himself as an ally of the West".

όπως μπορεί να συμπεράνει κανείς από τα παραπάνω, λειτουργούσε πολυδιάστατα, και ενδοαραβικά και διεθνώς. Με την εμμονή στην προβολή της επίσημης βυζαντινής ιδεολογίας, κυρίως μέσα από το Κοράνιο, δημιούργησε ένα ισχυρό θετικό κλίμα⁴¹³, που έχει διαχρονικό χαρακτήρα, όχι μόνο ανάμεσα στους Άραβες, αλλά και στον υπόλοιπο εξισλαμισμένο κόσμο. Μ' αυτή του την επιλογή, κατάφερε ο Μωάμεθ να μεταμορφώσει τη συλλογική συνείδηση των συμπατριωτών του υπέρ του Βυζαντίου και κατά των Περσών.

Μπορεί να διαπιστώσει κανείς πως αυτή η κατάσταση, παρακολουθώντας τη σύγχρονη τότε επικαιρότητα στις σχέσεις Αράβων και Περσών, παραμένει σχεδόν αναλλοίωτη. Ακόμα και η σκληρή ανταπάντηση του Πέρση αυτοκράτορα στην επιστολή του Μωάμεθ, σε αντίθεση με τη φιλική ανταπόκριση του Βυζαντίου, χρησιμοποιείται ακόμα σαν ιστορικό ισχυρό χαρτί άσκησης εξωτερικής πολιτικής και καθοδήγησης της εσωτερικής κοινής γνώμης.

Η σταθερά θετική στάση του Μωάμεθ απέναντι στο Βυζάντιο θα παίξει έμπρακτα σπουδαίο ρόλο στη διαμόρφωση της πολιτικής στάσης των διαδόχων του, κυρίως απέναντι στη μεταφερόμενη βυζαντινή κοινωνία των ανατολικών βυζαντινών επαρχιών. Αυτή η κοινωνία απροσδόκητα θα θεμελιώσει την πρώτη αραβοϊσλαμική κοινωνία, πάνω στην οποία θα στηριχθεί πλήρως το πρώτο χαλιφάτο για την εδραίωση της εξουσίας του στους κατακτημένους από τους Άραβες λαούς. Η εποχή που κυβέρνησε ο Μωάμεθ κληροδότησε τελικά στο μετέπειτα νεογέννητο αραβοϊσλαμικό κράτος τις πρώτες πράξεις διεθνούς πολιτικής⁴¹⁴ και τις βάσεις ομαλού εσωτερικού κοινωνικού μετασχηματισμού.

⁴¹³ Μαριόρας, ' Η Εικόνα των Μουσουλμάνων Αράβων για τους Βυζαντινούς', σ. 316-317.

⁴¹⁴ Μπαντάουη, *Ιστορία του Ισλαμικού Κόσμου*, τ. 1, σσ. 149-151.

Κεφαλαίο 3^ο: Η πολιτική στάση των διαδόχων του Μωάμεθ απέναντι στους πρώην βυζαντινούς υπηκόους του χαλιφάτου (632-661)

3.1 Ιστορικό πλαίσιο της εποχής - Μεταβατικές περιόδους

Η πρώτη αραβική ένωση που δημιουργήθηκε από το Μωάμεθ είχε σκοπό να οργανώσει τις φυλές γύρω από κοινό οικονομικό συμφέρον, για κοινή άμυνα και κοινή εξωτερική πολιτική. Αυτή η αργή αλλά συγκεκριμένη μεταβολή θα θεμελιώσει νέες βάσεις πολιτικών σχέσεων στον ευρωμεσογειακό χώρο, με επίκεντρο την καρδιά του πρώην ελληνιστικού κόσμου, ακόμα και εντός του ίδιου του κόσμου του μονοθεϊσμού. Με άλλα λόγια, το Ισλάμ προβάλλεται σταδιακά ως μια πολιτικοστρατιωτική δύναμη που μπορεί να είναι απειλή, με την οποία πρέπει να βρεθεί τρόπος επικοινωνίας, συμβίωσης και ίσως αλληλογνωριμίας, αν και είναι πιθανώς ακόμα νωρίς να διαπιστώσει κανείς μια τέτοια προσέγγιση.

Η μεταμόρφωση του κοινωνικοοικονομικού και θρησκευτικοπολιτικού κινήματος του Μωάμεθ, ιδιαίτερα μετά το θάνατό του, σε ισχυρή παναραβική πολιτικοστρατιωτική δύναμη εξουσίας σχεδόν όλου του κλασικού αραβικού χώρου ανέτρεψε την ισορροπία δυνάμεων στην ευρύτερη ευρωμεσογειακή περιοχή. Το κίνημα φανερώνει την κρατική του πρόθεση και την καθαρή πολιτική, ουσιαστικά, ιδιότητα και προσανατολισμό του, που δεν θα αργήσουν να εκδηλωθούν.

Έτσι, ιστορικά αυτή η περιοχή βιώνει μια ραγδαία πολιτική μεταβολή. Αυτή η μετεξέλιξη αυτόματα μεταφέρει το κίνημα σε άλλη σφαίρα διεθνούς επικοινωνίας και επιρροής. Είναι άμεσες οι μεταβολές και οι συνέπειες στο διεθνές πολιτικοστρατιωτικό γίγνεσθαι, όπου κυρίαρχη τότε δύναμη ήταν το Βυζάντιο. Έτσι, ο πολιτικοστρατιωτικός κίνδυνος, που μέχρι το τέλος της νικηφόρας

εκστρατείας του Ηρακλείου ήταν η Περσία, τώρα αντικαθίσταται. Ήδη προτού δημιουργηθεί το κενό της ιστορίας με την πτώση της σασσανιδικής αυτοκρατορίας, παρατηρείται η γένεση του αντικαταστάτη στη μορφή του ισλαμικού κινήματος της Μεδίνας. Ίσως μπορεί να υποτεθεί πως η «συνεργασία» του Μωάμεθ με τον Ηράκλειο εις βάρος των Σασσανιδών να ήταν ένα μέρος του ιστορικού παιχνιδιού που δεν φανερώθηκε εξαρχής και γι' αυτό έγινε αντιληπτό καθυστερημένα.

Με άλλα λόγια, η φιλοβυζαντινή στάση του Μωάμεθ συνέβαλε στην επιτάχυνση της κατάρρευσης της Περσίας και άρα της κατά κόρον νίκης του Βυζαντίου. Αυτό το πολυδιάστατο ιστορικό γεγονός επιτάχυνε συγχρόνως το δυνάμωμα του μελλοντικού αντικαταστάτη της Περσίας ως του δεύτερου σκέλους της τότε διεθνούς πολιτικοστρατιωτικής σκηνής της περιοχής. Ίσως τη μετάλλαξη δυνάμεων, και ιδίως στο χώρο των Αράβων, δεν την είχαν συνυπολογίσει ούτε οι Άραβες, ούτε οι Βυζαντινοί, αλλά ούτε και οι Πέρσες.

Ίσως είναι αξιοσημείωτο πως, αμέσως σχεδόν με την κατάρρευση της Περσίας, ενεργοποιείται η διπλωματική σκηνή του Μωάμεθ⁴¹⁵, στοχεύοντας σε μια πιθανή διεθνή αναγνώριση όχι μόνο από τη νικήτρια δύναμη, αλλά από όλο το σκηνικό των τότε διεθνών και γύρω δυνάμεων του τότε χωροχρόνου, του ευρύτερου αραβικού χώρου και του διεθνούς γίγνεσθαι. Ίσως αυτό επίσης μπορεί να εξηγήσει τη γενικευμένη διπλωματική κίνηση του Μωάμεθ, όπως αποδεικνύεται από το εύρος της αλληλογραφίας του και τις κατευθύνσεις των πρεσβευτών του. Οι αποσχιστικές κινήσεις που συνοδεύουν τα δύο τελευταία

⁴¹⁵ Σχεδόν όλες οι πρωτογενείς αραβοϊσλαμικές πηγές αναφέρονται με ζωηρό ενδιαφέρον σ' αυτή την επιτυχημένη διπλωματική εκστρατεία επικοινωνίας του Μωάμεθ με όλες τις πολιτικές δυνάμεις του τότε γνωστού κόσμου, συμπεριλαμβανομένης ακόμη και της ίδιας της Περσίας. Όλοι οι πολιτικοί ηγέτες, και κυρίως του βυζαντινού κόσμου, ανταποκρίθηκαν φιλικότατα. Οι Πέρσες μαζί με τους Γασσανίδες, κατ' εξαίρεση, είχαν σκληρή ανταπόκριση απέναντι στους απεσταλμένους του Μωάμεθ. Για περισσότερες λεπτομέρειες, βλ. 2^ο κεφ. Αλληλογραφία Μωάμεθ.

χρόνια δράσης του Μωάμεθ⁴¹⁶ (630-632), ενδεχομένως να υποδηλώνουν τη διεθνή ανησυχία για τις εξελίξεις εντός της Αραβικής Χερσονήσου λόγω της ενωτικής στόχευσης του Μωάμεθ και του δυναμισμού που παρήγαγε. Αξιοσημείωτο είναι πως η παράλληλη κατάρρευση του κόσμου του πολυθεϊσμού, με τη νικηφόρα εκστρατεία του Ηρακλείου και με τη νίκη του Μωάμεθ εις βάρος της πλειοψηφίας των κατοίκων της Αραβικής Χερσονήσου το 630, προκάλεσε συγχρόνως διάσπαση του κόσμου του μονοθεϊσμού.

Η παρουσία του φαινομένου των λεγόμενων ψευδοπροφητών⁴¹⁷ και οι τόποι εκδήλωσής του ίσως φανερώνει την άμεση διεθνή παρέμβαση των γειτόνων στη δυναμική παρουσία του Μωάμεθ⁴¹⁸. Το γεγονός αυτό φανερώνει επίσης πως το πολιτικό σκηνικό αρχίζει να αλλάζει. Γίνεται μια πολιτική στρατηγική αναδόμηση των πραγμάτων του χώρου της ανατολικής Μεσογείου. Ήδη έχει γίνει διεθνώς αντιληπτό πως η Αραβική Χερσόνησος έπαψε πλέον να είναι ο μόνιμα φτωχός συγγενής των γειτόνων.

Οι πρώτες πολιτικοστρατιωτικές συγκρούσεις, μετά το θάνατο του Μωάμεθ το 632, πραγματοποιήθηκαν σε δύο επίπεδα. Πρώτα-πρώτα σε ενδοαραβικό επίπεδο, με τις γνωστές από τις αραβοϊσλαμικές ιστορικές πηγές⁴¹⁹ συρράξεις μεταξύ δυτικής και κυρίως ανατολικής και νότιας Αραβίας. Είναι οι γνωστοί *Πόλεμοι της Αποστασίας* (حروب الردة - *Hurūb al-Riddah*). Σ' αυτή την πρώτη φάση ενδοαραβικών συγκρούσεων (632-634), για πρώτη φορά η δυτική Αραβία, η γνωστή ως αλ-Χιτζάζ, επιβάλλει με τη στρατιωτική ισχύ την κυριαρχία της ως μία και μοναδική εξουσία όλων των Αράβων⁴²⁰. Αυτή η κυριαρχία της δυτικής

⁴¹⁶ Ibn Ishāq, *Sīrah*, τ. 2, σσ. 338-340. Ibn Hishām, *Sīrah*, τ. 2, Part 4, σσ. 219-220, 246-248.

⁴¹⁷ Hitti, *History*, σσ. 140-143. Zidan, *The Rightly Guided*, σσ. 66, 67-68, 69-70, 83. Βλ. επίσης Berkey, *The Formation of Islam*, σ. 65. Bousquet, 'Observations on the Nature and Causes of the Arab Conquest', σ. 28. Donner, *The Early Islamic Conquests*, σ. 78. Του ιδίου, *The Islamic Conquests*, σ.30.

⁴¹⁸ Ibn Ishāq, *Sīrah*, τ. 2, σσ. 338-340. Ibn Hishām, *Sīrah*, τ.2, Part 4, σσ. 246-247. Ε.Κ. λ. *Musaylima*, του Kister, M.J. σσ. 460-463.

⁴¹⁹ Ibn Ishāq, *Sīrah*, τ. 2, σσ. 388-389.

⁴²⁰ Berkey, *The Formation of Islam*, σ. 72. Donner, *The Islamic Conquests*, σ.30.

Αραβίας στηριζόταν κυρίως στην οικονομική ισχύ που διέθετε, ενισχυμένη ιδεολογικά από το μύθο της κοινής καταγωγής και του θρησκευτικού κοινού σημείου αναφοράς. Σ' αυτή τη διαδικασία συνέβαλε η ύπαρξη του παναραβικού κέντρου λατρείας της αλ-Κάαμπα, που από την επανίδρυση της Μέκκας από τον Κουσαί το 440 μ.Χ. και έως την κατάκτηση της Μέκκας από τον Μωάμεθ το 630, λειτουργούσε ως σημείο κοινής αναφοράς όλων των Αράβων⁴²¹.

Το δεύτερο επίπεδο συγκρούσεων ενεργοποιήθηκε απέναντι στον όμορο κόσμο των Βυζαντινών και των Περσών. Οι πρώτες στρατιωτικές συγκρούσεις που αφορούσαν τις τότε δύο υπερδυνάμεις προκλήθηκαν με τους Λαχμίδες και τους Γασσανίδες, τους μέχρι τότε στρατιωτικούς συμμάχους τους⁴²². Τα μεγαλύτερα μέτωπα σε έκταση, διάρκεια, αλλά και συνέπειες⁴²³, ήταν με το βυζαντινό κόσμο. Ιδιαίτερη μνεία πρέπει να γίνει στο γεγονός ότι για το βυζαντινό κόσμο ίσχυε διαφορετικά ο κώδικας πολέμου του Ισλάμ σχετικά με τις διαδικασίες συνθηκολόγησης, ενώ ακόμη και στους ίδιους τους Άραβες πολυθεϊστές εφαρμοζόταν αυστηρός και απολυταρχικός⁴²⁴.

Οι ευρύτεροι αυτοί κόσμοι, στους οποίους γεννήθηκε και με τους οποίους ήρθε σε επαφή το Ισλάμ, ήταν ήδη δομημένοι σε δύο στρατόπεδα: των λαών της Βίβλου, με κύριο εκπρόσωπο το Βυζάντιο, και των λαών του πολυθεϊσμού, με

⁴²¹ Με τη νίκη αυτή το μέχρι τότε παναραβικό κέντρο λατρείας μεταμορφώνεται από πολυθεϊστικό σε μονοθεϊστικό, σημείο αναφοράς όλου του ισλαμικού κόσμου.

⁴²² Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, vol. II, part I, σσ. 1-15, 35. Berkey, *The Formation of Islam*, σσ. 44, 73. Hoyland, *In God's Path*, σ. 26.

⁴²³ Κύριοι λόγοι είναι: ο φυσικός πλούτος, οι κοιλάδες εύφορων ποταμών, η πληθυσμιακή πυκνότητα και άρα άφθονη εργατική δύναμη και παραγωγή και πηγές εσόδων καθώς επίσης φορολογήσιμοι και στρατεύσιμοι πληθυσμοί. Επίσης, είναι γνώριμοι οι χώροι, και οι κάτοικοί τους στην πλειοψηφία τους είναι σημιτικής καταγωγής, Άραβες της Διασποράς.

⁴²⁴ Βλ. το Κοράνιο, (9), όπου φαίνεται με σαφήνεια μια πρωτοφανής αδιάλλακτη στάση του Μωάμεθ απέναντι στους συμπατριώτες του πολυθεϊστές κατά τη διάρκεια του τελευταίου προσκυνήματος (حجة الوداع) στη Μέκκα το 631, όπου διαφοροποιήθηκε, τερματίζοντας τη μέχρι τότε συμφωνημένη ειρηνική συμβίωση με τις αραβικές φυλές που είχαν απλά συνυπογράψει συνθήκη ειρήνης ή μη επίθεσης δίχως να αποδεχτούν το Ισλάμ. Παράλληλα, υπήρξαν και φυλές που δεν είχαν συνυπογράψει αλλά διατηρούσαν την αρχική τους κατάσταση ως έχει, και παράλληλα επισκέπτονταν τη Μέκκα για θρησκευτικούς και εμπορικούς λόγους μέσα στα πλαίσια της αραβικής παράδοσης, αξιοποιώντας τον θεσμό της εκχειρίας των Τεσσάρων Ιερών Μηνών. Ibn Sallām, *Amwāl*, τ. 1, σσ. 32-34.

κύριο εκπρόσωπο την Περσία και την πλειοψηφία των Αράβων. Εξαίρεση αυτού του χωρισμού με βάση την πίστη αποτέλεσαν οι Ιουδαίοι⁴²⁵, οι οποίοι για δικούς τους λόγους ήταν σύμμαχοι με τους Σασσανίδες, καθώς επίσης και με τους Άραβες πολυθεϊστές και ιδίως με τους Μεκκίτες⁴²⁶.

Αυτή η μορφή διάκρισης μπορεί να δει κανείς πως ίσχυε μόνο κατά τη διάρκεια της ζωής και της δράσης του Μωάμεθ και ιδίως στα τελευταία έτη της άσκησης πολιτικής εξουσίας. Η κατάσταση αυτή εξαίρεσης των Ιουδαίων από τους λαούς της Βίβλου σχεδόν έχει εκλείψει μετά τον θάνατό του. Αυτό δεν σημαίνει πως ο στιγματισμός τους καταργήθηκε πλήρως.

Ιστορικά η περίοδος των Τεσσάρων Ορθοδόξων Χαλιφών αποτελεί σπουδαιότατο κρίκο σ' ολόκληρη την ιστορία του αραβοϊσλαμικού κόσμου από το 632 έως και σήμερα, με ιδιαίτερη έμφαση στις αραβοβυζαντινές σχέσεις και κατ' επέκταση στις σχέσεις του Ισλάμ με τον Χριστιανισμό, αφού και οι δύο θρησκείες αποτελούν τα δύο επίσημα δόγματα αυτών των δύο τότε κόσμων, του αραβοϊσλαμικού και του βυζαντινού.

Το Κοράνιο παρέχει στον επικεφαλής της αραβοϊσλαμικής εξουσίας, δηλαδή στο χαλίφη, πολλές επιλογές για τον προσδιορισμό της πολιτικής του στάσης απέναντι στους λαούς των κατακτημένων περιοχών. Αυτό φυσικά ενισχύεται από την έμπρακτη πολιτική του Μωάμεθ απέναντι στους αλλόθρησκους, όχι μόνο κατά τη διάρκεια της ζωής και δράσης του στη Μεδίνα, αλλά και στη Μέκκα, προτού δηλ. αποκτήσει το Ισλάμ ξεκάθαρη πολιτική ταυτότητα. Είναι ιστορικό γεγονός πως η εποχή που κυβέρνησε ο Μωάμεθ, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, κληροδότησε στο μετέπειτα αραβοϊσλαμικό κράτος τις

⁴²⁵ Οι Ιουδαίοι του τότε αραβικού κόσμου συναπαρτίζονταν από δύο ομάδες: τους Ιουδαίους εβραϊκής καταγωγής και τους εξιουδαϊσμένους Άραβες. Οι δύο αυτές ομάδες συλλειτουργούσαν και συνεργάζονταν με τους αντιπάλους του Μωάμεθ, τους Άραβες πολυθεϊστές, είτε σε επίπεδο Μέκκας-Μεδίνας, συμπεριλαμβανομένων και των διάσπαρτων αραβικών συμμαχικών φυλών, είτε σε επίπεδο νότιας και ανατολικής Αραβίας και Περσίας.

⁴²⁶ Ibn Ishāq, *Sīrah*, τ. 1, σσ. 273-275, 391-397. Ibn Hishām, *Sīrah*, τ. 2, σ. 112, 117, 126, 368, 372. al-Baladhurī, *Futūh*, εκδ. και επιμ. Ş. Al-Munajjid, Cairo 1956, τ. 1, σ. 18, 23. Ibn Sallām, *Amwāl*, σ. 128, 146, 210-212, 219-220. Badrawi, *Muhammad*, σ. 345. Mihaylov, *Zarajdaneto na Islqma*, σσ. 256-267.

πρώτες πράξεις διεθνούς πολιτικής, μέσα από συγκεκριμένους κανόνες και σαφείς οδηγίες.

Είναι η απαρχή της περιόδου που γεννήθηκε από την άμεση συνέπεια της φυσικής απουσίας του Μωάμεθ⁴²⁷. Είναι η χρονιά που θα μπορούσε κανείς να χαρακτηρίσει ως χρονιά «κρίσης εξουσίας»⁴²⁸, η οποία σείει το οικοδόμημα που μόλις θεμελίωσε ο ίδιος ο Μωάμεθ. Είναι αυτή η ιστορική στιγμή που προετοίμασε το μετέπειτα ενδοαραβικό πεδίο δράσης και αντίδρασης της πρώτης φάσης, η οποία ουσιαστικά κάλυψε σχεδόν όλη τη διακυβέρνηση του πρώτου χαλίφη Άμπου Μπακρ (632-634)⁴²⁹.

Άρα, ουσιαστικά η απαρχή της περιόδου των Τεσσάρων Ορθοδόξων Χαλιφών χαρακτηρίζεται από τη φάση της «κρίσης εξουσίας». Ιστορικά αλλά και πολιτικά, μπορεί να θεωρηθεί ως η πιο κρίσιμη στιγμή του παρόντος και του μέλλοντος των Αράβων και του Ισλάμ, μαζί με τις γεωγραφικές ενότητες που γειτνιάζουν άμεσα με το νεογέννητο αραβοϊσλαμικό κόσμο. Είναι η στιγμή που υπερβαίνει σε κρισιμότητα και σπουδαιότητα ακόμη και τον ίδιο το θάνατο του Μωάμεθ.

Η πολιτική αυτή κατάσταση, όμως, αντιμετωπίστηκε με υπευθυνότητα, αποτελεσματικότητα και πολιτική ωριμότητα, προτιμώντας την ενότητα εις βάρος της μεταστροφής στους φυλετικούς θεσμούς και αντιλήψεις⁴³⁰. Έτσι δεν δόθηκε καμία ευκαιρία χρονοτριβής σε περαιτέρω διαβουλεύσεις και φυγόκεντρες τάσεις, οι οποίες θα ενθάρρυναν την αναβίωση του φυλετικού πνεύματος, με τις ανάλογες σοβαρότατες συνέπειες.

Έτσι, η σοφά έμπειρη δυναμική των συντρόφων του Μωάμεθ (*Ṣaḥābat rasūl allah*, صحابة رسول الله) διέσωσε το νεογέννητο Ισλάμ από μια βέβαιη

⁴²⁷ Η ακριβής ημερομηνία θανάτου του είναι ημέρα Δευτέρα της 12ης του Rabi‘a al-‘Awal το έτος 11 από Εγίρας, που αντιστοιχεί στην 8η Ιουνίου του έτους 632, σε ηλικία 63 ετών στη Μεδίνα.

⁴²⁸ Ibn Ishāq, *Sīrah*, τ. 2, σσ. 380-386, 388-389.

⁴²⁹ Berkey, *The Formation of Islam*, σ. 71. El-Hibri, *The Rashidun Caliphs*, σ. 3.

⁴³⁰ El-Hibri, *The Rashidun Caliphs*, σ. 62. Berkey, *The Formation of Islam*, σ. 70, 71.

καταστροφή το 632. Είναι η στιγμή των ενδοαραβικών ζυμώσεων, που οδήγησαν στην προβολή ατομικών ηγετικών τάσεων, φιλοδοξιών, φυλετικών εγωισμών και πολιτικών ανταγωνισμών⁴³¹. Αυτό το γεγονός στόχευε ουσιαστικά στην ανάδειξη της δύναμης που θα κυριαρχήσει στη ρύθμιση της νέας τάξης πραγμάτων την οποία προκάλεσε η εμφάνιση του Ισλάμ, με σκοπό τη συνένωση όλων των Αράβων υπό ένα κοινό λάβαρο, μία ιδεολογία και μία ηγεσία. Μια πρωτότυπη πολιτική πράξη και πρωτοπόρα πρωτοβουλία στη μέχρι τότε πολιτική ιστορία και θεωρία των Αράβων περί εξουσίας⁴³².

Η πρωτοφανής συγκέντρωση μιας πανίσχυρης, σχεδόν παναραβικής, στρατιωτικής δύναμης και η ενδοαραβική ειρήνευση εγκυμονούσαν τον κίνδυνο αναβίωσης του προϊσλαμικού πνεύματος φυλετικής ελευθερίας και ανεξαρτησίας. Γι' αυτό η πολιτική λογική του χωροχρόνου επέβαλλε την άμεση προστασία του νέου οικοδομήματος της Ούμμα.

Με την εκλογή του Άμπου Μπακρ, το σχήμα της Ούμμα μετεξελίχθηκε σε νέα πολιτική οντότητα, στο λεγόμενο χαλιφάτο⁴³³. Η διέξοδος από το πιθανό αδιέξοδο δεν μπορούσε παρά να στηριχθεί σε ένα επεκτατικό άνοιγμα προς τα έξω, προς τους γείτονες⁴³⁴. Οι όμοροι χώροι ήταν οικείοι για τους Άραβες και είχαν άμεση γνώση για το τι επικρατούσε στην τότε διεθνή πολιτική σκηνή, εφόσον οι ίδιοι ήταν μέρος της. Η δισδιάστατη νέα τάξη πραγμάτων των Αράβων προκάλεσε την γέννηση ενός στρατιωτικά οργανωμένου οράματος, το οποίο θα στηριζόταν σε ένα επεκτατικό σχέδιο για μόνιμη κατοχή και όχι για αναζήτηση

⁴³¹ Ο.π., σ. 70.

⁴³² Ibn Ishāq, *Sīrah*, τ. 2, σσ. 381-385. Donner, *The Early Islamic Conquests*, σ. 49 : «It marked the one period in history when a state successfully brought all of Arabia-nomadic and sedentary peoples alike-firmly under its control, an episode unique in the history of Arabia until recent times. The fact that the state destined to subject tribal Arabia».

⁴³³ al-'Adawī, *Nuzum*, σσ. 133-139. Arnold, *The Caliphate*, London 1965, σσ. 9-19, 19-42.

⁴³⁴ Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, σ. 22: «the nomad pastoral society was inherently unstable for economic reasons. Any government which is sought to pacify the tribes and establish peace in Arabia and to abolish the ghazw, had to find a substitute. if the tribesmen were not to attack each other, then they had to attack someone else. »

λαφύρων και λείας, όπως συνέβαινε έως τότε στις σχέσεις των αραβικών φυλών με τους γείτονές τους (الكر والفر, al-Kar wal-Far = αιφνιδιαστική επίθεση και άμεση φυγή).

3.2 Οι αραβοϊσλαμικές κατακτήσεις και η ένταξη των βυζαντινών υπηκόων στο Χαλιφάτο

Οι αραβοϊσλαμικές κατακτήσεις είναι ένας όρος που αναφέρεται κύρια στην ιστορική πράξη του 7ου και 8ου αιώνα και αποτελεί προϊόν της εμφάνισης του Ισλάμ. Είναι το σπουδαιότερο ιστορικό γεγονός, που διαμόρφωσε την ιστορία του ευρωμεσογειακού, σημιτικού και ασιατικού ιδίως κόσμου⁴³⁵. Γι' αυτό το λόγο η εμφάνιση του Ισλάμ, που προκάλεσε αυτό το απροσδόκητο ιστορικά γεγονός, θεωρείται ορόσημο για το τέλος της αρχαιότητας και την έναρξη του Μεσαίωνα, λόγω των σοβαρών ιστορικών μεταβολών στην ιστορία της ανθρωπότητας⁴³⁶.

Το κρίσιμο αλλά και ταχύ πέρασμα από την κρίση εξουσίας του 632⁴³⁷, που απειλούσε το θεσμό της Ούμμα, στο θεσμό του Χαλιφάτου, πέρασε ιστορικά από τη φάση της αυτοκατάκτησης της Αραβικής Χερσονήσου από τους ίδιους τους Άραβες της δυτικής Αραβίας, του αλ-Χιτζάζ⁴³⁸. Την κρίση εξουσίας τη δημιούργησαν όλες οι ανταγωνιστικές πολιτικές δυνάμεις που αντιπροσώπευαν

⁴³⁵ Donner, *The Islamic Conquests*, σ. 45. Του ίδιου, *The Early Islamic Conquests*, σ. 3, 55. Για περισσότερες λεπτομέρειες για τις διάφορες απόψεις σχετικά με την ερμηνεία των πρώιμων αραβικών κατακτήσεων βλ. Donner, *The Early Islamic Conquests*, Introduction (σσ. 3-9).

⁴³⁶ Καραγιαννόπουλος, *Η μεσαιωνική Δυτική Ευρώπη*, α' ανατύπωση (Εταιρεία Βυζαντινών Ερευνών 8), Θεσσαλονίκη 2000, σ. 14. Σαββίδης, 'Ουλφίλας, ο «Μουσής των Γότθων» και οι Απαρχές της Μεσαιωνικής Ιστορίας της Δυτικής Ευρώπης' στο *Από την ύστερη Αρχαιότητα στον Μεσαίωνα. Ιστορικά Δοκίμια.*, Αθήνα 2006, σσ. 31-42, βλ. σ. 31. Τσιρπανλής, *Η Μεσαιωνική Δύση (5^{ος}-15^{ος} αι.)*, Θεσσαλονίκη 2004, σσ. 26-27, 31. Donner, *The Islamic Conquests*, in Youssef M. Choueiri (ed.): *A Companion to the History of the Middle East*, USA 2005, σσ. 28-51, βλ. σσ. 28-29, 41-42.

⁴³⁷ Για τις διάφορες προσεγγίσεις σύγχρονων ιστορικών σχετικά με την κρίση εξουσίας, βλ. Madelung, *The succession to Muhammad. A study of the early Caliphate*, Cambridge University Press 2004, σσ. 1-6, 33-34, 56-58.

⁴³⁸ Hoyland, *In God's Path*, σσ. 38-39. El-Hibri, *The Rashidun Caliphs*, σσ. 28-39.

τον τότε αραβικό κόσμο⁴³⁹, εκμεταλλευόμενες το ότι ο Μωάμεθ δεν όρισε επίσημα κανέναν διάδοχο⁴⁴⁰. Στο τέλος, όμως, τη μοιράστηκαν οι τότε κυρίαρχες φιλόδοξες πολιτικές δυνάμεις της Μεδίνας και κυρίως της Μέκκας.

Συγκεκριμένα, εκδηλώθηκαν αναρίθμητες ομάδες διεκδίκησης της εξουσίας και τρόποι διαπραγμάτευσης⁴⁴¹. Αναλυτικότερα, υπήρχαν οι ανταγωνισμοί μεταξύ Μεκκικών και Μεδινιτών εν ονόματι των al-Muhajirūn και των al-Anṣār, δηλ. των Μεταναστών και των Υποστηρικτών του Μωάμεθ αντίστοιχα, οι ανταγωνισμοί

⁴³⁹ Kennedy, 'The Caliphate', in Choueiri Youssef M. (ed.), *A Companion to the History of the Middle East*, USA 2005, σ. 52-71, σσ. 52-53.

⁴⁴⁰ Σύμφωνα με τον Ahmad Zidan, ο Μωάμεθ εφόσον επέλεξε τον Άμπου Μπακρ να ηγηθεί το πρώτο προσκύνημα στη Μέκκα (9 Ε) αυτό από μόνο του θεωρείται η αρχική ένδειξη πως ο Μωάμεθ τον είχε επιλέξει για διάδοχό του. Zidan, *The Rightly Guided*, σ. 57. Στη συνέχεια, σσ. 58-59, ενισχύοντας αυτή του την άποψη αναφέρει πως ακόμη και λίγο πριν το θάνατό του ο Μωάμεθ ανέθεσε στον Άμπου Μπακρ τον ρόλο του Ιμάμη στο τζαμί, κάτι που έως τότε έκανε ο ίδιος, αλλά λόγω πολύ υψηλού πυρετού δεν ήταν δυνατό. Βλ. επίσης, El-Hibri, *The Rashidun Caliphs*, σσ. 28-30, 33-34. Berkey, *The Formation of Islam*, σ. 70-71. Dabashi, *Authority in Islam. From the Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads*, USA 1989, σ. 10.

⁴⁴¹ Πρώτα-πρώτα ήταν οι Μετανάστες (المهاجرون), al-Muhajirūn), οι Μεκκίτες, οι οποίοι ισχυρίστηκαν πως αποτελούν τους πρώτους φορείς του Ισλάμ, καθώς εγκατέλειψαν τα πάτρια εδάφη μαζί με τις οικογένειές τους και τις περιουσίες τους για χάρη του Ισλάμ και γι' αυτό δικαιούνται τη διαδοχή του Μωάμεθ στην εξουσία. Η δεύτερη πολιτική δύναμη που είχε την απαίτηση στην ανάληψη της εξουσίας διαδεχόμενη το Μωάμεθ, ήταν οι λεγόμενοι al-Anṣār (الأنصار), οι Ανσαρίτες, δηλ. οι Υποστηρικτές. Αυτοί υποστήριζαν την άποψη πως είναι οι πρώτοι που δικαιούνται την ανάληψη της εξουσίας, επειδή ήταν αυτοί που παρείχαν πολιτικό άσυλο στον ίδιο τον Μωάμεθ και στους οπαδούς του και χωρίς αυτή την παροχή ασύλου θα είχαν χαθεί τα πάντα, ο Μωάμεθ, το Μήνυμα και οι οπαδοί. Η τρίτη πολιτική δύναμη υπήρξε αυτή των Ομαϊαδών, ενσαρκωμένη στον τελευταίο αρχηγό της Μέκκας, προτού κατακτηθεί το 630, τον Άμπου Σουφιάν, πατέρα του Μωαβία, του μετέπειτα ιδρυτή της πρώτης δυναστείας του Ισλάμ, των Ομαϊαδών, με έδρα τη Δαμασκό (661-750). Η δύναμη αυτή ήταν σε κατάσταση σιωπηλής αναμονής, επειδή λειτουργούσε έως το 630 σαν σθεναρή αντιπολίτευση εναντίον του Ισλάμ. Η τέταρτη πολιτική δύναμη ανήκε στους διανοούμενους θεωρητικούς, ονομαζόμενους Ahl al-Naṣ wa al-Ta'ayin (والتعيين أهل النص), οι οποίοι είχαν κατά νου για τη διαδοχή τον Άλι, τον πρώτο εξάδελφο του Μωάμεθ και γαμπρό του από την κόρη του Φάτιμα. Από τη στιγμή που ο Μωάμεθ δεν άφησε κανέναν διάδοχο και μάλλον επηρεασμένοι από την πολιτική θεωρία των Περσών περί εξουσίας που έχει να κάνει με το θείο δικαίωμα των βασιλιάδων στην εξουσία και άρα στην κληρονομική διαδοχή, θεώρησαν τον Άλι ως μοναδικό νόμιμο διάδοχο του Μωάμεθ. Το γεγονός αυτό φυσικά έρχεται σε ρήξη με την αραβική αντίληψη περί εξουσίας, που στηρίζεται στην εκλογή και όχι στην κληρονομικότητα, επιλέγοντας τον ικανότερο και τον αποτελεσματικότερο, που μπορεί να εκπροσωπεί τα συμφέροντα της φυλής ή της φυλετικής συμμαχίας. Η τελευταία δύναμη που κυνηγούσε την ανάληψη της εξουσίας του νεογέννητου Ισλάμ ήταν η αραβική αριστοκρατία της υπόλοιπης Αραβικής Χερσονήσου και ιδίως της κεντρικής Αραβίας, της Υεμένης, του Ομάν, των Αράβων του Κόλπου και του νότιου Ιράκ. Η περιφερειακή αυτή αποσχιστική δύναμη ήταν ίσως η ισχυρότερη και η πιο επικίνδυνη για όλο το Ισλάμ. Η δυναμική της βρισκόταν στην ιδεολογική βάση πάνω στην οποία στήριζε την αιτιολογία απομάκρυνσής της. Η ιδεολογική αντιπαράθεση αυτή εκδηλωνόταν με τρεις προφήτες μαζί με τρία δικά τους «Κοράνια», ως υποκατάστατο του Ισλάμ και του Κορανίου του Μωάμεθ. Η νίκη του αρχικού Ισλάμ αφαιρέσει την ευκαιρία να γνωρίσουμε τις μορφές των άλλων «Κοράνιων» και των άλλων «Κορανίων», που εμφανίστηκαν με τη σειρά τους στο νότιο Ιράκ, στους Άραβες του Κόλπου (ανατολική Αραβία) και στην Υεμένη. Ibn Ishāq, *Sīrah*, τ. 2, σσ. 381-384, 386, 388-389. Ibn Hishām, *Sīrah*, τ. 2, Part 4, σσ. 301-316, Madelung, *The succession to Muhammad*, 42-45. Zidan, *The Rightly Guided*, σσ. 63-65. Βλ. επίσης, El-Hibri, *The Rashidun Caliphs*, σσ. 42-58. Hitti, *History*, σσ. 140-143. Zidan, *The Rightly Guided*, σσ. 66, 67-68, 69-70, 83. Βλ. επίσης Berkey, *The Formation of Islam*, σ. 65. Bousquet, 'Observations on the Nature and Causes of the Arab Conquest', σ. 28. Donner, *The Early Islamic Conquests*, σ. 82-83.

συμφερόντων μεταξύ αστών και νομάδων-φυλών της ερήμου, μεταξύ Νοτίων και Βορείων, μεταξύ Ανατολικών και Δυτικών Αράβων⁴⁴². Αυτή η κατάσταση πολιτικού αναβρασμού κάλυπτε ουσιαστικά ως προς την πολιτική δράση όλη τη γεωγραφία της Αραβικής Χερσονήσου. Αυτές οι ανταγωνιστικές δυνάμεις σχημάτισαν τον τότε πολιτικό χάρτη του αραβικού κόσμου με τις διάφορες τάσεις, επιδράσεις και συμμαχίες στις οποίες ο αραβικός κόσμος ανήκε και από τις οποίες εξαρτιόταν.

Είναι φανερό από τη διερεύνηση των αφορμών και των αιτιών αυτών των ανταγωνιστικών συμφερόντων πως προβαλλόταν πάντα ο θρησκευτικός μανδύας ως πολιτική ταυτότητα. Γι' αυτό οι κυριότερες ηγετικές προσωπικότητες που προκαλούσαν τις συγκρούσεις και έτρεφαν τις διχόνοιες, κρύβονταν πίσω από τοπικές ή και φυλετικές προφητικές ιδιότητες και αξιώσεις.

Τη λύση δίνουν οι Μετανάστες Μεκκίτες, με πρωτοβουλία των τριών ισχυρών συντρόφων του Μωάμεθ: Άμπου Μπακρ, Όμαρ Ιμπν αλ-Χαττάμπ και Άμπου Ουμπάιντα αλ-Τζαρράχ⁴⁴³. Μετά τη συμφωνία για το πρόσωπο του διαδόχου⁴⁴⁴, μέρος της κρίσης εξουσίας του 632 υπήρξε ο τίτλος του αξιώματος

⁴⁴² Από μία ιστορική προσέγγιση ορισμένων εδαφίων του Κορανίου και ιδίως των κεφ. 106, 2:218, 16:41, 8:72-74, 9:100, 117, 59:8-9, 56:10-12, είναι σαφής η τάση του Κορανίου υπέρ των al-Muhajirūn, τους οποίους προβάλλει με επαίνους χάρη στη θυσία τους υπέρ του Μηνύματος του Ισλάμ και αμέσως μετά αναφέρεται στο μειωμένο συγκριτικά ρόλο των al-Anṣār. Από την άλλη μεριά, σε άλλα εδάφια χρησιμοποιεί πολύ σκληρούς χαρακτηρισμούς εις βάρος των Βεδουίνων 9: 97-99, 101-103.

الأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ - 9:97
وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا وَيَتَرَبَّصُ بِكُمُ الدَّوَائِرَ ۗ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ - 9:98
وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ ۗ أَلَا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَهُمْ ۖ سَيُدْخِلُهُمُ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ - 9:99
وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ ۗ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ ۗ سَنُعَذِّبُهُمْ مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ - 9:101
وَأَخْرُوجُوا اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَىٰ اللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ - 9:102
خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ۗ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ - 9:103

⁴⁴³ Madelung, *The succession to Muhammad*, σ. 31.

⁴⁴⁴ Η ιστορική αυτή συνάντηση είναι γνωστή στις αραβικές πηγές ως *Amr al-Saqīfah*. Βλ. Ibn Ishāq, *Sīrah*, τ. 2, σσ. 381-384. Ibn Hishām, *Sīrah* (γγ), τ. 4, σσ. 309-316. Al-Ṣalābī A. M. M., *Faṣl al-Khiṭāb fī Sīrat Ibn al-Khaṭṭāb*. *Amīr al-Mu'minīn 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb: Shakhṣiyatuhu wa 'asruhu*, Κάιρο - Σάρτζα 2002, σσ. 81-83. El-Hibri, *The Rashidun Caliphs*, σσ. 42-58.

και ο προσδιορισμός των ορίων της δικαιοδοσίας του⁴⁴⁵, πάντα σε σχέση με εκείνα του Μωάμεθ.

Εκλέγεται τελικά, σχεδόν από το σύνολο των προαναφερθέντων πολιτικών ομάδων, ο Άμπου Μπακρ πρώτος χαλίφης⁴⁴⁶, καλύπτοντας το κενό εξουσίας και δίνοντας λύση στην πολιτική ασάφεια και ανασφάλεια που αιωρούνταν επάνω στη Μεδίνα και σε ολόκληρη την Αραβική Χερσόνησο. Ο νεοεκλεγείς είχε να αντιμετωπίσει το σοβαρότατο πολιτικό κώλυμα του φυλετικού τρόπου σκέψης, που είναι η φυγόκεντρος τάση⁴⁴⁷ που χαρακτήριζε τη μέχρι τότε φυλετική πολιτική αντίληψη περί εξουσίας.

Έτσι εκδηλώνονται αμέσως ανταρσίες, αποσχίσεις και απόρριψη της νέας μορφής κεντρικής εξουσίας της Μεδίνας, με δηλώσεις αναίρεσης των υπογραφών και των δεσμεύσεων που είχαν με τον Μωάμεθ⁴⁴⁸. Η έντονη τάση μεταστροφής στο προϊσλαμικό φυλετικό καθεστώς στηριζόταν στο ότι ο Μωάμεθ, με τον οποίο είχαν συνυπογράψει, πέθανε και άρα δεν ισχύει πλέον η όποια δέσμευση⁴⁴⁹. Το

⁴⁴⁵ Madelung, *The succession to Muhammad*, σ. 46. Kennedy, 'The Caliphate', σ. 53. Ghazzal, 'The 'Ulama': Status and Function', in Choueiri, Youssed M. Youssef (ed.), *A Companion to the History of the Middle East*, σσ. 71-87, σ. 71-72, ο οποίος στη συνέχεια του άρθρου του παρουσιάζει την εξέλιξη του όρου Khalifa και την ιστορική τομή των Σιτών στη σχετική τους διαφοροποίηση, μέχρι τις αρχές του εικοστού αιώνα που καταργήθηκε από τον Κεμάλ Ατατούρκ.

⁴⁴⁶ Νικολάου-Πατραγάς, *Χαλιφεία και Ισλαμική Διακυβέρνηση*, Αθήνα 2011, σ. 161, 172. Berkey, *The Formation of Islam*, σ. 71. Madelung, *The succession to Muhammad*, σσ. 29-32.

⁴⁴⁷ Ο.π., σ. 46-48.

⁴⁴⁸ Zidan, *The Rightly Guided*, σ. 65. Berkey, *The Formation of Islam*, σ. 70 και 71: « In the first place, the tribal factor continued to play an important and destabilizing role in the development of what would come to be identified as the Islamic polity. In the wake of the Prophet's death, the community was shaken by the so-called Wars of Ridda, of "return" or, more grandly, "apostasy," when the umma under the leadership of Abu Bakr fought against those tribes which considered the tribal confederation suspended and their allegiance to it terminated, now that Muhammad was gone.». Donner, *The Islamic Conquests*, σ.30.

⁴⁴⁹ al-Baladhuri, *Futūh*, (1956), τ. 1, σσ. 113-125. Zidan, *The Rightly Guided*, σ. 69, και στη σ. 71, αναφέρεται σε συγκεκριμένα παραδείγματα φυλών και λαών που επαναστάτησαν όπως: στο Ομάν, στη Μάχρα, στο Χαντραμάουτ, στην Υεμένη. Επίσης, ο λαός του Μπαχρέιν, ο οποίος όταν ζούσε ο Μωάμεθ είχε ασπαστεί το Ισλάμ, μετά το θάνατό του και το θάνατο του μουσουλμάνου διοικητή του Μπαχρέιν επαναστάτησαν. Όλες αυτές οι ανταρσίες κατατροπώθηκαν με την αποστολή στρατευμάτων. Βλ. επίσης Bousquet, G.R., 'Observations on the Nature and Causes of the Arab Conquest', in Conrad, L. I. (general ed.): *The Formation of the Classical Islamic World*, vol. 5 in Donner F. M.(ed.): *The Expansion of the Early Islamic State*, London-New York 2008, σσ. 23-37, βλ. σ. 28. Saunders, 'The Nomad as Empire Builder: A Comparison of the Arab and Mongol Conquests', σ. 40.

γεγονός αυτό χαρακτηρίστηκε ως «αποστασία»· αν ήταν πολιτική ή θρησκευτική, παραμένει άλυτο ζήτημα⁴⁵⁰.

Ο Άμπου Μπακρ⁴⁵¹ ξόδεψε όλη τη διακυβέρνησή του στην επίλυση αυτού του απειλητικού ζητήματος της, στη σκληρή αντιμετώπιση της «αποστασίας», αποστέλλοντας στρατεύματα στην κεντρική⁴⁵² και ανατολική Αραβία, στην Υεμένη⁴⁵³, στο Ομάν⁴⁵⁴, στο Μπαχρέιν⁴⁵⁵ και στο νότιο Ιράκ⁴⁵⁶, πολεμώντας τους στασιαστές και τους κυριότερους τρεις λεγόμενους, σύμφωνα με τις αραβικές πηγές, «ψευδοπροφήτες»⁴⁵⁷ (الذين ادعوا النبوة). Ολόκληρη η Αραβική Χερσόνησος, απ' άκρου εις άκρον, τυλίγεται σε σύννεφα πολέμου και αίματος. Στο τέλος, η κεντρική εξουσία της Μεδίνας καταφέρνει και κατανικά όλες τις στασιαστικές και αποσχιστικές δυνάμεις και ομάδες όλης της Αραβικής Χερσονήσου, για πρώτη φορά στην ιστορία των Αράβων. Είναι η φάση που χαρακτηρίζεται ως «αυτοκατάκτηση» των Αράβων⁴⁵⁸. Για πρώτη φορά υπακούουν σε μία και μόνο κεντρική αρχή, με κοινό Θεό και δόγμα, κοινή ιδεολογία και κοινή εσωτερική,

⁴⁵⁰ E.I. Riddah. Ibn Ishāq, *Sīrah*, τ. 2, σ. 388. al-Baladhurī, *Futūh*, (1956), τ. 1 σ. 113, 120, 125-128.

⁴⁵¹ Donner, *Muhammad*, σσ. 97-104. El-Hibri, *The Rashidun Caliphs*, σ. 3.

⁴⁵² al-Baladhurī, *Futūh* (1956) τ. 1, σσ. 120-125.

⁴⁵³ Ό.π., τ. 1, σσ. 125-128. Hitti, *History*, σσ. 140-143. Zidan, *The Rightly Guided*, σσ. 66, 67-68, 69-70, 83. Βλ. επίσης Berkey, *The Formation of Islam*, σ. 65. Bousquet, 'Observations on the Nature and Causes of the Arab Conquest', σ. 28. Donner, *The Early Islamic Conquests*, σ. 85. *Biographies of the Rightly-Guided Caliphs. Prepared from the works of Ibn Katheer, at-Tabari, As-Suyooti*, prepared and translated by T. A. A. Muhammad & N. K. E. Abu Al-Yazid, revised and edited by M. I. Kamara & Joanne McEwan, Dar al-Manarah-Egypt 2001, σ. 93.

⁴⁵⁴ al-Baladhurī, *Futūh* (1956) τ. 1, σσ. 92-95. *Biographies of the Rightly-Guided Caliphs*, σ. 90. Hitti, *History*, σσ. 140-143. Zidan, *The Rightly Guided*, σσ. 66, 67-68, 69-70, 83. Βλ. επίσης Berkey, *The Formation of Islam*, σ. 65. Bousquet, 'Observations on the Nature and Causes of the Arab Conquest', σ. 28. Donner, *The Early Islamic Conquests*, σ. 85.

⁴⁵⁵ al-Baladhurī, *Futūh* (1956) τ. 1, σσ. 95-105. *Biographies of the Rightly-Guided Caliphs*, σσ. 86-89. Hitti, *History*, σσ. 140-143. Zidan, *The Rightly Guided*, σσ. 66, 67-68, 69-70, 83. Βλ. επίσης Berkey, *The Formation of Islam*, σ. 65. Bousquet, 'Observations on the Nature and Causes of the Arab Conquest', σ. 28. Donner, *The Early Islamic Conquests*, σ. 85.

⁴⁵⁶ al-Baladhurī, *Futūh* (1956) τ. 1, σ. 131. Hitti, *History*, σσ. 140-143. Zidan, *The Rightly Guided*, σσ. 66, 67-68, 69-70, 83. Βλ. επίσης Berkey, *The Formation of Islam*, σ. 65. Bousquet, 'Observations on the Nature and Causes of the Arab Conquest', σ. 28. Donner, *The Early Islamic Conquests*, σ. 85.

⁴⁵⁷ Mysaylamah al-Kadhāb (مسيلمة الكذاب), Sajjāh bint al-Hārith (سجاح بنت الحارث) και al-Aswad al-'Ansī (الأسود العنسي). Ibn Ishāq, *Sīrah*, τ. 2, σσ. 321-322. Ibn Hishām, *Sīrah*, τ. 2, Part 4, σσ. 246-247. *Biographies of the Rightly-Guided Caliphs*, σσ. 71-76, 78. Για λεπτομέρειες, βλ. Παράρτημα. Hitti, *History*, σσ. 140-143. Zidan, *The Rightly Guided*, σσ. 66, 67-68, 69-70, 83. Βλ. επίσης Berkey, *The Formation of Islam*, σ. 65. Bousquet, 'Observations on the Nature and Causes of the Arab Conquest', σ. 28. Donner, *The Early Islamic Conquests*, σ. 78, 85. Του ίδιου, *The Islamic Conquests*, σ.30.

⁴⁵⁸ Hitti, *History*, σσ. 140-143. Hoyland, *In God's Path*, σσ. 38-39.

αμυντική, οικονομική και εξωτερική πολιτική⁴⁵⁹. Αποτελεί πρωτοφανές επίτευγμα με πρωτοφανείς συνέπειες, αφού τελικά, μετά από πολύ αίμα μιας ανένδοτης στρατιωτικής πολιτικής, διασώθηκε το οικοδόμημα που θεμελίωσε ο Μωάμεθ⁴⁶⁰.

Αυτή η ιστορική πράξη μπορεί να θεωρηθεί η πιο σπουδαία πολιτικοστρατιωτική πράξη μετά το θάνατο του Μωάμεθ και υπήρξε η πιο επικίνδυνη της μέχρι τότε ιστορίας των Αράβων. Η διέξοδος από αυτό το αδιέξοδο θα καθορίσει το μέλλον του ίδιου του Ισλάμ, που με τη σειρά του προσδιορίζει το μέλλον των Αράβων. Κατά συνέπεια, οι Άραβες ορίζουν και τη συνέχεια και την κατεύθυνση της ροής της ιστορίας όλων των λαών και των κυριότερων θρησκειών που σχετίζονται με το Ισλάμ. Οι Άραβες για πρώτη φορά στην ιστορία τους μπαίνουν δυναμικά στη διεθνή πολιτική σκηνή ως μια υπερδύναμη και όχι ως στρατιωτικοί προσωρινοί σύμμαχοι⁴⁶¹, όπως γινόταν έως τότε.

Οι αραβοϊσλαμικές κατακτήσεις, αν λάβουμε υπόψη τις κοινωνικοοικονομικές και πολιτικοθρησκευτικές συνθήκες των Αράβων έως το 610, ανατρέπουν τα ιστορικά δεδομένα και τις προβλέψεις των ερευνητών⁴⁶² και προφητών για το μέλλον της ιστορίας και κυρίως του χριστιανικού κόσμου, δυτικά και ανατολικά της Αδριατικής θάλασσας. Μερικά στελέχη της βυζαντινής ή ανατολικής Εκκλησίας θεώρησαν το γεγονός της εμφάνισης του Ισλάμ, με τις συνέπειες των κατακτήσεων, ως τιμωρία του Θεού για την υποχώρηση των αξιών και αρετών του χριστιανικού κόσμου⁴⁶³.

⁴⁵⁹ Berkey, *The Formation of Islam*, σ. 72: «And as is well known, the Arab conquests began as an extension and redirection of the older practice of ghazw: having united the Arabs of the peninsula for the first time in a single state, the leaders of the community sought an outlet for this tribal imperative, and conveniently found one in the rich but weakened societies of Syria and Iraq».

⁴⁶⁰ Zidan, *The Rightly Guided*, σ. 70, 83.

⁴⁶¹ Χαρακτηριστικά παραδείγματα αποτελούν τα τρία βασίλεια, πολιτικές οντότητες της προϊσλαμικής Αραβικής Χερσονήσου, των Γασσανιδών, των Λαχμιδών και της Κίντα. Shahid, *Sixth Century*, vol. II, part 1, σ. 21, 25, 60, 355. Του ιδίου, *Sixth Century*, vol. I, part I, σ. 12, 17-19, 42-48 (Λαχμίδες), 19-22, 144-148 (Κίντα), 70, 79, 206, 288-297.

⁴⁶² Donner, *The Early Islamic Conquests*, σ. 49.

⁴⁶³ Την παρατήρηση αυτή αναφέρει ο Robert G. Hoyland στο έργο του *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Studies in Late Antiquity and Early Islam, Book 13, Princeton 1997. Kaegi, 'Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest', in Conrad, L. I. (general ed.):

Μετά την ολοκλήρωση της ενότητας των αραβικών φυλών στον κυρίως αραβικό χώρο, το δυναμικό που είχε δημιουργηθεί, για να συνεχίσει να έχει λόγο ύπαρξης, είχε ως μόνη διέξοδο να βγει προς τα έξω, αναζητώντας

The Formation of the Classical Islamic World, vol. 5 in Donner F. M.(ed.): *The Expansion of the Early Islamic State*, London-New York 2008, σ. 113-125, σσ. 113-114, 117-118, 122. Hoyland, *In God's Path*, σ. 44-45. Letsios, *Emperor Heraclius and Prophet Mohamed*, σ. 42, 46-47. Νίκου, Οι "Ιστορικοί Λόγοι" στη Βυζαντινή Λογοτεχνία, Διδακτορική Διατριβή, Θεσσαλονίκη 2016, σσ. 270-272 . Βλ. επίσης Michael the Elder (Great), *Chronique de Michael Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche*, τ. 2, ed, J. B. Chabot, Paris, 1901, σσ. 412-413.

"This is why the God of vengeance, who alone is all-powerful, and changes the empire of mortals as He will, giving it to whomsoever He will, and uplifting the humble, beholding the wickedness of the Romans who throughout their dominions cruelly plundered our churches and our monasteries and condemned us without pity, brought from the region of the south the sons of Ishmael, to deliver us through them from the hands of the Romans. And if in truth we have suffered some loss, because the Catholic churches, that had been taken away from us and given to the Chalcedonians, remained in their possession; for when the cities submitted to the Arabs, they assigned to each denomination the churches which they found it to be in possession of (and at that time the great churches of Emessa and that of Harran had been taken away from us); nevertheless it was no slight advantage for us to be delivered from the cruelty of the Romans, their wickedness, their wrath and cruel zeal against us, and to find ourselves at Peace".

Ιωάννου Καμινιάτου, Εἰς τὴν Ἄλωσιν τῆς Θεσσαλονίκης, Ευσταθίου Θεσσαλονίκης, Ἱστορικὸν τῆς Ἀλώσεως τῆς Θεσσαλονίκης ὑπὸ τῶν Νορμανδῶν, Ἰωάννου Αναγνώστη, Διήγησις περὶ τῆς τελευταίας Ἀλώσεως τῆς Θεσσαλονίκης, Ἰωάννης Καμινιάτης, Εἰς τὴν Ἄλωσιν τῆς Θεσσαλονίκης, (Εἰσαγωγή-Μετάφραση-Σχόλια: Εὐδοξος Τσολάκης), Ἀθήνα 2000, σ. 9. Ευστάθιος Θεσσαλονίκης, *Ἱστορικὸν τῆς Ἀλώσεως τῆς Θεσσαλονίκης ὑπὸ τῶν Νορμανδῶν*, Θεσσαλονίκη 1996. Eustazio di Thessalonica, *La espugnazione di Thessalonica*, Palermo 1961. Βλ. ἐπίσης, Αναγνώστης Ι, *Διήγησις περὶ τῆς τελευταίας ἀλώσεως τῆς Θεσσαλονίκης. Μονωδία ἐπὶ τῇ ἀλώσει τῆς Θεσσαλονίκης*, εκδ. Ι. Τσάρας, Θεσσαλονίκη 1958. Αναγνώστης, Ι, *Διήγησις περὶ τῆς τελευταίας ἀλώσεως τῆς Θεσσαλονίκης*, ed. I. Bekker, CB, Bonnae 1838. Αναγνώστης, Ι, *Διήγησις περὶ τῆς τελευταίας ἀλώσεως τῆς Θεσσαλονίκης*, (εἰσ. - μτφρ. Μαρία Κεκδροπούλου), Ἀθήνα. Καὶ στα τρία ἔργα γιὰ τὴν ἀλωση τῆς Θεσσαλονίκης ἀπὸ τοὺς Ἀραβες τὸ 409, ἀπὸ τοὺς Νορμανδοὺς τὸ 1185 καὶ ἀπὸ τοὺς Οθωμανοὺς τὸ 1430 ὡς βασικὴ αἰτία τῶν ἀλώσεων τίθενται οἱ ἀμαρτίαι τῶν κατοίκων. Ὁ Καμινιάτης ἀναφέρει ὅτι οἱ κάτοικοι τῆς Θεσσαλονίκης, παρότι ζοῦσαν μέσα στὴν ἀμαρτία, μιλοῦσαν γιὰ τὴν κρίση τοῦ Θεοῦ: Καμινιάτης, 12.21: «πλὴν γε τοῦτο λογιζομαι, ὅτι ἐν ἀμαρτίαις ὄντες τὰ θεῖα κατὰ τὸν ψαλμῶδὸν ἐδιηγούμεθα δικαιοῦματα, καὶ τὸ μοχθηρὸν ἡμῶν τῶν τρόπων ἀδόκιμον τὸ περιφανές τοῦτο καὶ σεβάσιμον ἀπειργάσατο», «ἀνάξιον κρίναντος τοῦ θεοῦ βεβήλοις καὶ ἐναγέσι χεῖλεισιν ὑμνεῖσθαι τε καὶ γεραίρεσθαι». Οἱ ἀμαρτίαι ἦσαν ἡ αἰτία τῆς συμφορᾶς τῆς πόλης καὶ αὐτές δε στὶς ὁποῖες ἐπιδόθηκαν οἱ Θεσσαλονικεῖς: Καμινιάτης, 12.3: «μέχρι γὰρ τίνος τὴν ἀληθῆ αἰτίαν τοῦ πάντα κίνδυνον ἐπενεχθῆναι ἡμῖν εἰς μέσον οὐ παριστῶμεν, ἵν' ἔχωσι γινῶναι διὰ τοῦ καθ' ἡμᾶς ὑποδείγματος οἱ μετέπειτα ὅπως δεῖ λατρεῖν θεῶ ζῶντι καὶ ἀληθινῶ καὶ ἑαυτοὺς ὑπεράνω παντὸς ὀλέθρου διατηρεῖν, ἵνα μὴ τοῖς ὁμοίοις ἡμῶν τῆς κακίας ὑπολισθαίνοντες πλημμελήμασι τὴν θεῖαν ἀγανάκτησιν ἐφ' ἑαυτοὺς ἐπισπῶνται». Βλ. ἐπίσης, Καμινιάτης, 13.1, 13.3, 15.3.

Ευστάθιος, 152.6: «Ἐντεῦθεν οὖν κατὰ τὴν κερκυραϊαν παροιμίαν ἦν ἐπιλέγειν αἰσχροῦς καὶ τῇ καθ' ἡμᾶς πόλει τὸ ἀπευκαταῖον ἐλεύθερον, ὡς ἐξὸν ὄν καὶ ἐν ταύτῃ ἀποπατεῖν, ὅποι ἐθέλει, τὸν βουλόμενον», 152.26: «Εἴη δὲ μέχρι τοῦδε λωφῆσαι τὸ πᾶν, μὴ καὶ ἀκούσωμεν καὶ αὐτοὶ ὡς οὐκέτι ὁ τοῦ Θεοῦ καθ' ἡμῶν θυμὸς ἀπεστράφη, ἀλλ' ἔτι ἡ χεῖρ αὐτοῦ ὑψηλὴ καὶ οἶα τε κατενεχθεῖσα πατάξει εἰς θάνατον. Οὐκ ἀκουσόμεθα δὲ μένειν <θυμὸν> Θεοῦ καθ' ἡμῶν, εἴπερ διορθωσόμεθα. Διόρθωσις δὲ ἡμῖν ἔσται, εἰ μεταβαλώμεθα τοῦ περιπονήρου βίου, δι' ὃν ἡμῖν ταῦτα», 154.14: «οἱ φθόνοι, τὸ πρᾶσβύτατον κακόν», «οἱ συγγέροντες τῶ φθόνῳ τῶφοι», «τὸ βαθὺ ψεῦδος», «τὸ φιλοχρήματον», «αἱ ἐπὶ δίκῃ σκοφανταί», «οἱ ἐπὶ δανείσμασι μετρίοις ἀσύμμετροι καὶ βαρεῖς τόκοι», «τὸ τῆς φιλίας εὐπεριφρόνητον καὶ οὐ μακρόβιον, ἀλλ' ἐφήμερον», «τὸ ἀχάριστον καὶ ἀπάσης χάριτος εὐεπίληστον», 132.9: «Ἡ γὰρ πολλὴ ἀμαρτία, δι' ἣν καὶ πρωτὶ πεποινηλατήμεθα, κατὰ τὸν αὐχέσαντα τὰ εἰς τὰς πρωῖας ἀποκτενεῖν τοὺς ἀμαρτωλοὺς τῆς γῆς καὶ ἐξολοθρεῖν ἐκ πόλεως κυρίου τοὺς ἐργαζομένους τὸ ἄνομον, μέχρι καὶ ἐς αὐτὰς τρίχας τὸ κακὸν ἡμῖν ἐκορύφωσεν», 154.4: «Μεταβλητέον οὖν ὅσον τάχος. Οὐκέτι γὰρ οἱ πλείους, ὡς βλέπω, μεταβολὴν τὴν χρηστοτέραν ἠλλάγημεθα».

πλουτοπαραγωγικούς πόρους⁴⁶⁴. Η προσοχή στράφηκε στις όμορες περιοχές που είχαν και κάποιο αραβικό υπόβαθρο, όπως η Πετραία Αραβία, η Παλαιστίνη, η Συρία, το Ιράκ⁴⁶⁵ και η Αίγυπτος⁴⁶⁶, που προκαλούσε με το φυσικό της πλούτο.

Οι γεωπολιτικές συνθήκες της περιοχής επέτρεψαν μια γρήγορη προέλαση του αραβοϊσλαμικού στρατού, που κινήθηκε σε τόπους γνωστούς στα караβάνια των αρχηγών του και κουρασμένους από τον πόλεμο και την κακοδιοίκηση. Σπουδαίο ρόλο έπαιξαν οι έποικοι των περιοχών που κατακτήθηκαν, και μάλιστα σε ιδεολογικό επίπεδο, γιατί σ' αυτή τη φάση ακόμα μπορούσε να σταθεί ο ισχυρισμός πως, κάτω από το μανδύα της θρησκευτικής επέκτασης, ολοκληρωνόταν και η εθνική αραβική ενότητα.

Οι αραβοϊσλαμικές κατακτήσεις, δηλαδή, σκόπευαν σε ένα διπλό αποτέλεσμα: στην υλική βάση που δημιουργούσαν τα λάφυρα για τη μετατροπή ενός καθυστερημένου τρόπου ζωής σε εμπορευματικό, και στην εξ ανάγκης ειρήνευση της Αραβικής Χερσονήσου, αφού οι στρατοί του πρώτου στα χρονικά αραβικού έθνους ήταν απασχολημένοι έξω από τη χώρα.

Το τελικό αποτέλεσμα των αραβικών κατακτήσεων πρέπει να αξιολογηθεί όχι μόνο με βάση την αλλαγή ενός status των δύο υπερδυνάμεων της εποχής, αλλά και ως πρόταση να ξανασυνδεθεί το διοικητικό σύστημα με τις πραγματικές ανάγκες της παραγωγικής βάσης των περιοχών που κατακτήθηκαν⁴⁶⁷. Αυτή η υποβόσκουσα θέληση των Αράβων, έστω και άθελα, φαίνεται στο Δίκαιο του

⁴⁶⁴ Βλ. Legendre, 'Islamic Conquest, Territorial Reorganization and Empire Formation: A Study of Seventh-Century Movements of Population in the Light of Egyptian Papyri', σσ. 237-238. Donner, *The Islamic Conquests*, σ. 45.

⁴⁶⁵ Zidan, *The Rightly Guided*, σ. 72.

⁴⁶⁶ Hoyland, *In God's Path*, σ. 68.

⁴⁶⁷ Βλ. Hoyland, *In God's Path*, σ. 55 : «Existing patterns of local government and tax-collection were left mostly intact: in the former Persian part of the region the same local aristocratic families were in charge as before the conquest, and Greek-educated Christians managed the ex-Byzantine lands. "The Christians were still the scribes, leaders and governors," observes one chronicler,²⁶ and this seems to have remained the case at least until the end of the seventh century».

πολέμου, που αναφέρεται ειδικά στην προστασία του ανθρώπινου και παραγωγικού δυναμικού⁴⁶⁸.

Χωρίς τις αραβικές κατακτήσεις δεν θα υπήρχε αραβικός πολιτισμός. Δηλαδή, ο αραβικός πολιτισμός, που στηρίχτηκε στους τοπικούς πολιτισμούς των κατακτημένων περιοχών, δεν θα υπήρχε, αφού το κλείσιμο των μουσουλμάνων Αράβων στην Αραβική Χερσόνησο⁴⁶⁹ θα τους επέβαλε επιστροφή στο προϊσλαμικό φυλετικό σύστημα, κάτω από την καθοδήγηση του περιβάλλοντος, κάτι που εμφανίστηκε αμέσως μετά το θάνατο του Μωάμεθ, την εποχή του Άμπου Μπακρ⁴⁷⁰. Και το φυλετικό σύστημα ό,τι είχε να δώσει πολιτισμικά, το είχε δώσει και είχε μετατραπεί, από καιρό, σε νεκρό και αδιάφορο κλάδο του ανθρώπινου πολιτισμού.

Η διέξοδος, που έδωσε το ισλαμικό κίνημα του Μωάμεθ στον αραβικό χώρο ήταν η δημιουργία μιας εθνικής δύναμης στηριγμένης στις προσόδους που θα επέφερε το Δίκαιο του πολέμου⁴⁷¹. Είναι άλλη μια εφαρμογή της δύναμης που επιφέρει η ενότητα κάτω από ένα συγκεκριμένο σκοπό. Ανεξάρτητα από τις αιτίες και τις αφορμές που προκάλεσαν αυτή την εκδήλωση «μιας ακόμη χριστιανικής μονοφυσιτικής αίρεσης», όπως θεώρησε ο Ηράκλειος, η εμφάνιση του Ισλάμ δημιούργησε πρώτα την αραβική φυλετική ομοσπονδία στον ιστορικό αραβικό χώρο και αργότερα, για λόγους εσωτερικής σκοπιμότητας, το αραβικό έθνος. Το νεογέννητο αυτό έθνος το αποτελούσαν και φυλές διεσπαρμένες στις περιοχές του ελληνιστικού χώρου, που ανήκαν κυρίως στο βυζαντινό κράτος.

⁴⁶⁸ Κοράνιο, 9:12, 13, 29, 36, 2: 190-194, 256. al-Mawardi, *Kitāb al-Ahkām al-Sultānyah*, Cairo, 2^η έκδ. 1966, σ. 43, 48-49, 141. Λόγοι του Μωάμεθ: Hassan: Abū Daūd, *al-Jihād* (2694), an-Nisā'i, *al-Hibah* (3688), Ṣahīḥ: Abū Daūd, *Nikāḥ* (2157). Tabarī, *Tarīkh*, τ. 3, σσ. 226-227. al-'Adawī, *Nuzum*, σσ. 303-307. Για το Δίκαιο του πολέμου, βλ. τις ομιλίες των πρώτων χαλιφών για την προστασία των αγροτών, των χωραφιών στο Παράρτημα.

⁴⁶⁹ Saunders, 'The Nomad as Empire Builder: A Comparison of the Arab and Mongol Conquests', σ. 53.

⁴⁷⁰ Hitti, *History*, σ. 141.

⁴⁷¹ Βλ. σημ. 466 και Ibn Sallām, *Amwāl*, τ. 1, σσ. 32-34. al-Shahrānī, *al-'Aqīda al-'Askariyah fī al-Ḥurūb al-Nabawiyah*, Saudi Arabia χ.χ. Οικονομίδης, *Πόλεμος και Ειρήνη στο Ισλάμ* (διδακτορική διατριβή), Αθήνα 1980.

Οι αραβικές κατακτήσεις, μετά τον Μωάμεθ, κατά την περίοδο των Τεσσάρων Ορθοδόξων Χαλιφών, ήταν μια αναγκαιότητα για τη διατήρηση της φυλετικής ομοσπονδίας και της ειρήνης μεταξύ των αραβικών φυλών. Κάτι που θυμίζει και τη σημερινή πολιτική των κρατών, τα οποία, όταν αντιμετωπίζουν εσωτερικά προβλήματα, ανακαλύπτουν εξωτερικούς κινδύνους ή εθνικούς στόχους.

Μετά το θάνατο του Μωάμεθ, η αραβική φυλετική ομοσπονδία, που είχε οικοδομηθεί κατά σύμβαση κάτω από μια υπερφυλετική θρησκευτική πρόταση, κινδύνεψε να διαλυθεί. Ο πρώτος χαλίφης, ο Άμπου Μπακρ, ο Αβουβάχαρος των Βυζαντινών, καλεί σε ενότητα τις αραβικές φυλές για να μπορέσουν, με τη δύναμή τους, να αποκτήσουν τα πλούτη των γειτόνων τους⁴⁷². Αυτή είναι η πρώτη απλή βάση για να εξηγήσουμε τους αραβικούς επιθετικούς πολέμους. Επειδή όμως οι πόλεμοι χρειάζονται πάντοτε μια ιδεολογική δικαιολογία, η αραβική επιθετικότητα, σύμφωνα με τη συνήθεια της εποχής, ντύθηκε με θρησκευτικό μανδύα.

Το εάν ο πόλεμος για να επεκταθούν τα αραβικά σύνορα ή να διαδοθεί το Ισλάμ ως «οίκος ειρήνης», ήταν κάτι που κάλυπτε ένα ιστορικό, πολιτισμικό ή πολιτικό κενό εξουσίας της περιοχής, είναι θέμα που θα μπορούσε να παραλληλισθεί με το ερώτημα αν οι πόλεμοι μπορούν να χαρακτηριστούν ιεροί για τη διάδοση του εθνικού πολιτισμού ή της επικρατούσας θρησκευτικής αντίληψης. Είναι γεγονός πως η έννοια του ιερού πολέμου αυτά τα χρόνια των αραβικών κατακτήσεων δεν χρησιμοποιήθηκε από τους Άραβες⁴⁷³.

Οι αραβικές κατακτήσεις σκόπευαν και ολοκληρώθηκαν στις περιοχές κρατικής αστάθειας και αδυναμίας. Πρώτες στη σειρά ήταν οι ανατολικές βυζαντινές επαρχίες της Μεγάλης Συρίας (Bilād ash-Shām – بلاد الشام), της

⁴⁷² Al-Tabari, *Tarīkh al-Tabari*, τ. 3. σσ. 249-252, Madelung, *The succession to Muhammad*,

⁴⁷³ Φούγιας, *Υπόβαθρο του Ισλαμισμού*, σ. 31.

Μεσοποταμίας (Ma bayna an-Nahrayn - ما بين النهرين) και της Αιγύπτου (وادي النيل - Wādī an-Nīl / Miṣr - مصر).

Αυτό που μπορεί να βγει σαν συμπέρασμα από τους διαλόγους των επικεφαλής των αραβικών και βυζαντινών στρατευμάτων πριν από την έναρξη των στρατιωτικών επιχειρήσεων, είναι ένας θεολογικός διάλογος που προβάλλει ουσιαστικά τις θέσεις του Μωάμεθ, δηλαδή του αρχικού Ισλάμ, απέναντι στους λαούς της Βίβλου⁴⁷⁴. Η συνέχεια αυτού του διαλόγου καταλήγει στην προβολή, ως αντιπρόταση, του κώδικα πολέμου⁴⁷⁵ των Αράβων τροποποιημένου με βάση την ισλαμική διδασκαλία. Ο τετράπτυχος αυτός κώδικας πολέμου πλέον του Ισλάμ καθορίζει την έκβαση των στρατιωτικών συγκρούσεων ή τις ακυρώνει καταλήγοντας και στις δύο περιπτώσεις σε μια συνθηκολόγηση παράδοσης⁴⁷⁶.

Η Μεγάλη Συρία και η Μεσοποταμία ήταν περιοχές που διεκδίκησαν αμέσως και κατέκτησαν με ευκολία οι Άραβες⁴⁷⁷. Οι μακροχρόνιοι πόλεμοι και οι εναλλαγές των εξουσιών κατά τους πολέμους με τους Πέρσες άφησαν τραυματικά στίγματα στην περιοχή⁴⁷⁸. Πρώτα-πρώτα είχαν περιορίσει τον ελληνορωμαϊκό πολιτισμό στις πόλεις και είχαν αφήσει την ύπαιθρο στα χέρια των νομαδικών αραβικών φυλών. Από την άλλη μεριά, ήταν περιοχές που, με την υποχώρηση της ελληνιστικής αυτοδιοίκησης⁴⁷⁹, είχαν αισθανθεί και την έλλειψη ενδιαφέροντος της κεντρικής εξουσίας στην καθημερινή τους ζωή.

Στην Αίγυπτο, επίσης, η υποβάθμιση του τοπικού πληθυσμού στο επίπεδο εργαλείου μιας παραγωγικής μηχανής, που τα αγαθά της καρπωνόταν μια κεντρική απομακρυσμένη εξουσία και οι ανάγκες του πολέμου της, είχαν αναγκάσει τους

⁴⁷⁴ al-Wāqidī, *Futūḥ al-Shām*, Beirut χ.χ. τ. 1, σσ. 23-41. al-Ṣalābī, *ʿUmar Ibn al-Khaṭṭāb*, σσ. 586-590.

⁴⁷⁵ *Biographies of the Rightly-Guided Caliphs*, σ. 97. al-Ṣalābī, *ʿUmar Ibn al-Khaṭṭāb*, σ. 586.

⁴⁷⁶ Ibn Sallām, *Amwāl*, τ. 1, σσ. 32-34.

⁴⁷⁷ al-Wāqidī, *Futūḥ al-Shām*, Beirut χ.χ. τ. 1, σσ. 23-41. Zidan, *The Rightly Guided Caliphs*, σσ. 71-76.

⁴⁷⁸ Grypeou, Emmanouela, *Introduction*, in Grypeou, E., Swanson, M., and Thomas D. (eds.): *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, Leiden-Boston 2006, σσ. 1-9, σ. 2. Saunders, 'The Nomad as Empire Builder: A Comparison of the Arab and Mongol Conquests', σ. 41.

⁴⁷⁹ Grypeou, *Introduction*, σ. 1.

κατοίκους της, μέσα από την Κοπτική Εκκλησία, να ζητάνε τουλάχιστον την αυτοδιοίκησή τους⁴⁸⁰.

Μπορούμε να συνδυάσουμε με τα παραπάνω και το ότι η θρησκευτική πρόταση του Ισλάμ, στα πρώτα χρόνια, ικανοποίησε τις απλοϊκές μονοθεϊστικές θρησκευτικές ανάγκες όλων αυτών των πληθυσμών⁴⁸¹. Μπορούμε επίσης να διακρίνουμε μια ώριμη βάση αμφισβήτησης της κεντρικής αυτοκρατορικής εξουσίας, χωρίς ιδιαίτερους ηθικούς και θρησκευτικούς λόγους. Οι αραβικές κατακτήσεις ολοκληρώθηκαν όταν αντιμετώπισαν συμπαγείς πληθυσμούς, αλλά και όταν η αυτοκρατορική εξουσία δεν θα επιζούσε αν δεχόταν περαιτέρω μείωση του χώρου που διοικούσε. Η πνευματική και θρησκευτική επέκταση του Ισλάμ συνεχίστηκε στην Αφρική και στον Ειρηνικό μέσω των εμπορών και της ιδεολογίας που μετέφεραν.

Η αραβοϊσλαμική επέκταση κόπασε ως κρατική επέκταση, όταν υιοθέτησε τη διοικητική τακτική των δασκάλων της διοίκησης, των Βυζαντινών⁴⁸², και στηρίχτηκε όχι στο ιδεολογικό και εθνικό στοιχείο, αλλά χρησιμοποίησε ως δεκανίκια της τις κεντροασιατικές φυλές των Τούρκων. Με την εμφάνιση των τουρκικών φυλών δίπλα και αργότερα στην ίδια την εξουσία, το Ισλάμ ως σύστημα παρακμάζει και αρχίζει ο Μεσαίωνας του αραβοϊσλαμικού κόσμου.

Ο αραβοϊσλαμικός κόσμος είναι προϊόν των αραβικών κατακτήσεων που έγιναν με τη σημαία του Ισλάμ, αλλά το τελικό τους προϊόν ήταν ένας νέος πολιτισμός, ο οποίος στο ξεκίνημά του αναβίωνε το δικαίωμα σε ελευθερία δράσης του ανθρώπου και κατέληξε, όπως όλα τα συστήματα των οραματιστών, στην πρακτική να εξυπηρετείται η σκοπιμότητα της εξουσίας που έχει τη δύναμη να κυβερνά.

⁴⁸⁰ Μπαντάουη, *Η διοικητική οργάνωση της Αιγύπτου*, σσ. 32-34, 36-37. Kāshef, *Miṣr fī Fajr al-Islām*, σ. 5. Ramadān, H. 'A., *al-Mujtama' fī Miṣr al-Islāmiyah*, σσ. 83-84.

⁴⁸¹ Donner, *Muhammad*, σ. Xii.

⁴⁸² Tritton, *The Caliphs and their non-Muslim Subjects. A Critical Study of the Covenant of 'Umar*, Oxford University Press 1930, σσ. 1, 18. Donner, *The Islamic Conquests*, σ. 46.

3.3 Η πιο κρίσιμη φάση για το μέλλον της βυζαντινής κοινωνίας των ανατολικών επαρχιών

Διάδοχος του Άμπου Μπακρ εκλέγεται ο Όμαρ Ιμπν αλ-Χαττάμπ (الخليفة عمر (بن الخطاب)). Η εκλογή του δεύτερου χαλίφη έγινε από τη διάσκεψη των διεκδικητών του τίτλου⁴⁸³. Μετά την εκλογή του ο Όμαρ προτίμησε τον τίτλο «Πρίγκηπας των πιστών - Amīr al-Mu'minīn» αντί του τίτλου του προκατόχου του. Η επιλογή του αυτή άρμοζε πλήρως με την αποφασιστικότητα και αποτελεσματικότητα του πολιτικού του χαρακτήρα⁴⁸⁴. Ο χαλίφης Όμαρ είχε την τύχη να είναι αποδεκτός από τους παλιούς συντρόφους του Μωάμεθ και σεβαστός από τους νέους μουσουλμάνους⁴⁸⁵. Θα διοικήσει τους Άραβες και όχι μόνο, από το 634 έως το 644, μία ολόκληρη δεκαετία.

Κληρονομεί μία, για πρώτη φορά στην ιστορία, ενωμένη Αραβική Χερσόνησο, με κοινή εξουσία και ενιαίο στρατό. Αυτή η πρωτοφανής πολιτικοστρατιωτική δύναμη ήταν έτοιμη νομοτελειακά για άμεση δράση. Ο Όμαρ υιοθετεί το «κάλεσμα» του Άμπου Μπακρ προς όλους τους Άραβες για ενωμένη δράση προς τα έξω, στοχεύοντας στα γνώριμα εύφορα μέρη με τις πλούσιες κοιλάδες πολλών και μεγάλων ποταμών, που γειτνιάζουν με την Αραβική Χερσόνησο. Η περίοδος του Όμαρ Ιμπν αλ-Χαττάμπ είναι η εποχή των μεγάλων αραβικών κατακτήσεων⁴⁸⁶, με τις ανάλογες πολιτικές, οικονομικές και κοινωνικές συνέπειες και διαστάσεις.

⁴⁸³ Σαββίδης, 'Η Εγκαθύδριση του Μουσουλμανικού Χαλιφάτου κατά το Μεσαίωνα (632-680 μ.Χ), στο Βυζάντιο. Μεσαιωνικός Κόσμος. Ισλάμ', Δ' έκδ με προσθήκες, Αθήνα 2007, σσ. 175-196, βλ. σ. 175-176. ΕΙ², IV, λ. *Khalifa*, του D. Sourdel, σσ. 937-947 και του Lambton, A. K. S., σσ. 947-950. ΕΙ², X, λ. 'Umar (I) b. Al-Khaṭṭāb, G. Levi Della ViDA – (M. Bonner), σσ. 818-821. Zidan, *The Rightly Guided Caliphs*, σ. 80. Για περισσότερες λεπτομέρειες βλ. El-Hibri, *The Rashidun Caliphs*, σσ. 67-73.

⁴⁸⁴ al-Ṣalābī, 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb, σ. 133, 136-138.

⁴⁸⁵ Ibn al-Jawzī, *Manaqib Amīr al-Mu'minīn 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb*, Beirut 1982, σ. 243. al-Suyūṭī, *Tarīkh al-Khulafa'*, κριτική έκδ. J. M. Mustafa, Cairo 1999, σσ. 97-99. al-Maqrīzī, *Tarīkh al-Aqḃāṭ*, επιμ. A. Diyab, Cairo 1998, σ. 24. al-Ṣalābī, 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb, σ. 174. al-'Adawī, *Nuzum*, σ. 195. Fisher, *The Middle East. A History*, σ. 46, 50-52. Zidan, *The Rightly Guided Caliphs*, σ. 80.

⁴⁸⁶ al-'Adawī, *Nuzum*, σσ. 246-253.

Η δεκαετία διακυβέρνησης του Όμαρ θα παίξει σπουδαίο ρόλο στη διαμόρφωση των σχέσεων Ισλάμ-Χριστιανισμού ως ιδεολογιών των δύο πλέον αντίπαλων πολιτικών δυνάμεων: του χαλιφάτου και του Βυζαντίου. Παρ' όλους τους ανταγωνισμούς σε πολλά επίπεδα μεταξύ Αράβων και Βυζαντινών, εντούτοις το Βυζάντιο παρείχε εκ των πραγμάτων σοβαρή υπηρεσία στο χαλιφάτο. Η σπουδαία αυτή υπηρεσία κάλυπτε κυρίως το κοινωνικό και πολιτειακό επίπεδο, όπου στηρίχθηκε ουσιαστικά η πρώτη αραβοϊσλαμική κοινωνία⁴⁸⁷. Είναι η ίδια η βυζαντινή κοινωνία που θα λειτουργήσει ως υπόβαθρο της πολυεθνικής κοινωνίας του χαλιφάτου, μαζί με το διοικητικό σύστημα, το διοικητικό μηχανισμό⁴⁸⁸ και τη γλώσσα διοίκησης, που ήταν η Ελληνική⁴⁸⁹.

Οι πολιτικές εφαρμογές και επιλογές που θα αναλάβει ο Όμαρ, όπως θα δούμε παρακάτω, θα είναι εκείνες που θα εξασφαλίσουν τη συνέχεια της λειτουργίας και σχεδόν πιστής εφαρμογής της φιλοχριστιανικής πολιτικής στάσης του Μωάμεθ⁴⁹⁰. Η εφαρμοσμένη αυτή πολιτική του Όμαρ δεν στηριζόταν μόνο στα κορανικά κείμενα, αλλά και στην κυβερνητική πολιτική του ιδίου του Μωάμεθ σε σχέση με το Βυζάντιο και την ιδεολογία του, τον Χριστιανισμό⁴⁹¹.

Η διαχρονικού χαρακτήρα πολιτική στάση του Μωάμεθ απλά εμπλουτίστηκε από μερικές αναγκαίες τροποποιήσεις την εποχή του Όμαρ Ιμπν Αλ-Χαττάμπ⁴⁹². Ήταν οι τελείως διαφορετικές κοινωνικοοικονομικές και

⁴⁸⁷ Saunders, 'The Nomad as Empire Builder: A Comparison of the Arab and Mongol Conquests', σσ. 46-47.

⁴⁸⁸ Tritton, *The Caliphs and their non-Muslim Subjects*, σσ. 1, 18. Donner, *The Islamic Conquests*, σ. 46. Hoyland, *In God's Path*, σ. 55.

⁴⁸⁹ Για περισσότερες λεπτομέρειες, βλ. Tritton, *The Caliphs and their non-Muslim Subjects*, σσ. 18-21 κ.εξ.

⁴⁹⁰ Συμβάλλει σ' αυτό το πνεύμα που εδραίωσε ο Όμαρ Ιμπν αλ-Χαττάμπ η αναφορά μερικών πηγών για την ανταλλαγή δώρων μεταξύ της συζύγου του χαλίφη Όμαρ και της συζύγου του βυζαντινού αυτοκράτορα Ηρακλείου. Για περαιτέρω βλ. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, σ. 251.

⁴⁹¹ Saunders, 'The Nomad as Empire Builder: A Comparison of the Arab and Mongol Conquests', σσ. 46-47.

⁴⁹² Ibn Sallām, *Amwāl*, τ. 4, σσ. 642-643. Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, σσ. 68-69. Madelung, *The succession to Muhammad*, σσ. 58-59. Μπαντάουη, *Ιστορία του Ισλαμικού Κόσμου*, τ. 1, σσ. 163-166 ιδιαίτερα σημ. 342. Zidan, *The Rightly Guided Caliphs*, σ. 131, 141-143, 148-151 (Bayt al-Māl), 151-153. El-Hibri, *The Rashidun Caliphs*, σσ. 81-82.

θηρσκευτικό-πολιτικές συνθήκες τις οποίες δημιούργησε η πολιτική του Όμαρ και στις οποίες ήταν υποχρεωμένος εκ των πραγμάτων να ζήσει και να κυβερνήσει.

Αναλυτικότερα, ήταν οι κατακτήσεις της δεκαετίας διακυβέρνησής του (634-644), που οδήγησαν σε προσαρτήσεις τεραστίων εδαφικών εκτάσεων μαζί με την ένταξη εκατομμυρίων κατοίκων αυτών των εκτάσεων, που έφερναν διαφορετικά ήθη και έθιμα, θεσμούς, θρησκείες, δόγματα, γλώσσες, διοικητικά και οικονομικά συστήματα και συγχρόνως διέθεταν την υπερβολική πλειοψηφία των κατοίκων της μέχρι τότε, πλέον ανανεωμένης αραβοϊσλαμικής κοινωνίας⁴⁹³.

Δεν ήταν δυνατόν, ούτε πολιτικά εφικτό, να εφαρμοσθούν τα οικονομικά μέτρα-πολιτική της Ούμμα μέσα στην επικράτεια του Χαλιφάτου που απομακρύνθηκε τελείως, γεωγραφικά και πολιτισμικά, από τα δεδομένα που αντιπροσώπευε τότε η Ούμμα. Είναι χαρακτηριστικό το παράδειγμα της οικονομικής πολιτικής του Μωάμεθ και του Όμαρ απέναντι στους λαούς της Βίβλου. Αξίζει να τονιστεί εδώ πως η φιλοσοφία της οικονομικής πολιτικής του Μωάμεθ δεν άλλαξε, απλά διευρύνθηκε θετικά ανταποκρινόμενη στα νέα δεδομένα που επέφεραν οι κατακτήσεις υπέρ των μη μουσουλμάνων κατοίκων του χαλιφάτου, όπου την πλειοψηφία τους αποτελούσαν οι πρώην Βυζαντινοί υπήκοοι⁴⁹⁴.

Δείγματα αυτών των τροποποιήσεων δίχως να θιχτεί η αρχική φιλοσοφία της οικονομικής πολιτικής του Μωάμεθ που αφορούσε τους λαούς της Βίβλου, ήταν η δημιουργία νέου φόρου της δεκάτης του εμπορίου, τροποποίηση του κεφαλικού φόρου της Ούμμα που αναλογούσε σε ένα δηνάριο, όπου διαφοροποιήθηκε σε 1, 2 και 4 δηνάρια ανάλογα με την οικονομική κατάσταση του κάθε υπηκόου⁴⁹⁵ και το φόρο γης που εξίσου αναπροσαρμόστηκε με τις νέες

⁴⁹³ Madelung, *The succession to Muhammad*, σ. 73-74.

⁴⁹⁴ Ibn Hishām, *Sīrah*, τ. 2, σ. 277. Baladhūri, *Futūh*, τ. 2, σ. 458. Abū Yūsef, *Kitāb al-Kharāj*, σ.14. Ibn Sallām, *Amwāl*, τ. 4, σ. 642.

⁴⁹⁵ Μπαντάουη, *Εισαγωγή στην Ιστορία στον Ισλαμικό Κόσμο*, τ.1, σημ. 342 στις σσ. 163-164.

συνθήκες και από 50% σε 10, 5 και 2,5 % ανάλογα με την ευκολία ή δυσκολία με την οποία καλλιεργόταν η φορολογούμενη γη⁴⁹⁶.

Προκαλεί εντύπωση η αναφορά των αραβοϊσλαμικών πηγών σε ένα επεισόδιο που συσχετίζεται με το ταξίδι του δεύτερου χαλίφη Όμαρ προς τη Συρία για την αναθεώρηση της διαδικασίας των εκεί κατακτήσεων⁴⁹⁷: «...Λέγεται πως ο Όμαρ Ιμπν αλ-Χαττάμπ φτάνοντας στην περιοχή αλ-Τζαμπία της Δαμασκού πέρασε από μια ομάδα χριστιανών που υπέφεραν από ελεφαντίαση και τότε διέταξε να πληρώνονται από το φόρο σάντακατ [προαιρετικός φόρος που πλήρωναν οι πιστοί του Ισλάμ] και να καλύπτονται τα καθημερινά τους γεύματα»⁴⁹⁸. Υπάρχουν επίσης αναφορές που μας πληροφορούν πως υπήρχε ειδικό κονδύλιο στο κρατικό θησαυροφυλάκιο⁴⁹⁹ (Bayt al-Māl – بيت المال) που προοριζόταν για την κάλυψη αναγκών των φτωχών χριστιανών υπηκόων του χαλιφάτου.

Είναι αυτή η πολιτική υιοθέτηση που θα θέσει τη βυζαντινή κοινωνία, που πλέον κληροδοτείται σχεδόν εξ ολοκλήρου στους Άραβες, σε πλήρη λειτουργία υπέρ του χαλιφάτου ως νέας εξουσίας⁵⁰⁰. Είναι γεγονός πως αυτή η βυζαντινή κοινωνία που παραλαμβάνουν οι Άραβες από τους Βυζαντινούς με βάση τις επίσημες συνθήκες παράδοσης, ήταν βαριά τραυματισμένη θρησκευτικά⁵⁰¹, οικονομικά⁵⁰², κοινωνικά, αλλά και εθνικά⁵⁰³.

⁴⁹⁶ al-Ṣalābī, *Umar Ibn al-Khaṭṭāb*, σ. 292, 299, 303, 305-306.

⁴⁹⁷ Ο.π., σ. 285.

⁴⁹⁸ Al-Baladhūī, *Futūḥ*, κεφ. 353 σ. 153. Ibn Sallām, *Amwāl*, τ. 4, σσ. 727-729. al-Khudarī, *Tarīkh*, χ.χ. τ. 1, σσ. 336-340.

⁴⁹⁹ al-‘Adawī, *Nuzum*, σσ. 246-252. al-Dujailī, *Bayt al-Māl. Nasha’ tuhu wa Tatawruhu min al-Qarn al-Awwal ḥatā al-Qarn ar-Rābi’ al-Hijrī*. Baghdad 1976, σ. 115-129 201-203.

⁵⁰⁰ Saunders, ‘The Nomad as Empire Builder: A Comparison of the Arab and Mongol Conquests’, σσ. 46-47.

⁵⁰¹ Λόγω των εκκλησιαστικών ερίδων για την επιβολή του αυτοκρατορικού ή του εθνικού δόγματος. Βλ. Grypeou, *Introduction*, σ. 1.

⁵⁰² Λόγω των αδιάκοπων στρατιωτικών επιχειρήσεων και της αύξησης των στρατιωτικών δαπανημάτων, συνεχώς επιβάλλονταν νέοι και βαρείς φόροι.

⁵⁰³ Πάνω από μια χιλιετία είχαν χάσει την εθνική τους ταυτότητα σχεδόν όλοι οι λαοί της ανατολικής Μεσογείου, ιδίως Αιγύπτιοι και Σύριοι, ενταγμένοι στις πολιτικές δυνάμεις που κυριαρχούσαν στο χώρο, στις λεγόμενες πολυεθνικές αυτοκρατορίες.

Το πέρασμά της από το Βυζάντιο στο Χαλιφάτο θα την απαλλάξει, όπως φάνηκε, από τις ενδοεκκλησιαστικές έριδες και αιρετικές διχόνοιες⁵⁰⁴ και θα επιστρέψει τη θρησκευτική τάξη μέσα στα πλαίσια της θρησκευτικής πολιτικής απέναντι στους αλλόθρησκους και ιδίως στους λαούς της Βίβλου (ahl al-Kitāb - أهل الكتاب).

Όταν ο νέος χαλίφης Όμαρ ανέλαβε την έδρα διακυβέρνησης στη Μεδίνα, οι αραβικές πολεμικές επιχειρήσεις στα βόρεια και βορειοανατολικά όρια της Αραβικής Χερσονήσου ήταν σε εξέλιξη. Η στρατιωτική αραβική παρουσία είχε γίνει μόνιμη στη νότια Παλαιστίνη, και η αλ-Χίρα (al-Ḥīra - الحيرة), η πρωτεύουσα των Λαχμιδών, είχε περάσει στα χέρια των Αράβων⁵⁰⁵.

⁵⁰⁴ Grypeou, *Introduction*, σσ. 1-2.

⁵⁰⁵ Για τις αραβικές κατακτήσεις κυρίως την εποχή του Όμαρ, βλ. Θεοφάνους *Χρονογραφία*, σ. 134, 135. al-Baladhūri, *Futūh*, τ. 1, σ. 128, 131 (*Η Ημέρα του Ατζ[γκ]ναντάν*), σ. 137 (*Η Ημέρα Φαχλ της Υπεριορδανίας*), σ. 144 (*κατάκτηση της πόλης Δαμασκού και των γύρω περιοχών της*), σ. 155 (*το ζήτημα της Έμεσης*), σ. 160 (*Η Ημέρα του Ιερμουχθά*), σ. 164 (*το ζήτημα της Παλαιστίνης*), σ. 172 (*το ζήτημα των κυριότερων πόλεων της Συρίας*). Ahrweiler, *L'Asie Mineure et les invasions arabes (VIIe-IXe siècles)*, *Revue Historique*, 227 1. Paris Janvier-Mars 1962 (Variorum Reprints IX, 1971). Βρανούση «Byzantinoarabica: Οι Πρώτοι Αραβοβυζαντινοί Πόλεμοι στην Παλαιστίνη, Ιορδανία και Φοινίκη». Σύμμεικτα 3 (1979) σσ. 1-28. Brooks, *The Arabs in Asia Minor (641-750), From Arabic Sources*, J.H.S. 18 (1898) σσ. 182-208. Butler, *Arab Conquest of Egypt*. Canard, *Les Expéditions des Arabes Contre Constantinople dans l'histoire et dans la legende*, *Journal Asiatique* 208 (1926) σσ. 61-121. Constantelos, *The Muslim conquests of the Near East as revealed in the Greek Sources of the 7th and 8th century*, *Byzantion* 42 (1972) σσ. 325-357. Donner, *The Early Islamic Conquests*, Princeton 1981. Του ίδιου, Donner, Fred, *The Islamic Conquests*, in Youssef M. Choueiri (ed.): *A Companion to the History of the Middle East*, USA 2005, σσ. 28-51. Hill, *The Termination of Hostilities in the Early Arab Conquest. 634-656*, London 1971. Haldon, *Byzantium in the 7th Century*. Cambridge 1990. Hitti, *History*. Lilie, *Die Byzantinischen Reaktion auf die Ausbreitung der Araber*, (Miscellanea Byzantina Monacensia 22) München 1976. Mango – Scott, *The Chronicle of Theophanes Confessor (284-813)*, Oxford 1997. Stratos, *Les frontieres Byzantines du VIIe siecle*, Variorum Reprints, London 1983. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, τ. 1, Brussels 1935. Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινή Ιστορία*, τ. Α' (324-610), τ. Β1 (610-867), Αθήνα 1975, 1981. Σαββίδης, *Το Οικουμενικό Βυζαντινό Κράτος και η εμφάνιση του Ισλάμ (518-717)*, Αθήνα 1985. Μπαντάουη, *Η Διοικητική Οργάνωση της Αιγύπτου*. Ibn Abd Al-Hakam, *The History of the Conquest of Egypt, North Africa and Spain, known as the Futuh Misr*, Charles C. Torrey (ed.), New Haven, Yale University Press, 1922. Bousquet, G.R., 'Observations on the Nature and Causes of the Arab Conquest', in Conrad, L. I. (general ed.): *The Formation of the Classical Islamic World*, vol. 5 in Donner F. M.(ed.): *The Expansion of the Early Islamic State*, London-New York 2008, σσ. 23-37. Zidan, Ahmad, *The Rightly Guided Caliphs (al-Kholafa' a ar-Rashidin) according to the earliest authenticated sources*, Κάιρο χ.χ. Hoyland, Robert G., *In God's Path: The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire*, Oxford University Press 2015. Kaegi, Walter E., *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge University Press 1992. Του ίδιου, *Muslim Expansion and Byzantine Collapse in North Africa*, Cambridge University Press 2010. Madelung, Wilfred, *The succession to Muhammad. A study of the early Caliphate*, Cambridge University Press 2004. Νομικός, X. A., *Εισαγωγή στην Ιστορία των Αράβων. Το Ισλάμ. Οι Κατακτήσεις του (570-750)*, Αλεξάνδρεια 1927 (επιμ. Α. Αθ. Φωτοπούλου, Αθήνα, 2011). Pyrovolaki, Marina Anna, *Futūh al-Shām and other futūh texts: a study of the perception of marginal conquest narratives in Arabic in medieval and modern times*, (thesis) Faculty of Oriental Studies and Wolfson College, University of Oxford 2008, κ.ά.

Έτσι, με αυτές τις προϋποθέσεις, άρχισαν οι αραβοϊσλαμικές κατακτήσεις. Συνεπώς, η Αραβική Χερσόνησος κέρδισε το πολιτικό στοίχημα της εξωστρέφειας και διασώθηκε από μια βέβαιη μεταστροφή σε ένα ανεπιθύμητο φρέσκο παρελθόν.

Ο Όμαρ Ιμπν αλ-Χαττάμπ την περίοδο διακυβέρνησής του είχε να αντιμετωπίσει δύο αντιπάλους σε πολιτικοστρατιωτικό επίπεδο, τους Βυζαντινούς και τους Πέρσες⁵⁰⁶. Παράλληλα υπήρχαν αρκετά ανοικτά πολεμικά μέτωπα: το περσικό μέτωπο στη νοτιοανατολική Μεσοποταμία⁵⁰⁷, και τα βυζαντινά μέτωπα στη βόρεια Παλαιστίνη, στη Συρία και στην κάτω Αίγυπτο. Τα πεδία των συγκρούσεων εξελίσσονταν σε μέρη όπου οι τοπικοί πληθυσμοί ήταν αδιάφοροι ή σχεδόν εχθρικοί προς τις βυζαντινές και περσικές τους αρχές⁵⁰⁸.

Στη Συροπαλαιστίνη ιδίως, οι πληθυσμοί της υπαίθρου ήταν σχεδόν εχθρικοί απέναντι στην κεντρική βυζαντινή εξουσία και τους εκπροσώπους της. Το βαρύ φορολογικό σύστημα που επέβαλε ο Ηράκλειος και παλαιότερα ο Ιουστινιανός για την κάλυψη των στρατιωτικών δαπανημάτων και οι αδιάκοπες ενδοεκκλησιαστικές έριδες με τις θρησκευτικές διώξεις των μονοφυσιτών από την επίσημη Εκκλησία, αφαίρεσαν από τους ντόπιους πληθυσμούς κάθε ίχνος φιλικών συναισθημάτων για τον βυζαντινό στρατό⁵⁰⁹. Οι ίδιοι οι κάτοικοι της Συροπαλαιστίνης στην πλειοψηφία τους ήταν εξοικειωμένοι με τους Άραβες, η παρουσία των οποίων εκδηλωνόταν είτε με τα τακτικά εμπορικά καραβάνια και τις εποχιακές επιδρομές των αραβικών φυλών, είτε με την αραβική διασπορά.

⁵⁰⁶ βλ. υποσ. 499.

⁵⁰⁷ Zidan, *The Rightly Guided Caliphs*, σσ. 118-119 (Για την κατάκτηση της Κτησιφώντας/αλ-Μαντάν) και σ. 120 για την κατάκτηση της πόλης Μακράν ως το ανατολικότερο σημείο που έφτασαν οι αραβοϊσλαμικές κατακτήσεις την περίοδο διακυβέρνησης του Όμαρ. al-Salābī, *Umar Ibn al-Khaṭṭāb*, σσ. 509-511 (Για την κατάκτηση της Κτησιφώντας/αλ-Μαντάν).

⁵⁰⁸ Η Παλαιστίνη ήταν γενικά αδιάφορη, αφού η χώρα ήταν άγιος τόπος για τους χριστιανούς του Βυζαντίου, για τους Εβραίους που ήταν παραδοσιακά σύμμαχοι των Περσών, αλλά και για τους Άραβες, αφού το Ισλάμ θεωρούσε τον Αβραάμ πατριάρχη και τον πρώτο μουσουλμάνο. Βλ. επίσης Κοράνιο, 14. Ibn Kathīr, *Qiṣaṣ al-Anbya*, σ. 128, 145, 152, 154, 169, 174, 186, 188, 191, 219, 220. EI cdr ed., λ. *Ismail* (IV:184a), του Paret, R., λ. *Hadjar*, του Beeston, A. F. L. Shahid, *BAFIC*, σσ. 332-350.

⁵⁰⁹ Μπαντάουη, *Διοικητική Οργάνωση της Αιγύπτου*, σσ. 45-47, 50-51. Grypeou, *Introduction*, σσ. 1-2. Saunders, 'The Nomad as Empire Builder: A Comparison of the Arab and Mongol Conquests', σ. 41.

Επιπλέον το βασίλειο των Γασσανιδών ήλεγχε την περιοχή για περίπου έναν αιώνα⁵¹⁰.

Έτσι, το 635 τα αραβικά στρατεύματα καταλαμβάνουν τη Δαμασκό μετά από συγκρούσεις και πολιορκία⁵¹¹. Τελικά ο Επίσκοπος της πόλης, ως εκπρόσωπος των κατοίκων, συνθηκολόγησε με τους Άραβες, συνυπογράφοντας την παράδοσή της⁵¹². Οι βυζαντινές αρχές είχαν ήδη εγκαταλείψει την πόλη. Αποτελεί φαινόμενο η εκπροσώπηση των κατοίκων από τις εκκλησιαστικές και κοινοτικές αρχές σε περίπτωση εγκατάλειψης των κρατικών αρχών⁵¹³.

Τελικά η κατάκτηση της Συρίας ολοκληρώνεται το έτος 636 με την ιστορική μάχη του αλ-Γιαρμούκ (Ιερομούκος ή Ιερμουχθά, al-Yarmouk, معركة اليرموك)⁵¹⁴. Αυτή η σκληρή αραβοβυζαντινή σύγκρουση είχε ως αποτέλεσμα να χάσουν οι Βυζαντινοί τον έλεγχο της Συρίας, η οποία εντάχθηκε οριστικά στην επικράτεια του Χαλιφάτου της Μεδίνας⁵¹⁵.

Με δύναμη 3.500 πολεμιστών περίπου, το 639 ο στρατηγός ‘Amr Ibn al-‘As, αφήνοντας πίσω του την Παλαιστίνη⁵¹⁶, φτάνει στη βορειοανατολική πύλη της Αιγύπτου⁵¹⁷, στην αλ-Αρίς (al-‘Arish, العريش)⁵¹⁸. Ο δρόμος για τη μεγαλύτερη στρατιωτική βάση των Βυζαντινών στην Αφρική είναι πλέον ανοικτός μπροστά στον αραβικό στρατό. Ουσιαστικά οι Άραβες δεν αντιμετώπισαν καμία σοβαρή αντίσταση εκ μέρους των βυζαντινών στρατιωτικών δυνάμεων της Αιγύπτου. Την

⁵¹⁰ *EI Cdr ed. (May 1, 2002)*, λ. *Ghassān* (II:1020b), του Shahid Irfan, λ. *al-Basra* (I:1085a) I. Basra until the Mongol Conquest (656/1258) του Pellat, Ch. και Hitti, *History*, σσ.78-81.

⁵¹¹ al-Ṣalābī, *‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb*, σσ. 547.

⁵¹² al-Wāqidī, *Futūḥ al-Shām*, τ. 1, σσ. 23-41.

⁵¹³ Mayerson, “The First Muslim Attacks on Southern Palestine (A.D. 633-634)”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 95 (1964), σσ. 155-199, βλ. σσ. 172-176. Liebeschuetz, *Antioch. City and Imperial Administration in the Late Roman Empire*, Oxford 1972, σσ. 262-263. Brown, *World of Late Antiquity*, σ. 199.

⁵¹⁴ al-Wāqidī, *Futūḥ al-Shām*, τ. 1, σσ. 144-181. Zidan, *The Rightly Guided Caliphs*, σ. 122.

⁵¹⁵ Γιαννόπουλος, *Βυζαντινοί και Άραβες κατά τη Μεσοβυζαντινή Περίοδο*, Αθήνα 2016, σσ. 57-61.

⁵¹⁶ al-Wāqidī, *Futūḥ al-Shām*, τ. 1, σσ. 17-23. al-Ṣalābī, *‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb*, σ. 559.

⁵¹⁷ al-Baladhūri, *Futūḥ al-Buldān*, τ. 1, σσ. 249-250. Γιαννόπουλος, *Βυζαντινοί και Άραβες*, σσ. 61-63. Madelung, *The succession to Muhammad*, σσ. 61-62.

⁵¹⁸ al-Maqrizī, *Khīṭaṭ*, τ. 3, Bulaq, Cairo 1227, τ. 1, σσ. 290-292. Zidan, *The Rightly Guided Caliphs*, σ. 127. al-Ṣalābī, *‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb*, σσ. 576.

πρώτη αντίσταση τη συνάντησαν στο κάστρο της Βαβυλώνας (حصن بابليون)⁵¹⁹, όπου οι Άραβες μετά από πολιορκία τελικά κατόρθωσαν να το καταλάβουν⁵²⁰.

Μετά από σκληρές διαπραγματεύσεις υπογράφηκε η γνωστή συνθήκη της Βαβυλώνας⁵²¹, την οποία συνυπέγραψε ο Κύρος ή Αλ-Μουκάουκας (المقوقس), αυτοκρατορικός εκπρόσωπος της Αιγύπτου και Πατριάρχης Αλεξανδρείας. Η συμφωνία αυτή δεν επικυρώθηκε από τον Ηράκλειο, ο οποίος την απέρριψε, εξορίζοντας τον Κύρο⁵²².

Αφού παραδόθηκε το κάστρο της Βαβυλώνας στον στρατηγό ‘Amr, ο δρόμος για την Αλεξάνδρεια ήταν πλέον ανοικτός⁵²³. Η κατάκτηση της μεγαλούπολης δεν ήταν εύκολη υπόθεση⁵²⁴ και η πολιορκία της κράτησε πάνω από έξι μήνες⁵²⁵. Ο θάνατος όμως του Ηρακλείου είχε σοβαρές επιπτώσεις στο ηθικό των βυζαντινών στρατευμάτων στην Αίγυπτο.

Τελικά, η αυτοκράτειρα Μαρτίνα ανακαλεί τον Κύρο, ο οποίος υπογράφει τη σχετική συνθήκη παράδοσης της Αλεξάνδρειας και της Αιγύπτου στους Άραβες, εξασφαλίζοντας εγγυήσεις για την αποχώρηση των Βυζαντινών και το σεβασμό των χριστιανικών ναών. Για την Αλεξάνδρεια, όμως, έχουμε ταυτόχρονα δύο συνθήκες παράδοσης: συνθηκολόγησαν ξεχωριστά και με διαφορετικούς όρους οι χριστιανοί και οι Ιουδαίοι κάτοικοι της πόλης⁵²⁶.

⁵¹⁹ al-Ṣalābī, *‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb*, σ. 580.

⁵²⁰ Hakam, *Futūḥ Miṣr*, σσ. 64-65. al-Maqrizi, *Khīṭaṭ*, τ. 1, σ. 293.

⁵²¹ Ιωάννης του Νικίου, CXX 573. Ibn Abd al-Hakam, *Futūḥ Miṣr*, σ. 55. Tabari, *Tarīkh*, τ. 4, σ. 229. Butler, *Arab Conquest of Egypt*, σ. 262. Kāshef, *Miṣr fī Fajr al-Islām*, σσ. 17-19. Hoyland, *In God’s Path*, σ. 78.

⁵²² Ιωάννης του Νικίου, 573. Butler, *The Arab Conquest*, σ. 262.

⁵²³ Ιωάννης του Νικίου, CXX. 575F. Tabari, *Tarīkh*, τ. 4, σ. 109. Butler, *Arab Conquest of Egypt*, σ. 269.

⁵²⁴ Zidan, *The Rightly Guided Caliphs*, σ. 127: “Being located on the Mediterranean Sea, the Roman could easily send in reinforcements of their own by sea as well as supplies. It was therefore, a tactically complicated task to conquer it”.

⁵²⁵ Ibn Abd al-Hakam, *Futūḥ Miṣr* (έκδ. Torrey), σσ. 175-178. Baladhūrī, *Futūḥ*, τ. 1, σ. 221. al-Maqrizi, *Khīṭaṭ*, τ. 1, σ. 167. Butler, *Arab Conquest of Egypt*, σ. 405 κ.ε., Zidan, *The Rightly Guided Caliphs*, σ. 127. al-Ṣalābī, *‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb*, σσ. 581-585.

⁵²⁶ Μπαντάουη, “The Treaties of Egypt and of Alexandria, a model for a treaty or final treaties? (640-646 AD)”, Πρακτικά ΣΤ’ Διεθνούς Συνεδρίου Σπουδών ΝΑ Ευρώπης, Σόφια 1989, Αθήνα 1990, σ. 287-296. Του ιδίου, «Συνθήκες συνθηκολόγησης των κοινοτήτων της Αιγύπτου κατά την αραβική κατάκτηση 640-646 μ.Χ (Η εβραϊκή κοινότητα της Αλεξάνδρειας)», Πρακτικά Ι’ Πανελληνίου Ιστορικού Συνεδρίου, Θεσσαλονίκη, Μάιος 1989, σσ. 17-26.

Ο Όμαρ το 644, κατά τη διάρκεια της προσευχής στο τζαμί της Μεδίνας, δολοφονείται από έναν Πέρση πρώην αιχμάλωτο⁵²⁷. Με το θάνατό του εκλέγεται, μετά από τριήμερο σκληρών διαπραγματεύσεων, από το συμβούλιο που όρισε ο ίδιος τις τελευταίες στιγμές του, τρίτος χαλίφης ο Οθμάν Ιμπν Αφφάν (عثمان بن عفان)⁵²⁸. Ο Οθμάν κληρονομεί ένα ισχυρό κράτος σε διεθνές επίπεδο. Τα ανατολικά όρια της επικράτειάς του αγγίζουν την κεντρική Ασία και τα δυτικά φλερτάρουν με τη δυτική Λιβύη. Όπως αναφέρει ο Martin Hinds στο άρθρο του ‘The Murder of the Caliph 'Uthman’, η περίοδος διακυβέρνησης του Οθμάν μπορεί να χαρακτηριστεί ανάμεσα στα άλλα από έναν ισχυρό έλεγχο από μεριάς της κεντρικής εξουσίας αφού συνέβαλλε στην επικράτηση μίας ενότητας σε μια περίοδο που ακολούθησε την επιτυχημένη κατακτητική πολιτική του Όμαρ στις επαρχίες της ανατολικής Μεσογείου⁵²⁹. Επιπλέον με την σταθεροποίηση των κατακτήσεων στο ανατολικό μέτωπο που κατάφερε ο προκάτοχός του διεύρυνε τα ανατολικά όρια του χαλιφάτου και μέσα στην κεντρική Ασία καταλαμβάνοντας σημαντικά τμήματα (Αζερμπαϊτζάν, Αρμενία, Αφγανιστάν – Χισραφ, Γκάζνα, Χεράτ και Καμπούλ, Σαμαρκάντ, Τασκένδη, Σατζαστάν, Τουρκμενιστάν κ.α., Χουρασάν, Ταμπαριστάν)⁵³⁰.

Ήταν ο Οθμάν που επέβαλε την αλλαγή του προσανατολισμού της αραβικής επεκτατικής δύναμης και αποφάσισε να προχωρήσει προς τη Δύση. Έτσι, το 647 οι Άραβες καταλαμβάνουν σχετικά εύκολα την Τρίπολη της Λιβύης (طرابلس الغرب)

⁵²⁷ Al-‘Aqād, *Dhū an-Nūrayn*, σ. 87. Για περισσότερες λεπτομέρειες για τη δολοφονία του χαλίφη Όμαρ βλ. Kennedy, ‘The Caliphate’, σ. 54. al-Ṣalābī, *‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb*, σ. 624-626. El-Hibri, *The Rashidun Caliphs*, σ. 110. Madelung, *The succession to Muhammad*, σσ. 68-69.

⁵²⁸ Ο.π., σ. 70. Zidan, *The Rightly Guided Caliphs*, σ. 169. Του δόθηκε ο τίτλος Dhun-Nurayn (αυτός με τα δύο φώτα). Al-‘Aqād, *Dhū an-Nūrayn*, σσ. 87-88. Kennedy, ‘The Caliphate’, σ. 54-55. al-Ṣalābī, *‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb*, σσ. 626-630.

⁵²⁹ Hinds, “The Murder of the Caliph 'Uthman”, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 3, No. 4 (Oct., 1972), σσ. 450-469, σ. 450 : “...s that 'Uthman was left with the legacy of maintaining unity in an immediately post-conquest phase, that this necessarily involved a greater measure of central control than had earlier existed, and that his caliphate was characterized both by the declining influence of an elite which had been promoted by 'Umar and by the increasing power of tribal aristocracy of the pre-Islamic type”.

⁵³⁰ Zidan, *The Rightly Guided Caliphs*, σσ. 172-174.

ανοίγοντας δρόμο προς τις μετέπειτα χώρες του αλ-Μάγρεμπ (Bilād al-Maghreb – بلاد المغرب).⁵³¹ Η μόνη σχετικά ισχυρή αντίσταση που αντιμετώπισαν ήταν από τις βερβερικές φυλές⁵³².

Η κατάληψη σχεδόν του μεγαλύτερου τμήματος της νότιας και της ανατολικής ακτής της Μεσογείου ανέδειξε τη θαλασσοφοβία των βορείων Αράβων, παράλληλα με την παντελή έλλειψη στόλου⁵³³. Τα χρόνια διακυβέρνησης του Οθμάν σηματοδοτούν τη γέννηση του αραβικού στόλου μέσα στα πρώην βυζαντινά ναυπηγεία της Αιγύπτου και της Συροπαλαιστίνης⁵³⁴. Έτσι, ο Μωαβίας, ο τότε κυβερνήτης της Συρίας, τόλμησε και πραγματοποίησε, με τη συγκατάθεση του Οθμάν, την εισβολή στην Κύπρο 648/649⁵³⁵.

Ορόσημο στην πολιτική δράση του Οθμάν αποτελεί η συλλογή, η ταξινόμηση και η έκδοση της τελικής μορφής του Κορανίου ως επίσημου συντάγματος του χαλιφάτου, φέρνοντας τον τίτλο *Muṣḥaf ‘Uthmān* ή *Muṣḥaf al-Imām* (مصحف الإمام أو مصحف عثمان)⁵³⁶.

Ο θάνατος του Οθμάν το 656 ήταν προϊόν πολιτικής δολοφονίας⁵³⁷. Η εγκληματική αυτή πράξη μπορεί να ερμηνευτεί ως συνέπεια μιας γενικευμένης

⁵³¹ Ό.π., σσ. 175-177. Μπαντάουη, *Εισαγωγή στην Ιστορία του Ισλαμικού Κόσμου*, τ. 1, σ. 166. al-Ṣalābī, *‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb*, σ. 585.

⁵³² al-Baladhūri, *Futūḥ*, τ. 1, σ. 266, 267-272.

⁵³³ Ό.π., τ. 1, σσ. 181-187. Zidan, *The Rightly Guided Caliphs*, σσ. 171-172.

⁵³⁴ Μπαντάουη, *Εισαγωγή στην Ιστορία του Ισλαμικού Κόσμου*, τ. 1, σ. 167. Zidan, *The Rightly Guided Caliphs*, σσ. 171-172, 195, 273. Hoyland, *In God’s Path*, σσ. 90-91.

⁵³⁵ al-Baladhūri, *Futūḥ*, τ. 1, σσ. 181-87. Οικονομάκης, *Η Κύπρος και οι Αραβες (622-965 μ.Χ.)*, Λευκωσία 1984, σ. 241 κ.εξ. βλ. επίσης τη σχετική βιβλιογραφία, σσ. 225-238. Zidan, *The Rightly Guided Caliphs*, σσ. 171-172, 198. Hoyland, *In God’s Path*, σσ. 90-92.

⁵³⁶ al-Jindī, *Aṭwār*, σσ. 85-89, 176-177. *Biographies of the Rightly-Guided Caliphs*, σσ. 296-297. Al-‘Aqād, *Dhū an-Nūrayn Uthmān Ibn ‘Affān*, Κάιρο 2015, σσ. 121-125. Μπαντάουη, *Εισαγωγή στην Ιστορία του Ισλαμικού Κόσμου*, τ. 1, σ. 169-170. Zidan, *The Rightly Guided Caliphs*, σσ. 195-196. Bousquet, 'Observations on the Nature and Causes of the Arab Conquest', σ. 28. Rogerson, *The Heirs of the Prophet Muhammad*, σσ. 257-263.

Υπάρχει επίσης η άποψη πως τη διαδικασία συλλογής του Κορανίου ξεκίνησε ο Άμπου Μπακρ μετά την προτροπή του Όμαρ. βλ. Zidan, *The Rightly Guided Caliphs*, σ. 84. al-Ṣalābī, *‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb*, σσ. 88-89. Επιπλέον, βλ. Berkey, *The Formation of Islam*, σ. 59. Για τις διάφορες θεωρίες για την κωδικοποίηση του Κορανίου βλ. Donner, F. *The Qur’an in Recent Scholarship. Challenges and desiderata*. in Gabriel Said Reynolds (ed.) *The Qur’an in its Historical Context*, Routledge 2008, σσ. 29-50, κυρίως σσ. 41-43.

⁵³⁷ Ibn Qutaybah, *al-Imām wa al-Siyāsah*, Cairo 1967, τ. 1, σ. 37, 40 (πολιορκία του σπιτιού του χαλίφη), 44 (περιγραφή της δολοφονίας), 26 (σύγκριση με τη δολοφονία του χαλίφη Όμαρ το 644). Madelung, *The succession to Muhammad*, σσ. 97-100, 125-129, 139. Zidan, *The Rightly Guided Caliphs*, σσ. 191-193.

σχεδόν δυσαρέσκειας στους κόλπους της άρχουσας και αριστοκρατικής τάξης, κυρίως στην περιφέρεια⁵³⁸. Οι ιστορικές πηγές καταγράφουν μια υπερβολική εύνοια, τα τελευταία χρόνια της διακυβέρνησής του, υπέρ των μελών του Οίκου των Ομαΰαδών, οι οποίοι άρχισαν να καταλαμβάνουν τις ανώτερες κυβερνητικές θέσεις στο χαλιφάτο⁵³⁹. Αυτή η εύνοια μπορεί να θεωρηθεί ως η κύρια αφορμή του τραγικού αυτού τέλους του τρίτου χαλίφη Οθμάν⁵⁴⁰. Μ' αυτό το άδοξο τέλος τραυματίζεται σοβαρά η υπόθεση της αραβικής ενότητας, με ανυπολόγιστες συνέπειες για το μέλλον του πολυδιάστατου κόσμου του Ισλάμ.

Η αυτοανακήρυξη⁵⁴¹ του Άλι Ιμπν Άμπι Τάλεμπ⁵⁴² (‘Alī ibn Abī Ṭālib - علي ابن أبي طالب) (656-661) σε τέταρτο κατά σειρά χαλίφη δεν έλυσε την παρεξήγηση⁵⁴³. Έτσι, η πολιτική αυτή εξέλιξη έσυρε τα πράγματα του χαλιφάτου σε μια σκληρή εμφύλια σύρραξη, γνωστή στις αραβοϊσλαμικές ιστορικές πηγές με την ορολογία *al-Fitnah* ή και *al-Fitnah al-Kubrā* (الفتنة أو الفتنة الكبرى)⁵⁴⁴. Ο ιστορικός αυτός όρος πρωτοεμφανίζεται στο Κοράνιο, στο δεύτερο κεφάλαιο - Αλ-Μπάκαρα, εδάφιο 191:

وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ ۗ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ ۖ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ ۚ كَذَٰلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ

⁵³⁸ Kennedy, ‘The Caliphate’, σ. 55.

⁵³⁹ Ibn Qutaybah, *al-Imāmah wa al-Siyāsah*, τ. 1, σ. 35 (η άρνηση της κοινής γνώμης για την πολιτική του Οθμάν), σ. 39 (παράπονα και στην Αίγυπτο). Madelung, *The succession to Muhammad*, σ. 85-87. El-Hibri, *The Rashidun Caliphs*, σ. 6.

⁵⁴⁰ Berkey, *The Formation of Islam*, σ. 71-72.

⁵⁴¹ Υπάρχουν και άλλες προσεγγίσεις για τον τρόπο ανόδου του Άλι στο αξίωμα του χαλίφη που στηρίζονται στην προσφυγή του ίδιου του Άλι στο τζαμί της Μεδίνας για διαβουλεύσεις με τους Συντρόφους του Μωάμεθ, οι οποίοι και ομόφωνα συμφώνησαν πως είναι ο πλέον κατάλληλος για το αξίωμα αυτό. Βλ. Zidan, *The Rightly Guided Caliphs*, σ. 220. Kennedy, ‘The Caliphate’, σ. 55.

⁵⁴² Στον οποίο δόθηκαν αρκετά κοσμητικά επίθετα όπως: *Asad Allah* (το λιοντάρι του Θεού – λόγω του θάρρους και του ηρωισμού που επέδειξε σε πολλές περιπτώσεις κυρίως κατά τη διάρκεια της ζωής του Μωάμεθ) και *Madīnat an-Nūr* (πόλη του φωτός), *Faṣīḥ* (εύγλωττος) κ.α. βλ. Zidan, *The Rightly Guided Caliphs*, σ. 213, 253.

⁵⁴³ Ibn Qutaybah, *al-Imāmah wa al-Siyāsah*, τ. 1, σ. 51, 55, 61. Madelung, *The succession to Muhammad*, σσ. 146-147.

⁵⁴⁴ Για την *al-Fitnah*, βλ. El. Cdr edition (May 1, 2002), λ. *Fitnah* (II:930b), του Gardet, L. Για περισσότερες λεπτομέρειες βλ. επίσης, Hysein, *al-Fitna al-Kubrā* (the great sedition, riot), τ. 1, Οθμάν, τ. 2, έκδ. 13η, Άλι και οι υιοί του, Cairo 1991,1999. Donner, *The Islamic Conquests*, σσ. 41-42.

...Η εμφύλια σύρραξη (αλ-Φίτνα) είναι χειρότερη από το φόνο και μην τους πολεμάτε δίπλα στο ιερό Τέμενος, εκτός εάν αυτοί πρώτοι σας πολεμήσουν εκεί. Αν όμως (επιχειρήσουν) να σας σκοτώσουν, σκοτώστε τους, τέτοια τιμωρία αξίζει στους κάφρους⁵⁴⁵.

Και : 2:217

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَن يَرُدَّكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

Σε ρωτάνε: αναφορικά με τον πόλεμο κατά τη διάρκεια του απαράβατου μήνα. Απάντησε: ο πόλεμος σ' αυτόν είναι μεγάλο αμάρτημα, μεγαλύτερο όμως αμάρτημα στα μάτια του Αλλάχ είναι να εμποδίζεις την είσοδο στο δρόμο του Αλλάχ, και να Τον αρνείσαι. Να εμποδίζεις την είσοδο στο απαράβατο τέμενος, και να διώχνεις από αυτό τα μέλη του. Η καταδίωξη στην ειδωλολατρία είναι χειρότερα από το φόνο. Και ούτε θα πάψουν να σας πολεμούν, μέχρις ότου σας αναγκάσουν – αν το κατορθώσουν – να αρνηθείτε την πίστη σας. Όποιοι όμως από σας αρνηθούν την πίστη τους και πεθαίνουν άπιστοι, τότε τα έργα τους δεν πρόκειται να ωφελήσουν ούτε σ' αυτή τη ζωή, αλλά ούτε και στη μέλλουσα, θα γίνουν σύντροφοι της Φωτιάς και θα παραμείνουν εκεί για πάντα.

Η άνοδος του Άλι στην εξουσία το 656 ερμηνεύτηκε από τους οπαδούς του ως αποκατάσταση μιας αδικίας που διέπραξαν οι προκάτοχοί του. Η κάλυψη του κενού εξουσίας με το θάνατο του Μωάμεθ το 632 για τους υποστηρικτές του Άλι

⁵⁴⁵ Στην αραβοϊσλαμική ορολογία υπάρχει μια σαφής εννοιολογική διαφορά ανάμεσα στους όρους *al-Kāfir* (κάφρος, που σημαίνει τον άθρησκο και άθεο), *al-Mushrik* (πολυθεϊστής), *Ahl al-Kitāb* (λαοί της Βίβλου), *al-Muslim* (ο υποταγμένος στον ένα και μοναδικό Θεό) και *al-Mu'min* (ο πιστός μονοθεϊστής, Ιουδαίος, χριστιανός ή μουσουλμάνος). Ο τελευταίος δε όρος, αναφορικά με τις αβρααμικές θρησκείες, προσδιορίζει τους βαθιά πιστούς, διακρινοντάς τους από τους απλούς οπαδούς μιας θρησκείας. Έτσι, για παράδειγμα, στο Ισλάμ χρησιμοποιούνται δύο κορανικοί όροι για να χαρακτηρίσουν τους ανήκοντες στην ισλαμική θρησκεία: *al-Muslim*, ο οπαδός της ισλαμικής θρησκείας, και *al-Mu'min*, ο πλήρως παραδομένος στην πίστη του Ισλάμ.

θα σήμαινε την ανάληψη της εξουσίας από μέλη του Οίκου του Μωάμεθ, όπου εγγυάται η ύπαρξη συγγένειας εξ αίματος. Γεγονός είναι πως ο ίδιος ο Άλι ήταν συγγενής εξ αίματος (πρώτος ξάδερφος) του Μωάμεθ και ταυτόχρονα γαμπρός του.

Η ανάληψη της εξουσίας από τον Άλι προκάλεσε σημαντικές ιδεολογικές μεταβολές στους κόλπους του ισλαμικού κόσμου⁵⁴⁶. Πρώτα-πρώτα δημιούργησε νέα έδρα διακυβέρνησης στις βορειοανατολικές παρυφές της Αραβικής Χερσονήσου. Η σπουδαία αυτή πολιτική πράξη σήμαινε απομάκρυνση από τον παραδοσιακό αραβικό χώρο, με ανάλογες συνέπειες. Είναι γεγονός πως η αλλαγή πρωτεύουσας δεν αποτελεί μια απλή γεωγραφική μετακίνηση. Είναι μια εκδήλωση απόρριψης του μέχρι τώρα συνόλου αξιών και η υιοθέτηση ενός νέου. Έτσι, πέρα από τη μεταφορά της πολιτικής έδρας από τη Μεδίνα στην Κούφα⁵⁴⁷, προκλήθηκε και ένας εμφύλιος μεταξύ Άλι και Μωαβία⁵⁴⁸. Το γεγονός αυτό αναγεννά την αναβίωση του σκληρού ανταγωνισμού της προϊσλαμικής αριστοκρατίας της Μέκκας.

Το 661 (17 Ramadan 40/26 Ιανουαρίου 661)⁵⁴⁹, με τη δολοφονία του Άλι από μια σκληροπυρηνική ομάδα οπαδών του, των λεγόμενων Χαριτζιτών (Αποσχιστές, al-Khawarij, الخوارج)⁵⁵⁰, λήγει και ο εμφύλιος πόλεμος με νικητή τον Μωαβία. Η σπουδαία αυτή ιστορική εξέλιξη σημαδεύει το τέλος μιας εποχής και την έναρξη μιας νέας. Η περίοδος διακυβέρνησης του Άλι δεν παρουσιάζει σπουδαία επιτεύγματα ως προς την επέκταση των συνόρων, εξαιτίας των ενδοαραβικών συρράξεων.

⁵⁴⁶ Zidan, *The Rightly Guided Caliphs*, σσ. 247-248.

⁵⁴⁷ Ibn Qutayba, *al-Imāma*, τ. 1, σ. 53 (ο Άλι εγκαταλείπει τη Μεδίνα), σ. 62 (ο Άλι εγκαθίσταται στην Κούφα). Zidan, *The Rightly Guided Caliphs*, σ. 232. Kennedy, 'The Caliphate', σ. 55.

⁵⁴⁸ Ό.π., σσ. 55-56.

⁵⁴⁹ Madelung, *The succession to Muhammad*, σ. 297, 308.

⁵⁵⁰ Ό.π., σ. 308. Zidan, *The Rightly Guided Caliphs*, σ. 246. Kennedy, 'The Caliphate', σ. 56.

Οι άμεσοι διάδοχοι του ιδρυτή του Ισλάμ, που κυβέρνησαν την εποχή των Τεσσάρων Ορθοδόξων Χαλιφών, έπαιξαν καθοριστικό ρόλο στην άμεση μεταμόρφωση των αραβοβυζαντινών σχέσεων συγκριτικά με την προϊσλαμική περίοδο και την εποχή του Μωάμεθ.

Τώρα πλέον υπάρχει άμεση επικοινωνία σε πολιτικοστρατιωτικό και κοινωνικοοικονομικό επίπεδο ανάμεσα στους διαδόχους του Μωάμεθ και στο Βυζάντιο με τη διπλή πλέον παρουσία του, την πολιτική και την κοινωνική. Η αποχώρηση της βυζαντινής πολιτικής και στρατιωτικής παρουσίας, εξαιρουμένης της εκκλησιαστικής, προκάλεσε την εκχώρηση του συνόλου σχεδόν της βυζαντινής κοινωνίας, εξοπλισμένης με όλα τα πολιτισμικά βυζαντινά αγαθά, στα χέρια της νεογέννητης εξουσίας.

Κρισιμότερη ιστορική στιγμή στη μετεξέλιξη των αραβοβυζαντινών σχέσεων μετά το θάνατο του Μωάμεθ χαρακτηρίζεται η δεκαετία διακυβέρνησης του Όμαρ Ιμπν αλ-Χαττάμπ (634-644). Θα αποτελέσει, μάλιστα, τη βάση πάνω στην οποία θα στηριχθεί η μετέπειτα πολιτική στάση του αραβοϊσλαμικού κράτους. Αυτή η δεκαετία ζωής και δράσης του Όμαρ έπαιξε καθοριστικό ρόλο μέσα από την πολιτική ωριμότητα και τη στρατιωτική αποτελεσματικότητά του. Κατά τη διάρκεια αυτής της σύντομης περιόδου προσδιορίζεται η ιδιότητα και ο ρόλος της μέχρι τότε βυζαντινής κοινωνίας στη νέα της θέση, όπου τοποθετείται πλέον κάτω από μια τελείως διαφορετική πολιτική, φυλετική και κυρίως δογματική ταυτότητα.

Οι νομομαθείς (al-Fuqahā', الفقهاء) αναφέρονται συνεχώς στην πολιτική του Όμαρ ως πρότυπο κώδικα συμπεριφοράς του Ισλάμ απέναντι στο Βυζάντιο και την κοινωνία του, που εντάχθηκε πλέον στο αραβοϊσλαμικό κράτος. Την ίδια αυτή εικόνα των νομομαθών μουσουλμάνων για τη φιλοχριστιανική πολιτική του Όμαρ απέναντι στους λαούς της Βίβλου την εκμεταλλεύτηκαν ακόμα και οι ίδιες οι εκκλησιαστικές αρχές.

Έτσι, παρουσιάστηκε το φαινόμενο των λεγόμενων «ψευδοσυνθηκών» με την αναπαραγωγή και ανασύνταξη συνθηκών εν ονόματι του Όμαρ⁵⁵¹ ή ακόμη και του ίδιου του Μωάμεθ, με ευνοϊκότερους όρους και σαφή δικαιώματα υπέρ των χριστιανών. Οι εκκλησιαστικές αρχές στόχευαν είτε στην εξασφάλιση και άλλων δικαιωμάτων, είτε σε ευνοϊκότερη πολιτική της εξουσίας του χαλιφάτου απέναντί τους, είτε στην επικύρωση και ανανέωση των ήδη υπαρχόντων συνθηκών, αφού η πολιτική του Όμαρ μέσα από το φιλοχριστιανισμό του ενθάρρυνε τέτοιες τάσεις⁵⁵².

Η ενοποίηση της Αραβικής Χερσονήσου και η έξοδος των Αράβων από τα παραδοσιακά όριά τους σημαδεύει την έναρξη μιας νέας σελίδας στις σχέσεις Αράβων και Βυζαντινών, καθώς επίσης και Ισλάμ και χριστιανών. Οι πρωτοαραβοϊσλαμικές κατακτήσεις ιστορικά εισάγουν τους Άραβες στη σφαίρα του διεθνούς Δικαίου και των διεθνών σχέσεων.

3.4 Οι συνθήκες συνθηκολόγησης των Αράβων με τις βυζαντινές ή και τις τοπικές-κοινοτικές αρχές

3.4.1 Υπόδειγμα συνθηκών πριν από τις κατακτήσεις, με τις βυζαντινές κοινότητες εντός της Αραβικής Χερσονήσου (622-632)

Πριν από τη σύγκρουση των Αράβων με τη Βυζαντινή Αυτοκρατορία, στα χρόνια του Μωάμεθ, το Ισλάμ έδωσε δείγματα σεβασμού στις θρησκευτικές

⁵⁵¹ Είναι χαρακτηριστικό το παράδειγμα της λεγόμενης συνθήκης *al-'Uhdah al-'Umariyah* (العهدة العمرية). Cohen, Mark R., 'What was the Pact of Umar? A Literary-Historical Study', *JSAI* 23 (1999), σσ. 100-157. Tritton, A. S., *Caliphs and their Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of Umar*, Princeton University.

Ο'Sullivan Shaun, *Early Umayyad Syria: A Study of its Origins and Early Development*, (Ph.D University of St. Andrews 2002, σ. 256. Jibran, N., al-Fath al-Islāmī al-'Arabī lil Quds, in M. A. 'Wād (ed.) *Al-Quds fi al-'usūr al-Qadīmah wal Mutawasitah wal Hadītha*, Αμμάν 2018/1439, σσ. 107-149, βλ. σ. 111.

⁵⁵² Βλ. στο Παράρτημα τη μετάφραση της συνθήκης του Όμαρ για τους χριστιανούς της Κτησιφώντος και Περσίας σύμφωνα με τον ισχυρισμό των ανατολικών Πατέρων στο έργο «*Tarīkh al-Nesturiīn*».

ιδιαιτερότητες των διαφόρων κοινοτήτων. Έμφαση δόθηκε κυρίως στους λαούς της Βίβλου, με τις συνθήκες που υπογράφηκαν σε όλη την Αραβική Χερσόνησο.

Η ιδιαίτερη αυτή μέριμνα και η εμφατική μνεία στους λαούς της Βίβλου με την ποικιλόμορφη ορολογία⁵⁵³, με διακριτή αντιμετώπιση υπέρ των χριστιανών, νομιμοποιείται από το Κοράνιο, γεγονός που δίνει μια διαχρονική χροιά, δεσμευτική για όλους τους ιθύνοντες του μετέπειτα αραβοϊσλαμικού χαλιφάτου. Επιπλέον η λεγόμενη «ισλαμική παράδοση», δηλ. η Σούννα (السنة المحمدية أو النبوية (الشريعة)), εκδηλωμένη στους λόγους και στις πράξεις του Μωάμεθ, επικυρώνει αυτή τη νομική κάλυψη που προσφέρει εμφατικά το Κοράνιο σε διάφορα κεφάλαια και εδάφια του⁵⁵⁴.

Οι ιστορικές πηγές μάς παρέχουν ένα πλούσιο σύνολο συνθηκών⁵⁵⁵ που συνυπέγραψε ο ίδιος ο Μωάμεθ με τις διάφορες κοινότητες των χριστιανών και Ιουδαίων που συμβίωναν τότε με τους Άραβες. Ο σχετικά μεγάλος αριθμός των συνθηκών⁵⁵⁶ αυτών αποδεικνύει και το γεωγραφικό χάρτη όπου παρουσιάζονται αυτοί οι διάσπαρτοι πληθυσμοί στα διάφορα σημεία της χερσονήσου. Είναι τα βορειοδυτικά (Aila, al-‘Aqaba, Maqna, Dumat al-Jandal, κ.ά.)⁵⁵⁷ και τα νότια σημεία (Νατζράν, Σαναά, ‘Adan, κ.ά.) της Αραβικής Χερσονήσου, που αποτελούν τα κύρια τμήματα όπου υπήρχαν διάφορες φυλές και φυλετικές συμμαχίες που είχαν εκχριστιανιστεί. Αυτές οι ομάδες ιδεολογικά και στρατιωτικά υπάγονταν στο Βυζάντιο. Από την άλλη μεριά, όμως, υπήρχαν οι εκχριστιανισμένοι Άραβες, οι

⁵⁵³ *Ahl al-Kitāb* (أهل الكتاب), *al-Kitabyūn* (الكتائبيون), *ahl adh-Dhimma* (Διμμήτες, أهل الذمة - الذمميون), *Ahl al-‘Ahd* (أهل العهد), *al-Nasāra wa al-Yahūd* (النصارى واليهود).

⁵⁵⁴ Βλ. Δεύτερο κεφάλαιο.

⁵⁵⁵ Πηγές αναφοράς στις συνθήκες, βλ. Ibn Hishām, *Sīrah*. al-Baladhūri, *Kitāb Futūh al-Buldān*, Cairo 1956, τ. 1, σ. 18, 23, 25, 33, 39, 65, 71-73, 73, 76, 83, 92, 95, 105. al-Waqidī, *Kitāb al-Maghāzī*, Beirut 1984, τ. 1, σ. 401, τ. 2, σ. 560, 633, τ. 3, σσ. 847-849, 883, 1032-1033. Ibn ‘Abd al-Ḥakam, *Futūh*. al-Ṭabarī, *Tarīkh*. Τα φοροτεχνικά βιβλία, δηλ. *Kutub al-Kharāj wa al-Amwāl*, Abū Yūsuf. Ibn Sallām, *Kitāb al-Amwāl*, Beirut 1988, σσ. 198-216. Ibn Qayim al-Jawzīya, *Aḥkām Ahl adh-Dhimma*, τ. 1, κεφ. *Dhikr aḥkām ahl adh-Dhimma fī amwalihim*, σ. 313 κ.ε.

⁵⁵⁶ Χαρακτηριστικά αναφέρει ο Morrow, *Covenants*, σ. 67: "In fact, out of over one hundred official letter sent by Prophet Muhammad as part of his diplomatic campaign, the text of only sixty or so have survived in ancient historical sources and less than ten original copies have endured the vicissitudes of time"

⁵⁵⁷ Ibn Ishāq, *Sīrah*, τ. 2, σσ. 278-279. Watt, *Prophet and Statesman*, σσ. 179-181.

Νεστοριανοί, που ζούσαν και δρούσαν βορειοανατολικά και ανατολικά της Αραβικής Χερσονήσου, πολιτικοστρατιωτικά όμως κινούνταν στη σφαίρα επιρροής της δυναστείας των Σασσανιδών.

Πέρα από τα δείγματα σεβασμού και την έμπρακτη αποδοχή της ιδέας της συμβίωσης και αλληλεπίδρασης, η αναγνώριση των θρησκευτικών τους διαφοροποιήσεων, μαζί με τα επίσημα μέτρα αλλά και τις αδιάκοπες προσπάθειες διασφάλισης μιας ειρηνικής συμβίωσης που εφάρμοσε ο ίδιος ο Μωάμεθ, εγγυώνται τα καταχωρημένα δίκαια και των χριστιανικών φυλετικών ομάδων.

Αυτή η κατάσταση ιδιαιτερότητας υπέρ των χριστιανών Αράβων⁵⁵⁸ λειτούργησε και στη μετά Μωάμεθ εποχή εξίσου ευνοϊκά υπέρ της εκχωρημένης βυζαντινής κοινωνίας στο χαλιφάτο. Μία κοινωνία που στην απόλυτη σχεδόν πλειοψηφία της ανήκε στη χριστιανική πίστη. Η εύνοια αυτή έρχεται σε αντίθεση με τη στάση απέναντι στους Άραβες πολυθεϊστές (al-Mushrikūn, المشركون), που αποτελούσαν την πλειοψηφία και που η συμβίωσή τους απαγορευόταν εντός της επικράτειας της Ούμμα ή του χαλιφάτου αργότερα⁵⁵⁹. Η σκληρή αυτή στάση του Ισλάμ απέναντι στους Άραβες πολυθεϊστές απαγόρευε ακόμα και την επίσκεψή τους για θρησκευτικούς λόγους στη Μέκκα⁵⁶⁰. Αμέσως μετά, τους απαγορεύτηκε

⁵⁵⁸ Αξιοσημείωτη είναι η αναφορά στην ταυτότητα των χριστιανών. Την εποχή του Μωάμεθ έχουμε χριστιανούς αραβικής φυλετικής καταγωγής. Η εύνοια αυτή επεκτείνεται λόγω της επέκτασης των φυλετικών αλλά και των γεωγραφικών ορίων. Η διαδικασία αυτή ίσως να παραλληλίζεται με την ίδια την εξέλιξη του ισλαμικού κηρύγματος. Υπάρχει δηλαδή μια βαθμιαία εξέλιξη από τους συγγενείς στη φυλή και στην ανθρωπότητα. Με άλλα λόγια το Ισλάμ προβάλλει μια οικουμενική διάσταση πέρα από φύλο και φυλή (Donner, *Muhammad*, σ. 114, 142). Νέα καταγωγή εκ πίστεως, υποκατάστατο της εξ αίματος. Ίσως γι' αυτό στην πολιτική στάση απέναντι στη διεθνή πολιτική σκηνή ο Μωάμεθ παίρνει σαφή θέση υπέρ του μονοθεϊστικού κόσμου σε αντίθεση με τον πολυθεϊστικό. Συνεπώς, η εύνοια που απολάμβαναν οι χριστιανοί Άραβες επεκτάθηκε, καλύπτοντας τον βυζαντινό κόσμο, τον χριστιανικό. Αυτό φάνηκε από τη θρησκευτική πολιτική των διαδόχων του απέναντι στη βυζαντινή κοινωνία, η οποία εντάχθηκε στην αραβοϊσλαμική. Το ζήτημα θρησκείας και καταγωγής εξ αίματος θα επανεμφανιστεί την εποχή του Όμαρ με τους χριστιανούς της φυλής Banū Taghleb. Οι Banū Taghleb αριθμούσαν περίπου 4.000 και απειλούσαν με την προσφυγή στα βυζαντινά εδάφη, πράξη που αποδεικνύει την ιδεολογική σύμπτωση-συγγένεια. Αυτή τους η πράξη φάνηκε ισχυρό χαρτί διαπραγματεύσεων με τον χαλίφη. Έτσι κέρδισαν μια συνθήκη με ευνοϊκούς όρους, στηριζόμενοι στην αραβική καταγωγή τους και όχι μόνο. Madelung, *The succession to Muhammad*, σ. 74, 76. al-Salābī, *Umar Ibn al-Khaṭṭāb*, σ. 296-298.

⁵⁵⁹ Ibn Sallām, *Amwāl*, τ. 1, σσ. 32-34.

⁵⁶⁰ Κοράνιο 9:28

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا ۖ وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِن شَاءَ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

ακόμα και η διαμονή εντός της επικράτειας της Ούμμα και μετέπειτα στο χαλιφάτο. Η εικόνα αυτή παρέχει ισχυρή επιχειρηματολογία για τη συνέχιση σχεδόν της ίδιας φιλοβυζαντινής-φιλοχριστιανικής πολιτικής στάσης του Μωάμεθ και μετά το θάνατό του.

Αυτές οι έντονα φιλοχριστιανικές τάσεις προς το Βυζάντιο εφαρμόστηκαν στην πολιτική του Μωάμεθ και μάλιστα σε θρησκευτικό, όπως ήταν αναμενόμενο, σε κοινωνικό, πολιτικό, οικονομικό και ακόμα στρατιωτικό⁵⁶¹ επίπεδο.

Η αποδοχή της συμβίωσης και η εγγύηση της ελεύθερης δράσης των χριστιανών⁵⁶² στην επικράτεια της Ούμμα και μετέπειτα στο χαλιφάτο, με άκρως ευνοϊκούς όρους, θεμελιώνει το μέλλον αυτών των σχέσεων των δύο θρησκειών κάτω από την ομπρέλα της ίδιας εξουσίας. Πρόκειται μάλλον για μια πράξη κοινωνικής «επανένταξης», μια διαδικασία απαραίτητη για την κοινωνική ειρήνη και σταθερότητα.

Η κορανική αναφορά, επίσης, ντύνει την υπόθεση των σχέσεων αυτών με το θρησκευτικό μανδύα, δηλαδή με μια ιερότητα που η παραβίασή της εντάσσεται στη σφαίρα της «αμαρτίας». Όποιος δεν σέβεται και δεν εφαρμόζει τις συμφωνίες του Μωάμεθ με τους χριστιανούς, ο Μωάμεθ δεν θα τον αναγνωρίσει, αλλά ούτε θα μεσολαβήσει υπέρ αυτού στη Δευτέρα Παρουσία⁵⁶³. Στη συλλογή των Λόγων του Μωάμεθ του Άμπου Νταούντ, αναφέρεται πως ο Απόστολος του Θεού είπε: «*Ακούστε, όποιος αδικεί Διμμήτη ή τον μειώνει ή τον επιβαρύνει πέρα από τις*

«Ω! Εσείς που πιστέψατε! Οι Ειδωλολάτρες στ' αλήθεια είναι ακάθαρτοι, και ας μη πλησιάζουν το απαράβατο Τέμενος μετά απ' αυτό το δικό τους χρόνο. Κι αν φοβηθείτε τη φτώχεια, πολύ γρήγορα ο Αλλάχ θα σας πλουτίσει με (τους θησαυρούς) της χάρις Του, αν το θέλει, (γιατί) ο Αλλάχ είναι παντογνώστης πάνσοφος». Βλ. στο παράρτημα την τελευταία ομιλία του Μωάμεθ στη Μέκκα, όπου απευθύνεται στους Άραβες πολυθεϊστές και τους απαγορεύει την επίσκεψη στη Μέκκα για προσκύνημα και κατ' επέκταση στην επικράτεια της Ούμμα.

⁵⁶¹ Σε δύο επίπεδα: την υποχρέωση του κράτους να τους παρέχει προστασία και συνάμα την υποχρέωσή τους σε στρατιωτική θητεία, πληρώνοντας τον κεφαλικό φόρο.

⁵⁶² Zidan, *The Rightly Guided Caliphs*, σ. 128.

⁵⁶³ Morrow, *The Covenants*, σ. 333.

δυνάμεις του, ή του παίρνει κάτι πέρα από τη θέλησή του, εγώ προσωπικά θα είμαι αντίδικός του στη Δευτέρα Παρουσία»⁵⁶⁴.

Σε κοινωνικό επίπεδο, το ότι το Ισλάμ, μέσα από κορανική εντολή, επιτρέπει στους πιστούς του να παντρεύονται με χριστιανές⁵⁶⁵, καθώς επίσης και να τρώνε από τα φαγητά τους⁵⁶⁶, αποτελεί μια σπουδαία κοινωνική πράξη που

⁵⁶⁴ Έτσι, ένας από τους πολλούς λόγους του Μωάμεθ που αναφέρονται στην ορθή συμπεριφορά των πιστών του απέναντι στους λαούς της Βίβλου, κυρίως ως προς την υποχρέωσή τους για πιστή εφαρμογή των όρων των συνθηκών διαχρονικά, χαρακτηρίζει τους ιθύνοντες του Ισλάμ ως άδικους και υποκριτές (munafiqūn) και τους προειδοποιεί ότι θα είναι αντίδικός τους κατά τη Δευτέρα Παρουσία, σε περίπτωση μη τήρησης των όρων. Abū Daūd, *Sunan*, εκδ. και επιμ. Shw'ayb al-Arna'ūt et al, τ. 6, Beirut, πρώτη εκδ. 2009, βλ. τ. 4, κεφ. 14: *Kitāb al-Kharāj*: κεφ. *T'ashīr Ahl adh-Dhimma*, σσ. 653-657:

"وفي سنن أبي داود عن رسول الله قال: «ألا مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِدًا، أَوْ انْتَقَصَهُ، أَوْ كَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ، أَوْ أَخَذَ مِنْهُ شَيْئًا بغيرِ طيبِ نفسٍ، فَإنَّا حَجِبُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»
Abu-Munshar, *Islamic Jerusalem and its Christians: a history of tolerance and tensions*, London-New York, 2007, σ. 48, 59 και ιδιαίτερα υποσ. 154-157.

⁵⁶⁵ Νομοτελειακά οι περισσότερες αποφάσεις ανταποκρίνονται συνήθως σε κοινωνικο-οικονομικές και πολιτικο-δογματικές συνθήκες. Η συγκεκριμένη πράξη ήταν προϊόν δημογραφικών και πολιτικο-ιδεολογικών συνθηκών που επιβλήθηκαν σε μια συγκεκριμένη χρονική στιγμή, η οποία δεν ήταν αναλλοίωτη, αλλά άλλαξε λόγω μεταβολής των ιδίων συνθηκών που την επέβαλε στους μετέπειτα χρόνους. Είναι δεδομένο πως κατά τα πρώτα χρόνια των αραβοϊσλαμικών κατακτήσεων το αραβοϊσλαμικό κοινωνικό στοιχείο ήταν μειονοτικό και εκτεθειμένο σε αφομοίωση λόγω του διαφορετικού και συνάμα ελκυστικού τρόπου ζωής των κατακτημένων. Γι'αυτό και μόνο το λόγο ενεργοποιήθηκαν και υλοποιήθηκαν ορισμένες διατάξεις και αποφάσεις για καθαρά προληπτικά προστατευτικούς λόγους. Οι περιοριστικές αυτές διατάξεις με την πάροδο του χρόνου και την αλλαγή της πληθυσμιακής σύνθεσης της κοινωνίας του χαλιφάτου, κυρίως σε δογματικό και γλωσσικό επίπεδο, αποσιωπήθηκαν ή αδρανοποιήθηκαν. Συγκεκριμένα, ο Β' χαλίφης Όμαρ Ιμπν αλ-Χαττάμπ έλαβε τα προστατευτικά και περιοριστικά μέτρα για τον ίδιο ακριβώς λόγο. Ένα από αυτά ήταν να μη συγκατοικούν με τους κατακτημένους, ούτε να επικοινωνούν μαζί τους, παρά μόνο για λόγους άμεσης ανάγκης για να μην ταυτιστούν με τον διαφορετικό τρόπο ζωής που διέθεταν οι κατακτημένοι, τρόπος που αντιπροσώπευε ένα ανώτερο στάδιο εξέλιξης. Για την υλοποίηση αυτής της διάταξης ίδρυσε διάφορα αστικά κέντρα έξω από τους κατοικημένους χώρους των κατακτημένων, όπως η Κούφα και η αλ-Μπάσρα στις βορειο-ανατολικές παρυφές της Αραβικής Χερσονήσου και το Φοσσάτον στην Αίγυπτο και για την κάλυψη των αναγκών διαβίωσης των κατοίκων τους επέτρεπε τη δημιουργία αγορών έξω από τα τείχη των αστικών αυτών πόλεων, όπου μετέφεραν οι ντόπιοι κάτοικοι τηνπραμάτεια τους, προμηθεύοντας αυτά τα αστικά κέντρα με τα αγαθά που χρειαζόνταν. Αξιοσημείωτο επίσης να τονιστεί η περίπτωση των Αράβων του Φοσσάτον, όπου τους επέτρεπε να βγουν με τα άλογά τους και τα υπόλοιπα ζώα τους σε απόμακρα βοσκοτόπια από τα χωριά των Αιγυπτίων, απαγορεύοντας αυστηρά κάθε μορφή και σημείο επικοινωνίας με τους ντόπιους πληθυσμούς για τον ίδιο λόγο. Ο χρόνος όμως φάνηκε πως θεράπευσε αυτή την αδυναμία με την μεταβολή της πληθυσμιακής σύνθεσης της Αιγύπτου από μια κατακτητική δύναμη μερικών χιλιάδων ζώντας ανάμεσα σε έξι με οκτώ εκατομμύρια Αιγύπτιους, όπου η μειοψηφία γίνεται πληθυσμιακά, δογματικά και γλωσσικά η πλειοψηφία και αντίστροφα. Ibn abd al-Hakam, *Futūh Miṣr*, σ. 162.

Για την ίδρυση της Κούφας και της αλ-Μπάσρα, βλ. επίσης Zidan, *The Rightly Guided Caliphs*, σ. 121, 154-155. al-Ṣalābī, *Umar Ibn al-Khaṭṭāb*, σ. 257, 259 (Βασόρα), 261 (Κούφα), 267 (Φοσσάτον). El-Hibri, *The Rashidun Caliphs*, σσ. 86-87.

⁵⁶⁶ Κοράνιο, 5:5

الْيَوْمَ أَجَلٌ لَكُمْ لَطِيبَاتٌ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ جَلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ جَلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ.

Σήμερα, σας επιτρέπονται (όλα) τα καλά και νόμιμα πράγματα και η τροφή των οπαδών της Βίβλου, όπως επιτρέπεται και για εκείνους η δική σας. (Σας επιτρέπονται για γάμο) οι αγνές γυναίκες ανάμεσα στις πιστές (του Ισλάμ) και απ' τους ανθρώπους που δόθηκαν τα βιβλία πριν από σας, εφόσον όμως τις προικίσετε και επιζητήσετε την αγνότητα κι όχι

οδηγεί ακόμα στη δημιουργία σχέσεων συγγένειας εξ αίματος. Ο ίδιος ο Μωάμεθ έδωσε το παράδειγμα προς μίμηση, όταν δέχτηκε το δώρο του τελευταίου Βυζαντινού κυβερνήτη της Αιγύπτου του Κύρου (αλ-Μουκάουκας), δηλαδή τις δύο αδελφές Μαρία και Σειρήνα⁵⁶⁷. Ο ίδιος παντρεύτηκε τη Μαρία⁵⁶⁸ και χάρισε την αδελφή της στον προσωπικό του ποιητή, τον Hassān Ibn Thābit, ο οποίος με τη σειρά του την παντρεύτηκε⁵⁶⁹. Ο Μωάμεθ απέκτησε ένα γιο από τη Μαρία, τον Ιμπραχίμ⁵⁷⁰.

Η δέσμευση του ισλαμικού κράτους, σύμφωνα με το Νόμο της αλ-Σαρί‘α (الشريعة), ήταν να παρέχει την προστασία του στους χριστιανούς υπηκόους του, ως *ahl adh-Dhimma* (أهل الذمة)⁵⁷¹. Η νομική αυτή δέσμευση καταχωρείται και

την ακολασία και τις κρυφές πονηριές. Όποιος αρνηθεί την πίστη, άκαρπο θα είναι το έργο του, και στη Μέλλουσα Ζωή θα βρίσκεται ανάμεσα μ’ εκείνους που έχουν χάσει.

Βλ. επίσης al-Juhaynī & Mustafā, *al-Islām wa al-Ākhar*, Cairo 2007, σσ. 47-48. Ayoub, *Muslim – Christian Relations*, σ. 463.

⁵⁶⁷ Είναι γεγονός πως οι αραβοϊσλαμικές πηγές μάς παρέχουν πολλές πληροφορίες για τη Μαρία την Αιγυπτία και την αδελφή της, τη Σιρίν, πάντα σε συνδυασμό με τη διπλωματική αποστολή του Μωάμεθ προς τον Κύρο. Όλες οι ειδήσεις που μας παρέχουν αυτές οι πηγές πλημμυρίζουν από συγκίνηση και δέος για το πρόσωπο της Μαρίας και πάντα συνοδεύονται από ολόκληρες σελίδες που σχετίζονται με αποσπάσματα του Κορανίου και Λόγους του Μωάμεθ για την Αίγυπτο και τα προνόμια που παροτρύνει τους πιστούς του να παρέχουν στους χριστιανούς Αιγυπτίους. Χαρακτηριστικά αναφέρονται οι βιογραφίες του Μωάμεθ, κυρίως του Ibn Ishāq και Ibn Hishām, ο ιστορικός Ibn ‘Abd al-Ḥakam στο ιστορικό του έργο, στο οποίο δίνει ιδιαίτερη έμφαση στην Αίγυπτο και λεπτομερειακή αναφορά για την εύνοια που διαπιστώνεται μέσα από εδάφια του Κορανίου και τους Λόγους του Μωάμεθ για τους χριστιανούς της Αιγύπτου. Επίσης, ο al-Maqrīzī στον πρώτο τόμο του έργου του *Khīṭat Miṣr wa al-Qāhira*, ενώ λεπτομερέστερη αναφορά συναντά κανείς στον μεταγενέστερο ιστορικό Abu al-Maḥāsīn στο δωδεκάτομο έργο του *al-Nujūm al-Zahira fī Akhbār Miṣr wa al-Qāhira*. Η πλειοψηφία των ερμηνευτών του Κορανίου πιστεύουν πως το κεφ. 66 (surat at-tahrim) κατέβηκε για χάρη της Μαρίας της Αιγυπτίας (ماریة القبطية). Η Μαρία πέθανε 5 χρόνια μετά το θάνατο του Μωάμεθ (16 μ.Ε.), όπου ο τότε χαλίφης Umar Ibn al-Khattab της ετοίμασε κηδεία με όλες τις τιμές, που αρμόζουν στην ξεχωριστή θέση που κατείχε στη ζωή του Μωάμεθ. Θάφτηκε μαζί με τις υπόλοιπες συζύγους του Μωάμεθ, όπου και ο γιος της Ιμπραχίμ (πεθ. 10 μ.Ε). Επίσης για τη σχέση του Μωάμεθ με τη Μαρία βλ. Ramadan, *In the Footsteps of Muhammad*, σσ. 168-170 και σσ. 191-193 για την περιγραφή του θρήνου του Μωάμεθ για το χαμό του Ιμπραχίμ.

⁵⁶⁸ Ramadan, *In the Footsteps of Muhammad*, σ. 169. Cole, *Muhammad*, σ. 183.

⁵⁶⁹ Rustum, *Ar-Rūm*, σ. 214-215.

⁵⁷⁰ Ramadan, *In the Footsteps of Muhammad*, σ. 187.

⁵⁷¹ al-‘Ujaylī, *Tahqīq al-Tajrīd fī sharḥ Kitāb al-Tawhīd*, εκδ. και επιμ. Ḥassan Ibn ‘Ali Ibn Ḥuseyin al-‘Awājī Abū Usāmā, Riyadh 1419/1999, τ. 2, σ. 533.

Βλ. επίσης Κοράνιο, 16:91

وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ

Να είστε συνεπείς στη Συνθήκη του Αλλάχ, εφόσον έχετε υποσχεθεί, και να μην παραβαίνετε τους όρκους σας, μετά που τους έχετε επικυρώσει και, βέβαια, αφού είχατε κάνει τον Αλλάχ εγγυητή πάνω σας, γιατί ο Αλλάχ γνωρίζει όλα τα έργα σας.

Βλ. επίσης al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Sulṭānyiah wa al-Wilayāt al-Dinyiah*, Beirut 1990/1410, σ. 254 κ.ε. al-Jawzuya, *Aḥkām ahl al-Dhimma*, σ. 3. al-Sh‘arānī, *al-Mīzān*, Cairo χ.χ. τ. 2, σ. 145. Ibn Mandhūr, *Lisān al-‘Arab al-Muḥīṭ*,

επίσημα στις συνθήκες που συνυπογράφηκαν από τους διαδόχους του Μωάμεθ. Μάλιστα οι όροι που επιβάλλονται σε αυτές τις συνθήκες παράδοσης, προβάλλονται με πολύ σαφήνεια και αναμφισβήτητη δέσμευση εφαρμογής, καθώς δεσμεύουν τους διαδόχους αλλά και όλους τους πιστούς του Ισλάμ ως προς την πιστή τήρησή τους⁵⁷². Σε περίπτωση που το κράτος δεν ανταποκρινόταν στις υποχρεώσεις του απέναντί τους, τότε εκ του Νόμου ήταν υποχρεωμένο να τους επιστρέψει τον κεφαλικό φόρο (αλ-Τζίζια⁵⁷³, الجزية).

Το παρακάτω ιστορικό γεγονός απαλλάσσει τον ερευνητή από τη ζάλη του λαβύρινθου των διαφόρων ερμηνευτών αυτού του όρου στα ποικίλα ερμηνευτικά νομοθετικά τους έργα, τα οποία πλημμυρίζουν από σχετικές αναφορές του Κορανίου, της Σούννας και της ιστορικής πραγματικότητας της Ούμμας και του χαλιφάτου, σε βαθμό που όχι μόνο οι ίδιοι ερμηνευτές και νομομαθείς, αλλά και κυρίως οι σύγχρονοι ερευνητές να περιπλανώνται στην επικράτεια του ερμηνευτικού ισλαμικού νου.

Η περίπτωση της συριακής πόλης Χο(ι)μς⁵⁷⁴ (Εμεσα, حمص)⁵⁷⁵ αποτελεί έμπρακτη εφαρμογή αυτού του δεσμευτικού νόμου υπέρ της προστασίας των

Cairo 1984, τ. 3, σ. 1514. al-Kharbūṭī, *al-Ḥaḍārah al-‘Arabyiah al-Islamyiah*, Cairo 1962, σ. 136. Του ίδιου *al-Islām wa Ahl adh-Dhimmah*, Cairo 1969/1389, σ. 65

1. س. ترتون، أهل الذمة في الإسلام، ترجمة حسن حبشي، القاهرة، 1968، صص. 4-3.

Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d’Islam*, Imprimerie Catholique, Beyrouth 1958, σ. 72-76. Brown, *World of Late Antiquity*, σ. 199.

⁵⁷² Επειδή αυτή η σαφής δέσμευση ξεκινά από τη δέσμευση του ίδιου του Θεού και του Μωάμεθ απέναντι σε αυτούς με τους οποίους συνυπέγραφε ο ίδιος, όπου παρατηρεί κανείς με μια προσεκτική ανάγνωση πως όλες οι συνθήκες πάντα τονίζουν τις εξής εκφράσεις:

في ذمة الله ورسوله والمؤمنين..

Με την εγγύηση του Θεού και του Αποστόλου Του και των πιστών.

Αυτό το τρίπτυχο προσδίδει διαχρονική ισχύ και εφαρμογή στη δέσμευση κάθε μορφής ισλαμικής εξουσίας, όσο δηλαδή υπάρχει Θεός και Απόστολός του και πιστοί του Ισλάμ.

⁵⁷³ Ο όρος «κεφαλικός φόρος» στην ορολογία των αραβοϊσλαμικών πηγών εμπεριέχει την έννοια της παροχής προστασίας. Αυτή η νομική πράξη εκ των πραγμάτων ερμηνεύει τη σημασία και την αξία της χρήσης αυτού του νομικού όρου (Al-Jizyah, الجزية). Η πληρωμή αυτού του φόρου με αυτό τον όρο δεσμεύει το ισλαμικό κράτος με την αδιαπραγμάτευτη παροχή προστασίας στους μη μουσουλμάνους υπηκόους του.

⁵⁷⁴ al-Ṣalābī, *‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb*, σ. 558.

⁵⁷⁵ Η Χομς ή Χιμς (حمص, αρχαία Έμεσα) πέρασε στα χέρια των Αράβων το 637. Βλ. al-Juhaynī & Mustafā, *al-Islām wa al-Ākhar*, σ. 53. Ο Abū Yūsef στο έργο του *Kitāb al-Kharāj* (Beirut 1979/1399, κεφ. Faṣl fī Arḍ ash-Shām wa al-Jazīra, σ. 39, αναφέρεται στο γνωστό ιστορικό γεγονός που αφορά στον Άραβα στρατηγό Abū Ubayda Ibn al-Jarrah σε σχέση με την επιστροφή του κεφαλικού φόρου στους κατοίκους της Χομς:

χριστιανών. Η αδυναμία του κράτους να αντιμετωπίσει τις βυζαντινές δυνάμεις για την ανακατάληψη της πόλης και η μη παροχή προστασίας στους δικούς του πλέον υπηκόους, το υποχρέωσε να τους επιστρέψει το ποσό που αντιστοιχούσε στον κεφαλικό φόρο. Το γεγονός αυτό καταγράφουν οι αραβοϊσλαμικές ιστορικές πηγές⁵⁷⁶.

Επιπλέον όλες οι ενδοεκκλησιαστικές έριδες μεταξύ του επίσημου δόγματος του Βυζαντίου και των λεγόμενων αιρετικών έπαψαν να είναι σε δράση. Δεν ήταν λίγες οι προσπάθειες, κυρίως από την Κοπτική Εκκλησία της Αιγύπτου, που ζήτησε από τον Άραβα κυβερνήτη της ‘Amr Ibn al-‘As να της επιτραπεί η παραχώρηση των περιουσιών και των εκκλησιών των μελχιτών⁵⁷⁷. Αυτό το αίτημα που πρόβαλαν οι κοπτικές εκκλησιαστικές αρχές, απορρίφθηκε.

Παράλληλα εκείνο που μπορεί να διαπιστώσει κανείς είναι πως υπάρχει μια ασφαλής συνέχεια και λειτουργία όλων των εδρών της χριστιανοσύνης που προϋπήρχαν των αραβοϊσλαμικών κατακτήσεων⁵⁷⁸. Μάλιστα οι ιστορικές πηγές αναφέρουν πως και στη νέα αραβική πρωτεύουσα της Αιγύπτου δόθηκαν άδειες για την ανέγερση εκκλησιών. Συγκεκριμένα, χτίστηκαν μερικές εκκλησίες από τα πρώτα κιόλας χρόνια του πρώτου αιώνα από Εγίρας, όπως η εκκλησία «Μαρ Μάρκος (مار مرقص)» στην Αλεξάνδρεια, στα χρόνια μεταξύ 39-56 μ.Ε. Το

«إنما رَدَدْنَا عَلَيْكُمْ أَمْوَالَكُمْ، لِأَنَّهُ بَلَّغْنَا مَا جُمِعَ لَنَا مِنَ الْجُمُوعِ، وَأَنْتُمْ قَدْ اشْتَرَطْتُمْ عَلَيْنَا أَنْ نَمْنَعَكُمْ، وَإِنَّا لَا نَقْدِرُ عَلَى ذَلِكَ.. وَقَدْ رَدَدْنَا عَلَيْكُمْ مَا أَخَذْنَا مِنْكُمْ، وَنَحْنُ لَكُمْ عَلَى الشَّرْطِ وَمَا كَتَبْنَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ إِنْ نَصَرْنَا اللَّهُ عَلَيْهِمْ»

«Το ότι σας επιστρέψαμε τα χρήματά σας [φόρους] [είναι] επειδή μάθαμε τις μεγάλες στρατιωτικές συγκεντρώσεις [βυζαντινών στρατευμάτων] εναντίον μας και επειδή μας υποχρέωσατε να σας προστατέψουμε και δεν μπορούμε να το κάνουμε αυτό ... σας επιστρέψαμε ό,τι σας πήραμε και είμαστε συνεπείς απέναντί σας σε ό,τι γράψαμε αναμεταξύ μας σε περίπτωση που θα μας παρέχει ο Θεός τη νίκη εις βάρος τους [Βυζαντινών]».

Το ιστορικό γεγονός αυτό αποτελεί ανταπόκριση στην εφαρμογή του κώδικα πολέμου του Ισλάμ στο πεδίο συγκρούσεων κατά τη διάρκεια των πρώτων κατακτήσεων, σύμφωνα με την κορανική επιταγή (κεφ. al-Nahl (16):91). Έτσι μπορεί να πει κανείς πως ο κώδικας συμπεριφοράς των Αράβων στρατηγών συνέβαλε σημαντικά στη με ελάχιστο κόστος επιτάχυνση των αραβικών κατακτήσεων.

Βλ. επίσης Κοράνιο, 17:34... *Και εκπληρώνετε (κάθε) υπόσχεση, γιατί (κάθε) υπόσχεση θα εξεταστεί (σε βάθος) (κατά την Ημέρα του Απολογισμού)* ("وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسؤولاً").

⁵⁷⁶ al-Wāqidī, *Futūh al-Shām*, (χ.χ.), τ. 1, σσ. 128-134.

⁵⁷⁷ *Marsūm al-Sulṭān Barqūq ilā Rūhbān Dīr Sent Kātrīn bi Sina*, μελέτη, εκδ. και επιμ. Amīn, Majallat Jāmi‘at al-Qāhira bil Kharṭūm, τ. 5, 1974, σσ. 83-87, 89-90.

⁵⁷⁸ Donner, *Muhammad*, σσ. 107-108, 114-115.

Φοσσάτο (Φουστάτ) απέκτησε επίσης την πρώτη εκκλησία στον οικισμό των Ρουμ (حارة الروم) κατά τη διακυβέρνηση του Maslamah Ibn Muhallad (Μασλάμα Ιμπν Μουχάλλαντ) στην Αίγυπτο (47-68 μ. Εγ.), ενώ και κατά την ίδρυση της πόλης Χελουάν (Helwān, حلوان) από τον εμίρη της Αιγύπτου ‘Abd al-‘Azīz Ibn Marwān, δόθηκε άδεια για την ανέγερση μιας εκκλησίας, επιτρέποντας παράλληλα σε μερικούς επισκόπους να ιδρύσουν δύο μοναστήρια⁵⁷⁹. Πέρα από τα παραπάνω ενδεικτικά στοιχεία, ο Αιγύπτιος ιστορικός al-Maqrīzī (1364-1442) παρέχει και άλλες σχετικές λεπτομέρειες⁵⁸⁰.

Τα δύο Πατριαρχεία της Αιγύπτου με έδρα την Αλεξάνδρεια, καθώς επίσης της Ιερουσαλήμ και της Αντιόχειας, απολαμβάνουν την ελευθερία τους έως και σήμερα. Παρόλο που ο αραβοϊσλαμικός κόσμος δοκιμάστηκε από σκληρά γεγονότα εκ μέρους του λεγόμενου χριστιανικού κόσμου, κυρίως δύο φορές, τον 10ο και τον 11ο αιώνα, δεν ταραχθηκε η αρχική δέσμευση προστασίας των χριστιανών. Πρώτες ήταν οι προσπάθειες του Νικηφόρου Φωκά και του Ιωάννη Τσιμισκή για την ανακατάληψη των ανατολικών επαρχιών, μετά την ανάκτηση της Κρήτης και της Κύπρου. Η δεύτερη δοκιμασία ήταν στα τέλη του ενδεκάτου αιώνα με την εμφάνιση των Σταυροφόρων και την εισβολή τους στην καρδιά του αραβοϊσλαμικού κόσμου. Όλα αυτά τα γεγονότα δεν στάθηκαν ικανά για άσκηση σκληρής θρησκευτικής πολιτικής εκ μέρους του χαλιφάτου εναντίον της χριστιανικής παρουσίας και των χριστιανικών συμφερόντων.

Αυτή η κατάσταση είναι τελείως διαφορετική συγκριτικά με ό,τι διέπραξαν οι οθωμανικές αρχές κατακτώντας τον χριστιανικό κόσμο της νοτιοανατολικής Ευρώπης και κυρίως της Χερσονήσου του Αίμου, όπου σχεδόν όλα τα χριστιανικά

⁵⁷⁹ Βλ. επίσης Tritton, *The Caliphs and their non-Muslim Subjects*, σσ. 42-43.

⁵⁸⁰ al-Maqrīzī, *al-Khitāt*, τ. 1, σσ. 391-392. al-Kharbutī, *al-Islām wa ahl adh-Dhimma*, σ. 139. Arnold, *The Preaching of Islam*, (3^η αραβική έκδ., μτφρ. Hassan Ibrahim κ.ά.), β' εκδ. London 1913, σσ. 84-86.

κέντρα λατρείας μετατράπηκαν σε ισλαμικά, ακόμα και ο ιερός ναός της Αγίας Σοφίας.

Τέλος θα μπορούσε να πει κανείς πως το πνεύμα του περιεχομένου των συνθηκών αυτών βρίσκεται σε αρμονία με τη λογική της ιστορικής πραγματικότητας της εποχής του Μωάμεθ και σε συμφωνία με τις διατάξεις του Κορανίου και του κώδικα του ιδίου του Μωάμεθ απέναντι στους λαούς της Βίβλου εν γένει και τους χριστιανούς ειδικότερα.

3.4.1.1 Η Συνθήκη του Μωάμεθ με τη Μονή της Αγίας Αικατερίνης του Σινά

(το κείμενο της συνθήκης παρατίθεται στο παράρτημα)

Μέσα στα πλαίσια αυτά δεν μπορεί κανείς να παραλείψει την ειδική περίπτωση της Μονής της Αγίας Αικατερίνης στο Σινά⁵⁸¹. Σχεδόν όλες οι αραβοϊσλαμικές αλλά και οι χριστιανικές πηγές της μονής αναφέρονται στη συνθήκη προστασίας της με την υπογραφή του ιδίου του Μωάμεθ. Το έγγραφο αυτό πήρε μαζί του ο σουλτάνος Σελίμ Α΄ το 1517 στο δρόμο για την κατάκτηση της Αίγυπτου, που τότε ήταν στα χέρια των Μαμελούκων⁵⁸².

Στα αρχεία της Μονής υπάρχουν δεκάδες συνθήκες, οι λεγόμενες στην ορολογία των αραβικών πηγών της εποχής «Υπογραφές» (Tawqy‘āt, توقيعات), από τους διάφορους κυβερνήτες της Αιγύπτου, είτε Φατιμίδες είτε Μαμελούκους. Η βιβλιοθήκη της Μονής της Αγίας Αικατερίνης διαθέτει ένα μεγάλο αριθμό από εγκυκλίους, έγγραφα και «Υπογραφές» που εκδόθηκαν από τους Φατιμίδες χαλίφες και από τους σουλτάνους και τους εμίρηδες την εποχή των Αγιουβιδών και των Μαμελούκων. Ο αριθμός αυτών των επισήμων εγγράφων είναι 119

⁵⁸¹ Forsyth, ‘The Monastery of St. Catherine at Mount Sinai: The Church and the Fortress of Justinian’, DOP 22, Washington 1967, σσ. 3-19.

⁵⁸² *Marsūm al-Sultān Barqūq*, σσ. 83-87, 89-90.

εγκύκλιοι. Όλα αυτά τα έγγραφα επιβεβαιώνουν την ιδιαίτερη μέριμνα και το ενδιαφέρον των χαλιφών, των σουλτάνων και των εμίρηδων για τους μοναχούς της μονής, εξασφαλίζοντας την προστασία της ζωής τους, της περιουσίας τους και των βακουφίων τους, δικαιώματα που είχαν αποκτήσει χάρη στη συνθήκη προστασίας που τους παρείχε ο ίδιος Μωάμεθ⁵⁸³.

Η ύπαρξη αυτών των αναρίθμητων εγκυκλίων και επισήμων εγγράφων με στόχο την εξασφάλιση μιας πλήρους ασφάλειας σε ό,τι αφορά τους μοναχούς και τη Μονή, σε συνάρτηση με την παραφιλολογία που σχετίζεται με τα λεγόμενα ψευδομαρικά⁵⁸⁴, γραμμένα κυρίως από τις εκκλησιαστικές αρχές του χαλιφάτου και εν μέρει από κάποιες αραβικές πηγές, μπορεί να ερμηνευτεί ως μια απόδειξη για τη διαχρονική, διάχυτη φιλοβυζαντινή-φιλοχριστιανική πολιτική του Μωάμεθ, φτάνοντας στο σημείο να αποτελέσει ακόμα και αντικείμενο εκμετάλλευσης από τους χριστιανούς του χαλιφάτου, είτε για τη διατήρηση, είτε για την επικύρωση, είτε για την πρόσθεση και άλλων δικαιωμάτων υπέρ τους.

Οι πηγές της ίδιας της Μονής μάς πληροφορούν πως ο σουλτάνος Σελίμ Α΄ πήρε την αυθεντική συνθήκη, αφήνοντας απλά ένα αντίγραφο και μια οθωμανική μετάφραση, που διατηρείται ακόμα στα επίσημα έγγραφα της Μονής. Αντίγραφα της συνθήκης του Μωάμεθ με τη Μονή διατηρούνται, και μάλιστα σε άριστη κατάσταση, τουλάχιστον σε δύο μονές του Αγίου Όρους, στη βιβλιοθήκη της Μονής Βατοπεδίου και της Μονής Σιμωνόπετρας⁵⁸⁵.

Η συνεχής ανανέωση αυτής της συνθήκης προστασίας ('Ahd al-dhimmah, عهد الذمة) εντάσσεται στα πλαίσια της δέσμευσης των διαδόχων με τη συνθήκη του Μωάμεθ· μια δέσμευση που δεν θα τολμούσε κανείς να την παραβεί εύκολα, επειδή έφερε τη βούλα του Προφήτη.

⁵⁸³ Ο.π., σσ. 83-87.

⁵⁸⁴ Levy-Rubin, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire. From Surrender to Coexistence*. Cambridge University Press 2011, σσ. 58-108.

⁵⁸⁵ Βλ. Παράρτημα.

3.4.1.2 Η περίπτωση της Νατζράν⁵⁸⁶

Ίδια σχεδόν ιστορική πορεία ακολούθησαν οι διάφορες συνθήκες που έφερναν την υπογραφή του Μωάμεθ, όπως η περίπτωση της συνθήκης της Νατζράν, την οποία θα δούμε παρακάτω. Αξίζει να αναφερθεί πως η Νατζράν ήταν επισκοπή και αποτελούσε τη μεγαλύτερη βυζαντινή παρουσία στην Αραβική Χερσόνησο. Οι αραβοϊσλαμικές πηγές τονίζουν τη σημασία, το ρόλο και την αξία αυτής της επισκοπής κυρίως την εποχή του Μωάμεθ. Η ποιότητα σχέσεων μεταξύ αυτής της επισκοπής και των αρχών της Μεδίνας, όπως φαίνεται στις πηγές, επικυρώνει τις έμπρακτες, εφαρμοσμένες σχέσεις που θεμελίωσε ο ίδιος ο Μωάμεθ, όπου και θα λειτουργήσουν ως υπόδειγμα προς υιοθέτηση από τους διαδόχους του.

Οι ιστορικές πηγές μάς παρουσιάζουν δύο συνθήκες που σχετίζονται άμεσα με τους κατοίκους της επισκοπής της Νατζράν και φέρουν την υπογραφή του Μωάμεθ. Η ύπαρξη των δύο αυτών συνθηκών μάς προβάλλει την κοινωνική σύνθεση των κατοίκων της περιοχής. Ουσιαστικά η κοινωνία ήταν μονοφυλετική, κυρίως αραβική, και πολυθρησκευτική⁵⁸⁷. Συνυπήρχαν συνεπώς πολυθεϊστές, χριστιανοί και ιουδαίοι, όπου τους ένωνε το επικερδές και ασφαλές ενδοαραβικό και διεθνές διαμετακομιστικό εμπόριο.

Οι συνθήκες που καταγράφουν οι ιστορικές πηγές αφορούν στους χριστιανούς και στους πολυθεϊστές της Νατζράν, όπως παρατίθενται παρακάτω:

⁵⁸⁶ Al-Nahee, *The Religious Structure of Najrān in Late Pre-Islamic and Early Islamic History: from the End of the Himyarite Kingdom until the End of the Rashidun Caliphate (525-661 CE)*, A thesis submitted to the University of Birmingham, School of Philosophy, Theology and Religion, College of Art and Law, University of Birmingham, June 2017.

⁵⁸⁷ Abū Yūsef, *Kitāb al-Kharāj*, κεφ. Qisat Najrān wa Ahlahā, σ. 71. Muhammad Sharīf Basyūnī, *al-Wathā'iq al-Dawliya al-Ma'anya bi Huqūq al-Insān*, Cairo 2003, τ. 1, σ. 31.

Το κάλεσμα του Μωάμεθ προς τους Επισκόπους της Νατζράν⁵⁸⁸

«Από τον Μωάμεθ, Απόστολο του Θεού, προς τους επισκόπους της Νατζράν.

Εν ονόματι του Θεού, του Ιμπραχίμ (Αβραάμ), του Ισχάκ (Ισαάκ) και του Γιακούμπ (Ιακώβ). Μετά ταύτα: Σας καλώ στη λατρεία του Θεού από τη λατρεία των δούλων Του και σας καλώ στην υπακοή στο Θεό και όχι στην υπακοή των δούλων Του. Εάν αρνηθείτε, τότε ο φόρος της αλ-τζίζια και, εάν αρνηθείτε και αυτό, τότε καλώ σε πόλεμο.

Και ειρήνη».

Η συνθήκη του Μωάμεθ με τους χριστιανούς της Νατζράν (Νασάρα Νατζράν, نصارى نجران)⁵⁸⁹

«Εν ονόματι του Θεού, του ελεήμονος και φιλόανθρωπου.

Αυτό είναι ό,τι έγραψε ο Μωάμεθ ο Προφήτης, απόστολος του Θεού, για τους κατοίκους της Νατζράν: [...]

Για τη Νατζράν και για όσους ανήκουν στη Νατζράν η προστασία του Θεού (في ذمة الله) και του Μωάμεθ (في ذمة محمد) του Προφήτη Αποστόλου του Θεού για την περιουσία τους, για τη ζωή τους, για την πίστη τους, για τους απόντες τους και τους παρόντες τους και τους συγγενείς τους, για τα κέντρα λατρείας τους και για ό,τι κατέχουν τα χέρια τους, λίγα ή πολλά. Και δεν θα αντικατασταθεί παρά τη θέλησή του κανένας επίσκοπος από την επισκοπή του, ούτε ασκητής από τη σκήτη του, ούτε ιερέας από το ιερό του, και δεν θα επιβαρύνονται με τοκισμούς, ούτε με βεντέτες της εποχής της Τζαχιλία. [...] Δεν θα στρατολογούνται, ούτε θα πληρώνουν τη δεκάτη.

⁵⁸⁸ Hamidullah, *Watha'iq*, σσ. 174-195.

⁵⁸⁹ Το γνήσιο αντίγραφο της συνθήκης του Μωάμεθ με τους χριστιανούς της Νατζράν βρέθηκε από τον μοναχό Habīb το 878-879 και σώζεται μόνο σε ένα χριστιανικό χρονικό. Βλ. Morrow, *The Covenants*, σ. 77, βλ. περισσότερες λεπτομέρειες σ. 109.

Ούτε να πατήσει το έδαφός τους στρατός, και όποιος από αυτούς ζητήσει το δίκιο του, να τα βρουν μεταξύ τους (να εφαρμόσουν το κοινοτικό τους θρησκευτικό δίκαιο μη αδικώντας και μη αδικούμενοι), και όποιος ανάμεσά τους παίρνει τόκους όπως πριν, χάνει την προστασία μου. Και δεν θα επιβαρύνεται κανένας άνθρωπος με την αδικία του άλλου⁵⁹⁰. Και σε ό,τι εμπεριέχεται σε αυτό το έγγραφο (θα υπάρχει) η προστασία του Θεού και η προστασία του Μωάμεθ του Προφήτη, Αποστόλου του Θεού, έως ότου αποφασίσει ο ίδιος ο Θεός, για όσο διακρίνουν και εφαρμόζουν το ορθό (όσο ανταποκρίνονται στις υποχρεώσεις τους) χωρίς καμία επιβάρυνση ή αδικία.

Μαρτύρησε ο Άμπου Σουφιάν Ιμπν Χαρμπ [...] [...] [...] [...] και έγραψε».

Η συνθήκη του Μωάμεθ με τους Άραβες πολυθεϊστές της Νατζράν⁵⁹¹

«Εν ονόματι του Θεού, του ελεήμονος και φιλόανθρωπου.

Προς τον Μωάμεθ τον Προφήτη, τον απόστολο του Θεού, από τον Χάλιντ Ιμπν αλ-Ουαλίντ. Ειρήνη σε σένα, Απεσταλμένε του Θεού, και το έλεος του Θεού και τις ευλογίες Του. Σε σένα δοξάζω το Θεό, ο οποίος είναι ένας και μοναδικός. Μετά ταύτα: Απεσταλμένε του Θεού –ειρήνη του Θεού σε σένα–, με έστειλες στους Μπάνου αλ-Χάριθ Ιμπν Κάαμπ και με διέταξες, όταν φτάσω σ' αυτούς, να μην τους πολεμήσω για τρεις μέρες, και να τους καλέσω στο Ισλάμ. Εάν εξισλαμιστούν, θα μείνω ανάμεσά τους και θα το δεχτώ και θα τους διδάξω τα θεμελιώδη του Ισλάμ και το Βιβλίο του Θεού (Κοράνιο) και την Παράδοση του Προφήτη Του (Σούννα). Και εάν δεν εξισλαμιστούν, θα τους πολεμήσω. Και έφτασα σ' αυτούς και τους κάλεσα στο Ισλάμ για τρεις μέρες, όπως με διέταξε ο Απόστολος του Θεού –ειρήνη σ' αυτόν–, και τους έστειλα ιππείς λέγοντάς τους: Ω, Μπάνου αλ-Χάριθ,

⁵⁹⁰ Είναι εμφανής η στάση του πρώτου Ισλάμ απέναντι στους φυλετικούς θεσμούς-δεσμούς.

⁵⁹¹ Ibn Ishāq, *Sīrah*, (1999/1419) τ. 2, σσ. 334-335. Ibn Hishām, *Sīrah*, τ. 4, σσ. 238-243. Qāsim, *Diblūmasyat Muḥammad*, σσ. 135-136.

εξισλαμιστείτε για να είστε ασφαλείς. Και εξισλαμίστηκαν και δεν πολέμησαν και βρίσκομαι ανάμεσά τους, διατάζοντάς τους με ό,τι τους διέταξε ο Θεός, και τους απαγορεύω ό,τι τους απαγόρευσε ο Θεός, και τους διδάσκω τα βασικά του Ισλάμ και τη Σούννα του Προφήτη –ειρήνη του Θεού σ’ αυτόν–, έως ότου μου γράψει ο Απόστολος του Θεού – ειρήνη του Θεού σ’ αυτόν. Και ειρήνη σε σένα, Απεσταλμένε του Θεού, και το έλεος του Θεού και οι ευλογίες Του.»

Η απάντηση του Μωάμεθ⁵⁹²

« Εν ονόματι του Θεού, του ελεήμονος και φιλόανθρωπου.

Από τον Μωάμεθ τον Προφήτη, τον απόστολο του Θεού, προς τον Χάλιντ Ιμπν αλ-Ουαλίντ.

Ειρήνη σε σένα,

Δοξάζω σε σένα το Θεό, που είναι ένας και μοναδικός. Μετά ταύτα: Η επιστολή σου μου ήρθε με τον απεσταλμένο σου. Με ενημερώνεις πως οι Μπάνου αλ-Χάριθ Ιμπν Κάαμπ έχουν εξισλαμισθεί προτού συγκρουστείς μαζί τους και ανταποκρίθηκαν σε ό,τι τους κάλεσες σε σχέση με το Ισλάμ και ομολόγησαν ότι δεν υπάρχει άλλος Θεός εκτός από το Θεό και ότι ο Μωάμεθ είναι δούλος Του Θεού και Απόστολός Του και ότι ο Θεός τούς καθοδήγησε με την καθοδήγησή Του και γι’ αυτό δώσε τους το χαρμόσυνο μήνυμα και προειδοποίησέ τους. Έλα, και ας έρθει μαζί σου μια αντιπροσωπεία τους, και ειρήνη σε σένα και το έλεος του Θεού και οι ευλογίες Του.»

Όπως φαίνεται παραπάνω, από το περιεχόμενο των δύο συνθηκών, η περιοχή της Νατζράν κάλυπτε γεωγραφικά⁵⁹³, φυλετικά και θρησκευτικά κυρίως

⁵⁹² Ibn Ishāq, *Sīrah*, (1999/1419) τ. 2, σσ. 335-338.

⁵⁹³ Σήμερα, η Νατζράν ανήκει στην επικράτεια του Βασιλείου της Σαουδικής Αραβίας από το 1932.

δύο μεγάλες ομάδες, χριστιανούς και πολυθειστές. Οι δύο αυτές ομάδες ήταν ισχυρές, διαθέτοντας τεράστιο πλούτο, που στηριζόταν κύρια στο ενδοαραβικό και το διεθνές διαμετακομιστικό εμπόριο που περνούσε από αυτή την περιοχή. Αυτό το διαμετακομιστικό εμπόριο προερχόταν από τα λιμάνια και τις διεθνείς αγορές της «Ευδαίμονος Αραβίας», με κατεύθυνση είτε προς βορειοανατολικά, είτε προς βορειοδυτικά μέσω της Μέκκας και από εκεί προς τον μεσογειακό κόσμο.

Επιπλέον το φυσικό περιβάλλον της Νατζράν, πέρα από τη γεωστρατηγική του σημασία ως κομβικό σημείο επαφής, ήταν ευνοϊκό για καλλιέργεια, κτηνοτροφία και βιοτεχνική παραγωγή. Έτσι, οι κάτοικοι της Νατζράν, πέρα από τη γεωστρατηγική σημασία της περιοχής τους, απολάμβαναν συγχρόνως πολλές πηγές εσόδων και γι' αυτό το λόγο ήταν σημείο έλξης των ισχυρών του αραβικού χώρου, καθώς επίσης και του Βυζαντίου, μέσω της Αιθιοπίας, και της Περσίας, μέσω των Αράβων του Κόλπου⁵⁹⁴.

Το ύφος των όρων που εμπεριέχονται στις δύο συνθήκες φανερώνει, όπως προαναφέρθηκε, την ξεχωριστή συμπεριφορά που είχε ο Μωάμεθ απέναντι στους λαούς της Βίβλου, με έμφαση στους χριστιανούς. Αντίθετα, χρησιμοποίησε ένα σκληρό κώδικα συμπεριφοράς απέναντι στους Άραβες πολυθειστές. Δεν τους παρείχε καμία εναλλακτική πέρα από την αποδοχή του Ισλάμ, ως βασική προϋπόθεση διαμονής ή συμβίωσης στην επικράτεια της Ούμμα και μετέπειτα του χαλιφάτου. Εξάλλου, αυτή η στάση του Ισλάμ απέναντι στους πολυθειστές υπήρξε κύριο σημείο αναφοράς στον ιστορικό τελευταίο λόγο του Μωάμεθ το 631 στη

⁵⁹⁴ Βλ. Κοράνιο, 85:4-10, που αναφέρεται στους απάνθρωπους καταδιωγμούς των οπαδών του Βυζαντίου, των εκχριστιανισμένων Αράβων, που χαρακτηρίζονται στην ορολογία των πρωτογενών αραβοϊσλαμικών πηγών με τον ιδιαίτερο όρο «*Ashāb al-Akhdūd* ή *Ashāb al-Ukhdūd*»: EI Cūr edition (May 1, 2002), λ. 85:4 - وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ ، وَهُمْ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ - 85:7 ، إِذْ هُمْ عَلَيْهَا فَعُودٌ - 85:6 ، النَّارَ ذَاتَ الْوُفُودِ - 85:5 ، قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ - 85:4 ، إِنَّ الَّذِينَ قَتَلُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا ، الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۗ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ - 85:9 ، يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ - 85:8 ، فَلَهُمْ عَذَابٌ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ الْخَرِيقِ - 85:10 . Η φορτισμένη παρουσίαση με τόσο πλούσια συναισθήματα διεθνοποιεί το ιστορικό αυτό γεγονός, προϊόν των διεθνών σχέσεων των Αράβων με τις τότε δύο υπερδυνάμεις. Αυτή η κορανική αναφορά παρέχει στο ιστορικό γεγονός μια διεθνοποιημένη διαχρονία. Βλ. επίσης, Futayh, *al-‘Alaqāt al-Khariyah*, σ. 154.

Μέκκα, γνωστό στις πηγές ως «αποχαιρετιστήριο προσκύνημα»⁵⁹⁵ (Ḥujat al-Wada‘a, Χούτζατ αλ-Οουαντά, حجة الوداع).

Αξίζει να αναφερθεί το πρωτοφανές ιστορικό γεγονός, που παρέχουν οι αραβικές πηγές, σχετικά με την αντιπροσωπεία της Νατζράν στη Μεδίνα για τη συνάντησή τους με τον Μωάμεθ. Κατά τη διάρκεια της συνάντησής τους, ήταν η ώρα του εσπερινού και ο Μωάμεθ επέτρεψε στους χριστιανούς της Νατζράν να τελέσουν τη λειτουργία τους εντός του πρώτου τζαμιού του ισλαμικού κόσμου, όπου προσευχόταν ο ίδιος⁵⁹⁶.

Μετά το θάνατο του Μωάμεθ, οι συνθήκες τις οποίες συνυπέγραψε δεν πέρασαν από την ίδια φάση που πέρασε ολόκληρο το οικοδόμημα του Ισλάμ με την κατάσταση της «αλ-ρίντντα». Παρατηρείται μια σταθερότητα και συνέχεια και από τους διαδόχους του στην πολιτική και θρησκευτική στάση που κράτησε ο ιδρυτής του Ισλάμ.

Παράλληλα με την άμεση αντίδραση των εκπροσώπων των διαφόρων θρησκευτικών και κυρίως χριστιανικών πληθυσμών ή ομάδων μετά την όποια σοβαρή αλλαγή στο πολιτικό στάτους της Ούμμα, παρατηρήθηκε επίσης άμεση ανταπόκριση των αρχών του Ισλάμ απέναντι στο αίτημα αυτών των πληθυσμών με την παροχή της ανανέωσης των δεσμεύσεων υπέρ αυτών.

Παρακάτω παραθέτουμε ενδεικτικά την ιστορική εξέλιξη της συνθήκης της Νατζράν από τους διαδόχους του Μωάμεθ.

Η Συνθήκη της Νατζράν - Ανανέωση από τον Άμπου Μπακρ⁵⁹⁷

«Εν ονόματι του Θεού, του ελεήμονος και φιλόανθρωπου.»

⁵⁹⁵ Ibn Ishāq, *Sīrah*, (1999/1419), σσ. 342-345. Ibn Ḥishām, *Sīrah*, (χ.χ.) τ. 4, σσ. 248-250. al-Wāqidī, *Maghāzi*, τ. 3, Beirut 1984, σ. 1088, 1103, 1110. Ibn Sallām, *Amwāl*, τ. 1, σσ. 33-34. Basyūnī, *al-Wathā‘iq al-Dawliya al-Ma‘anya bī Huqūq al-Insān*, Cairo 2003, τ. 1, σσ. 32-34.

⁵⁹⁶ Badrawi, *Muhammad*, σ. 309. Futayḥ, *al-‘Alaḳāt al-Kharijah*, σσ. 158-161.

⁵⁹⁷ Hamidullah, *Wathā‘iq*, σσ. 191-192.

Αυτό είναι ό,τι έγραψε ο δούλος του Θεού Άμπου Μπακρ, ο χαλίφης του Μωχάμμαντ του Προφήτη Αποστόλου του Θεού, για τους κατοίκους της Νατζράν: Η προστασία του Θεού και του Μωχάμμαντ, Προφήτη Αποστόλου του Θεού, για τη ζωή τους και τη γη τους και την πίστη τους και την περιουσία τους και την ακολουθία τους (για όσους τους ανήκουν ή εντάσσονται σ' αυτήν) και τη λατρεία τους και τον απόντα και τον παρόντα τους, και τους επισκόπους τους και τους ασκητές τους, και τα κέντρα λατρείας τους και ό,τι κατέχουν τα χέρια τους, λίγα ή πολλά· και δεν στρατολογούνται και δεν αλλάζει κανένας επίσκοπος από την επισκοπή του, ούτε ασκητής από τη σκήτη του.

Τηρώ ό,τι τους έγραψε ο Μωχάμμαντ ο Προφήτης. Και για ό,τι εμπεριέχεται σ' αυτή τη συνθήκη (Σαχίφα), η προστασία του Θεού και του Μωχάμμαντ του Προφήτη για πάντα. Πρέπει να συμβουλεύονται και να πράττουν το σωστό αναμεταξύ τους υπέρ του δικαίου.

Μαρτύρησε ο Μουσταουραντ Ιμπν Αμρ (κάποιος από τους Μπάνου αλ-Κιν) και ο Αμρ Μάουλα Άμπου Μπακρ και ο Ράσιντ Ιμπν Χουδάιφα και ο αλ-Μουγίρα και έγραψε.»

Η Συνθήκη της Νατζράν - Επιστολή του Όμαρ στους Νατζρανίτες⁵⁹⁸ (την ώρα που εγκαταλείπουν τη Νατζράν?)

Εν ονόματι του Θεού, του ελεήμονος και φιλόανθρωπου.

Αυτό που έγραψε ο Όμαρ, πρίγκιπας των πιστών, για τους κατοίκους της Νατζράν. Όποιος φύγει από αυτούς είναι ασφαλής με την ασφάλεια του Θεού. Δεν θα τον βλάψει κανένας από τους μουσουλμάνους, τηρώντας γι' αυτούς ό,τι τους έγραψε ο Μωχάμμαντ ο Προφήτης και ο Άμπου Μπακρ.

⁵⁹⁸ Ό.π., σ. 193.

Μετά ταύτα: από όποιον από τους κυβερνήτες (αμιράδες) της Συρίας και του Ιράκ περνάνε, να τους παρέχουν πλουσιοπάροχα καλλιεργήσιμη γη. Ό,τι καλλιεργούν ή δουλεύουν από αυτά, τους είναι «σάντακα» (ανιδιοτελής προσφορά) για το Θεό και έχουν δικαίωμα κληρονομικότητας της γης και κανένας άλλος δεν μπορεί να τους επιβάλλεται ή να τους τα πάρει, ούτε πληρώνουν πρόστιμο.

Και όποιος μουσουλμάνος βρεθεί κοντά τους, να τους στηρίζει εναντίον όποιου τους αδικεί, γιατί είναι άνθρωποι που έχουν δικαίωμα προστασίας (δίμμα). Ο φόρος τους, αλ-τζίζια, εγκαταλείπεται για 24 μήνες μετά τον ερχομό και εγκατάστασή τους και δεν επιβαρύνονται με τίποτα και να μην αδικούνται και να μην τους εχθρεύεται κανείς.

Μάρτυς ο Οθμάν Ιμπν Αφφάν και ο Μουαϊκίμπ και έγραψε.

Η Συνθήκη της Νατζράν - Επιστολή του Όμαρ στο διοικητή του σχετικά με το ζήτημα των Νατζρανιτών⁵⁹⁹

Είπε ο Γιάλι Ιμπν Ουμάγια: Όταν με απέστειλε ο Όμαρ Ιμπν αλ-Χαττάμπ για το φόρο γης (χαράτζ) της Νατζράν, μου έγραψε: «Κοίταξε κάθε γη εγκαταλελειμμένη όπου υπάρχει λευκή γη που ποτίζεται από ποτάμι ή από τον ουρανό και ό,τι έχει από φοίνικες ή άλλα δέντρα, αναθέτοντας στους Νατζρανίτες να τα ποτίσουν. Ό,τι βγάζει ο Θεός, από αυτά για τον Όμαρ και για τους μουσουλμάνους τα 2/3 και γι' αυτούς το 1/3. Ενώ ό,τι ποτίζεται με “δυσκολία”, δικαιούνται τα 2/3 και για τον Όμαρ και για τους μουσουλμάνους το 1/3. Και χάρισέ τους ό,τι λευκή γη για να την καλλιεργούν, και ό,τι από αυτή τη γη ποτίζεται από τρεχούμενο νερό ή το ποτίζει ο ουρανός αυτοί καρπώνονται το 1/3, και για τον Όμαρ και για τους μουσουλμάνους τα 2/3, και ό,τι ποτίζεται από αυτή τη γη με δυσκολία, καρπώνονται τα 2/3, και για τον Όμαρ και για τους μουσουλμάνους το 1/3.»

⁵⁹⁹ Ο.π., σσ. 194-195.

Από τα συμφραζόμενα της επιστολής αυτής φαίνεται πως αναφέρεται στους Νατζρανίτες που μετεγκαταστάθηκαν στο Ιράκ και όχι στους κατοίκους της Υεμένης.

Η Συνθήκη της Νατζράν - Επιστολή του Οθμάν στο διοικητή του σχετικά με το ζήτημα των Νατζρανιτών⁶⁰⁰

« Εν ονόματι του Θεού, του ελεήμονος και φιλόανθρωπου.

Από τον δούλο του Θεού Οθμάν, πρίγκιπα των πιστών, προς τον αλ-Ουαλίντ Ιμπν Ούκμπα. Ειρήνη σε σένα.

Δοξάζω το Θεό, που δεν υπάρχει κανείς άλλος [Θεός] εκτός Αυτού, μετά ταύτα:

Ότι ο επίσκοπος και ο al-'Aqīb (العاقب)⁶⁰¹ και ο al-Sarāt (السراة)⁶⁰² του λαού της Νατζράν, οι οποίοι είναι στο Ιράκ, ήρθαν και μου παραπονέθηκαν και μου έδειξαν τον όρο (συμφωνία) του Όμαρ γι' αυτούς και έμαθα ό,τι έπαθαν από τους μουσουλμάνους και γι' αυτό τους ελάφρυνα [=μείωσα] με 30 κομμάτια υφάσματος άριστης ποιότητας [χούλλα] από τον κεφαλικό φόρο τους [αλ-τζίζια]. Τους τα χάρισα για χάρη του προσώπου του ύψιστου Θεού και τους τήρησα ό,τι τους χάρισε ο Όμαρ από τη γη τους ως αποζημίωση για τη γη τους στην Υεμένη. Γι' αυτό να τους έχεις καλά, γιατί είναι άνθρωποι που έχουν προστασία, και αυτό το γνωρίζω καλά. Κοίταξε τη σαχίφα που τους είχε γράψει ο Όμαρ και τήρησέ την και, μόλις τη διαβάσεις, να τους την επιστρέψεις πίσω. Και ειρήνη.

Και έγραψε ο Χομράν Ιμπν Αμπάν στα μέσα του Σααμπάν, έτος 27 Εγίρας.»

⁶⁰⁰ Ό.π., σσ. 197-198.

⁶⁰¹ Al-'Aqīb (العاقب) είναι τίτλος ανώτατου αξιωματούχου των χριστιανών της Νατζράν. Για την ερμηνεία του όρου αυτού, βλ. λεξικό της κλασικής Αραβικής Lisān al-'Arab (مادة عقب).

⁶⁰² Al-Sarāt (السراة) είναι τίτλος ευγενείας. Βλ. το λεξικό της κλασικής Αραβικής Mu'ajam al-Ma'ānī al-Jām'a (معجم المعاني الجامع).

Η Συνθήκη της Νατζράν - Ανανέωση της Συνθήκης της Νατζράν από τον Άλι⁶⁰³

« Εν ονόματι του Θεού, του ελεήμονος και φιλόανθρωπου.

Αυτό είναι επιστολή από το δούλο του Θεού Άλι Ιμπν Άμπου Τάλιμπ, πρίγκιπα των πιστών, για τους ανθρώπους της Νατζράν: Μου ήρθατε με μια επιστολή από τον Προφήτη του Θεού που εμπεριέχει έναν όρο υπέρ σας σχετικά με τη ζωή σας και την περιουσία σας και εγώ τήρησα ό,τι σας έγγραψε ο Μωχάμμαντ, ο Άμπου Μπακρ και ο Όμαρ. Και όποιος τούς αναλαμβάνει από τους μουσουλμάνους, να τηρεί τον όρο αυτό. Ούτε να πιέζονται, ούτε να αδικούνται, ούτε να μειώνεται κάποιο δίκαιο από τα δίκαιά τους.

Γράφει ο Αμπντάλλα Ιμπν Άμπι Ράφια στις 10 του Τζουμάντα αλ-Ααχίρα το έτος 37 από την εγκατάσταση του Αποστόλου του Θεού στη Μεδίνα.»

Έτσι λοιπόν, όπως φαίνεται από το παράδειγμα της συνέχειας της επικύρωσης και της ανανέωσης της συνθήκης της Νατζράν, δικαιώνεται η άποψη ότι οι διάδοχοι του Μωάμεθ τήρησαν με ευλάβεια τις δεσμεύσεις του Ισλάμ που είχε υπογράψει ο ίδιος ο Μωάμεθ απέναντί τους. Οι ιστορικές πηγές μάς παρέχουν τις ειδήσεις πως η ανανέωση και επικύρωση αυτή συνεχίστηκε και μετέπειτα στις διάφορες δυναστείες του αραβοϊσλαμικού κόσμου, όπως των Ομαΐαδών, των Αββασιδών, των Φατιμιδών, των Μαμελούκων και των Οθωμανών⁶⁰⁴.

⁶⁰³ Hamidullah, *Wathā'iq*, σσ. 198-199.

⁶⁰⁴ *Barkuke`s Decree to Monks of St. Catherine`s Monastery*, edited and annotated by Dr Mohamed M. Amin, Institute of Research and African Studies, Cairo University (reprinted from Bulletin of Cairo University in Khartoum, τ. 5, 1974), σσ. 83-87, 89-90.

3.4.2 Υπόδειγμα συνθηκών παράδοσης των ανατολικών βυζαντινών επαρχιών μέσα στα νέα πλαίσια διαμόρφωσης των αραβοβυζαντινών σχέσεων (632-661)

Ο επιτυχημένος χειρισμός εκ μέρους του ιδρυτή του Ισλάμ μιας πολυφυλετικής κοινωνίας με ποικίλες θρησκευτικές πεποιθήσεις προετοίμασε το έδαφος ενός παρόμοιου περιβάλλοντος στους διαδόχους του. Έτσι, τους διευκόλυνε τη διαδικασία αντιμετώπισης μιας νέας τάξης πραγμάτων που ίσως απροσδόκητα εκδηλωνόταν μπροστά τους.

Με το ισχυρό ιδεολογικό υπόβαθρο, την al-Ṣaḥīfa της Μεδίνας, μαζί με τις συνθήκες τις οποίες συνυπέγραψε ο ίδιος ο Μωάμεθ με τους εκπροσώπους των μορφών της πολυθρησκευτικότητας του τότε χώρου, ιστορικά χαράχθηκε ένα πρότυπο διεθνών σχέσεων και ένας κώδικας συμπεριφοράς απέναντι στον «άλλο»⁶⁰⁵.

Αυτό το υπόδειγμα θα εκδηλωθεί ξεκάθαρα κατά τη διαδικασία των πρώτων αραβοϊσλαμικών κατακτήσεων και θα λειτουργήσει υπέρ και των δύο αντιμαχόμενων πλευρών, κυρίως όμως υπέρ των πληθυσμών των ανατολικών βυζαντινών επαρχιών που εντάσσονταν σιγά-σιγά αλλά σταθερά στην επικράτεια του αραβοϊσλαμικού κόσμου.

Ο τμηματικός χαρακτήρας των αραβοϊσλαμικών κατακτήσεων προκάλεσε την τμηματική ένταξη πληθυσμών και εδαφών στο χαλιφάτο. Η βασική συνέπεια αυτής της τμηματικής και σταθερά αργής διαδικασίας ήταν η εν μέρει απομάκρυνση του φόβου από τον νέο κίνδυνο των κατακτητών, οδηγώντας έτσι τους κατακτημένους πληθυσμούς στην εύκολη αποδοχή των Αράβων, έως και στην αδιαφορία για την νέα κατάσταση που εκτυλισσόταν.

⁶⁰⁵ Dyāb, *Dirāsāt fī Tarīkh Miṣr al-Islāmyah wa Ḥaḍāratiha*, Cairo 1976, σσ. 59-61. Engineer, *Rational Approach to Islam*, New Delhi 2001, σσ. 97-99, 101-106.

Η εποχή των Τεσσάρων Ορθοδόξων Χαλιφών είναι η περίοδος κατά την οποία δοκιμάστηκαν οι βασικές γραμμές της διδασκαλίας του Ισλάμ απέναντι στον «άλλο», τον αλλόθρησκο⁶⁰⁶, τον διαφορετικό, και μάλιστα και πέρα από την επικράτεια, όχι μόνο της Ούμμα και της Αραβικής Χερσονήσου, αλλά και ολόκληρου του χαλιφάτου. Ήταν η χρονική στιγμή κατά την οποία το πολιτικό Ισλάμ ήρθε σε άμεση επαφή με τον «άλλο». Είναι η πρώτη φάση ζωής και δράσης των Αράβων μουσουλμάνων έξω από τα όρια του παραδοσιακά αραβικού χώρου. Αυτός ο συγκεκριμένος χώρος, λοιπόν, λειτούργησε ουσιαστικά ως πεδίο δοκιμής και εφαρμογής του πολιτικού Ισλάμ, δηλαδή της πολιτικής στάσης του Μωάμεθ απέναντι στους κατακτημένους από τους Άραβες λαούς μετά τον Μωάμεθ.

Συνθήκες παράδοσης της Συρίας⁶⁰⁷

Σύμφωνα με τις αραβικές πηγές, οι στρατιωτικές επιχειρήσεις για την εισβολή στις ανατολικές βυζαντινές επαρχίες και συγκεκριμένα στη Συροπαλαιστίνη άρχισαν ιστορικά τον τελευταίο καιρό της διακυβέρνησης του Άμπου Μπακρ. Το κάλεσμα⁶⁰⁸ του πρώτου διαδόχου του Μωάμεθ στους Άραβες αποσχιστές για παύση των εχθροπραξιών και επιστροφή στην εξουσία της Μεδίνας στηρίχτηκε κυρίως στη διατήρηση της ενότητας, με κύριο στόχο την κατάκτηση των γειτόνων και την αναδιανομή του φυσικού πλούτου που διέθεταν⁶⁰⁹.

⁶⁰⁶ Βλ. al-Baladhūri, *Futūh*, τ. 1-2. Ibn Hishām, *Sīrah*, τ. 2. Ibn Sallām, *Amwāl*. Abū Yūsuf, *Kitāb al-Kharāj*. al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Sulṭāniya*, Cairo 1298.

⁶⁰⁷ Για τα κείμενα των συνθηκών μεταφρασμένα στα Ελληνικά, βλ. Παράρτημα.

⁶⁰⁸ Pyrovolaki, *Futūh al-Shām and other futūh texts: a study of the perception of marginal conquest narratives in Arabic in medieval and modern times*, (thesis) Faculty of Oriental Studies and Wolfson College, University of Oxford 2008, σ. 85-86.

⁶⁰⁹ Ibn Sallām, *Amwāl*, τ. 1, σσ. 32-34. al-Shahrānī, *al-'Aqīda al-'Askariyah fī al-Hurūb al-Nabawiyah*, Saudi Arabia χ.χ. Οικονομίδης, *Πόλεμος και Ειρήνη στο Ισλάμ* (διδακτορική διατριβή), Αθήνα 1980.

Αυτό το κάλεσμα για ενότητα με σαφή στόχο τον πλούτο των όμορων χωρών έπαιξε σπουδαίο ρόλο στον τερματισμό των ενδοφυλετικών συγκρούσεων και την επανένωση εκ νέου των στρατιωτικών ενεργειών και το άνοιγμα προς τα έξω⁶¹⁰. Οι πρώτες εκστρατείες εναντίον της Μεσοποταμίας και Συροπαλαιστίνης οργανώθηκαν ουσιαστικά κατά τους τελευταίους μήνες της παραμονής του Άμπου Μπακρ στην εξουσία⁶¹¹. Ο Όμαρ Ιμπν αλ-Χαττάμπ υιοθετεί τους στρατιωτικοοικονομικούς στόχους του προκατόχου του, αξιοποιώντας τις ιδιαίτερες ικανότητές του και την ενωμένη στρατιωτική δύναμη των τότε Αράβων, συνεχίζοντας τις επιτυχημένες προσπάθειες κατάληψης σχεδόν όλων των εδαφών της ανατολικής Μεσογείου.

Οι πρώτες στρατιωτικές επιχειρήσεις στόχευαν στην αποδυνάμωση της βυζαντινής στρατιωτικής παρουσίας στις βορειοδυτικές παρυφές της Αραβικής Χερσονήσου. Μια τέτοια ενέργεια θα άνοιγε με ευκολία το δρόμο για την κατάληψη των ισχυρών πόλεων της Συροπαλαιστίνης. Μέχρι το 634, σχεδόν όλες οι περιοχές νότια και νοτιοανατολικά του Ιορδάνη και της Νεκράς θάλασσας έχουν περάσει ήδη στο στρατιωτικό έλεγχο των Αράβων. Έτσι, ο δρόμος προς τη Δαμασκό και την Ιερουσαλήμ ήταν ήδη ανοιχτός. Η επόμενη κίνηση ολοκληρώθηκε με την κατάληψη της Δαμασκού το 635, μετά φυσικά από συγκρούσεις με τις ενισχυμένες βυζαντινές δυνάμεις της πόλης⁶¹². Η πόλη ουσιαστικά παραδόθηκε κατόπιν συνεννοήσεων με τον επίσκοπό της, αφού πρώτα εξασφαλίστηκαν οι ζωές, οι περιουσίες και τα κέντρα λατρείας των κατοίκων της. Σύμφωνα με τον al-Baladhūri, οι εκκλησιαστικές αρχές της πόλης είχαν μυστικές

⁶¹⁰ Saunders, 'The Nomad as Empire Builder: A Comparison of the Arab and Mongol Conquests', σ. 40.

⁶¹¹ Zidan, *The Rightly Guided Caliphs*, σ. 71-81, 83.

⁶¹² al-Wāqidī, *Futūḥ al-Shām*, τ. 1, σσ. 23-41. Ibn Sallām, *Amwāl*, τ. 2, σσ. 229-233. al-Ṣalābī, *Umar Ibn al-Khaṭṭāb*, σ. 547-555.

διαπραγματεύσεις με τους Άραβες στρατηγούς στοχεύοντας στην παροχή εγγυήσεων προκειμένου η Δαμασκός να τους ανοίξει τις πύλες της αναίμακτα⁶¹³.

Η κατάρρευση της Δαμασκού είχε σοβαρές αρνητικές συνέπειες εις βάρος των Βυζαντινών και ενθάρρυνε σύναμμα τις εκκλησιαστικές και κοινοτικές αρχές στο να διαπραγματευτούν με τους νέους κατακτητές, προσδοκώντας στους ίδιους ή παρόμοιους όρους παράδοσης με τη Δαμασκό. Οι αραβικές πηγές μάς μεταφέρουν την εικόνα του Ηρακλείου στην προσπάθειά του για ανασυγκρότηση του αυτοκρατορικού στρατού και την τοποθέτηση ικανών και έμπιστων στρατηγών του επικεφαλής των σωμάτων. Αυτή η πράξη του Ηράκλειου αποδεικνύεται στην ιστορική μάχη του al-Yarmūk (636) σχεδόν ένα χρόνο μετά την κατάκτηση της Δαμασκού⁶¹⁴.

Παρ' όλες τις υπερβολές των Αράβων ιστορικών όσον αφορά την εικόνα που παρουσιάζουν για τον όγκο του βυζαντινού στρατού στη μάχη του al-Yarmūk⁶¹⁵, εντούτοις αναδεικνύεται η βούληση και η προσπάθεια του Ηρακλείου να αποτρέψει τους Άραβες από την κατάληψη σπουδαίων βυζαντινών εδαφών που μόλις είχε ο ίδιος ανακτήσει με τη νικηφόρα εκστρατεία του εναντίον των Σασσανιδών (622-628). Όλες οι αραβικές πηγές δίνουν ιδιαίτερη σημασία και υπερβολικές περιγραφές για τις στρατιωτικές συγκρούσεις που διεξάγονταν κατά τη διάρκεια της περίφημης μάχης al-Yarmūk. Οι Άραβες ιστορικοί τοποθετούν τον Ηράκλειο επικεφαλής του στρατού. Η νίκη των Αράβων προκάλεσε μεγάλη απογοήτευση στον ίδιο τον αυτοκράτορα, ο οποίος αποφάσισε την εγκατάλειψη της περιοχής οδεύοντας προς τη βυζαντινή πρωτεύουσα⁶¹⁶, έχοντας τον Τίμιο Σταυρό και λέγοντας την περίφημη έκφρασή του «Χαίρε, Συρία»⁶¹⁷ (وداعا يا سوريا).

⁶¹³ al-Baladhurī, *Futūḥ*, τ. 1, σ. 144.

⁶¹⁴ Kaegi, *Heraclius*, σ. 242. Zidan, *The Rightly Guided Caliphs*, σ. 122.

⁶¹⁵ al-Wāqidī, *Futūḥ al-Shām*, τ. 1, σ. 144.

⁶¹⁶ al-Tabari, *Tarīkh al-Tabari*, τ. 3, σσ. 602-603. Πρβλ Θεοφάνης Ομολογητής THEOPHANES CONFESSOR Chronogr. Chronographia {4046.001} Page 337 line 8: αὐτῶν, τοὺς λοιποὺς ἀπελαύνει ἄχρι Δαμασκοῦ· κάκεισε

Κατόπιν τούτου, έπεφταν οι πόλεις η μία μετά την άλλη στα χέρια των Αράβων, όπως η Βααλβέκ (Ηλιούπολη, Ba'albek, بعلبك), η Χομς (Έμεσα, حمص)⁶¹⁸, η Χάμα (Επιφάνεια Hamāh, حماة), η Ιλιά / Αιλία Καπιτωλίνα (Ιερουσαλήμ, القدس) ⁶¹⁹ κ.ά. Μέσα από τη μελέτη των συνθηκών που συνυπογράφησαν στα κύρια αστικά κέντρα της Συροπαλαιστίνης ξεχωρίζουν αυτές της Δαμασκού, της Χομς, της Βααλβέκ και της Ιερουσαλήμ.

Συγκρίνοντας το περιεχόμενο αυτών των συνθηκών, μπορεί να διαπιστώσει κανείς πως κυριαρχούν θεμελιώδεις όροι που εγγυώνται βασικά δεδομένα που εξασφαλίζουν μία ομαλή καθημερινότητα στις κατακτημένες περιοχές. Οι κυριότερες προϋποθέσεις συνθηκολόγησης ήταν η εγγύηση της ζωής των πληθυσμών, των περιουσιών και των κέντρων λατρείας τους⁶²⁰, που ουσιαστικά ενεργοποιεί το θεσμό της ανεξιθρησκίας, που παρέχει το σεβασμό στους αλλόθρησκους λαούς της Βίβλου με τη συνέχεια της λειτουργίας των πατριαρχείων, των εκκλησιών και των μοναστηριών, πάντα σε συνάρτηση με την παροχή εσωτερικής και εξωτερικής προστασίας (*al-Dhimmah*) με την εγγύηση του ιδίου του Θεού, του Αποστόλου Του, των διαδόχων του και κάθε πιστού του Ισλάμ. Οι όροι αυτοί είναι σε ισχύ όσο οι πληθυσμοί εφαρμόζουν τους αντίστοιχους όρους, που συνήθως προσδιορίζονται στην πληρωμή των οικονομικών υποχρεώσεων στο κράτος (κεφαλικός φόρος [τζίζια], έγγειος φόρος [χαράτζ]), το σεβασμό στην επίσημη πίστη του κράτους και κυρίως τη μη

παρά τὸν Βαρδανήσιον ποταμὸν παραφωσατεύει. Ἡράκλειος δὲ τὴν Συρίαν καταλιπὼν ὡς ἀπελίσας, ἄρας καὶ τὰ τίμια ξύλα ἀπὸ Ἱερουσαλήμ.

Hoyland, *In God's Path*, σ. 46.

⁶¹⁷ «Χαίρε, ω φιλάτη Συρία! Τι όμορφη χώρα για τον εχθρό!». Με αυτά τα λόγια αποχαιρετά τη Συρία ο Βυζαντινός αυτοκράτορας Ηράκλειος, το 636, Zidan, *The Rightly Guided Caliphs*, σ. 122.

⁶¹⁸ al-Wāqidī, *Futūḥ al-Shām*, τ. 1, σσ. 128-134. al-Ṣalābī, *Umar Ibn al-Khaṭṭāb*, σ. 558. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, σ. 67. *Biographies of the Rightly-Guided Caliphs*, σσ. 224-225.

⁶¹⁹ Ό.π., σσ. 213-229. al-Ṣalābī, *Umar Ibn al-Khaṭṭāb*, σ. 559-575. Hoyland, *In God's Path*, σ. 47.

⁶²⁰ Ό.π. σ. 47. Βλ. επίσης Saunders, 'The Nomad as Empire Builder: A Comparison of the Arab and Mongol Conquests', σ. 46. Cecota, B., and Wolinska, T., *The Conquests : in Byzantium and the Arabs: The encounter of Civilizations from sixth to mid-eighth century*. Teresa Wolinska & Pawel Filipczak (eds.), *BYZANTINA LODZIENSIA XXII* 2015, σσ. 205-315, σς. 228-229.

συνεργασία ή συμμαχία με τους εχθρούς του Ισλάμ, ακόμη και με τη μορφή παροχής πληροφοριών.

Ιλιά / Αιλία Καπιτωλίνα (Ιερουσαλήμ)

Αποτελεί σπουδαίο γεγονός η ιστορική επίσκεψη του χαλίφη Όμαρ στην Ιερουσαλήμ⁶²¹, όπου συνυπέγραψε με τον Πατριάρχη Σωφρόνιο την παράδοση της πόλης. Η επίσκεψη του Όμαρ στην Εκκλησία της Αναστάσεως (Kanīsat al-Qyāma, كنيسة القيامة), μαζί με τον Πατριάρχη και η φιλική τους συνομιλία, όπως παρουσιάζεται από τις πηγές, αναμφίβολα δείχνει τη συνέχιση της φιλοχριστιανικής πολιτικής που είχε εγκαινιάσει προηγουμένως ο Μωάμεθ⁶²².

Αυτή η σημαντική πράξη των δύο ισχυρών ανδρών άνοιξε το δρόμο της εύκολης συνθηκολόγησης από τις αντίστοιχες τοπικές κοινοτικές ή και εκκλησιαστικές αρχές στην υπόλοιπη Μεγάλη Συρία, ακόμη και στην ίδια την Αίγυπτο. Η διάδοση αυτής της είδησης της παράδοσης της Ιερουσαλήμ στους Άραβες, με το πνεύμα που συνυπογράφηκε, μετέφερε έναν αέρα σχετικά ασφαλούς αποδοχής της αναδυόμενης νέας τάξης πραγμάτων στη συλλογική συνείδηση των πληθυσμών και κυρίως των εκκλησιαστικών και κοινοτικών αρχών των ανατολικών βυζαντινών επαρχιών.

Δεν μπορεί επίσης να παραλειφθεί το επεισόδιο που έλαβε χώρα στα πλαίσια αυτής της περίφημης επίσκεψης, όπου κατά τη διάρκεια της ξενάγησης εντός της εκκλησίας έτυχε και η ώρα της προσευχής για τον χαλίφη. Ο Σωφρόνιος

⁶²¹ Ό.π., σσ. 213-229. *Biographies of the Rightly-Guided Caliphs*, σσ. 243. Morrow, *Covenants*, σ. 193. Βλ. επίσης του ιδίου σ. 335, όπου ο συγγραφέας χρησιμοποιεί διαφορετικό όνομα για τον Πατριάρχη της Ιερουσαλήμ και διαφορετική χρονολογία για την επίσκεψη του Όμαρ στην πόλη (after Patriarch Solonip showed Umar the various holy sites in the city in 659 CE...). Nicolle, *The Great Islamic Conquests AD 632-750*, Essential Histories UK 2009, σ. 54. Jibran, N., al-Fath al-Islāmī al-‘Arabī lil Quds, in M. A. ‘Wād (ed.) *Al-Quds fī al-‘uṣūr al-Qadīmah wal Mutawasīṭah wal Ḥadītha*, Αμμάν 2018/1439, σσ. 107-149, βλ. σ. 109-111.

⁶²² Θεοφάνης Ομολογητής, page 339, lines 15-18. Al-‘Ajmi, “Al-Mashhad al-Siyāsī bayna al-Madīnah al-Munawara wal Quds wa Imtidādahu fī al-‘ahd al-Amawī. Dirāsah muqāranah”, σσ. 57-111, βλ. σσ. 60-66. Επίσης, βλ. Παράρτημα.

ζήτησε από τον Όμαρ να τελέσει την προσευχή του μέσα στην εκκλησία ως ναό λατρείας του ίδιου Θεού. Ο Όμαρ, όμως, βγήκε έξω και προσευχήθηκε. Όταν ο Πατριάρχης τον ρώτησε γιατί το έκανε αυτό, ο χαλίφης αποκρίθηκε: «Δεν θα ήθελα να λειτουργήσω εις βάρος της ασφάλειας των εκκλησιών. Προσευχόμενος εντός της εκκλησίας, οι αυριανοί πιστοί του Ισλάμ μπορεί να πάρουν όλες τις εκκλησίες σας στηριζόμενοι στη πράξη μου αυτή. Δεν θα ήθελα ποτέ να δημιουργήσω ένα τέτοιο προηγούμενο»⁶²³.

Με αυτή του την επιλογή έδωσε το παράδειγμα του σεβασμού και της αποδοχής, εξασφαλίζοντας την προστασία και τη συνέχεια της υπάρξεως και της λειτουργίας των χριστιανικών κέντρων λατρείας εντός της ισλαμικής επικράτειας⁶²⁴.

Άλλωστε, από τον καιρό του Μωάμεθ ο χαρακτηρισμός της Ιερουσαλήμ ως τρίτης ιερής πόλης του Ισλάμ⁶²⁵ μετά τη Μέκκα και τη Μεδίνα είχε ήδη θέσει τα θεμέλια μιας φιλοχριστιανικής στάσης του Ισλάμ, συμφιλίωσης και εύνοιας που θα λειτουργήσει μελλοντικά υπέρ της βυζαντινής κοινωνίας⁶²⁶ που κληροδοτεί το Βυζάντιο στους Άραβες. Παρακάτω παρατίθεται η συνθήκη παράδοσης αυτής της ιερής πόλης.

Συνθήκη παράδοσης της Ιερουσαλήμ - (συνθήκη της Ιλιά - (إلياء))

⁶²³ *Biographies of the Rightly-Guided Caliphs*, σσ. 243-244. Morrow, *Covenants*, σ. 335. Nicolle, *The Great Islamic Conquests AD 632-750*, σ. 54. Jibran, N., al-Fath al-Islāmī al-‘Arabī lil Quds, in M. A. ‘Wād (ed.) *Al-Quds fī al-‘uṣūr al-Qadīmah wal Mutawasīṭah wal Ḥadītha*, Αμμάν 2018/1439, σσ. 107-149, βλ. σ. 111.

⁶²⁴ al-Khudarī, *Tarīkh*, τ. 1, σσ. 337-338. Zidan, *The Rightly Guided Caliphs*, σσ. 124-125. Saunders, ‘The Nomad as Empire Builder: A Comparison of the Arab and Mongol Conquests’, σ. 46. Tritton, *The Caliphs and their non-Muslim Subjects*, σ. 39.

⁶²⁵ Βλ. Κοράνιο 17:1

سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ
Δόξα (στον Αλλάχ), που πήρε το δούλο Του για νυχτερινό ταξίδι απ’ το απαράβατο τέμενος στο πιο Μακρινό Τέμενος της Ιερουσαλήμ, που τον περίβολό του έχουμε αγιάσει, για να δείξουμε σ’ αυτόν μερικά από τα σημεία Μας. Βέβαια Αυτός (ο Αλλάχ) είναι ο μοναδικός που ακούει και βλέπει (τα πάντα).

Ibn Hishām, *Sīrah*, κεφ. Περιγραφή του ουράνιου ταξιδιού του Μωάμεθ προς τον 7^ο ουρανό μέσω της Ιερουσαλήμ.

⁶²⁶ Grypeou, *Introduction*, σ. 5.

Η Ιερουσαλήμ υπήρξε θρησκευτική πρωτεύουσα και γι' αυτό λέγεται Bayt al-Maqdis και al-Quds, δηλαδή *Οίκος του Ιερού* και οι *Διάκονοι της Πίστεως*. Την κατέκτησε ο 'Amr Ibn al-'As, όμως οι ιθύνοντες αρνήθηκαν να συνθηκολογήσουν μαζί του παρά μόνο με την παρουσία του χαλίφη Όμαρ⁶²⁷.

Παράλληλα, υπήρχε εσωτερική σύγκρουση μεταξύ του αρχираββίνου, εκπροσώπου των ιουδαίων, και του Πατριάρχη Σωφρόνιου, εκπροσώπου των χριστιανών, για το ποιος εκπροσωπεί την πόλη και δικαιούται τη συνυπογραφή με τον χαλίφη. Παρόμοια αναφορά μάς παρέχει ο Θεοφάνης στη χρονογραφία του⁶²⁸. Τελικά, εμφανίζεται ο χαλίφης και επιλέγει τον Πατριάρχη Σωφρόνιο για εκπρόσωπο στη συνυπογραφή⁶²⁹. Από τα πιο γνωστά κείμενα της συγκεκριμένης συνθήκης είναι το ακόλουθο⁶³⁰:

«Εν ονόματι του Θεού, του ελεήμονος και φιλόανθρωπου.

Αυτό είναι ό,τι έδωσε ο δούλος του Θεού ο Όμαρ, ο πρίγκιπας των πιστών, στους κατοίκους της Ιλιά (Ιερουσαλήμ) για προστασία-ασφάλεια. Τους παρείχε ασφάλεια- προστασία της ζωής τους - των ψυχών τους, της περιουσίας τους, των επιγόνων τους, των αρρώστων και των υγείων τους και όλων όσων ανήκουν στην πίστη τους ... πως δηλαδή δεν θα κατοικηθούν οι εκκλησίες τους, ούτε θα γκρεμιστούν, ούτε θα μειωθούν, ούτε η έκτασή τους, ούτε οι σταυροί τους, ούτε οτιδήποτε από τις περιουσίες τους, ούτε να εξαναγκαστούν στην πίστη τους [να αλλαξοπιστήσουν], ούτε να βλάπτεται κανένας τους, ούτε να συγκατοικεί μαζί στην Ιλιά κανένας από τους Ιουδαίους. Οι κάτοικοι της Ιλιά δεσμεύονται να δίνουν το φόρο αλ-τζίζια όπως τον καταβάλλουν οι κάτοικοι της Κτησιφώντας (αλ-Μαντάιν) και επίσης να εκδιώξουν από αυτήν τους αλ-Ρουμ και τους παρανόμους και τους

⁶²⁷ Ibn Sallām, *Amwāl*, τ. 2, σσ. 202-203. Zidan, *The Rightly Guided Caliphs*, σ. 123.

⁶²⁸ Θεοφάνης Ομολογητής, page 339, lines 15-18. Leontsini, 'Byzantine Policy towards the Arabs in the 7th Century: Diplomatic Contacts and Official Emissaries', στο *Βυζάντιο και Αραβικός Κόσμος. Συνάντηση Πολιτισμών*, Θεσσαλονίκη 2013, σσ. 281-296, βλ. σ. 285.

⁶²⁹ Cecota, B., and Wolinska, T., *The Conquests*, σσ. 227-229.

⁶³⁰ al-Khudārī, *Tarīkh*, σσ. 336-340. Hamidullah, *al-Watha'iq*, σσ. 487-489. Basyūnī, *al-Wathā'iq al-Dawliya*, τ. 1, σ. 37.

κλέφτες. Όποιος από αυτούς εγκαταλείπει την πόλη, είναι ασφαλής ως προς τη ζωή του, την περιουσία του, έως ότου φτάσει στα ασφαλή του μέρη. Όποιος όμως αποφασίσει να συνεχίσει την παραμονή του, θα είναι ασφαλής, αλλά αναλαμβάνει όλες τις υποχρεώσεις που έχουν οι κάτοικοι της Ιερουσαλήμ από τον φόρο αλ-τζίζια. Όποιος επιθυμήσει από τους κατοίκους της Ιλιά να συμπορευθεί μαζί με τον εαυτό του και την περιουσία του μαζί με τους αλ-Ρουμ εγκαταλείποντας τις ιδιοκτησίες του και τα παιδιά του, θα είναι ασφαλής ως προς τη ζωή του, τις ιδιοκτησίες του και τα παιδιά του, έως ότου φτάσει στον ασφαλή προορισμό του. Και για όποιον είναι αγρότης ... όποιος επιθυμήσει από αυτούς να μείνει, παραμένει υποχρεωμένος να καταβάλλει ό,τι καταβάλλουν οι κάτοικοι της Ιλιά από τον φόρο αλ-τζίζια, και όποιος θελήσει να συμπορευθεί με τους αλ-Ρουμ και όποιος θελήσει να επιστρέψει στους δικούς του και δεν θα τους επιβαρύνει τίποτα έως ότου θερίσουν τη συγκομιδή τους. Ό,τι εμπεριέχεται σε αυτό το έγγραφο είναι συνθήκη-σύμφωνο εκ Θεού και προστασία του Αποστόλου Του και προστασία των διαδόχων και των πιστών, εφόσον καταβάλλουν το χρέος τους ως προς τον αλ-τζίζια. Μαρτύρησε αυτό ο Χάλιντ Ιμπν αλ-Ουαλίντ και ο Αμρ Ιμπν αλ-Ας, ο Αμπντουρραχμάν Ιμπν Άουφ και ο Μουαουία Ιμπν Άμπι Σουφιάν και γράφτηκε και παρουσιάστηκε το έτος 15 της Εγίρας. Κατόπιν της παροχής σε αυτούς ασφάλειας ήρθε προσωπικά στο μπάιτ αλ-μάκντις και περπάτησε έως που μπήκε στην Εκκλησία της Αναστάσεως (κανίσατ αλ-κιμάμα ή κιάμα). Και ήρθε η ώρα της προσευχής και είπε ο Όμαρ στον Πατριάρχη ότι θέλει να προσευχηθεί και του αποκρίθηκε ο Σωφρόνιος: “Προσευχήσου σε αυτό το σημείο (όπου βρίσκεσαι)”, αλλά αρνήθηκε και προσευχήθηκε μόνος του στην είσοδο που βρίσκεται στην πύλη του ναού/εκκλησίας. Ολοκληρώνοντας την προσευχή του είπε στον Πατριάρχη: “Εάν είχα προσευχηθεί μέσα στην εκκλησία, θα την έπαιρναν οι μετέπειτα μουσουλμάνοι επιχειρηματολογώντας πως εδώ ακριβώς προσευχήθηκε ο Όμαρ, και δεν θα ήθελα να δημιουργήσω τέτοιο προηγούμενο”. Και έγγραψε στους πιστούς του να μη συγκεντρωθούν στην πύλη της εκκλησίας ούτε για

προσευχή ούτε για κάλεσμα προσευχής. Κατόπιν είπε (στον Πατριάρχη): “Δείξε μου μια τοποθεσία / ένα σημείο να χτίσω σ’ αυτό ένα τζαμί”. Και του αποκρίθηκε: “Εκεί πάνω στο βράχο στον οποίο ο Θεός μίλησε στον Ιακώβ”. Ο Όμαρ στο σημείο αυτό βρήκε πολλά χαλάσματα και γκρεμίσματα και άρχισε να τα απομακρύνει και ξεκίνησε ο ίδιος με το χέρι του να μαζεύει στα ρούχα που φορούσε και τον μιμήθηκαν/ακολούθησαν όλοι οι παρόντες μουσουλμάνοι, μέχρι που τα καθάρισαν όλα. Διέταξε την οικοδόμηση του τζαμιού και αμέσως μετά διόρισε τους κυβερνήτες της Συροπαλαιστίνης κατόπιν της διαίρεσής της σε διοικητικές περιοχές, χωρίζοντας την Παλαιστίνη σε δύο διοικητικά τμήματα, το ένα με πρωτεύουσα τη Ραμάλα (αλ-Ράμλα, الرملة), και το άλλο την Ιλιά (Ιερουσαλήμ) [...]».

Είναι φανερό πως η υπογραφή της συνθήκης παράδοσης της Ιερουσαλήμ στους Άραβες, με τον τρόπο που πραγματοποιήθηκε, προκάλεσε σπουδαίες και απροσδόκητες εξελίξεις για το μέλλον των αραβοϊσλαμικών κατακτήσεων. Όπως φαίνεται από τις λεπτομέρειες που μας παρέχουν οι αραβοϊσλαμικές πηγές⁶³¹, επικράτησε μια διάχυτη φιλική ατμόσφαιρα στη διαδικασία διαπραγμάτευσης των δύο μεγάλων ανδρών. Επιπλέον η προσωπική παρουσία του ίδιου του χαλίφη, ο οποίος επέλεξε για συνομολόγό του τον Σωφρόνιο, παίρνοντας μέρος και δηλώνοντας μια ξεκάθαρη πολιτικοθρησκευτική στάση στη σύγκρουση Πατριάρχη-αρχираββίνου⁶³², μετέφερε ένα καλό μήνυμα θετικού πνεύματος για το μέλλον των υπόλοιπων πληθυσμών κυρίως των ανατολικών βυζαντινών επαρχιών, με ό,τι αυτό συνεπάγεται.

Συνθήκη παράδοσης της Αιγύπτου

Η συνθήκη του ‘Amr Ibn al-‘As με τους κατοίκους της

⁶³¹ al-Baladhūri, *Futūh* (1950), τ. 1, κεφ. 534, σσ. 151-152. al-Tabari, *Tarīkh al-Tabari*, τ. 3, σσ. 607-613.

⁶³² Θεοφάνης Ομολογητής, page 339, lines 15-18.

Αιγύπτου (έτος 20 Εγίρας)

Μετά την κατάληψη της Ιερουσαλήμ⁶³³ και της Συρίας⁶³⁴, ο επόμενος στόχος των Αράβων ήταν η Αίγυπτος⁶³⁵. Έτσι ο ‘Amr Ibn al-‘As, με εντολή του χαλίφη Όμαρ⁶³⁶, κατευθύνθηκε προς τη βορειοανατολική πύλη της Αφρικής, στη Χερσόνησο του Σινά. Στην Αίγυπτο υπήρχε ένας ισχυρός βυζαντινός στρατός⁶³⁷, γεγονός που προκαλούσε ανασφάλεια στους Άραβες, ως μια ισχυρή απειλή. Αυτό επέβαλλε την αναγκαιότητα κατάληψης της Αιγύπτου για τη σταθεροποίηση των πραγμάτων όχι μόνο στη Συροπαλαιστίνη, αλλά και στην ίδια την Αραβική Χερσόνησο⁶³⁸.

Επιπλέον, η Αίγυπτος φημιζόταν για τον πλούτο της, κυρίως με την αγροτική παραγωγή (στο σιτάρι της Αιγύπτου στηριζόταν ο ανεφοδιασμός των βυζαντινών πόλεων και της Κωνσταντινούπολης) ως εύφορη κοιλάδα του Νείλου⁶³⁹, με την πυκνότητα πληθυσμού και με την ιστορική της φήμη⁶⁴⁰. Έτσι η κατάκτηση της χώρας θα αποτελούσε μια πολυδιάστατη εγγύηση για το νεογέννητο Χαλιφάτο⁶⁴¹.

Η Αίγυπτος, όπως και η Συροπαλαιστίνη, υπέφερε από ενδοεκκλησιαστικές έριδες, καταδιωγμούς, φορολογικές επιβαρύνσεις, αδιάκοπες βυζαντινοπερσικές

⁶³³ al-Baladhūri, *Futūh* (1956), τ. 1, σσ. 164-174.

⁶³⁴ Ibn Sallām, *Amwāl*, τ. 2, σσ. 202-203.

⁶³⁵ Ibn Abd al-Hakam, *Futūh Misr*, σ. 53, 55-84. Ibn Sallām, *Amwāl*, τ. 2, σσ. 186-189.

⁶³⁶ Ο Άραβας ιστορικός Αλ-Ουάκιντι αναφέρει πως ο χαλίφης Όμαρ Ιμπν Αλ-Χαττάμπ έστειλε μια επιστολή στον Άμπου Ουμπάιντα Ιμπν Αλ-Τζαρράχ, που έλεγε: «Μόλις διαβάσεις το παρόν γραπτό μου, να διατάξεις τον Αμρ Ιμπν αλ-Ας να προχωρήσει προς την Αίγυπτο μαζί με το στρατό του» al-Wāqidī, *Futūh al-Shām*, τ. 1, σ. 22. ("إذا قرأت كتابي... هذا فأمر عمرو بن العاص ان يتوجه الى مصر بعسكره"). Βλ. επίσης al-Ṣalābī, *‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb*, σ. 576.

⁶³⁷ Maspero, *Organisation Militaire de l’Egypt Byzantine*, Paris 1912, σσ. 17-23, 28-34, 43, 69-80. Zidan, *The Rightly Guided Caliphs*, σ. 126.

⁶³⁸ Η έδρα διακυβέρνησης του χαλιφάτου, η Μεδίνα, κινδύνευε άμεσα από τη βυζαντινή Αίγυπτο, η οποία ήλεγχε κατά κάποιο τρόπο την Ερυθρά θάλασσα. Η Μεδίνα, με το κεντρικό λιμάνι της Yanbu‘ (ينبع), θα ήταν άμεσος στόχος σε περίπτωση που η Αίγυπτος παρέμενε στα χέρια των Βυζαντινών. Βλ. επίσης, Zidan, *The Rightly Guided Caliphs*, σ. 127.

⁶³⁹ Hoyland, *In God’s Path*, σ. 68.

⁶⁴⁰ Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, σ. 18.

⁶⁴¹ Kāshif, *Misr fī Fajr al-Islām*, Cairo 1970 (2nd ed.), σσ. 3-17, 234-242.

συγκρούσεις κ.ά⁶⁴². Όλα αυτά τα δυσάρεστα ιστορικά γεγονότα και η δύσκολη κατάσταση συμβίωσης με τους Βυζαντινούς, εξαιτίας της σκληρής θρησκευτικής και οικονομικής πολιτικής, ήταν δυσβάστακτα για τους κατοίκους της Αιγύπτου. Ο κόσμος αναζητούσε μια διέξοδο στα αδιέξοδα που τον βάρυναν⁶⁴³.

Η ιστορική αυτή πραγματικότητα καταγράφεται στις διάφορες πηγές, όπου τονίζεται ο σπουδαίος ρόλος που έπαιξαν οι Αιγύπτιοι στην κατάκτηση της χώρας τους, διευκολύνοντας τους Άραβες⁶⁴⁴. Είναι χαρακτηριστικό το κάλεσμα που απηύθυνε ο κόπτης Πατριάρχης Βενιαμίν⁶⁴⁵, από την αυτοεξορία του μέσα στην έρημο, στους μοναχούς και οπαδούς του. Το κάλεσμα αυτό στόχευε στη διευκόλυνση του αραβικού στρατού του ‘Amr Ibn al-‘As, σαν τρόπο απαλλαγής από τους σκληρούς θρησκευτικούς καταδιωγμούς που ασκούσε ο τελευταίος Βυζαντινός κυβερνήτης της Αιγύπτου Κύρος. Εξίσου εντυπωσιακή είναι η ανταπόκριση και συνάμα η εκτίμηση στο κάλεσμα του Βενιαμίν εκ μέρους του ‘Amr, ο οποίος με επιστολή του τον καλεί να επιστρέψει στην έδρα του, εγγυώμενος την ασφάλειά του⁶⁴⁶.

Όπως τονίζει ο Ibn ‘Abd al-Ḥakam: «Μου είπαν μερικοί γέροντες της Αιγύπτου: Υπήρξε στην Αλεξάνδρεια ένας επίσκοπος των Κοπτών που λεγόταν Άμπου Μπενιαμίν, ο οποίος, μαθαίνοντας για τον ερχομό του ‘Amr Ibn al-‘As στην Αίγυπτο, έγραψε στους Κόπτες, ενημερώνοντάς τους ότι πλέον τελειώνει το κράτος των Βυζαντινών [αλ-Ρουμ] και ότι η βασιλεία τους έπαψε πλέον να

⁶⁴² Φούγιας, *Υπόβαθρο του Ισλαμισμού*, σ. 31. Grypeou, *Introduction*, σσ. 1-2.

⁶⁴³ Bousquet, G.R., 'Observations on the Nature and Causes of the Arab Conquest', in Conrad, L. I. (general ed.): *The Formation of the Classical Islamic World*, vol. 5 in Donner F. M.(ed.): *The Expansion of the Early Islamic State*, London-New York 2008, σσ. 23-37, σ. 33: « The empires had recently been at war and religious dissensions within the Byzantine Empire contributed significantly to the success of the Arabs who in addition, in Syria, found themselves dealing with a population of the same race as themselves, while Egypt was in a state of administrative anarchy unity between governors was entirely absent and the army was very badly organised».

⁶⁴⁴ al-Wāqidī, *Futūḥ al-Shām*, τ. 2, σσ. 36-49. Ιωάννης Νικίου. *Βυζαντινοί και Άραβες*, σσ. 61-62.

⁶⁴⁵ Ibn ‘Abd al-Ḥakam, *Futūḥ*, (1415/1995), σ. 80. Butler, *The Arab Conquest of Egypt*, σσ. 381-383. al-Ṣalābī, *‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb*, σ. 597-599.

⁶⁴⁶ Ibn ‘Abd al-Ḥakam, *Futūḥ*, σ. 139, 141-143. Kāshef, *Miṣr fī Fajr al-Islām*, σ. 5. Ramadān, H. ‘A., *al-Mujtama‘ fī Miṣr al-Islāmiyah min al-Faṭḥ al-‘arabī ilā al-Fāṭimī*, Κάιρο 1994, τ. 1, σσ. 83-84. Butler, *The Arab Conquest of Egypt*, σ. 170.

υπάρχει. Και τους διατάζει να καλωσορίσουν τον ‘Amr. Γι’ αυτό λέγεται πως οι Κόπτες που ήταν στην περιοχή αλ-Φάραμα [Πηλούσιον, σημ. Πορτ Σαΐντ] υπήρξαν τότε συνεργάτες του ‘Amr»⁶⁴⁷.

Οι ιστορικές πηγές αυτής της περιόδου, όχι μόνο οι αραβοϊσλαμικές⁶⁴⁸, αλλά και οι βυζαντινές και κοπτικές, αντικατοπτρίζουν αυτό το πνεύμα της θετικής αποδοχής των νέων δεδομένων του υποκατάστατου της μέχρι τότε βυζαντινής παρουσίας. Τα τελευταία αυτά χρόνια (ιδίως του Ιουστινιανού⁶⁴⁹ και του Ηρακλείου) χαρακτηρίζονταν κυρίως από μια σκληρή θρησκευτική πολιτική με παράλληλο βαρύ φορολογικό σύστημα.

Από τη στιγμή της εισόδου του αραβικού στρατού στην Αίγυπτο στο τέλος του 639, οι ιστορικές πηγές δεν καταγράφουν σπουδαίες συγκρούσεις Αράβων και Βυζαντινών. Η πιο κρίσιμη σύγκρουση, μετά το πέρασμα του αραβικού στρατού, ήταν στο κάστρο της Βαβυλώνας, τη μεγαλύτερη στρατιωτική βάση των Βυζαντινών στην Αίγυπτο. Μετά από πολιορκία 6 μηνών, άρχισε ένας κύκλος διαπραγματεύσεων μεταξύ εκπροσώπου του Κύρου και του ‘Amr.

Είναι χαρακτηριστικός ο διάλογος που παρουσιάζει ο al-Baladhūri στο έργο του *Futūḥ al-Buldān* μεταξύ του αλ-Μουκάουκας/Κύρου και του ‘Amr Ibn al-‘Aṣ⁶⁵⁰, όπου ο Κύρος λέει: «Πληροφορηθήκαμε την πράξη σας στη Bilād ash-Shām [Συροπαλαιστίνη], όπου επιβάλατε τον κεφαλικό φόρο στους χριστιανούς και τους ιουδαίους και αφήσατε τη γη στα χέρια των κατοίκων της να την καλλιεργούν οι ίδιοι και αντ’ αυτού σας πληρώνουν το φόρο της γης [αλ-χαράτζ]. Εάν παρομοίως κάνετε το ίδιο με μας, θα ήταν πιο ωφέλιμο για σας από το να μας σκοτώσετε, να μας αιχμαλωτίσετε και να μας διώξετε». Συνεχίζει ο al-Baladhūri

⁶⁴⁷ Ibn ‘Abd al-Ḥakam, *Futūḥ*, (1415/1995), σ. 80.

⁶⁴⁸ Ο.π., σ. 80. Butler, *The Arab Conquest of Egypt*, σσ. 380-387.

⁶⁴⁹ Για τη θρησκευτική πολιτική του Ιουστινιανού, βλ. Brown, *World of Late Antiquity*, σσ. 161-169. Meyendorff, ‘Justinian, the Empire and the Church’, DOP 22, Washington 1967, σσ. 45-60. Του ιδίου, ‘Justinian and Eastern Christendom’, DOP 22, Washington 1967, σσ. 227-228. Hardy, ‘The Egyptian Policy of Justinian’, DOP 22, Washington 1967, σσ. 23-41.

⁶⁵⁰ Άραβας στρατηγός, κατακτητής και πρώτος κυβερνήτης-αμιράς της Αιγύπτου.

λέγοντας πως ο ‘Αμρ διαβουλεύτηκε με τους δικούς του και τον συμβούλευσαν να αποδεχτεί την πρόταση, αν και μια μερίδα ζήτησε να μοιραστεί η γη μεταξύ τους. Τελικά συνθηκολόγησε μαζί τους στέλλοντας αρχικά το σύμφωνο αυτό στο χαλίφη Όμαρ, ο οποίος και το ενέκρινε⁶⁵¹.

Η Συνθήκη παράδοσης της Αιγύπτου⁶⁵²

Εν ονόματι του Θεού, του Ελεήμονος και Φιλάνθρωπου

Αυτό [είναι] ό,τι παρείχε ο Αμρ Ιμπν Αλ-Ας στους κατοίκους της Αιγύπτου για την ασφάλεια των ψυχών τους [ζωών τους], της πίστεώς τους, των περιουσιών τους, των εκκλησιών τους, των σταυρών τους, της ξηράς τους και της θάλασσάς τους [=του Νείλου] ... Σε κανένα από όλα αυτά δεν θα υπάρξει καταπάτηση ή μείωση. Και οι Νούβιοι δεν θα συγκατοικήσουν μαζί τους. Και για τους κατοίκους της Αιγύπτου να δίνουν τον κεφαλικό φόρο [αλ-τζίζια] εάν συναινέσουν όλοι σ’ αυτή τη συνθήκη και [εάν] καταλήξει η αύξηση του ποταμού τους 50 χιλιάδες χιλιάδες και είναι υπεύθυνοι για ό,τι καρποφορήσουν οι ληστές τους. Σε περίπτωση που αρνηθεί κάποιος από αυτούς να ανταποκριθεί, τους αφαιρείται ισοδύναμα από το φόρο και η προστασία μας δεν καλύπτει όποιον αρνηθεί. Και εάν μειωθεί το ποτάμι τους [η στάθμη] από το αναμενόμενο, όταν τελειώσει [η πλημμύρα] τους αίρεται αντίστοιχα [φόρος]. Και όποιος μπαίνει στη συνθήκη τους από τους Ρουμ [Βυζαντινούς] και τους Νούβιους έχει όμοια με ό,τι [δικαιώματα] έχουν και επιβαρύνεται με ό,τι επιβαρύνονται [υποχρεώσεις]. Και όποιος αρνηθεί [τη συνθήκη] και επιλέξει τη φυγή, θα είναι ασφαλής έως ότου φτάσει στο ασφαλές του

⁶⁵¹ al-Baladhūri, *Futūh*, (1950), τ. 1, κεφ. 534, σσ. 151-152.

⁶⁵² Σύμφωνα με τον Tabari, τ. 4. σ. 109 (I/2587-2589), εκδ. Cairo, 1971 (= έκδ. Goeje, Leiden, 1878). Βλ. επίσης, al-Baladhūri, *Futūh*, (1956), τ. 1, σ. 252. Ibn ‘Abd al-Ḥakam, *Futūh Miṣr*. Butler, *The Arab Conquest of Egypt*, σσ. 343-344. Hamidullah, *Wathā’iq*, σσ. 502-503. Basyūnī, *al-Wathā’iq al-Dawlya al-Ma’anya*, τ. 1, σ. 38.

[μέρος] ή βγει έξω από την επικράτεια της εξουσίας μας. Ό,τι έχουν [να πληρώσουν] είναι σε τρεις δόσεις, σε κάθε ένα τρίτο [δόση] συγκεντρώνεται [πληρώνεται] το ένα τρίτο των επιβαρύνσεών τους.

Ό,τι εμπεριέχεται σε αυτό το γραπτό [είναι] συνθήκη του Θεού και προστασία Του και η προστασία του Αποστόλου Του και η προστασία του Χαλίφη, του Αμιρά των Πιστών [αμίρ αλ-μουμίν⁶⁵³], και η προστασία των πιστών. Και οι Νούβιοι που ανταποκρίθηκαν στη συνθήκη υποχρεώνονται να δίνουν τόσα και τόσα κεφάλια⁶⁵⁴ και τόσα και τόσα άλογα, και αντ' αυτού δεν θα τους επιτίθενται ούτε θα παρεμποδίζονται στο εμπόριο είτε στις εισαγωγές είτε στις εξαγωγές.

Μαρτύρησε αυτό ο αλ-Ζουμπάιρ και οι δύο γιοι του, ο Αμπντάλλα και ο Μουχάμμαντ, και έγραψε ο Ουαρντάν και παραβρέθηκε.

Τελικά ο Κύρος ανάμεσα στους όρους που πρότειναν οι Άραβες προτίμησε την πληρωμή του φόρου και υπέγραψε τη συνθήκη παράδοσης, με προϋπόθεση την έγκρισή της από τον Βυζαντινό αυτοκράτορα. Όμως ο Ηράκλειος ακύρωσε τη συμφωνία, την οποία υπέγραψε ο Κύρος και τον εξόρισε⁶⁵⁵.

Συνθήκη παράδοσης Αλεξάνδρειας

Μετά την αποτυχία της επικύρωσης της συνθήκης της Βαβυλώνας που συμφωνήθηκε προηγουμένως μεταξύ του Κύρου και του 'Αμρ, ο αραβικός στρατός στόχευε άμεσα στην Αλεξάνδρεια⁶⁵⁶. Καθ' όλη τη διαδρομή του ο 'Αμρ διασχίζοντας το Δέλτα του Νείλου ουσιαστικά δεν αντιμετώπισε σοβαρές

⁶⁵³ Είναι η ορολογία που χρησιμοποιούν οι ελληνικοί πάπυροι της Αιγύπτου μετά την αραβική της κατάκτηση περιγράφοντας το αξίωμα του χαλίφη. Βλ. Grohmann, *Arabic Papyri*, τ. 1, Pl. I, Inv. n° 61, σ. 11, Inv. n° 62, σ. 12, Inv. n° 18, σ. 14, Inv. n° 50, σ. 15, Inv. n° 51, σ. 16, Inv. n° 21, σ. 17, Inv. n° 34, σ. 19, Inv. n° 66, σ. 20, Inv. n° 67, σ. 24, Inv. n° 65, σ. 29, Inv. n° 54, σ. 35, Inv. n° 4, σ. 41.

⁶⁵⁴ Ζώα ή δούλους.

⁶⁵⁵ βλ. Butler, *The Arab Conquest of Egypt*, σ. 285. Μπαντάουη, *Η διοικητική οργάνωση της Αιγύπτου*, σ. 49. Ibn Abd al-Hakam, *Futūh Miṣr*. al-Baladhūri, *Futūh*. al-Maḥāsin, *Nujūm*, κ.τ.λ.). Leontsini, 'Byzantine Policy towards the Arabs', σ. 285.

⁶⁵⁶ al-Wāqidī, *Futūh al-Shām*, τ. 2, σσ. 74-86. Ibn Abd Al-Hakam, *Futūh Miṣr*, σσ. 130-131.

αντιστάσεις εκτός από την περιοχή Νικίου. Φτάνοντας στην Αλεξάνδρεια, η οποία προκαλούσε με τα τείχη της, σταμάτησε η πορεία των Αράβων έξω από τις πύλες της μεγαλούπολης, ελπίζοντας στην κατάκτησή της.

Τελικά, μετά από μια σκληρή και βασανιστική πολιορκία της πόλης, ο Κύρος θα δώσει τη λύση, μετά την ανάκλησή του από την αυτοκράτειρα Μαρτίνα,⁶⁵⁷ με την υπογραφή μιας ειδικής συνθήκης με τον ‘Amr, με την οποία αποφασίστηκε η πλήρης παράδοση της Αιγύπτου.

Με την ανάληψη όμως της εξουσίας από τον αυτοκράτορα Κώνστα Β΄ (641-668) οι Βυζαντινοί προσπάθησαν ανεπιτυχώς να ανακαταλάβουν την Αίγυπτο το 645/646. Μετά από σκληρές συγκρούσεις ανακατέλαβαν οι Άραβες την Αλεξάνδρεια με σοβαρές απώλειες και από τις δύο πλευρές⁶⁵⁸.

Αξιοπερίεργο είναι πως σχεδόν όλες οι πηγές δεν αναφέρονται σε συγκεκριμένο γραπτό κείμενο για την παράδοση της Αλεξάνδρειας, παρ’ όλη τη σπουδαιότητά της ως «Αλεξανδρέων μεγάλης πόλεως»⁶⁵⁹, πρώην πρωτεύουσας και πύλης της Αιγύπτου στο μεσογειακό κόσμο. Όλες οι πηγές όμως αναφέρουν πως η Αλεξάνδρεια κατακτήθηκε δύο φορές και συνθηκολόγησε ο Άραβας στρατηγός ‘Amr Ibn al-‘As με το Βυζαντινό κυβερνήτη της Αιγύπτου Κύρο (αλ-Μουκάουκας). Η πρώτη κατάκτηση, σύμφωνα με τον al-Baladhūri⁶⁶⁰, περιγράφεται ως εξής:

«Και λέγεται ότι ο αλ-Μουκάουκας συνθηκολόγησε με τον Αμρ για την πληρωμή 13.000 δηναρίων, με την προϋπόθεση να φύγει από την Αλεξάνδρεια

⁶⁵⁷ Butler, *The Arab Conquest of Egypt*, σ. 260, 262, 264, 266.

⁶⁵⁸ Ibn Abd Al-Hakam, *Futūh Misr*, σσ. 175-178. al-Baladhūri, *Futūh*, σ. 221. Maḥāsīn, *Nujūm*, τ. 1, σ. 66. Maqrīzī, *Khiṭaṭ*, τ. 1, σ. 167. al-Kindī, *The History of the Governors of Egypt*, Koenig (ed.), New York 1908. σ. 5. Καραγιαννόπουλος, ό.π. σ. 77. Του ιδίου, *Themenordnung*, σ. 49, σ. 20-22. Βλ. Παράρτημα των αραβικών πηγών σχετικά με την παρουσίαση των επεισοδίων της ανακατάληψης της Αιγύπτου από τους Βυζαντινούς 645/646 και την ανάκτησή της από τον ‘Amr Ibn al-‘As, σύμφωνα με τον Άραβα ιστορικό al-Baladhūri στο έργο του *Kitāb Futūh al-Buldān*.

⁶⁵⁹ Corpus Juris Civilis, τ. 3, Novellae, Edictum XIII, ΙΓ Περί της Αλεξανδρέων και των Αιγυπτιακών Επαρχιών, caput I, σ. 781 κ.ά.

⁶⁶⁰ al-Baladhūri, *Futūh*, τ. 1, κεφ. 554, σσ. 259-263.

όποιος θελήσει την έξοδο και να παραμείνει όποιος επιθυμεί την παραμονή. Και με την επιβολή δύο δηναρίων σε κάθε ενήλικα Κόπτη. Έτσι τους έγραψε μια συνθήκη και ύστερα ο Αμπ Ιμπν αλ-Άσι ανέθεσε τη διακυβέρνηση της Αλεξάνδρειας στον Αμπντάλλα Ιμπν Χουδάφα μαζί με φρουρά μουσουλμάνων και επέστρεψε στο Φοσσάτο (Φουστάτ)».

Εξαιτίας αυτής της ανεξήγητης απουσίας από τις αραβικές ιστορικές πηγές μιας συγκεκριμένης συνθήκης παράδοσης της Αλεξάνδρειας, στις οποίες συναντά κανείς μόνο διάσπαρτες αναφορές που σχετίζονται με τις δύο πολιορκίες της πόλης, θεωρήθηκε χρήσιμο η προσφυγή στον Ιωάννη Νικίου, ο οποίος παρέχει την πληρέστερη μορφή της επίσημης συμφωνίας παράδοσης. Η αναφορά του Ιωάννη Νικίου δίνει την εντύπωση μιας διακρατικής συμφωνίας⁶⁶¹.

Με την κατάκτηση και την υπογραφή της συνθήκης της Αλεξάνδρειας και την υπογραφή της συνθήκης της Αιγύπτου⁶⁶², καθορίστηκε τελικά η πολιτική θέση της χώρας ως μέλους του αραβοϊσλαμικού κράτους.

Σαν συμπέρασμα για αυτήν τη λεγόμενη συνθήκη παράδοσης της Αιγύπτου βγαίνει πως μάλλον πρόκειται για το βασικό μοντέλο κοπτο-αραβικής συνθήκης φόρου υποτέλειας. Η συνθήκη της Αλεξάνδρειας, που αναφέρει ο Ιωάννης Νικίου, είναι μια λεπτομερής αποδοχή όρων αποχώρησης του βυζαντινού κράτους από την κατακτημένη Αλεξάνδρεια, με όλους τους νομικούς προσδιορισμούς και τις εγγυήσεις που μπορούν να απαιτηθούν από τη συνθήκη δύο οργανωμένων κρατών⁶⁶³.

⁶⁶¹ Ιωάννης ο Νικίου, 570, 575: Τα κύρια σημεία αυτής της συνθήκης παράδοσης της Αλεξάνδρειας, σύμφωνα με τον Κόπτη ιστορικό, είναι τα εξής: ανακωχή ένδεκα μηνών για να δοθεί η ευκαιρία στους Βυζαντινούς να εγκαταλείψουν τη χώρα μαζί με τα υπάρχοντά τους· να μην υπάρξει το ενδεχόμενο να γυρίσει πίσω ο Βυζαντινός στρατός και σεβασμός και προστασία των κέντρων λατρείας των χριστιανών της πόλης και η συνέχεια της ύπαρξης των Εβραίων στην πόλη. Επίσης βλ. Butler, *The Arab Conquest of Egypt*, σ. 262. Καραγιαννόπουλος, *Ιστορία*, τ. Β', σσ. 76-77. Zidan, *The Rightly Guided Caliphs*, σ. 128, 136. Hoyland, *In God's Path*, σ. 70.

⁶⁶² Tabari, *Annales*, τ. 4, 109=(I/2587-2589).

⁶⁶³ Drocourt, *Christian-Muslim Diplomatic Relations*, σ. 44.

Η ιδιαιτερότητα αυτού του κειμένου βρίσκεται στη μοναδικότητά του, επειδή δεν ακολουθεί την πάγια βυζαντινή τακτική υποχώρησης πριν την κατάληψη της κρατικής μηχανής, ώστε να υπάρχει εθιμικά το δικαίωμα της επιστροφής.

Η στρατιωτική κατάκτηση της Αιγύπτου από τους Άραβες ήταν η αρχή μιας ιστορίας του μέλλοντος των βυζαντινών ανατολικών επαρχιών που σχηματίζουν σήμερα το σύγχρονο και μη κλασικό αραβικό κόσμο. Η διαδικασία της μεταφοράς της βυζαντινής κοινωνίας αυτών των επαρχιών περνούσε μέσα από δύο παράλληλες ιστορικές διαδικασίες που λειτουργούσαν συμπληρωματικά, μεταμορφώνοντας την πρώην βυζαντινή κοινωνία που κληροδοτήθηκε στους Άραβες, ως άμεσο αποτέλεσμα και «υπέρτατο λάφυρο»⁶⁶⁴ των αραβοϊσλαμικών κατακτήσεων κατά την τελευταία 20ετία του πρώτου μισού του 7^{ου} μ.Χ. αιώνα.

Αυτό το κληροδότημα, όπως ειπώθηκε παραπάνω, θα αποτελέσει το βασικό οικοδόμημα πάνω στο οποίο θα χτιστεί ο μελλοντικός αραβικός κόσμος. Αυτή η ιστορική διεργασία στηρίχτηκε κυριολεκτικά στις διαδικασίες του εξαραβισμού και του εξισλαμισμού, οι οποίες όμως δεν καρποφορούσαν ταυτοχρόνως⁶⁶⁵.

Από την παρακολούθηση της εξελικτικής πορείας της αραβικής παρουσίας στις κατακτημένες από τους Άραβες ανατολικές βυζαντινές επαρχίες και κατ' επέκταση ολόκληρης της νότιας ακτής της Μεσογείου, μπορεί να παρατηρήσει κανείς το εξής: Στην Αίγυπτο, για παράδειγμα, εδραιώθηκε πρώτα η διαδικασία της αραβοποίησης των Αιγυπτίων μέσα από τη ραγδαία διάδοση της αραβικής γλώσσας με παράλληλη υποχώρηση της κοπτικής, κίνητρο που παρείχε στους Αιγυπτίους την εξασφάλιση της αναρρίχησης τους στο δημόσιο της πλέον αραβικής Αιγύπτου⁶⁶⁶.

⁶⁶⁴ Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, σ. 18: «The loss of Byzantine Egypt was a grievous one for the Byzantines, to be sure. With Egypt Byzantium lost immense tax revenues and population, as well as some critical foodstuffs and other unique products such as papyrus».

⁶⁶⁵ Mikhail, *From Byzantine to Islamic Egypt*, σ. 93-107.

⁶⁶⁶ Saunders, 'The Nomad as Empire Builder: A Comparison of the Arab and Mongol Conquests', σσ. 46-47.

Από την άλλη μεριά, ο εξισλαμισμός στην Αίγυπτο δεν υπήρξε εύκολη υπόθεση, λόγω της σθεναρής αντίστασης της εθνικής ορθόδοξης Κοπτικής Εκκλησίας, με αποτέλεσμα ο εξαραβισμός της Αιγύπτου να υπερκεράσει σε ταχύτητα και εύρος τον εξισλαμισμό⁶⁶⁷. Μέσα από τους δίγλωσσους και τρίγλωσσους παπύρους⁶⁶⁸, επίσημα έγγραφα της νέας πλέον αραβικής εξουσίας της Αιγύπτου, μπορεί να επιβεβαιώσει κανείς την παραπάνω διαπίστωση.

Οι δίγλωσσοι και οι τρίγλωσσοι αυτοί πάπυροι παρέχουν πολύτιμες ειδήσεις για τη συνέχεια της υπάρξεως και της λειτουργίας θεμελιωδών βυζαντινών θεσμών, αναγκαίων για τη λειτουργία της νέας εξουσίας της Αιγύπτου μετά την κατάκτησή της. Οι κυριότεροι βυζαντινοί θεσμοί που μπορεί κανείς να εντοπίσει είναι διοικητικοί, θρησκευτικοί, οικονομικοί, πολιτικοί, και μάλιστα με κύριο φορέα τη μεσαιωνική ελληνική γλώσσα⁶⁶⁹. Τα επίσημα αυτά έγγραφα της Αιγύπτου μετά την αραβική κατάκτηση πλημμυρίζουν από πλούσια βυζαντινή κρατική παρουσία⁶⁷⁰. Ενδεικτικά μπορούμε να αναφέρουμε ανώτατους διοικητικούς τίτλους, όπως Δουξ, Αυγουστάλιος, Πάγαρχος, Μείζων, Μειζότεροι, διοικητικές διαιρέσεις (Δουκάτο, Επαρχία, Παγαρχία, Χωρίον, Μονή, Αυτόπρακτα Χωρία κ.ά.), φόρους κ.ά.

Όσον αφορά τους βυζαντινούς οικονομικούς θεσμούς, πέρα από την υιοθέτηση του πρώην βυζαντινού φορολογικού συστήματος και ό,τι αυτό συνεπάγεται, το βυζαντινό δηνάριο έπαιξε τον πρωταρχικό ρόλο στην οικονομική εξέλιξη του πρώτου αραβοϊσλαμικού κράτους απ' άκρου σ' άκρο. Έτσι το βυζαντινό δηνάριο συνέχισε τη λειτουργία του ως εθνικό νόμισμα του

⁶⁶⁷ Mikhail, *From Byzantine to Islamic Egypt*, σ. 93.

⁶⁶⁸ Grohmann, *Arabic Papyri*, τ. 3, όπου συγκεντρώνονται διοικητικοί και οικονομικοί πάπυροι. Του ιδίου, *World of Arabic Papyri*, τ. 1 & 2, Cairo 1952. Bell, *Greek Papyri*, τ. 4, και ειδικότερη η *Γενική Εισαγωγή* αυτού του τόμου. Abbott, *Kurrah Papyri*.

⁶⁶⁹ Mikhail, *From Byzantine to Islamic Egypt*, σσ.80-81.

⁶⁷⁰ Saunders, 'The Nomad as Empire Builder: A Comparison of the Arab and Mongol Conquests', σσ. 46-47.

χαλιφάτου⁶⁷¹. Σε πρώτη φάση, αμέσως μετά τις κατακτήσεις το νόμισμα κυκλοφορούσε⁶⁷² όπως ήταν μέχρι την εποχή των Ομαΰαδών, όπου άρχισε δειλά-δειλά μια διαδικασία μερικής αραβοποίησης του νομίσματος, αν και οι αραβικές πηγές παρέχουν κάποιες ειδήσεις που αναφέρονται σε μια δογματική παρέμβαση στο δηνάριο εκ μέρους του δεύτερου και του τρίτου χαλίφη με έναν πολύ απλοϊκό και πρωτόγονο τρόπο⁶⁷³. Επιπλέον, οι ίδιες πηγές μάς παρέχουν και λόγους του Μωάμεθ που αναφέρονται στην έγκριση της συνέχειας της κυκλοφορίας του βυζαντινού νομίσματος στην Ούμμα της Μεδίνας.

Αυτή η παρέμβαση του Μωάμεθ σχετίζεται άμεσα με τη διαδικασία χάραξης διαχωριστικών γραμμών ανάμεσα στο προϊσλαμικό παρελθόν των Αράβων και στη νέα τάξη που δημιούργησε η εμφάνιση του Ισλάμ και ο σχηματισμός της πρώτης κρατικής αραβοϊσλαμικής οντότητας στο όνομα της Ούμμα. Κατ' αυτόν τον τρόπο το βυζαντινό δηνάριο εξαιρέθηκε από τα απαγορευμένα προϊσλαμικά δεδομένα των Αράβων, οι οποίοι γύρισαν τη σελίδα ενός ανεπιθύμητου παρελθόντος⁶⁷⁴.

Αξίζει να αναφερθεί εδώ πως η βυζαντινή νομισματική παρουσία στον αραβοϊσλαμικό κόσμο δεν ήταν εφήμερη ανάγκη που θα κάλυπτε απλά και μόνο μια μεταβατική και σύντομη περίοδο, αλλά, όπως φαίνεται από τα εθνικά

⁶⁷¹ al-Ṣalābī, *Umar Ibn al-Khaṭṭāb*, σσ. 325-326. Pottier, Henri – Schulze, Ingrid – Schulze, Wolfgang, 'Pseudo-Byzantine Coinage in Syria under Arab Rule (638 - c. 670) Classification and Dating'. *Revue Belge de Numismatique et de Sigillographie*, CLIV - 2008 Bruxelles, σσ. 87-155, βλ. σ. 87, 96, 133 κ.έ.

⁶⁷² Grohmann, APPEL vol. III No 154 (91AH-709AD), APEL III No 337 (91 Εγίρας/709-710 μ.Χ.): 9. και είκοσι δινάρια (23) και 1/3 δινάρια, APEL III No 339 (91 Εγίρας/709-710 μ.Χ.): 7. 11 (ένδεκα) διναρίων εναντίον ενός αγρότη από, APEL III No 335 (91 Εγίρας/709-710 μ.Χ.): 6. δινάρια και εν τρίτο διναρίου, και από το φόρον του σίτου (Daribat Al-Ta Am) εν-, APEL III, INV. No 336 (91 Εγίρας/709-710 μ.Χ.): 6. επτά δινάρια, έγραψε ο Rashid το (μήνα), APEL III INV. No 333 (91 Εγίρας/709-710 μ.Χ.): 5. από την Gizia του έτους 88, τριάντα και εν έκτο 6... διναρίου κ.ά.

⁶⁷³ al-Baladhūrī (1956), *Futūḥ*, τ. 1, σ. 383.

⁶⁷⁴ al-Ṣāīgh, *al-Nuqūd al-Islamiyah*, Abu Dhabi 2002, σσ. 9-10. Hill, *Catalogue of the Greek coins of Arabia, Mesopotamia and Persia*, London-Paris 1922, (University of California, L.A. 1999), σ.17 κ.έ., 697. Al-Karamlī, al-Āb Anastās, *al-Nuqūd al-'Arabiyyah wa 'ilm al-Nūmiyyāt* (Αραβικά νομίσματα και η νομισματική), Κάιρο 1939, σ. 16 κ.εξ. al-Maṣrī, Rafīq, *al-Islām wa al-Nuqūd* (Το Ισλάμ και τα νομίσματα), Jeddah (2^η εκδ.) 1990, σσ. 11-18.

νομίσματα πολλών σύγχρονων αραβικών κρατών, το βυζαντινό δηνάριο και οι υποδιαιρέσεις του, συνεχίζουν το ρόλο τους ακόμη και σήμερα⁶⁷⁵.

Με την παραπάνω παράθεση των ενδεικτικών συνθηκών παράδοσης των ανατολικών βυζαντινών επαρχιών της Συροπαλαιστίνης και της Αιγύπτου, μπορεί κανείς να διαπιστώσει το έντονο πνεύμα των συνθηκών που συνυπέγραψε ο Μωάμεθ με τις διάφορες μορφές και σχήματα των Βυζαντινών εντός της Αραβικής Χερσονήσου και στις βόρειες παρυφές του κράτους της Ούμμα.

Έχοντας κανείς κατά νου τις συνθήκες της περιόδου διακυβέρνησης του Μωάμεθ (610-632) γνωρίζοντας την έντονη ιδεολογική παρουσία του Βυζαντίου, όχι μόνο στο Κοράνιο, αλλά και στην ίδια την ισλαμική παράδοση, είτε ως γλώσσα και ύφος γραφής, είτε ως περιεχόμενο, μπορεί να διαπιστώσει μια ακολουθία και τον έντονο απόηχο του πνεύματος του Μωάμεθ, ως πυρήνα της πολιτικής που χάραξαν οι διάδοχοί του στην αντιμετώπιση ή τον κώδικα συμπεριφοράς τους απέναντι στους πρώην βυζαντινούς υπηκόους (κοινωνία-πολιτεία).

Το γεγονός αυτό φανερώνεται μέσα από την ομοιότητα στο πνεύμα και τη σκοπιμότητα του γλωσσικού ύφους με την αντίστοιχη ορολογία του, στοχεύοντας ουσιαστικά σε μια αποδοχή και ειρηνική συμβίωση κάτω από την πολιτική ομπρέλα του χαλιφάτου. Όπως φαίνεται επίσης η ύπαρξη της διαχρονίας της φιλοβυζαντινής πολιτικής στάσης του Μωάμεθ στηρίχτηκε ουσιαστικά σε δύο σκέλη. Πρώτα πρώτα στο Κοράνιο, το οποίο και ως θρησκευτικό βιβλίο και πέρα από τα άλλα περιεχόμενά του, εγγυάται τη συνέχεια της υπάρξεως του ιδίου πνεύματος και στο μέλλον⁶⁷⁶. Το δεύτερο δεδομένο που εγγυάται αυτή τη διαχρονία είναι οι συγκεκριμένοι όροι που συνοδεύουν το κλείσιμο κάθε

⁶⁷⁵ Χαρακτηριστικά είναι τα παραδείγματα του κράτους του Κουβέιτ, του βασιλείου του Μπαχρέιν, του Χασιμιτικού Βασιλείου της Ιορδανίας, της Δημοκρατίας του Ιράκ, του κράτους της Λιβύης, της Δημοκρατίας της Τυνησίας, της Λαϊκής Δημοκρατίας της Αλγερίας και μέχρι πρόσφατα του Σουδάν και της Νότιας Υεμένης.

⁶⁷⁶ Shboul, "Arab Islamic Perceptions of Byzantine Religion and Culture", σ.122. Dziekan, "The Byzantine in the Context of the Qur`ān", σσ. 391-392.

συνθήκης, όπου με σαφήνεια δεσμεύονται ο ίδιος ο Θεός, ο προφήτης του, οι διάδοχοί του – οι ιθύνοντες και οι πιστοί του Ισλάμ για την προστασία (δίμματ, αλ-δίμμα) των λαών της Βίβλου και ιδίως των χριστιανών.

Πέρα επίσης από την τυπική εναρκτήρια ορολογία αυτών των συνθηκών της εποχής του Μωάμεθ, όπου επαναλαμβάνεται η ισλαμική θρησκευτική φόρμουλα...*εν ονόματι του Θεού ελεήμονος και φιλανθρώπου*, ένας άλλος παράγοντας για την εξασφάλιση των παρόντων και μελλοντικών δικαιωμάτων των Λαών της Βίβλου στο χαλιφάτο, είναι η άκρως φιλική ισλαμική παράδοση, σούννα, απέναντι στους Λαούς της Βίβλου, μέσα από συγκεκριμένους λόγους του Μωάμεθ και διάφορες αναφορές που συσχετίζονται με τις επαφές και τις σχέσεις του Μωάμεθ με το Βυζάντιο και τις βυζαντινές μορφές και σχήματα⁶⁷⁷ εντός της Αραβικής Χερσονήσου.

Η μετάβαση της βυζαντινής κοινωνίας των πρώην βυζαντινών ανατολικών επαρχιών (Συροπαλαιστίνης και Αιγύπτου) στα χέρια του χαλιφάτου, λειτούργησε ως σπουδαίο πολιτικο-θρησκευτικό και κοινωνικο-οικονομικό εργαστήριο, όπου δοκιμάστηκε με επιτυχία η φιλοχριστιανική πολιτική στάση του Μωάμεθ. Αυτή η πολιτική του Μωάμεθ απέναντι στους Λαούς της Βίβλου εγγυήθηκε όλα τα δικαιώματα στους πρώην βυζαντινούς υπηκόους μέσα από την παροχή προστασίας στις ζωές τους, στους απογόνους τους, στα κέντρα λατρείας τους και στο ελεύθερο του επιχειρείν τους, μέσα από την πληρωμή του κεφαλικού φόρου που τους απάλλαξε από τη στρατιωτική θητεία και τους παρείχε την προστασία του χαλιφάτου από εσωτερικούς και εξωτερικούς κινδύνους και απειλές.

Το γεγονός αυτό εξασφάλισε τη ραγδαία και ασφαλή ένταξή τους στην πρώτη αραβοϊσλαμική κοινωνία υπό την προστασία της αραβοϊσλαμικής πολιτείας. Η πράξη αυτή εγγυήθηκε μία ομαλή λειτουργία της κοινωνίας που

⁶⁷⁷ Για τις σχέσεις του Μωάμεθ με τους χριστιανούς της Νατζράν και τις υπόλοιπες χριστιανικές παρουσίες στην υπόλοιπη Αραβική Χερσονήσο βλ. Donner, *The Early Islamic Conquests*, σ. 76.

οδήγησε εκ των πραγμάτων σε μία πολυδιάστατη ευμάρεια. Δημιουργήθηκε μια γέφυρα εμπιστοσύνης μεταξύ κοινωνίας και πολιτείας, με συνέπεια η πολιτεία να στηριχθεί, σχεδόν εξολοκλήρου, στον διοικητικό και οικονομικό τομέα στους πρώην βυζαντινούς υπηκόους, μαζί με τη γλώσσα του διοικητικού και οικονομικού τους συστήματος και τη βυζαντινή τεχνογνωσία.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Οι ιστορικές σχέσεις Αράβων και Βυζαντινών είναι ταυτόσημες με τις σχέσεις Ισλάμ και Χριστιανισμού. Οι ιστορικές στιγμές συνάντησης και συμβίωσης ειρηνικά και ανταγωνιστικά είναι ποικιλόμορφες και πολυδιάστατες και δεν μπορεί να ιδωθούν ούτε μονόπλευρα ούτε μονομερώς, όπως σχεδόν συμβαίνει μέχρι σήμερα. Η οπτική αυτή προσέγγισης και ερμηνείας των αραβοβυζαντινών σχέσεων στηριζόταν κυρίως σε μία σχεδόν πλήρη υποκειμενικότητα, όπου προβαλλόταν η αρνητική και ανταγωνιστική όψη αυτών των πολυδιάστατων σχέσεων. Το γεγονός αυτό ήταν ίσως ένας από τους παράγοντες που στήριζε και τροφοδότησε τη σύγχρονη αντίληψη περί σύγκρουσης πολιτισμών, θρησκειών, λαών και γλωσσών.

Η αυθεντία και η αντικειμενικότητα, στα πλαίσια του δυνατού, μιας έρευνας δεν μπορεί να σταθεί, εάν δεν στηριχθεί βασικά στις πρωταρχικές πηγές που απεικονίζουν μια συγκεκριμένη ιστορική στιγμή ενός συγκεκριμένου χώρου, σε συνδυασμό με τους γείτονές του και το ρόλο που παίζει στο ιστορικό παζλ του ανθρώπινου πολιτισμού.

Στη διερεύνηση των θεμελιωδών πηγών της παρούσας διατριβής με τις προσπάθειες επανεξέτασης των πρωτογενών αραβοϊσλαμικών πηγών, ο ερευνητής νιώθει πως δικαιώνεται στον προβληματισμό του για το πως δεν μπορεί η ιστορία του ανθρώπου να λειτουργεί και να στέκεται νομοτελειακά, πάνω σε αντιπαλότητες και ανταγωνισμούς που οδηγούν σε μόνιμες συγκρούσεις. Διαπιστώνει επίσης πως η συμπόρευση των Αράβων με τους Βυζαντινούς δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ως μια πορεία ατελείωτων συγκρούσεων και καταστρεπτικών ανταγωνισμών. Αντίθετα, εντοπίζει θεμελιώδη δεδομένα αρχικών αραβοϊσλαμικών πηγών που εμπεριέχουν σημεία θετικού περιεχομένου που μπορούν να οδηγήσουν σε σημεία αποτελεσματικής συνεργασίας και ειρηνικής

συμβίωσης, μέσα σε ένα ευρύτερο πλαίσιο συμπληρωματικής διάδρασης, σε ένα κοινό ιστορικό χωροχρόνο και σχεδόν συνεχούς γειτνίασης.

Τη διαπίστωση αυτή μέσα από τη μακρόχρονη έρευνα των πηγών μπορεί κανείς να τη συναντήσει όχι μόνο σε θρησκευτικά κείμενα, αλλά και κυρίως σε ιστορικού περιεχομένου πηγές και γενικότερα του γραπτού λόγου του συγκεκριμένου πολιτισμού που μας απασχολεί. Βέβαια, μπορεί να πει κανείς πως η συμβιωτική σχέση Ισλάμ ως θρησκεία και ιστορία οδηγεί εκ των πραγμάτων στην έλλειψη μιας διαχωριστικής γραμμής ανάμεσα στην ιστορία και τη θρησκεία και κατ'επέκταση ανάμεσα στους θεολόγους και τους ιστορικούς.

Έτσι, στο σύνολο των γραπτών πηγών θεολογικού, ιστορικού, νομικού, οικονομικού και λογοτεχνικού περιεχομένου, διαχέεται έντονα το θρησκευτικό στοιχείο. Επιπλέον, επικρατεί και η τάση να ιδωθεί το Ισλάμ είτε από τους ίδιους Άραβες-μουσουλμάνους ιστορικούς και θεολόγους, περισσότερο από θρησκευτική οπτική εις βάρος της ιστορικής πραγματικότητας. Χωρίζουν κατά αυτόν τον τρόπο την προσέγγιση της ιστορίας του Ισλάμ σε «*إلْمَقْدَس*» και σε «*إلْمُدْنَس*», όπως εκφράζεται από τη σύγχρονη θεολογικο-ιστορική αραβική ορολογία. Παρόμοια διαπίστωση μπορεί να συναντήσει κανείς επίσης ανάμεσα στους ανατολιστές, αραβολόγους και ισλαμολόγους του δυτικού ερευνητικού χώρου. Ίσως και γι'αυτό το λόγο είχα τη σκέψη με τη στήριξη των καθηγητών μου να αφιερώσω ειδικό βάρος στη μελέτη των πρωταρχικών αραβοϊσλαμικών πηγών.

Προς μεγάλη έκπληξη, η έρευνα διαπιστώνει πως το σύνολο των αραβοβυζαντινών σχέσεων που έχει κοιτίδα τους προϊσλαμικούς χρόνους, περνάει μέσα από αυτές τις πρωταρχικές πηγές, καθώς η διακυβέρνηση του Μωάμεθ διαμορφώθηκε και εδραιώθηκε πάνω στα θεμέλια των προϊσλαμικών αραβοβυζαντινών σχέσεων. Το γεγονός αυτό είναι εκείνο που διαμόρφωσε σε μεγάλο βαθμό τη φιλοβυζαντινή-φιλοχριστιανική στάση του Μωάμεθ, ο οποίος με

τη σειρά του προσδιόρισε δεσμευτικά την ανάλογη πολιτική των διαδόχων του σε διαχρονική ποιότητα.

Οι αραβοβυζαντινές σχέσεις από την προϊσλαμική τους περίοδο μέχρι και το τέλος της ζωής του Μωάμεθ προβάλλονται έντονα στο Κοράνιο και στη Σούννα. Τέτοια προβολή στήριξε την ύπαρξή της στο χωρισμό του τότε κόσμου σε δύο αντίπαλους κόσμους, του τότε παρόντος με το παρελθόν του. Αυτές οι δύο περίοδοι του χρόνου – του παρελθόντος που ενσάρκωνε τον πολυθεϊσμό και του παρόντος που αντιπροσώπευε το μονοθεϊσμό, του οποίου ηγείτο τότε το Βυζάντιο και συντασσόταν ο Μωάμεθ με το κίνημά του – καθόρισαν τη φιλοχριστιανική – φιλοβυζαντινή στάση του Μωάμεθ.

Κατά αυτόν τον τρόπο ο πλούτος που εμπεριέχεται στο Κοράνιο για τις σχέσεις πολυθεϊσμού και μονοθεϊσμού και κατά επέκταση του Ισλάμ με το Βυζάντιο, λειτούργησε με μια διαχρονία, ως στέρεα ιδεολογική βάση, που προσδιόρισε ποιοτικά τις σχέσεις των δύο θρησκειών και των φορέων τους, του μετέπειτα Χαλιφάτου και τότε Βυζαντίου.

Η ιστορική ακολουθία και η συνέπεια των γεγονότων της προϊσλαμικής περιόδου μέχρι την εμφάνιση του Ισλάμ και η περίοδος του Μωάμεθ ιδωμένη από ιστορική πλευρά, οδηγεί τον ερευνητή στον εντοπισμό μίας σε μεγάλο βαθμό διάστασης ιδεολογικής ταύτισης της αυγής του Ισλάμ με το Βυζάντιο.

Στα χρόνια μεταξύ 610 και 622, όπου γεννιέται το Ισλάμ, είτε σαν θρησκεία είτε σαν κοινωνικό κίνημα, απροσδόκητα ενσαρκώνεται η βυζαντινή ιδεολογία ντυμένη αραβικά μέσα στο ευρύτερο πλαίσιο των Αβραμικών θρησκειών, οι οπαδοί των οποίων χαρακτηρίζονται ως αχλ αλ-Κιτάμπ.

Οι αρχικές πηγές της περιόδου διακυβέρνησης του Μωάμεθ αποτελούνται κυρίως από το Κοράνιο, το διαχρονικό σύνταγμα του Ισλάμ, τη Σούννα, τις πρεσβείες, καθώς και από τις σπουδαίες συνθήκες που υπέγραψε ο ίδιος με τους εκπροσώπους της επίσημης βυζαντινής παρουσίας.

Αυτό το τετράπτυχο των πρωταρχικών πηγών της αυγής του Ισλάμ, θα σχηματίσει τη βάση πάνω στην οποία θεμελιώνονται οι μετέπειτα σχέσεις Αράβων και Βυζαντινών. Η στάση του Μωάμεθ μέσα από το Κοράνιο και τους Λόγους του, εξασφάλισε μια πολιτική στάση που θα καθοδηγήσει και θα δικαιολογήσει αργότερα μία ιδιαίτερη μεταχείριση του Ισλάμ απέναντι στο χριστιανικό κόσμο. Έτσι, θεμελιώθηκε θεσμοθετημένα πλέον και στη μετά-Μωάμεθ εποχή μία αδιάκοπη φιλοχριστιανική πολιτική της εκάστοτε ισλαμικής εξουσίας.

Αυτές οι δύο πηγές βρήκαν τότε μία άμεση εφαρμογή και στις συνθήκες που αφορούσαν τη βυζαντινή παρουσία στην Αραβική Χερσόνησο. Ενδεικτικά αναφέρω τη συνθήκη της επισκοπής της Νατζράν, η οποία λειτούργησε ως πρότυπο για το μετέπειτα πολιτικό Ισλάμ, για τη σύναψη όμοιων συνθηκών με τους πρώην βυζαντινούς υπηκόους που σχημάτιζαν την πλειοψηφία του κοινωνικού συνόλου του πρώτου χαλιφάτου. Η διαχρονία των πρωταρχικών πηγών του Ισλάμ βρήκε άμεση εφαρμογή στην αδιάκοπη ανανέωση και επικύρωσή τους από τους μετέπειτα, ανεξαιρέτως, διαδόχους του Μωάμεθ.

Η γλώσσα, το περιεχόμενο, η μορφή και το πνεύμα αυτών των συνθηκών που υπέγραψε ο Μωάμεθ, λειτούργησαν επίσης ως πρότυπο για τους διαδόχους του, με χαρακτηριστικά παραδείγματα τη συνθήκη παράδοσης της Ιερουσαλήμ, της Δαμασκού, της Χομς, της Βαβυλώνας και της Αλεξάνδρειας. Η περίφημη αλληλογραφία με τους πρεσβευτές της εποχής του Μωάμεθ και η μορφή και το πνεύμα τους, λειτούργησαν ενισχυτικά με τις συνθήκες αυτής της περιόδου για την εξασφάλιση της συνέχειας της φιλοχριστιανικής στάσης του Μωάμεθ και στις μετέπειτα εποχές.

Το Ισλάμ, με την ευρεία έννοια του όρου, παρείχε στους χριστιανούς της Αραβικής Χερσονήσου ευνοϊκότερους όρους συμπεριφοράς σε αντίθεση με τους ιουδαίους λόγω της αλληλεγγύης που είχαν με τους Σασσανίδες, καθώς επίσης και τους Κοραϊσίτες, την ηγέτιδα δύναμη του παναραβικού πολυθεϊσμού. Αυτή η

διακριτή συμπεριφορά του Μωάμεθ απέναντι στους χριστιανούς της Αραβίας διαφαίνεται με σαφήνεια είτε από τις κορανικές αναφορές⁶⁷⁸ είτε από τους Λόγους του, είτε από την προσωπική του ζωή, είτε από το ύφος και τους όρους των συνθηκών που υπέγραψε.

Παράλληλα οι αραβικές πηγές τονίζουν στις αναφορές τους για το βίο και τη δράση του Μωάμεθ μια σειρά από χαρακτηριστικά γεγονότα και πρόσωπα που είτε επηρέασαν είτε στήριζαν τον ίδιο και τους οπαδούς του. Ενδεικτικά αναφέρω τις συχνές συναντήσεις του Μωάμεθ με τον μοναχό Μπουχάιρα⁶⁷⁹ στο δρόμο του εμπορικού ταξιδιού προς και από τη βυζαντινή Συρία, την προσφυγή στον Ουάρακα Ιμπν Νάουφαλ⁶⁸⁰, ένα σημαίνον πρόσωπο της Ελίτ της Μέκκας που αναφέρεται ως χριστιανός⁶⁸¹. Τη συνάντηση του παππού του Μωάμεθ ‘Abdul Muṭṭaleb με τον Άβραμο και ο άγραφος διάλογος που προκαλεί πολλές ερμηνείες, το γάμο του με τη χριστιανή σύζυγό του τη Μαρία την Αιγυπτία και επιπλέον και σπουδαιότερο όλων η αναφορά στις πηγές για την παροχή πολιτικού ασύλου σε μια πολύ κρίσιμη στιγμή για τη ζωή και το μέλλον του Ισλάμ και συνέχεια αυτού τον διάλογο που παρουσιάζεται ανάμεσα στην υψηλού επιπέδου με τα πλούσια δώρα πρεσβεία του Ομίλου της Μέκκας μαζί με τον βασιλιά της Αιθιοπίας και τους εκπροσώπους των εκεί μουσουλμάνων⁶⁸².

Όλα αυτά τα σημεία αναφοράς είτε στο Κοράνιο είτε στη Σούννα, είτε στις συνθήκες, είτε στα επιλεκτικά ιστορικά γεγονότα-επεισόδια και πρόσωπα που

⁶⁷⁸ Κοράνιο, 5:82:

لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيَسِينَ وَرُهْنَابَا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ

Θ 'ανακαλύψεις ότι, οι πιο φανατικοί στην έχθρα απ'τους ανθρώπους (προς τους Πιστούς) είν'οι Εβραίοι, και οι Ειδωλολάτρεις, οι συνεταυρίζοντες τον Αλλάχ. Ενώ θ 'ανακαλύψεις ότι: οι πιο κοντά στην αγάπη προς τους Πιστούς, είν'αυτοί που είπαν ότι: «Είμαστε Χριστιανοί». Κι αυτό, γιατί μεταξύ τους υπάρχουν άνθρωποι αφοσιωμένοι στη μάθηση, καθώς και μοναχοί και δεν είναι υπερήφανοι.

⁶⁷⁹ Ibn Ishāq, *Sīrah*, τ. 1, σ. 145. Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphate*, σ. 30. Ramadan, *In the Footsteps of Muhammad*, σσ. 19-20. Block, Corrie, *The Qur'an in Christian-Muslim Dialogue*, σ. 25.

⁶⁸⁰ Ibn Ishāq, *Sīrah*, τ. 1, σ. 187, 192-193, 202. Cole, *Muhammad*, σσ. 40, 41-42. Block, Corrie, *The Qur'an in Christian-Muslim Dialogue*, σ. 25.

⁶⁸¹ Ramadan, *In the Footsteps of Muhammad*, σ. 9.

⁶⁸² Rodgers, *The Generalship of Muhammad*, σ. 44.

συσχετίζονται με τον Μωάμεθ και τον χριστιανικό-βυζαντινό κόσμο, δέσμευαν ιδεολογικά και εκ των πραγμάτων τους διαδόχους του Μωάμεθ ακόμα και για τη νομιμοποίηση των πολιτικών τους πράξεων, με τη χάραξη μιας ευνοϊκής πολιτικής απέναντι στους βυζαντινούς (είτε κοινωνία είτε πολιτεία). Το γεγονός αυτό ενσαρκώνεται μέσα στις συνθήκες που συνθηκολόγησαν οι Άραβες, διάδοχοι του Μωάμεθ, είτε με τις βυζαντινές αρχές, είτε με τις εκκλησιαστικές, είτε κοινοτικές, παράγοντες της βυζαντινής κοινωνίας, με την οποία ήρθαν οι αρχηγοί των αραβικών στρατευμάτων σε επαφή και το πέρασμά της στη νέα επικράτεια του πρώτου Ισλάμ.

Έτσι, η Ούμμα του Μωάμεθ με τη Σαχίφα της λειτούργησε ως υπόδειγμα μιας κοινωνίας μιας πολιτείας που υιοθέτησαν έμπρακτα οι άμεσοι διάδοχοί του, ακόμα και μέσα στα πλαίσια του μετασχηματισμού της Ούμματος στο έθνος και με τις αραβοϊσλαμικές κατακτήσεις στην κοινωνία των εθνών, δηλ. του χαλιφάτου.

Η σημασία και η αξία της άμεσης επιρροής της φιλοβυζαντινής-φιλοχριστιανικής γραμμής που χάραξε ο Μωάμεθ λειτούργησε αποτελεσματικά εξασφαλίζοντας μια απροσδόκητη ομαλή μετάβαση της πρώην βυζαντινής κοινωνίας στο χαλιφάτο μέσα από έναν μη αναμενόμενο ομαλό κοινωνικό μετασχηματισμό, θεμελιωμένο πάνω στην παροχή και εγγύηση των δικαιωμάτων (ζωής, περιουσίας, λατρείας) των μελών της βυζαντινής κοινωνίας, συμβάλλοντας έτσι στην εξασφάλιση μιας κοινωνικής ειρήνης και συνεργασίας πέρα από τη θρησκεία και τη φυλετική προέλευση.

Ο Μωάμεθ κληροδοτεί μια καλώς προσδιορισμένη σχέση και έναν δοκιμασμένα επιτυχημένο κώδικα συμπεριφοράς ανάμεσα στους πιστούς του Ισλάμ και τους χριστιανούς. Αυτή η σχέση και αυτός ο κώδικας συμπεριφοράς είναι δομημένα επάνω σε δεδομένα διαχρονικά δεσμευτικής βάσης, δηλαδή μια κατάσταση de Jure, αφού αποτελεί αδιαίρετο τμήμα του ισλαμικού Συντάγματος

και de Facto, επειδή ο ίδιος ο Μωάμεθ το εφάρμοσε, ή εγκαινίασε την πρακτική εφαρμογή όσων κήρυττε.

Αυτό που μπορεί να καταγραφεί ιστορικά είναι πως παρόλες τις στρατιωτικές επιχειρήσεις και κατακτήσεις των Αράβων σαν μια φυσική συνέπεια μιας γραμμικής εξέλιξης που οδήγησε εκ των πραγμάτων στις λεγόμενες αραβοϊσλαμικές κατακτήσεις και κυρίως του 7ου και 8ου αιώνα, εντούτοις παρατηρείται μια ιστορική συνέπεια και πολιτική συνέχεια της φιλοβυζαντινής στάσης του Μωάμεθ απέναντι στους οπαδούς-πιστούς του μονοθεϊστικού κόσμου με την ιδιαίτερη εύνοια στους χριστιανούς. Με άλλα λόγια μπορεί να διαπιστώσει κανείς πως η φιλοβυζαντινή στάση του, μεταμορφώνεται πλέον σε φιλοχριστιανική πολιτική των διαδόχων του.

Αυτή την ιστορική ακολουθία τη διαπιστώνει κανείς μέσα από το ανακοίταγμα των αραβοϊσλαμικών πηγών, που συσχετίζονται με τη φάση των κατακτήσεων και τη συνέχειά τους, που κατέληξε σε μια μόνιμη εγκατάσταση των Αράβων στις κατακτημένες περιοχές, ασκώντας την ανώτατη και απόλυτη εξουσία ως φυσικό υποκατάστατο της υποχωρούσας βυζαντινής εξουσίας.

Η ανάγνωση αυτών των συνθηκών παράδοσης οδηγεί με τη σειρά της στη διαπίστωση μιας συνέχειας της φιλοβυζαντινής στάσης του Μωάμεθ μέσα από την άσκηση εξουσίας των διαδόχων του, απέναντι στους πληθυσμούς των ανατολικών επαρχιών του Βυζαντίου που κατακτιούνταν. Το περιεχόμενο αυτών των συνθηκών προσδιορίζει την κοινωνική, την οικονομική, τη θρησκευτική, τη στρατιωτική και την πολιτική στάση της αραβοϊσλαμικής εξουσίας που νομιμοποιεί, δημιουργώντας νέο κοινωνικό στάτους, στους πρώην υπηκόους του Βυζαντίου.

Η αναζήτηση ιστορικών δεδομένων στο Κοράνιο παρέχει στον ερευνητή, πέρα από θρησκευτικά δεδομένα και οικονομικά, τα οποία ενσαρκώθηκαν στο φορολογικό σύστημα της Ούμμα, την επιμέλεια της οποίας είχε αναλάβει ο ίδιος ο

Μωάμεθ, ένα σύστημα που στηρίχθηκε αποκλειστικά σε κορανικές διατάξεις και κανόνες, και που απετέλεσε τα θεμέλια της πολιτικής των τεσσάρων διαδόχων του παρόλες τις συμπληρωματικές τροποποιήσεις του δεύτερου χαλίφη Όμαρ αποτέλεσμα των νέων συνθηκών που προκάλεσαν οι κατακτήσεις.

Η πολιτική επιλογή του Όμαρ παρόλες τις καινοτομίες που πρόσθεσε, δεν απομακρύνθηκε από την αρχική πολιτική του ιδρυτή του Ισλάμ απέναντι στους χριστιανούς και κοινωνικά λειτούργησε ως μια εγγύηση για μια ασφαλή και σταθερή μετάβαση από τη βυζαντινή στην αραβοϊσλαμική εξουσία.

Έτσι, η δομή της κοινωνίας προϊόν της νέας τάξης πραγμάτων που προκάλεσε η εμφάνιση του Ισλάμ και οι αραβοϊσλαμικές κατακτήσεις, θεμελίωσε την ταυτότητα της αραβοϊσλαμικής πολυεθνικής κοινωνίας, με συνέπεια να καθοριστεί μια σαφής εικόνα των σχέσεων του Ισλάμ με τον αλλόθρησκο, ο οποίος κατατασσόταν σε διάφορες κατηγορίες, ανάλογα με το χώρο, την πυκνότητα του πληθυσμού και άρα τη λογιστική μονάδα και το θρήσκευμα.

Εξασφαλίστηκε επίσης μια ενδοεκκλησιαστική ειρηνική συμβίωση, λόγω της παύσης των ενδοεκκλησιαστικών έριδων. Έτσι, δημιουργήθηκε κατ' αυτόν τον τρόπο μια πρωτοφανής κατάσταση στις σχέσεις ανάμεσα σε διάφορες χριστιανικές ομάδες, δόγματα και αιρέσεις, καταστάσεις που προηγουμένως προκαλούσαν αδιάκοπα συγκρούσεις, ταραχές και ανασφάλειες που οδηγούσαν με τη σειρά τους σε φυγόκεντρες τάσεις και αντιπάθεια της περιφέρειας απέναντι στο κέντρο. Αυτό το γεγονός από μόνο του ευκόλυνε όπως είναι φυσικό τη γρήγορη και εύκολη υπόταξη των ανατολικών επαρχιών του Βυζαντίου στους Άραβες και κυρίως της Μεγάλης Συρίας και της Αιγύπτου.

Ίσως οι ενδοεκκλησιαστικές συγκρούσεις πριν από τις αραβοϊσλαμικές κατακτήσεις να μεταμορφώνονταν σε μια ιδιότυπη πολιτική. Αυτός ο πολιτικός έλεγχος των εκκλησιαστικών ζητημάτων που είχαν ταραξει τη βυζαντινή κοινωνία και τις αρχές της, έπαψε να υπάρχει, συμβάλλοντας έτσι σημαντικά στην

κοινωνική ειρηνική συμβίωση και πρόοδο της πολυεθνικής κοινωνίας του χαλιφάτου. Παράλληλα με τη στάση αυτή του χαλιφάτου εξασφαλίστηκε η συνέχεια της υπάρξεως και λειτουργίας των μελχιτικών εκκλησιών που ανήκαν στο επίσημο δόγμα του Βυζαντίου.

Αυτό είχε σαν αποτέλεσμα να φέρει κοντά τους μουσουλμάνους με τους χριστιανούς, συμβάλλοντας σε μια κατάσταση θρησκευτικής και πολιτισμικής μετάγγισης, με συνέπεια την επιτάχυνση της γέννησης του αραβοϊσλαμικού πολιτισμού και της ισλαμικής θεολογίας.

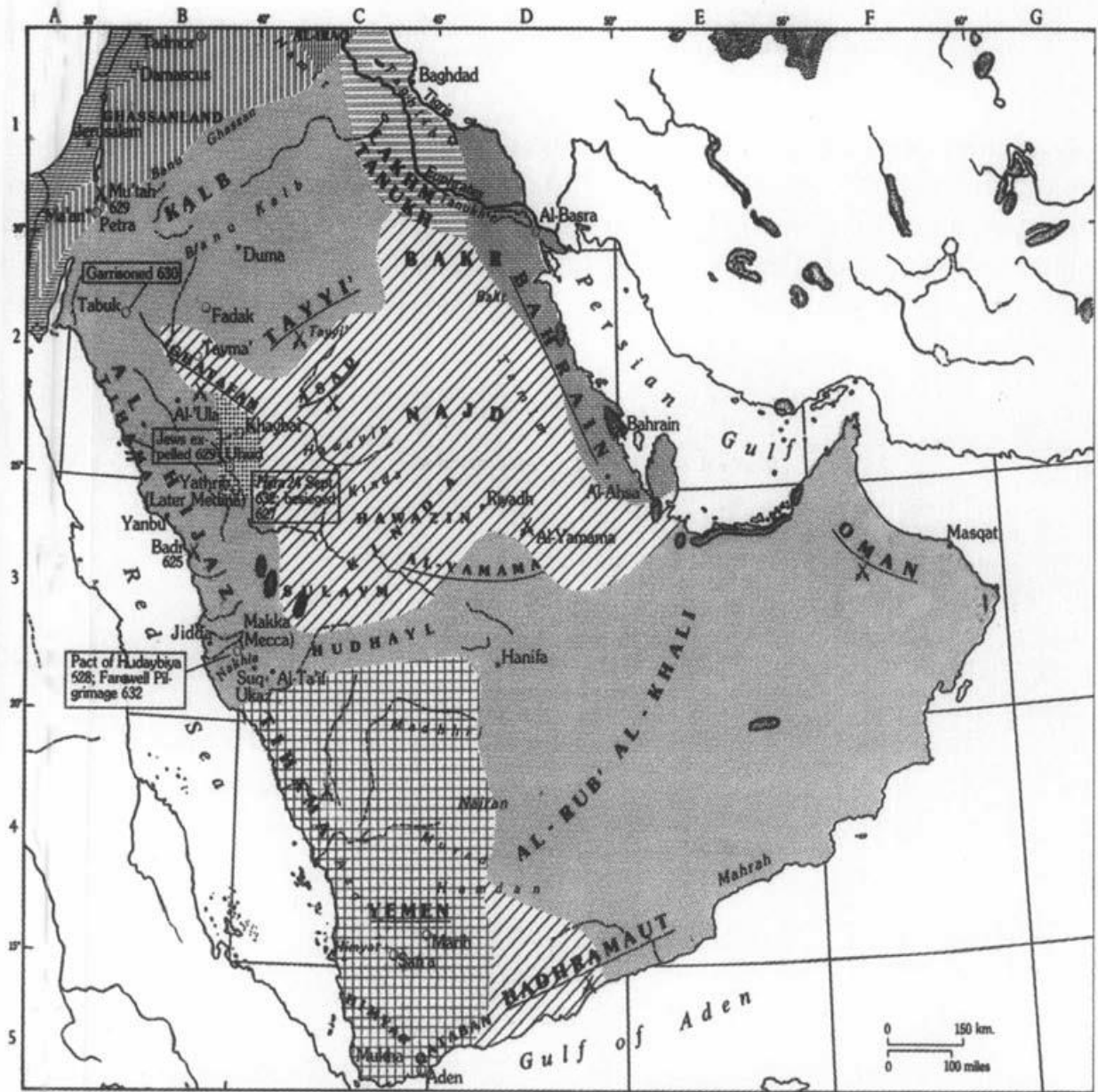
Φυσικά, το αποτέλεσμα αυτής της άμεσης επιρροής της φιλοβυζαντινής-φιλοχριστιανικής πολιτικής του Μωάμεθ, που επέδρασε άμεσα στην πολιτική των διαδόχων του δεν σταμάτησε τότε, αλλά παρέμεινε έως και σήμερα μέσα από τη διαχρονία του Κορανίου και της Σούννα, γεγονός που αποδεικνύεται απλά, όχι μόνο από τη συνέχεια της υπάρξεως ισχυρών χριστιανικών πληθυσμών ενεργών μελών της κοινωνίας του σημερινού αραβοϊσλαμικού κόσμου, αλλά και τη συνέχεια της υπάρξεως και της λειτουργίας των αρχικών χριστιανικών εδρών – Πατριαρχείων (δύο της Αιγύπτου, ελληνο-ορθόδοξο και κοπτικό, της Ιερουσαλήμ και της Αντιόχειας), εκκλησιών και μοναστηριών ή και μονών διάσπαρτα εντός της επικράτειας του αραβοϊσλαμικού κόσμου.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

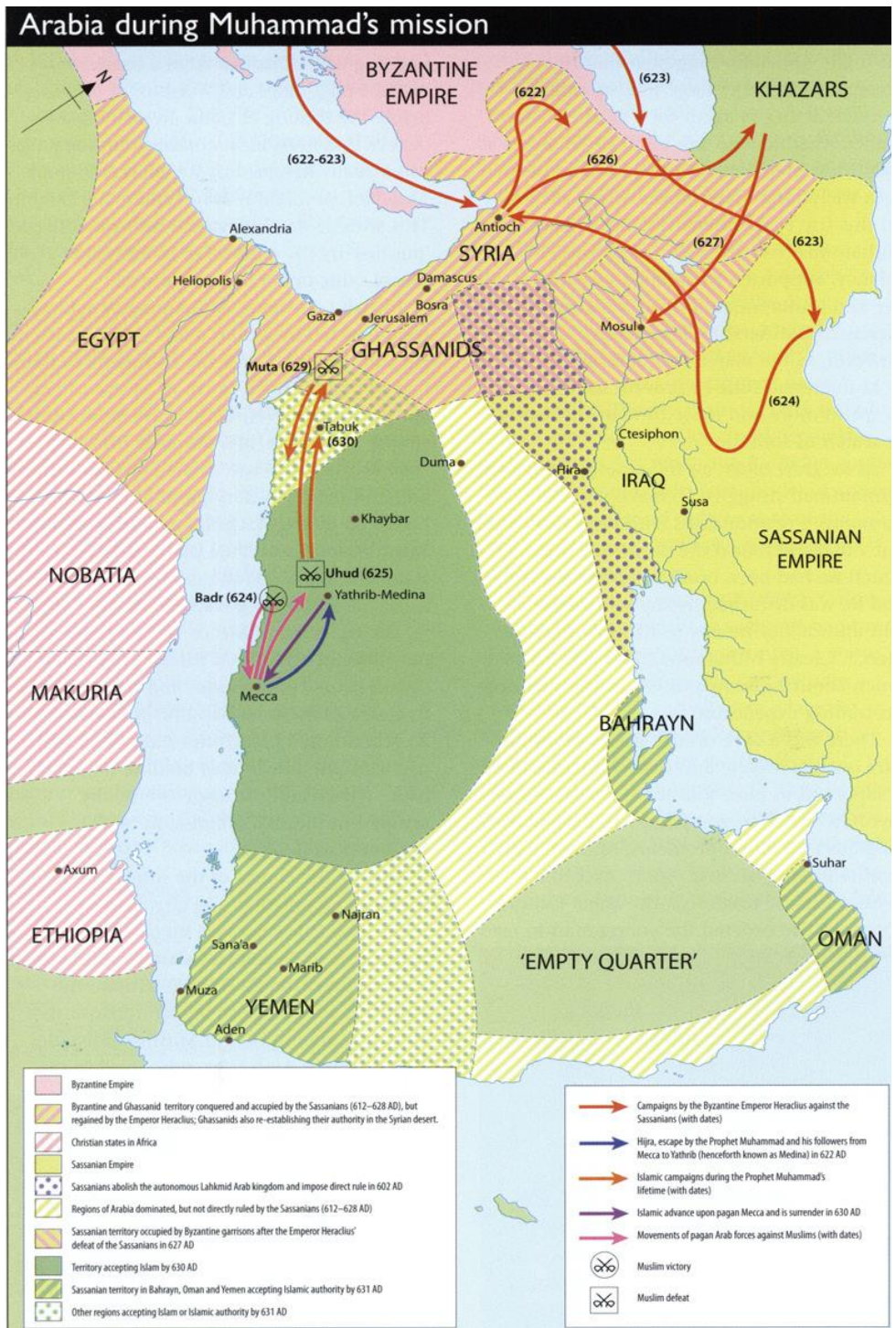
Α. Χάρτες και εικονογραφημένο υλικό



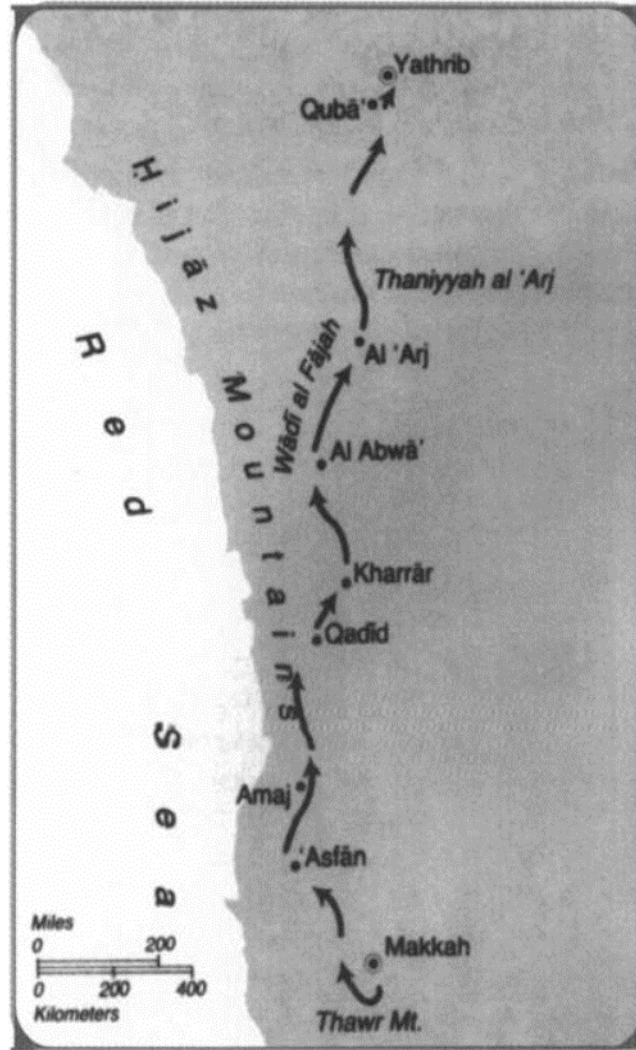
1. Η Αραβία πριν την εμφάνιση του Ισλάμ
(Nicolle, D., *The Great Islamic Conquests AD 632-750*, σ. 15)



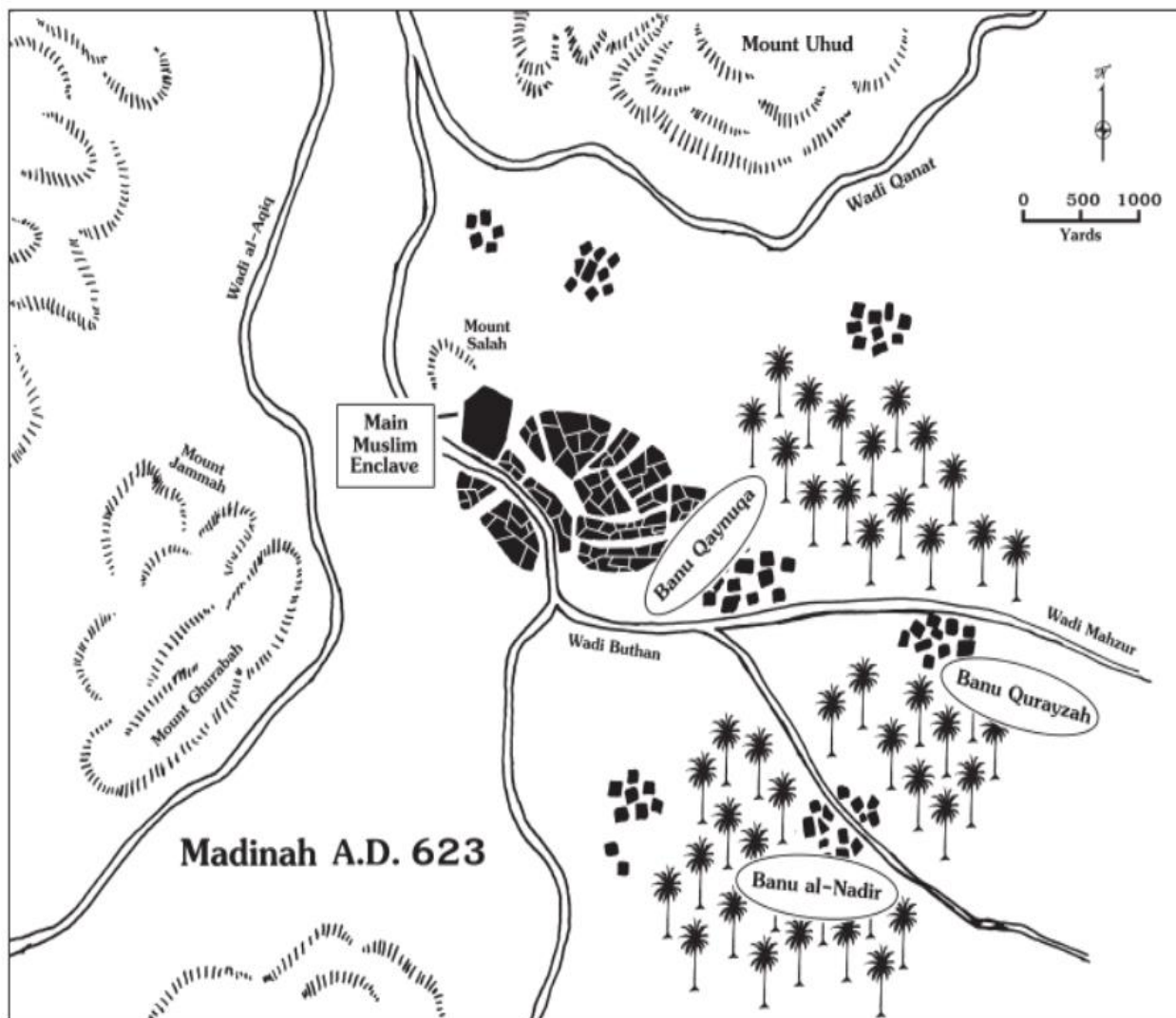
2. Αραβικά βασίλεια πριν την εμφάνιση του Ισλάμ
 (Historical Atlas of Islam by G. S. P. Freeman-Grenville, Stuart Munro-Hay, p. 25)



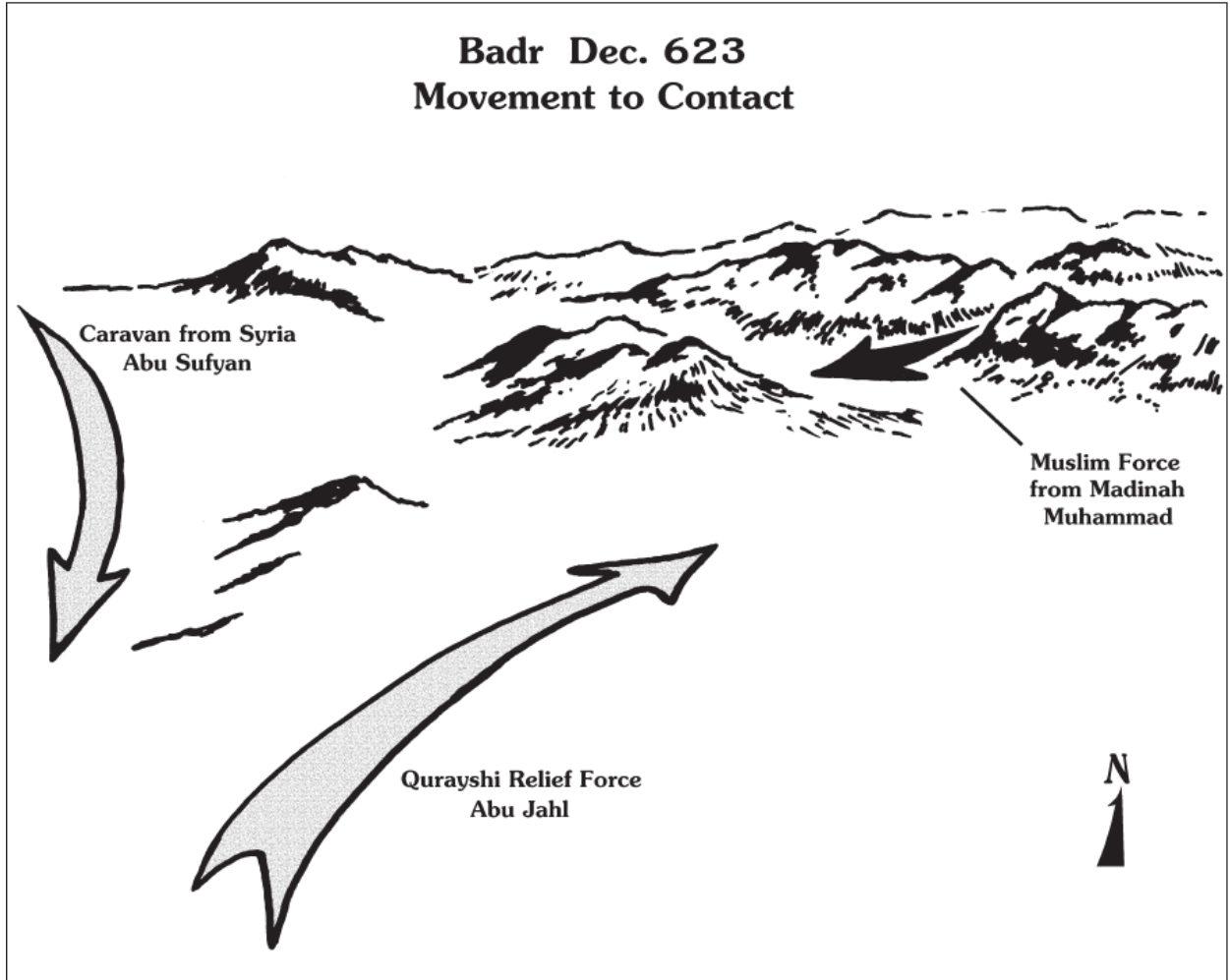
3. Η Αραβία κατά τη διάρκεια της ζωής και δράσης του Μωάμεθ
(Nicolle, D., *The Great Islamic Conquests AD 632-750*, σ. 21)



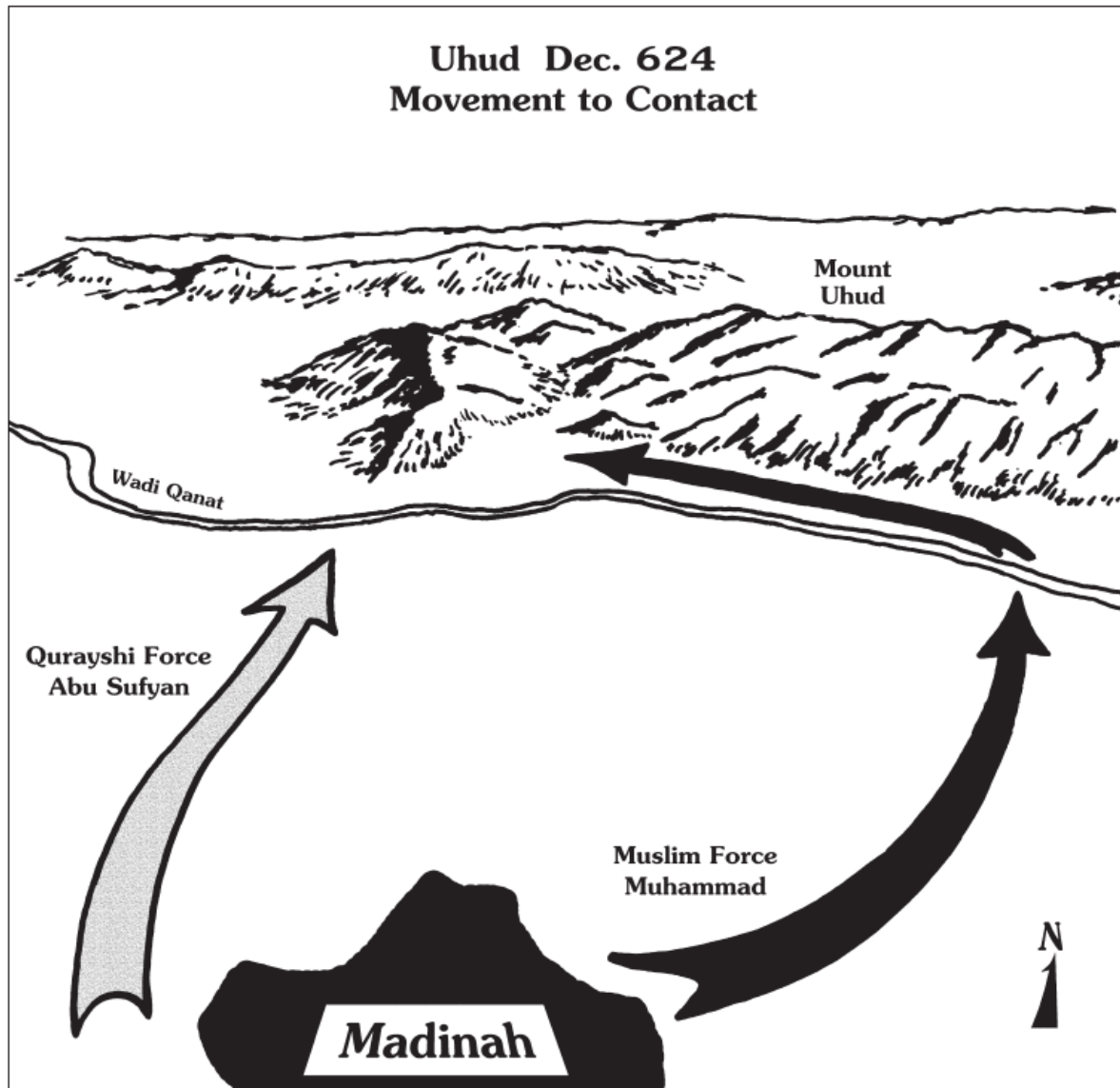
4. Διαδρομή της κρυφής φυγής (Εγίρα) του Μωάμεθ από τη Μέκκα στη Γιάθριμπ (622)
(Historical Atlas of Islam by G. S. P. Freeman-Grenville, Stuart Munro-Hay, σ. 34)



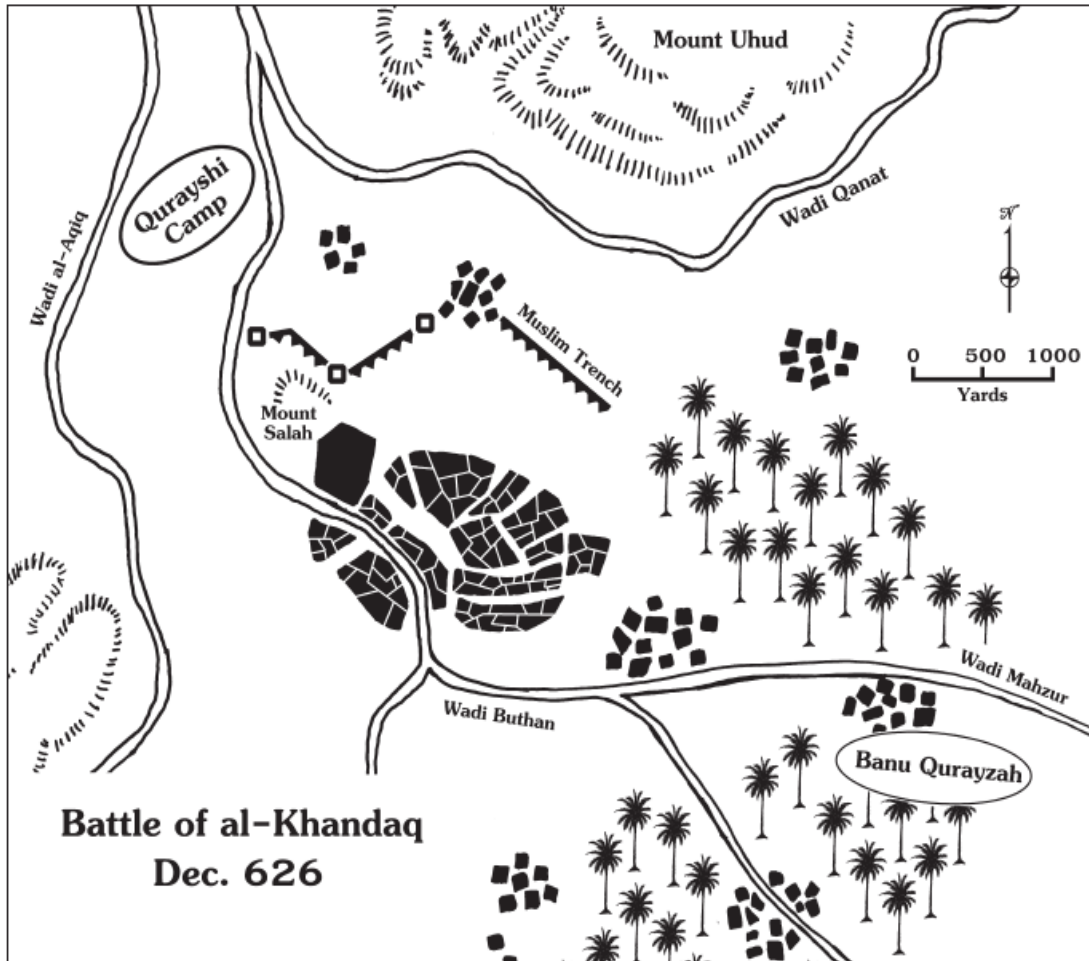
5. Βασικές φυλετικές εγκαταστάσεις στη Γιάθριμπ έως την Εγίρα
 (Rodgers, Russ, *The Generalship of Muhammad: Battles and Campaigns of the Prophet of Allah*,
 University Press of Florida 2012, σ. 55)



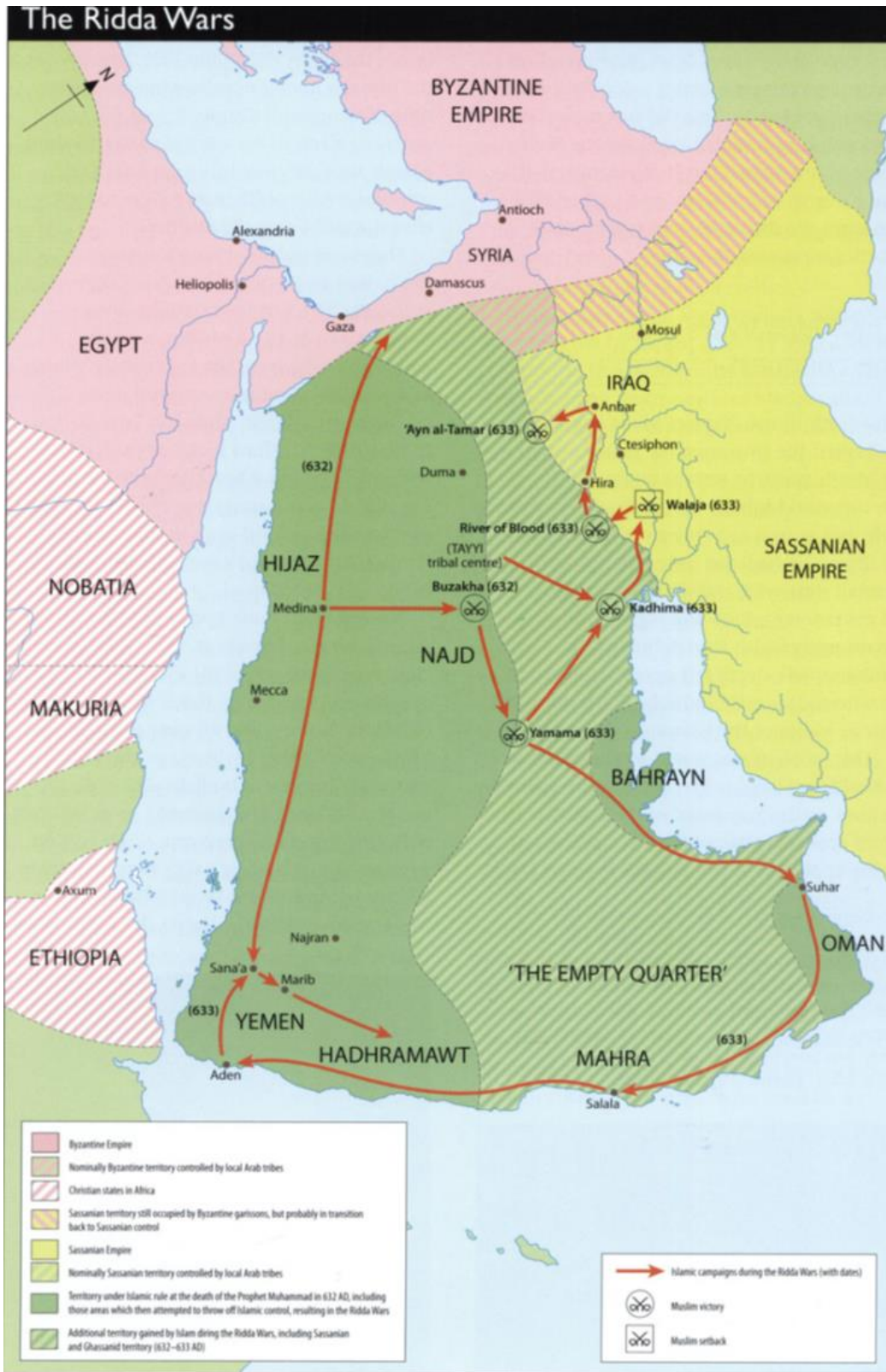
6. Η πρώτη εμφύλια σύγκρουση Μέκκας – Μεδίνας. Μάχη Badr (624)
(Rodgers, Russ, *The Generalship of Muhammad: Battles and Campaigns of the Prophet of Allah*,
University Press of Florida 2012, σ. 92)



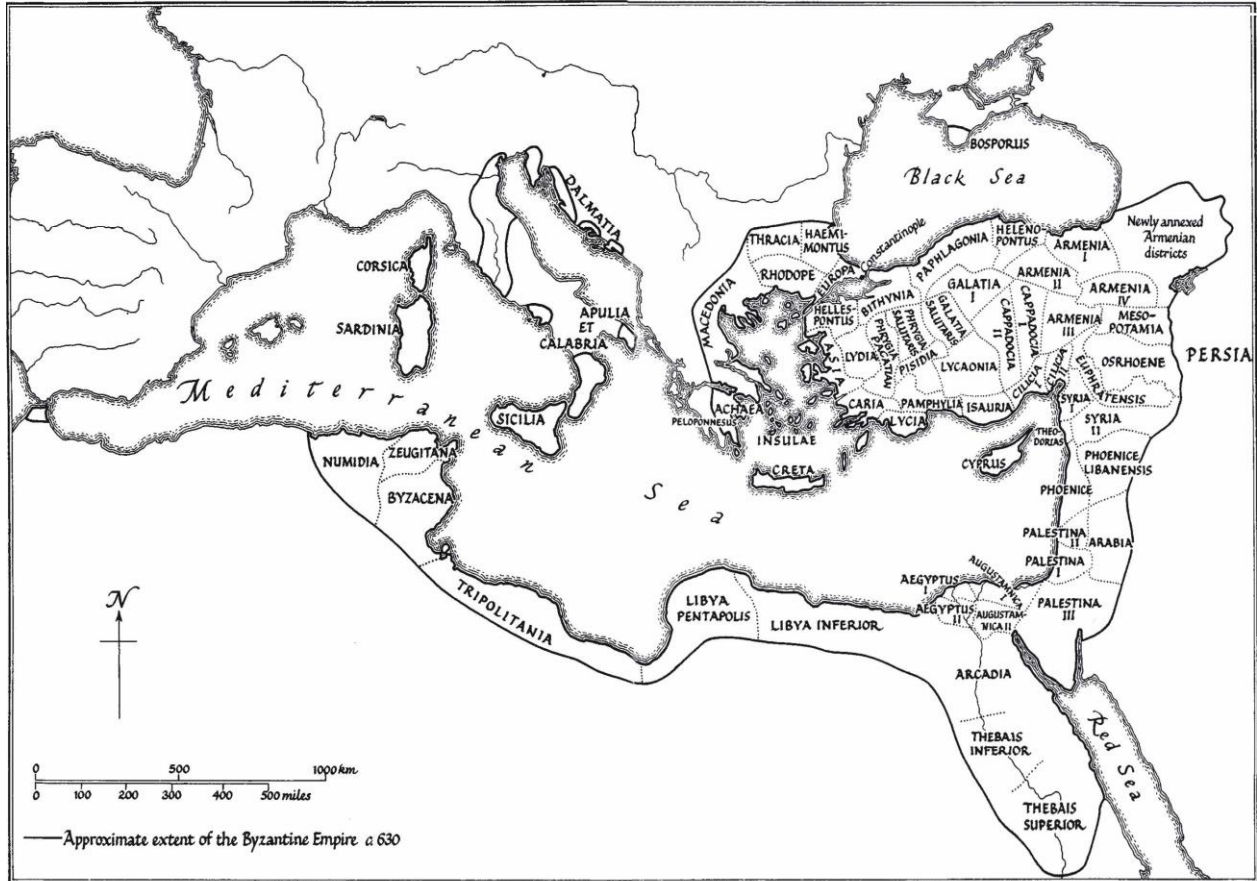
7. Η δεύτερη εμφύλια σύγκρουση Μέκκας-Μεδίνας. Μάχη Uhud (625)
(Rodgers, Russ, *The Generalship of Muhammad: Battles and Campaigns of the Prophet of Allah*, University Press of Florida 2012, σ. 119)



8. Η τρίτη εμφύλια σύγκρουση Μέκκας-Μεδίνας. Μάχη Khandaq (Aḥzāb) (626)
(Rodgers, Russ, *The Generalship of Muhammad: Battles and Campaigns of the Prophet of Allah*, University Press of Florida 2012, σ. 145)



9. Οι αποσχιστικοί πόλεμοι (632-634)
 (Nicolle, D., *The Great Islamic Conquests AD 632-750*, σ. 24)



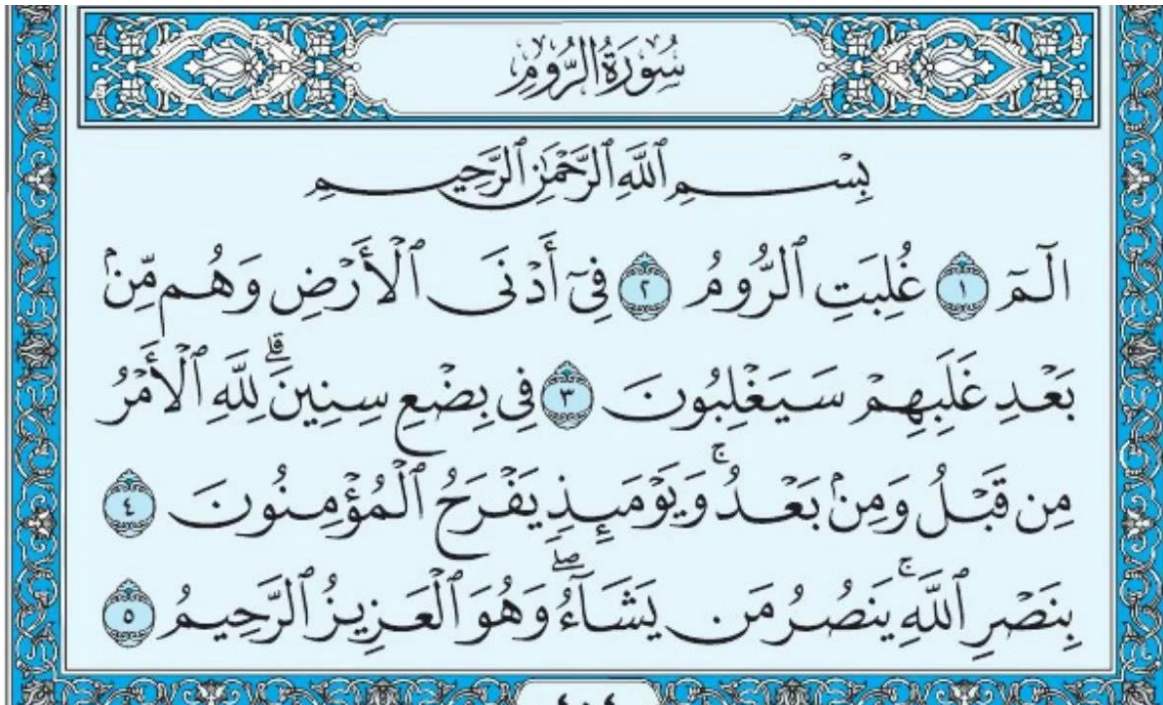
Map 1. The Byzantine Empire on the eve of the Islamic conquests (after A. H. M. Jones, *Later Roman Empire*, map VI)

10. Η βυζαντινή αυτοκρατορία παραμονές των ισλαμικών κατακτήσεων
(Walter Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, p. 28-29)



Islamic expansion under the Rashidun Caliphs

11. Ισλαμική εξάπλωση την περίοδο των Τεσσάρων Ορθοδόξων Χαλιφών
 (Nicolle, D., *The Great Islamic Conquests AD 632-750*, σ. 42)



12. Τα πρώτα πέντε εδάφια του κορανικού κεφαλαίου αλ-Ρουμ (30) που αναφέρονται στη νίκη των Βυζαντινών έναντι των Περσών

30:1 - ΑΛΛΗ

30:2 - Νικήθηκαν οι Ρωμαίοι.

30:3 - Σε μια γη πολύ κοντινή. Αλλά αυτοί και μετά την ήττα τους (αυτή) σύντομα θα ξανακικήσουν,

30:4 - σε λίγα χρόνια όμως. Με τον Αλλάχ βρίσκεται η απόφαση και για (ό,τι έγινε) στο παρελθόν και για (ό,τι θα γίνει) στο μέλλον. Θα είναι η Ημέρα που οι Πιστοί θα χαίρονται,

30:5 - με τη βοήθεια του Αλλάχ. Βοηθά εκείνον που θέλει. Και είναι παντοδύναμος, ελεήμονας.



13. Δεξιά: Επιστολή του Μωάμεθ προς τον βυζαντινό αυτοκράτορα Ηράκλειο. Αριστερά: Επιστολή του Μωάμεθ προς τον βυζαντινό κυβερνήτη της Αιγύπτου Μουκάουκας.

Recto :

1. † ἐν ὀνόματι τοῦ θεοῦ Ἀβδέλλας ἀμῖρ(ᾶς) ὑμῖν Χριστοφόρω
(καὶ) θεοδωρακίῳ παγάρχ(οις) Ἡρακλέ(ους).
 2. Ἐλαβο(ν) παρ' ὑμῶν λόγῳ δαπ(ανημάτων) Σαρακηνῶν
ὄντω(ν) μετὰ μοῦ ἐν τ(ῆ) Ἡρακλέ(ους) πρόβ(ατα) ξε
ἐξήκοντα
 3. πέντε μό(να) (καὶ) πρὸς τὸ δῆλον εἶναι πεποίημαι τὴν
παροῦσ(αν) ἀπόδειξι(ν) γραφεῖσ(αν)
 4. · بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما اخذ عبد ال(ل)ه
 5. Δι' ἐμοῦ Ἰωάννου ν(ο)τ(αρίου) (καὶ) ροε (=διακόνου)
† μ(ηνός) φαρμ(ου)θ(ι) λ ἰνδ(ικτί)ο(νος) α †.
- ابن جبر واصحبه من الجزر من أهنس أخذنا
من خليفة تذرق ابن أبو قير الأصغر ومن خليفة اصطفن ابن أبو قير الأكبر
خمسين شاة
من الجزر وخمس عشرة شاة أخرى أجزرها اصحب سفنه وكتثبه وثقلاه في
شهر جمدى الأولى من سنة اثنين وعشرين وكتب ابن حديدو

Verso :

- † ἀπόδειξ(ις) προβ(ά)τ(ων) δ(ο)θ(έντων) τοῖς μαγαρ(ί)τ(αις)
(καὶ) ἄλλ(οις) ἀνερχομέ(νοις) εἰ(ς)τ(ῆ)ν ἐξάνυσιν τῶ(ν)
δημοσίω(ν) α ἰ(ν)δ(ικτί)ο(νος). †

14. PERF No. 558 (Pl. XIa) dated 22 A.H. (643 A.D.)

Recto :

1. † ἐν ὀνόματι τοῦ θεοῦ· Ἄμβρος σύμβ(ου)λ(ος) τῷ παγ(άρ)χ(ω) τῆς Ἡρακλέους·
2. Παρ(άσ)χ(ες) Ἄμερ νί(ῶ) Ἄσλα (ὑπέρ) νο(μισματίων) β χόρτ(ου) δέ(σματος) [τ]έσσαρας μό(νας) λαμβάνω(ν) παρ' αὐτ(οῦ)
3. τὸ λογάρ(ιον)(καί) (ὑπέρ) δαπα(νῶν) ἀνθ(ρώπων) αὐτοῦ ἐκ(άσ)τ(ω) τῷ μ(ηνί) ψωμίω(ν) ἄρτ(άβην) μίαν μό(νην)· κατ-ἀγρα(ψον)
4. αὐτὰ (καί) τοῦτον δὲ ἐπίστειλον εἰς) χῶ(ρον) πεπονημέ(νον) (καί) μὴ βαρέσ(ης) χῶ(ρον) ὑπέρ) ἄλλου.
5. Ἐγρά(φη) μ(ηνός) Τυ(βί) ιγ Ἰνδ(ικτίονος) πρῶτ(η)ς †

Verso :

[ἀπόδειξις Ἀ]μῆρ νί(οῦ) Ἄσλα· ν(ομισματίων) β χόρτου δι(ὰ) τ(ῶν) ἀπὸ Κεφαλῶ.

15. Grohmann, A., *From the World of the Arabic Papyri*, vol. II, Cairo 1952. PERF No. 556



16. Δείγματα δίγλωσσων παπύρων. Δεξιά: P. APEL, vol. 1, p. 27, CPR III, vol. 1, pt. 2, n° 38 (p. 33 ff.). Αριστερά: P. APEL, vol. 1, p. 13.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ هَذَا مَا اعطى عمرو بن العاصی
اهل مصر من الامان على انفسهم وملتهم واموالهم
وكنائسهم وصلبهم وبرهم وبكرهم لا یدخل علیهم شیء
من ذلك ولا ینتقص ولا یساكنهم النوب وعلى اهل
مصر ان یغطوا الجزیه اذا اجتموا على هذا الصلح
وانتهت زیارة نهرهم خمسين الف الف وعلیهم ما جني
لصوتهم فان ابی احد منهم ان یجیب رفع عنهم
من الجزاء بقدرهم ونةتنا ممن ابی بریئة وان نقص
نهرهم من غایتة اذا انتهى رفع عنهم بقدر ذلك ومن
دخل فی صلحهم من الروم والنوب فله مثل ما لهم
وعلیه مثل ما علیهم ومن ابی واختار الذهب فهو
آمن حتی یبلغ مأمنه او ینخرج من سلطاننا علیهم ما
علیهم اثلاثا فی كل ثلث جباية ثلث ما علیهم
على ما فی هذا الكتاب عهد الله ونةته ونة رسوله
ونة الخلیفه امیر المؤمنین ونة المؤمنین وعلى النوبة
الذین استجابوا ان یعینوا بكذا وكذا رأسا وكذا وكذا
فرسا على ان لا یغزوا ولا یمنعوا من تجارة صادرة ولا
واردة شهد بذلك الربیر وعبد الله ومحمد ابناه
وكتب وزان وحصر

17. Η συνθήκη παράδοσης της Αιγύπτου
(Alfred Butler, *The Arab conquest of Egypt*, p. 343. (De Goeje, p. 2588))

Β. Αποσπάσματα αραβοϊσλαμικών πηγών

Συνθήκες την εποχή του προφήτη Μωάμεθ	Έτος	
Συνθήκη του Μωάμεθ για την περιοχή Άιλα (Ακαμπα)	9 μ. Εγ. Ρατζαμπ/ Οκτώβριος 630	Ibn Sallām, <i>Kitāb al-Amwāl</i> , επιμ. Α. Α. Mhannā, Beirut 1988 Κεφ.515, σσ. 209-210
Συμφωνία μεταξύ Μωάμεθ και Ιουδαίων της Γιάθριμπ, μέρος της Σαχίφατ της Μεδίνας	622	Ibn Sallām, <i>Kitāb al-Amwāl</i> , σσ. 212-216. al-Baladhūri, <i>Kitāb Futūḥ al-Buldān</i> , τ. 3, εκδ., επιμ. Ṣ. Al-Munajjid, Cairo 1956, τ. 1, Κεφ. 59, σ. 17
Συνθήκη του Μωάμεθ με τους Ιουδαίους κατοίκους της Φάντακ	628	al-Baladhūri, <i>Kitāb Futūḥ al-Buldān</i> , τ. 1, Κεφ. 104-119, σσ. 33-38
Συνθήκη με τους κατοίκους των περιοχών Wādī al-Qurā και Tayma'	628	al-Baladhūri, <i>Kitāb Futūḥ al-Buldān</i> , τ. 1, Κεφ. 120-127, σσ. 39-40
Συνθήκη του Μωάμεθ με τους Κοραϊσίτες της Μέκκας (για παύση εχθροπραξιών για 10 χρόνια), γνωστή ως αλ-Χουνταϊμπία	628	al-Baladhūri, <i>Kitāb Futūḥ al-Buldān</i> , τ. 1, Κεφ. 128-164, σσ. 41-55
Συνθήκη για την κατάκτηση της πόλης αλ-Τάιφ (Θακίφ)	630	al-Baladhūri, <i>Kitāb Futūḥ al-Buldān</i> , τ. 1, Κεφ. 175-189, σσ. 65-70.

		Ibn Sallām, <i>Kitāb al-Amwāl</i> , σσ. 201-205
Συνθήκη για την κατάκτηση της πόλης Tabāla και Jarash (σήμερα Ιορδανία)	630	al-Baladhūri, <i>Kitāb Futūḥ al-Buldān</i> , τ. 1, Κεφ. 190, σ. 71
Συνθήκη για την κατάκτηση της πόλης Tabūk, Άιλα, Adhruh, Magna και al-Jarba'	631	al-Baladhūri, <i>Kitāb Futūḥ al-Buldān</i> , τ. 1, Κεφ. 191-192, σσ. 71-72
Συνθήκη για την κατάκτηση της πόλης Dawmat al-Jandal	9 μ. Εγ./631	al-Baladhūri, <i>Kitāb Futūḥ al-Buldān</i> , τ. 1, Κεφ. 193-197, σσ. 73-75. Ibn Sallām, <i>Kitāb al-Amwāl</i> , σσ. 205-208
Συνθήκη του Μωάμεθ με την Επισκοπή της Νατζράν	631	al-Baladhūri, <i>Kitāb Futūḥ al-Buldān</i> , τ. 1, Κεφ. 198-207, σσ. 76-81 Ibn Sallām, <i>Kitāb al-Amwāl</i> , κεφ. 504-507, σσ. 198-201
Συνθήκη για την κατάκτηση της Υεμένης	628	al-Baladhūri, <i>Kitāb Futūḥ al-Buldān</i> , τ. 1, Κεφ. 208-235, σσ. 82-91
Συνθήκη για την κατάκτηση του Ομάν	630/8 μ. Εγ.	al-Baladhūri, <i>Kitāb Futūḥ al-Buldān</i> , τ. 1, Κεφ. 236-238, σσ. 92-94
Συνθήκη για την κατάκτηση του Μπαχρέιν	9 μ. Εγ.	al-Baladhūri, <i>Kitāb Futūḥ al-Buldān</i> , τ. 1, Κεφ. 239-264, σσ. 95-104

Συνθήκη για την κατάκτηση της πόλης al-Yamāmah	6-7 μ. Εγ.	al-Baladhūri, <i>Kitāb Futūḥ al-Buldān</i> , τ. 1, Κεφ. 265-276, σσ.105-112
Εποχή των 4 Ορθοδόξων Χαλιφών 632-660		
Συνθήκη για την κατάκτηση της πόλης Βόστρα	634?	al-Baladhūri, <i>Kitāb Futūḥ al-Buldān</i> , τ. 1, Κεφ. 312-313, σ. 134
Συνθήκη για την κατάκτηση της πόλης Δαμασκού και των περιχώρων	14/15 μ. Εγ./Ράτζαμπ, 21 Αυγούστου -19 Σεπτεμβρίου 635	al-Baladhūri, <i>Kitāb Futūḥ al-Buldān</i> , τ. 1, Κεφ. 330-353, σσ. 144-154
Συνθήκη για την κατάκτηση της πόλης Μπαάλαμπεκ	15 μ. Εγ.	al-Baladhūri, <i>Kitāb Futūḥ al-Buldān</i> , τ. 1, Κεφ. 353, σσ.153-154
Συνθήκη για την κατάκτηση της πόλης Ḥims	15 μ. Εγ./ Δεκέμβριος 635-Ιανουάριος 636	al-Baladhūri, <i>Kitāb Futūḥ al-Buldān</i> , τ. 1, Κεφ. 354-363, σσ. 155-159
Συνθήκη για την κατάκτηση της Ιερουσαλήμ	17 μ. Εγ. /637	al-Baladhūri, <i>Kitāb Futūḥ al-Buldān</i> , τ. 1, σσ. 164-174
Συνθήκη για την κατάκτηση της πόλης Tiflīs/Tiflīs (Τυφλίδα)		al-Baladhūri, <i>Kitāb Futūḥ al-Buldān</i> , τ. 1, Κεφ.513, σ. 238
Συνθήκη για την κατάκτηση Αιγύπτου	640	al-Baladhūri, <i>Kitāb Futūḥ al-Buldān</i> , τ. 1, Κεφ. 526-553, σσ. 249-258

Συνθήκη για την κατάκτηση Αλεξάνδρειας ⁶⁸³	642-645	al-Baladhūri, <i>Kitāb Futūh al-Buldān</i> , τ. 1, Κεφ. 554-561, σσ. 259-263
Κύπρος	Μετά το χειμώνα 28μ. Εγ. / 648/649	al-Baladhūri, <i>Kitāb Futūh al-Buldān</i> , τ. 1, Κεφ. 412-419, σσ. 181-186
Συνθήκη για την κατάκτηση των πόλεων Barqah (=Αντάπολις-Πεντάπολις) και Zwayyilah – Ανατολική Λιβύη)	Μετά την κατάκτηση της Αλεξάνδρειας	al-Baladhūri, <i>Kitāb Futūh al-Buldān</i> , τ. 1, Κεφ. 562-568, σσ. 264-265
Συνθήκη για την κατάκτηση Τρίπολης	22 μ. Εγ.	al-Baladhūri, <i>Kitāb Futūh al-Buldān</i> , τ. 1, Κεφ. 569-570, σ. 266
Συνθήκη για την κατάκτηση Νουβίας		al-Baladhūri, <i>Kitāb Futūh al-Buldān</i> , τ. 1, Κεφ. 593-597, σσ. 280-282
Αρμενία	Κατά τη διακυβέρνηση του Οθμάν	al-Baladhūri, <i>Kitāb Futūh al-Buldān</i> , τ. 1, Κεφ. 505, σ. 231-233

⁶⁸³ Dennett, *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Cambridge (Harvard University Press) 1950, σσ. 70-73.

Η διπλωματική αποστολή των Κοραϊσιτών στον βασιλιά της Αιθιοπίας με σκοπό την παράδοση των οπαδών του Μωάμεθ

Συγκεκριμένα, ο βιογράφος του Μωάμεθ παρουσιάζει το διάλογο αυτό με τρεις υπότιτλους: «Η αποστολή των Κοραϊσιτών προς το βασιλιά της Αιθιοπίας για τον επαναπατρισμό των μουσουλμάνων», «Ο βασιλιάς της Αιθιοπίας αλ-Νατζάσι καλεί τους αλ-Μουχατζιρούν για συζήτηση και ό,τι έγινε ανάμεσά τους στο διάλογο» και τέλος «Οι αλ-Μουχατζιρούν εξηγούν στο Νατζάσι την άποψη του Ισλάμ για τον Ιησού, ειρήνη σ' αυτόν».

Η αποστολή των Κοραϊσιτών προς το βασιλιά της Αιθιοπίας για τον επαναπατρισμό των μουσουλμάνων⁶⁸⁴

«[...] Όταν οι καταδιωγμοί στη Μέκκα πέρασαν στη σφαίρα του ανεξέλεγκτου εις βάρος των οπαδών του Μωάμεθ και πραγματοποιήθηκε η δεύτερη Εγίρα στην Αιθιοπία όπως είπε η Ούμ Σάλμα, σύζυγος του Μωάμεθ: Όταν δεν μας χωρούσε πλέον η Μέκκα και βασανίστηκαν οι σύντροφοι του Μωάμεθ και αμφισβητήθηκε η πίστη τους και όταν είδαν πως ούτε ο Απόστολος του Θεού δεν μπορούσε να τους προστατέψει, ο ίδιος που βρισκόταν υπό την προστασία του Οίκου του [των Χασιμιτών] και του θείου του [Αμπι Τάλεμπ], μη βιώνοντας τα βασανιστήρια που περνούσαν οι σύντροφοί του, τους είπε ο Απόστολος του Θεού: Στη γη της Αιθιοπίας, υπάρχει ένας βασιλιάς, ο οποίος δεν αδικεί κανέναν, γι' αυτό να πάτε στην πατρίδα του, έτσι ώστε να σας δώσει ο Θεός μια έξοδο και σας σας ευκολύνει τη στενότητα στην οποία βρίσκεστε. Γι' αυτό πήγαμε σε μικρο-ομάδες και συγκεντρωθήκαμε όλοι εκεί και εγκατασταθήκαμε στην καλύτερη επικράτεια [χώρα] με τον καλύτερο γείτονα [προστάτη] για την ασφάλεια της πίστεώς μας, μη φοβούμενοι την αδικία.

[...] Όταν οι Κοραϊσίτες είδαν πως εξασφαλίσαμε νέα επικράτεια και ότι είμαστε ασφαλείς ομόφωνα αποφάσισαν να στείλουν πρεσβεία στο βασιλιά της

⁶⁸⁴ Ibn Hisham, *Sīrah*, τ. 4, σσ. 285-286.

Αιθιοπίας σχετικά με εμάς, στοχεύοντας να μας διώξει από την πατρίδα του και να μας επιστρέψει σ' αυτούς. Γι' αυτό το λόγο απέστειλαν τον Άμρ Ιμπν αλ-Άς και τον Αμπντάλλα Ιμπν Άμπι Ραμπία με πλούσια δώρα γι' αυτόν και τους πατρίκιούς του. Με την άφιξή τους εκεί, καλούσαν τον καθένα [πατρίκιο] ξεχωριστά, δίνοντάς του το δώρο του...[.]. Έτσι χάρισαν στον καθένα το δώρο του και ύστερα έστειλαν τα δώρα στο βασιλιά...[.]. Και είπαν στους πατρίκιους: ήρθαμε σ' αυτόν τον βασιλιά σχετικά με τους ανόητούς μας που εγκατέλειψαν τους δικούς τους ανθρώπους και την αρχική τους πίστη και ούτε καν ασπάστηκαν την πίστη σας. Και εμείς οι δικοί τους σα ήρθαμε για να μας τους επιστρέψει ο βασιλιάς. Όταν του μιλήσουμε να τον συμβουλέψετε να κάνει αυτό που θέλουμε, και αποκρίθηκαν, ναι, θα το κάνουμε. Ύστερα πρόσφεραν στον αλ-Νατζάσι τα δώρα του και από τα πιο αγαπημένα δώρα που χαρίζονται στο βασιλιά από τη Μέκκα ήταν το επεξεργασμένο δέρμα. Όταν του παρουσίασαν τα δώρα του, του είπαν: Ω! Βασιλιά, υπάρχει μια ομάδα ανόητων ανθρώπων από εμάς που εγκατέλειψαν τη θρησκεία του λαού τους και ούτε ασπάστηκαν τη δική σου πίστη και μας έφεραν μια ψεύτικη θρησκεία που δεν την ξέρουμε και προσέφυγαν στη χώρα σου. Και μας έστειλε σε σας οι οικογένειές τους, οι πατέρες τους και οι θείοι τους και οι άνθρωποί τους για να τους επιστρέψεις ...[.]. Και είπαν οι πατρίκιοι: αλήθεια σας λένε ω! Βασιλιά. Εάν τους επιστρέψεις πίσω θα τους ήταν πιο ωφέλιμο, αφού ούτε καν μπήκαν στην πίστη σου [ασπάστηκαν]...[.]. Γι' αυτό θύμωσε ο βασιλιάς λέγοντας: Μα τω Θεώ! Δεν θα τους γυρίσω στους δικούς τους, έως ότου τους καλέσω και τους μιλήσω και κατανοήσω την υπόθεσή τους. Άνθρωποι που προσέφυγαν στη χώρα μου και επέλεξαν την προστασία μου από την προστασία άλλων και αν είναι έτσι όπως τους κατηγορούν θα τους γυρίσω πίσω. Αλλιώς θα τους προστατέψω...[.]. »

Ο βασιλιάς της Αιθιοπίας αλ-Νατζάσι καλεί τους αλ-Μουχατζιρούν για συζήτηση και ό,τι έγινε ανάμεσά τους στο διάλογο⁶⁸⁵

« Τους κάλεσε ο αλ-Νατζάσι και τους συγκέντρωσε μπροστά του...[]. Όταν τους έφτασε ο απεσταλμένος του αλ-Νατζάσι, συγκεντρώθηκαν και είπαν: Τι λέτε; Και είπαν: Και τί να πούμε; Να πούμε, μα τω Θεώ, ό,τι ξέρουμε και ό,τι έχει να κάνει με την υπόθεση της θρησκείας μας και ό,τι μας δίδαξε ο προφήτης μας, όποιο και να είναι αυτό. Όταν μπήκαν σ' αυτόν, μιλούσε εκ μέρους τους ο Τζάαφαρ Ιμπν Άμπι Τάλιμπ. Του είπε ο αλ-Νατζάσι, τί είναι αυτή η θρησκεία που έχετε; Εγκαταλείψατε τη θρησκεία του λαού σας και δεν ασπαστήκατε ούτε τον Ιουδαϊσμό, ούτε το Χριστιανισμό. Τι είναι αυτή η θρησκεία; Και είπε ο Τζάαφαρ: ω! βασιλιά, ήμασταν λαός πολυθεϊστών: λατρεύουμε τα είδωλα και τρώμε τα ψοφίμια⁶⁸⁶ και κακομεταχειριζόμαστε την παροχή προστασίας, και νομιμοποιούμε τα παράνομα [παραβιάζουμε τα απαγορευμένα] και...[]. Και ούτε νομιμοποιούμε, ούτε απαγορεύουμε τίποτα. Γι' αυτό μας έστειλε ο Θεός ένας προφήτη από εμάς. Γνωρίζουμε την εντιμότητά του, την εμπιστοσύνη και την ειλικρίνειά του και μας κάλεσε να λατρέψουμε το Θεό μόνο, χωρίς δεύτερο, και να σεβόμαστε το θεσμό της συγγένειας και να σεβόμαστε το θεσμό της παροχής προστασίας, προσευχόμαστε και νηστεύουμε...[]. Και είπε [ο βασιλιάς]: έχεις τίποτα από ό,τι σας δίδαξε;, καλώντας τους επισκόπους του, οι οποίοι τους ζήτησαν να ανοίξουν τα χαρτιά τους [με κορανικά κείμενα] και είπε ο Τζάαφαρ: μάλιστα. Είπε [ο βασιλιάς]: διάβασέ μας ένα απόσπασμα και διάβασε την αρχή του κεφαλαίου Μάριαν. Και έκλαιγε ο αλ-Νατζάσι, μέχρι που βράχηκαν τα γένια του, και έκλαιγαν και οι επίσκοποι...[]Υστερα είπε ο βασιλιάς: αυτά τα λόγια βγαίνουν από τη φλόγα του Ιησού. Είστε ελεύθεροι. Μα τω Θεώ, δεν θα τους επιστρέψω σε

⁶⁸⁵ Ibn Hisham, *Sīrah*, τ. 4, σσ. 286-287.

⁶⁸⁶ Βλ. Κοράνιο 2:173 και 16:115.

σας... []. Έφυγαν στενάχωροι οι Άμρ Ιμπν αλ-‘Ας και Αμπντάλλα Ιμπν Άμπι Ραμπία και είπε ο Άμρ στο σύντροφό του: Μα τω Θεώ! Θα τον δω αύριο [τον βασιλιά] και θα του πω πράγματα που θα τους καταστρέψω. Θα του πω ότι ισχυρίζονται ότι ο Θεός που λατρεύει [ο βασιλιάς], ο Ιησούς γιος της Μαρίας, είναι δούλος. Και του είπε ο σύντροφός του: Μη το κάνεις, γιατί αυτοί αν και διαφοροποιήθηκαν [οι αλ-μουχατζιρούν] από εμάς, δεν παύουν να είναι συγγενείς μας και έχουν δικαιώματα [της συγγένειας]. Και είπε [ο Άμρ]: Μα τω Θεώ! Θα το κάνω. ...[].»

Την επόμενη μέρα, συγκεντρώθηκαν όλοι και μετά από έντονο διάλογο για το ποιος είναι ο Χριστός, αποφασίζει ο βασιλιάς τη συνέχιση παροχής προστασίας στους οπαδούς του Μωάμεθ, μη αποδεχόμενος τα δώρα των Κοραϊσιτών, εκδιώχνοντάς τους από την πατρίδα του, όπου έφυγαν ντροπιασμένοι⁶⁸⁷ ...[]

Επιστολή του Προφήτη Μωάμεθ προς τον Χοσρόη, βασιλιά των Περσών⁶⁸⁸

بسم الله الرحمن الرحيم من محمد رسول الله
إلى كسرى عظيم فارس، سلام على من اتبع الهدى، وأمن بالله ورسوله، وشهد أن لا إله إلا الله وحده
لا شريك له، وأن محمدا عبده ورسوله، وأدعوك بدعاية الله، فإني أنا رسول الله إلى الناس كافة، لينذر
من كان حيا ويحق القول على الكافرين فأسلم تسلم، فإن أبيت فإن إثم المجوس عليك.

Εν ονόματι του Θεού, του Ελεήμονος και Φιλάνθρωπου. Από τον Μωχάμμαντ (Μωάμεθ) Απόστολο του Θεού προς τον Χοσρόη, Μέγιστο των Περσών. Ειρήνη σε όποιον ακολουθεί την Καθοδήγηση [του Θεού] και πιστεύει στον Θεό και τον Απόστολό του και μαρτυρεί πως υπάρχει μόνο ένας και μοναδικός Θεός, χωρίς συνέταιρο και πως ο Μωάμεθ είναι δούλος Του και Απόστολός Του. Σε καλώ με κάλεσμα του Θεού, καθώς είμαι Απόστολος του Θεού προς όλο τον κόσμο ανεξαιρέτως, για να ειδοποιήσω όποιον είναι ζωντανός [όποιον ζει] και ο λόγος

⁶⁸⁷ Ibn Hisham, *Sīrah*, τ. 4, σσ. 288.

⁶⁸⁸ Ṭabarī, *Tarīkh al-Ṭabarī*, επιμ. M.A.Ibrahīm, Cairo: Dar al-Maaref 1979, τ. 2, σσ. 254-255. Βλ. επίσης Hamidullah, *Wathā'iq*, σ. 140.

ισχύει και για τους άπιστους. Γι' αυτό αποδέξου το Ισλάμ και είσαι ασφαλής. Εάν απαρνηθείς, τότε το αμάρτημα των Μαγκούς [Ζωροάστρες] εσένα επιβαρύνει.

Ο διάλογος για την ταυτότητα του Μωάμεθ στη συνάντηση του αυτοκράτορα Ηρακλείου με τον κυβερνήτη της Μέκκας Άμπου Σουφιάν⁶⁸⁹

وأما حوار أبي سفيان مع هرقل فقد روى البخاري في الصحيح عن ابن عباس أن أبا سفيان بن حرب أخبره: أن هرقل أرسل إليه في ركب من قريش وكانوا تجارا بالشام في المدة التي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ماد فيها أبا سفيان وكفار قريش، فأتوه وهم بإيلياء فدعاهم في مجلسه وحوله عظماء الروم، ثم دعاهم ودعا لترجمانه فقال: أيكم أقرب نسبا بهذا الرجل الذي يزعم أنه نبي؟ فقال أبو سفيان: فقلت: أنا أقربهم نسبا فقال: أدنوه مني وقرّبوا أصحابه فاجعلوهم عند ظهره، ثم قال لترجمانه: قل لهم: إني سائل هذا عن هذا الرجل فإن كذبتني فكذبوه، فوالله لولا الحياء من أن يأتروا علي كذبا لكذبت عنه، ثم كان أول ما سألتني عنه أن قال: كيف نسبه فيكم؟ قلت: هو فينا ذو نسب، قال: فهل قال هذا القول منكم أحد قط قبله؟ قلت: لا، قال: فهل كان من آبائه من ملك؟ قلت: لا، قال: فأشراف الناس يتبعونه أم ضعفاؤهم؟ فقلت: بل ضعفاؤهم، قال: أيزيدون أم ينقصون؟ قلت: بل يزيدون، قال: فهل يرند أحد منهم سخطة لدينه بعد أن يدخل؟ فيه قلت: لا، قال: فهل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال؟ قلت: لا، قال: فهل يغدر؟ قلت: لا، ونحن منه في مدة لا ندري ما هو فاعل فيها قال: ولم تمكني كلمة أدخل فيها شيئا غير هذه الكلمة، قال: فهل قاتلتموه؟ قلت: نعم، قال: فكيف كان قتالكم إياه؟ قلت: الحرب بيننا وبينه سجال ينال منا وننال منه، قال ماذا يأمركم؟ قلت: يقول: اعبدوا الله وحده ولا تشركوا به شيئا واتركوا ما يقول آبؤكم وبأمرنا بالصلاة والصدق والعفاف والصلة فقال للترجمان: قل له: سألتك عن نسبه فذكرت أنه فيكم ذو نسب فكذلك الرسل تبعث في نسب قومها، وسألتك هل قال أحد منكم هذا القول فذكرت أن لا فقلت: لو كان أحد قال هذا القول قبله لقلت رجل يأتيه بقول قيل قبله، وسألتك هل كان من آبائه من ملك فذكرت أن لا قلت: فلو كان من آبائه من ملك قلت رجل يطلب ملك أبيه، وسألتك هل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال فذكرت أن لا فقد أعرف أنه لم يكن ليذر الكذب على الناس ويكذب على الله، وسألتك أشراف الناس اتبعوه أم ضعفاؤهم فذكرت أن ضعفاؤهم اتبعوه وهم أتباع الرسل، وسألتك أيزيدون أم ينقصون فذكرت أنهم يزيدون وكذلك أمر الإيمان حتى يتم، وسألتك أيرتد أحد سخطة لدينه بعد أن يدخل فيه فذكرت أن لا وكذلك الإيمان حين تخالط بشاشته القلوب، وسألتك هل يغدر فذكرت أن لا وكذلك الرسل لا تغدر، وسألتك بما يأمركم فذكرت أنه يأمركم أن تعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وينهاكم عن عبادة الأوثان ويأمركم بالصلاة والصدق والعفاف فإن كان ما تقول حقا فسيملك موضع قدمي هاتين، وقد كنت أعلم أنه خارج لم أكن أظن أنه منكم، فلو أني أعلم أني أخلص إليه لتجشمت لقاءه ولو كنت عنده لغسلت عن قدمه ثم دعا بكتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي بعث به حذية إلى عظيم بصرى فدفعه إلى هرقل فقرأه فإذا فيه بسم الله الرحمن الرحيم من محمد عبد الله ورسوله إلى هرقل عظيم الروم سلام على من اتبع الهدى أما بعد فإني أدعوك بدعاية الإسلام أسلم تسلم يؤتك الله أجرك مرتين فإن توليت فإن عليك إثم الأريسيين ويا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سوا بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون قال أبو سفيان، فلما قال ما قال وفرغ من قراءة الكتاب كثر عنده الصخب وارتفعت الأصوات وأخرجنا فقلت لأصحابي حين أخرجنا لقد أمر أمر ابن أبي كبشة إنه يخافه ملك بني الأصفر، فما زلت موقنا أنه سيطر حتى أدخل الله على الإسلام وكان ابن الناظور صاحب إيلياء وهرقل أسقفا على نصارى الشام يحدث أن هرقل حين قدم إيلياء أصبح يوما خبيث النفس فقال بعض بطارقه: قد استنكرنا هيئتك قال ابن الناظور وكان هرقل حزاء ينظر في النجوم، فقال لهم حين سأله: إني رأيت الليلة حين نظرت في النجوم ملك الختان قد ظهر فمن يختنن من هذه الأمة؟ قالوا: ليس يختنن إلا اليهود فلا يهمنك شأنهم واكتب إلى مداين ملكك فيقتلوا من فيهم من اليهود فبينما هم على أمرهم أتى هرقل برجل أرسل به ملك غسان يخبر عن خبر رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما استخبره هرقل قال: اذهبوا فانظروا أمختنن هو أم لا؟ فظننوا إليه فحدثوه أنه مختنن وسأله عن العرب فقال: هم يختننون فقال هرقل: هذا ملك هذه الأمة قد ظهر ثم كتب هرقل إلى صاحب له برومية وكان نظيره في العلم وسار هرقل إلى حمص فلم يرم حمص حتى أتاه كتاب من صاحبه يوافق رأي هرقل على خروج النبي صلى الله عليه وسلم وأنه نبي فأذن هرقل لعظماء الروم في دسكرة له بحمص ثم أمر بأبوابها فغلقت، ثم اطلع فقال: يا معشر الروم هل لكم في الفلاح والرشد وأن يثبت ملككم فتبايعوا هذا النبي فحاصوا حمر الوحش إلى الأبواب فوجدوها قد غلقت، فلما رأى هرقل نفرتهم وأيس من الإيمان قال ردوهم علي وقال: إني قلت مقالتي أنفا أختبر بها شدتكم على دينكم فقد رأيت، فسجدوا له ورضوا عنه فكان ذلك آخر شأن هرقل.

Όσον αναφορά τον διάλογο που καταγράφουν μερικές αραβοϊσλαμικές πηγές ανάμεσα στον βυζαντινό αυτοκράτορα Ηράκλειο και τον κυβερνήτη της Μέκκας Άμπου Σουφιάν, το έτος 628-629 περίπου, ο αλ-Μπουχάρι στο σπουδαίο του έργο

⁶⁸⁹ Sahīh al-Bukhari, Vol. 6, Book 60, Number 75.

Σαχίχ αλ-Μπουχάρι μας παρουσιάζει λεπτομερειακά αυτή τη συνάντηση-διάλογο ως εξής διά στόματος του Ιμπν Αμπμπί: «Ο Ιμπν Αμπμπί μας είπε ότι ο Άμπου Σουφιάν Ιμπν Χαρμπ του είπε: ο Ηράκλειος αναζήτησε τον Άμπου Σουφιάν που ήταν μαζί με τους συνοδοιπόρους του Κοραϊσίτες εμπόρους, που βρίσκονταν τότε στη Μεγάλη Συρία (Μπιλάντ ας-Σαμ), την περίοδο που ήταν ο Απόστολος του Θεού, Ειρήνη σ' αυτόν, σε αντιπαλότητα με τον Άμπου Σουφιάν και τους πολυθεϊστές Κοραϊσίτες. Ανταποκρίθηκαν και τον συνάντησαν (τον Ηράκλειο) όταν βρισκόταν στην Ιλιά (Ιερουσαλήμ) και τους κάλεσε στο συμβούλιό του, όπου βρίσκονταν γύρω του οι ανώτατοι αξιωματούχοι των Ρουμ. Ύστερα τους κάλεσε και κάλεσε και τους μεταφραστές του και είπε: Ποιός από εσάς είναι κοντινότερος συγγενής μ' αυτόν τον άντρα που ισχυρίζεται ότι είναι προφήτης; Και είπε ο Άμπου Σουφιάν: και είπα: εγώ είμαι ο κοντινότερος συγγενής από όλους τους παρευρισκόμενους. Και είπε (ο Ηράκλειος): Φέρτον (τον Άμπου Σουφιάν) κοντά μου και φέρτε τους συντρόφους του πίσω του και είπε στον μεταφραστή του: Πες τους: Θα ρωτήσω αυτόν (τον Άμπου Σουφιάν) γι' αυτόν τον άνθρωπο (τον Μωάμεθ) και αν μου πει ψέματα να του πείτε ότι ψεύδεται. (Άμπου Σουφιάν) Μα τον Θεό αν δεν ντρεπόμουν να μη με χαρακτηρίσουν ψεύτη, θα έλεγα ψέματα γι' αυτόν και το πρώτο που με ρώτησε γι' αυτόν μου είπε: Πως είναι η καταγωγή του ανάμεσά σας; Είπα: Αυτός έχει καταγωγή από εμάς. Είπε (Ηράκλειος): Άραγε έχει πει κάποιος από εσάς αυτά που λέει [κήρυγμα] πριν από αυτόν; Είπα (Άμπου Σουφιάν): Όχι. Είπε (Ηράκλειος): Υπήρξε κανένας από τους γονείς (προγόνους) του βασιλιάς; Είπα (Άμπου Σουφιάν): Όχι. Είπε (Ηράκλειος): Οι ευγενείς ή οι φτωχοί (αδύνατοι) τον ακολουθούν; Και είπα (Άμπου Σουφιάν): Μάλιστα, οι αδύνατοι άνθρωποι. Είπε (Ηράκλειος): Αυξάνονται ή μειώνονται [οι οπαδοί]; Είπα (Άμπου Σουφιάν): Μάλιστα, αυξάνονται. Είπε (Ηράκλειος): Είναι κανείς από τους οπαδούς του που με τον εξισλαμισμό του αρνείται και μισεί τη θρησκεία του [είναι κανείς αποστάτης]; Είπα (Άμπου Σουφιάν): Όχι. Είπε (Ηράκλειος): Τον

κατηγορούσατε ότι έλεγε ψέματα πρώτου σας πει αυτά που σας λέει τώρα; Είπα (Άμπου Σουφιάν): Όχι. Είπε (Ηράκλειος): Προδίδει; Εκδικείται;. Είπα (Άμπου Σουφιάν): Εμείς εδώ και καιρό δεν είμαστε μαζί του και δεν ξέρουμε τι κάνει [10ετής συμφωνία της αλ-Χουνταϊμπία]. Είπε (Άμπου Σουφιάν): Και δεν είχα τη δύναμη να πω περισσότερα πέρα από αυτά που είπα [δεν μπορούσα να πω ψέματα]. Είπε (Ηράκλειος): Τον πολεμήσατε; Είπα (Άμπου Σουφιάν): Ναι. Είπε (Ηράκλειος): Πώς τον πολεμήσατε; Είπα (Άμπου Σουφιάν): Ο πόλεμος μεταξύ μας είναι ανταγωνιστικός: μας νικά και τον νικάμε. Είπε (ο Ηράκλειος): Τι σας διατάζει [κηρύττει]; Είπα (Άμπου Σουφιάν): Λέει λατρέψτε τον Θεό, τον μοναδικό, χωρίς συνέταιρο και εγκαταλείψτε ό,τι σας λένε οι γονείς σας [πρόγονοι] και [μας] διατάζει προσευχή, αξιοπιστία, αγνότητα και κοινωνικότητα. Είπε (Ηράκλειος) στον διερμηνέα: Πες του: Σε ρώτησα για τη γενεαλογία του [καταγωγή του] και ανέφερες ότι είναι από εσάς και άρα καλής καταγωγής. Έτσι είναι οι Απόστολοι, αποστέλλονται μέσα στην καταγωγή των ανθρώπων τους [έχει κοινή καταγωγή]. Και σε ρώτησα εάν έχει πει κανείς από εσάς τα ίδια με το λόγο του [κήρυγμα] και ανέφερες πως όχι. Και είπα (Ηράκλειος): Εάν κάποιος έχει πει τον ίδιο λόγο πριν από αυτόν, θα έλεγα ότι είναι ένας άνθρωπος που φέρνει λόγο που ειπώθηκε πριν από αυτόν. Και σε ρώτησα εάν κανένας από τους πατέρες του [πρόγονοι] είναι βασιλιάς και ανέφερες πως όχι. Είπα: Εάν ήταν ένας από τους πρόγονούς του βασιλιάς, θα έλεγα ότι είναι ένας άνθρωπος που απαιτεί τη βασιλεία του πατέρα του. Και σε ρώτησα εάν τον κατηγορήσατε ότι ψεύδεται προτού πει ότι είπε [κήρυγμα] και ανέφερες πως όχι και ήδη γνωρίζω πως όποιος δεν λέει ψέματα στους ανθρώπους δεν μπορεί να λέει ψέματα για τον Θεό. Και σε ρώτησα εάν τον ακολούθησαν οι ευγενείς των ανθρώπων ή οι αδύνατοί τους και ανέφερες ότι οι αδύνατοι τον ακολούθησαν και αυτοί είναι οι οπαδοί των Αποστόλων. Και σε ρώτησα μήπως αυξάνονται ή μειώνονται και ανέφερες ότι αυξάνονται. Έτσι συμβαίνει στο θέμα της πίστης [θρησκείας] έως ότου

ολοκληρωθεί [εδραιωθεί]. Και σε ρώτησα εάν αποστατεί κανείς μισώντας την πίστη του μετά την αποδοχή του και ανέφηρες πως όχι και έτσι είναι η πίστη [θρησκεία], όταν διαχέεται η χαρά της στις καρδιές. Και σε ρώτησα εάν προδίδει και ανέφηρες πως όχι και έτσι είναι. Οι απόστολοι δεν προδίδουν. Και σε ρώτησα τι είναι αυτά που σας διατάζει [κηρύττει] και ανέφηρες ότι σας διατάζει να λατρεύεται τον Θεό και να μην αποδεχτείτε συνέταιρό του και σας απαγορεύει τη λατρεία των ειδώλων και διατάζει προσευχή, αξιοπιστία και αγνότητα και εάν ό,τι λες είναι αληθή, τότε θα αποκτήσει [κατακτήσει] το σημείο [που βρίσκονται τώρα] τα δυο μου πόδια. Και γνώριζα ότι θα βγει [θα εμφανιστεί] και δεν θεώρησα ότι θα είναι ένας από εσάς. Εάν γνώριζα ότι μπορώ να φτάσω [βρεθώ] σ' αυτόν, θα άντεχα την ταλαιπωρία για τη συνάντηση μαζί του. Εάν ήμουν κοντά του, θα έπλενα τα πόδια του και διέταξε (ο Ηράκλειος) να του φέρουν την επιστολή του Αποστόλου του Θεού, Ειρήνη σ' Αυτόν, την οποία έστειλε με τον Ντίχια προς τον κυβερνήτη της Βόστρα, ο οποίος την μετέφερε στον Ηράκλειο, ο οποίος τη διάβασε και εμπεριέχει: *Εν ονόματι του Θεού Φιλανθρώπου και Ελεήμονος, από τον Μωχάμμαντ δούλο του Θεού και Απόστολό Του προς τον Ηράκλειο, τον μέγιστο των Ρουμ, Ειρήνη σε όποιον ακολουθεί την καθοδήγηση [τον ορθό δρόμο]. Μετά ταύτα, σε καλώ στο Ισλάμ. Γίνε μουσουλμάνος για να σωθείς και θα σου δώσει ο Θεός την αμοιβή σου εις διπλούν. Εάν αρνηθείς, τότε το αμάρτημα των Αρειανών επιβαρύνει εσένα. Ω λαοί της Βίβλου, ελάτε σε ένα κοινό (=ίσο) λόγο μεταξύ μας και μεταξύ σας, έτσι ώστε να μη λατρέψουμε [κάτι άλλο] παρά μόνο τον Θεό (ένα και μοναδικό), και να μη μοιραστούμε μαζί Του τίποτε άλλο (κανέναν άλλο θεό), και κανείς μας δεν θα λατρεύει άλλους ως θεούς εκτός από τον ένα και μοναδικό Θεό. Εάν γυρίσουν την πλάτη τους, να λέτε: Μαρτυρούμε ότι είμαστε μουσουλμάνοι. Είπε ο Άμπου Σουφιάν και όταν είπε (ο Ηράκλειος) ό,τι είπε και τελείωσε την ανάγνωση της επιστολής, εκδηλώθηκε φασαρία και δυνάμωσαν οι φωνές και μας έβγαλε [έξω], είπα στους συντρόφους μου όταν μας έβγαλε [έξω] ότι έχει κάνει*

κάτι σοβαρό [ο Μωάμεθ] έτσι ώστε να τον φοβάται και ο βασιλιάς των κίτρινων [των ξανθών=Ρουμ] και εγώ έμεινα με την πεποίθηση πως θα κυριαρχήσει [το μήνυμα του Μωάμεθ] μέχρι που ο Θεός έβαλε το Ισλάμ στην καρδιά μου...[...]

Όταν επισκέφθηκε ο Ηράκλειος την Ιλιά [Ιερουσαλήμ] κοίταζε τα άστρα και τους είπε όταν τον ρώτησαν: αυτή τη νύχτα είδα όταν κοίταζα τα αστέρια τον βασιλιά των περιτμημένων εμφανίστηκε και [αναρωτήθηκε] ποιος από αυτό το έθνος κάνει περιτομή; Είπαν: οι μόνοι που κάνουν περιτομή είναι οι Ιουδαίοι, γι' αυτό μη σε ανησυχεί η υπόθεσή τους και γράψε στις πόλεις του βασιλείου σου να σκοτώσουν τους Ιουδαίους που βρίσκονται ανάμεσά τους και κατά τη διάρκεια της συζήτησης έφτασε ένας άνδρας στον Ηράκλειο, τον οποίο είχε στείλει (ο Ηράκλειος) στον βασιλιά τον Γασσανιδών για να μάθει ειδήσεις για τον Απόστολο του Θεού, Ειρήνη σ' αυτόν. Και όταν ο Ηράκλειος του ζήτησε τις πληροφορίες είπε: Να πάτε και να δείτε εάν έχει κάνει περιτομή ή όχι και τον κοίταξαν και του είπαν ναι, έχει κάνει περιτομή. Και τον ρώτησε [ο Ηράκλειος] για τους Άραβες και είπε: αυτοί κάνουν περιτομή και είπε ο Ηράκλειος: αυτός είναι ο βασιλιάς αυτού του έθνους, ήδη εμφανίστηκε και αμέσως έγραψε ο Ηράκλειος σε έναν σύντροφό του στην Ρουμία [!], ο οποίος ήταν ομολογός του στη γνώση, και προχώρησε προς τη Εμμέσα. Και προτού φτάσει στην Εμμέσα παρέλαβε την επιστολή [απάντηση] από τον σύντροφό του, ο οποίος συμφωνεί με την άποψή του σχετικά με την εμφάνιση του προφήτη, Ειρήνη σ' αυτόν, και πως είναι προφήτης. Και διέταξε ο Ηράκλειος τους βυζαντινούς αξιωματούχους να συναντηθούν μαζί του σε ένα στρατόπεδο στην Εμμέσα, ύστερα διέταξε να κλείσουν οι πύλες της και έκλεισαν και μετά εμφανίστηκε λέγοντας: Ω Ρουμ, θέλετε το καλό σας και την καθοδήγησή σας και να είναι εδραιωμένο το βασίλειό σας; Ακολουθήστε αυτόν τον προφήτη. Και ξεσηκώθηκαν σαν άγρια θηρία και κατευθύνθηκαν προς τις πύλες, τις οποίες βρήκαν κλειστές και όταν είδε ο Ηράκλειος την άγρια αντίδρασή τους,

απογοητεύτηκε που δεν τον πίστεψαν και είπε: γυρίστε τους πίσω σε μένα. Και είπε: Εγώ είπα αυτό που σας είπα πριν για να δοκιμάσω πόσο δυνατή είναι η πίστη στη θρησκεία σας και είδα. Και τον προσκύνησαν και τον αποδέχτηκαν και αυτό ήταν το τέλος της υπόθεσης με τον Ηράκλειο.

Συνθήκη με του μοναχούς της Αγίας Αικατερίνης του Σινά⁶⁹⁰

Ἐν ὀνόματι τοῦ ἐλεήμονος καὶ φιλευσπλάγγνου Θεοῦ, ἐξ οὗ ἡ ἀντίληψις.

Τὸ παρὸν εἶναι γράμμα τὸ ὁποῖον ἔγραψε ὁ Μωάμεθ, ὁ υἱὸς τοῦ Ἀμπντουλλάχ, ὁ Ἀπόστολος τοῦ Θεοῦ, πρὸς πάντας τοὺς ἀνθρώπους τῆς φυλῆς καὶ τῆς θρησκείας του, ὡς στερεὰ ὑποχρέωση ὑπὲρ τῆς φυλῆς τῶν Χριστιανῶν ὅπου καὶ ἂν εὐρίσκονται, στὴν Ἀνατολὴ ἢ στὴν Δύση, ἐγγὺς ἢ μακρὰν, ὁποιοιδῆποτε καὶ ἂν εἶναι, ἢ ταπεινοί, ἔνδοξοι ἢ ἄσημοι. Τὸ Γράμμα τοῦτο ἔγραψεν ὡς Ἀχδναμέ, παραγγέλων οὕτως:

1. Ὅποιος ἐκ τῆς φυλῆς μου ἢ τῆς θρησκείας μου ἤθελε τυχὸν παραβῆ τὸν ὄρκο καὶ τὴν ὑπόσχεση ποὺ περιλαμβάνονται στὴν παρούσα συμφωνία, παραβαίνει τὴν ὑπόσχεση τοῦ Θεοῦ, περιφρονεῖ τὴν θρησκεία του (μὴ γένοιτο, Θεέ!) καὶ καθίσταται ἄξιος τοῦ ἀναθέματος, εἴτε βασιλεὺς εἶναι ὁ τοιοῦτος παραβάτης, εἴτε πτωχὸς καὶ γενικῶς ὁποιοσδήποτε τῶν Μουσουλμάνων.

2. Λοιπὸν, ὅποτε κάποιος τῶν Μοναχῶν ἢ ἀσκητῶν προσφύγει γιὰ νὰ κατοικήσει σὲ ὄρος ἢ κορυφή, ἢ σπήλαιον, ἢ πεδιάδα, ἢ παραλία, ἢ ἄμμο, ἢ σὲ Μοναστήριον ἢ Ἐκκλησίαν, ἢ ἀπλῶς σὲ εὐκτήριο οἶκο, ἐγὼ θὰ εἶμαι ἐν τῷ μέσῳ αὐτῶν, προστάτης καὶ φύλακας αὐτῶν καὶ πάντων τῶν πραγμάτων τους, μὲ ὅλη τὴν ψυχὴ μου ἀμυνόμενος ὑπὲρ αὐτῶν, διότι εἶναι ὑποτελεῖς μου (ραγιᾶ) καὶ δικοί μου, καὶ ἐγὼ θέλω ἀποτρέψει ἀπ' αὐτῶν τὴν βλάβη τοῦ θανάτου.

⁶⁹⁰<https://www.sinaimonastery.com/index.php/el/%CE%B9%CF%83%CF%84%CE%BF%CF%81%CE%B9%CE%B1/%CE%BF%CE%BC%CF%89%CE%B1%CE%BC%CE%B5%CE%B8>

3. Διατάσσω καὶ ἀπαγορεύω νὰ ζητεῖται παρ' αὐτῶν κεφαλικὸς φόρος (χαράτζ) ἢ ἄλλα νέα δασίματα· βία καὶ δυναστεία κατ' αὐτῶν δὲν ἐπιτρέπεται.
4. Οὐδεὶς δικαιούται νὰ ἐπιβάλλει σ' αὐτοὺς νὰ ἀλλάξουν Ἐπίσκοπο ἀπὸ τὴν ἐπισκοπὴν του ἢ Ἡγούμενο, οὔτε νὰ ἐκβάλει Μοναχὸ ἀπὸ τὴν Μονὴν του, οὔτε Ἀσκητὴ ἀπὸ τὸ κελλί του.
5. Οὐδεὶς νὰ παρακωλύει τοὺς περιοδεύοντες Μοναχοὺς ἀπὸ τὴν περιοδείαν τους.
6. Οὐδὲν τῶν ὑπαρχόντων (ύλικῶν) τῶν Ἐκκλησιῶν αὐτῶν, Μοναστηρίων ἢ κελλίων νὰ ἀφαιρεθεῖ ποτὲ πρὸς οἰκοδομὴν Μεσδζεδ (μουσουλμανικοῦ εὐκτηρίου οἴκου) ἢ οἰκίας Μουσουλμάνου.
7. Ὅποιος ἤθελε πράξει κάτι ἀπὸ αὐτά, ὅσα ἀπαγόρευσα, θὰ εἶναι παραβάτης τοῦ ὀρισμοῦ τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς Διαθήκης (Ἀχδναμέ) τοῦ Προφήτου αὐτοῦ.
8. Νὰ μὴ ἐπιβαρύνωνται διὰ φόρων οἱ Κληρικοί, Ἐπίσκοποι, Ἡγούμενοι καὶ Μοναχοὶ καὶ οἱ μαθηταὶ καὶ ὑποτακτικοὶ καὶ ὑπηρέτες, οἱ ἀφιερωμένοι στὴν θρησκείαν τους, οὔτε νὰ ἐνοχλοῦνται ὅπου καὶ ἂν εὐρίσκονται, στὴν ξηρὰ ἢ στὴν θάλασσα, κατ' Ἀνατολὰς ἢ Δυσμὰς, ἢ κατ' Ἄρκτον ἢ Μεσημβρίαν. Ἐγὼ εἶμαι ὁ προστάτης καὶ φύλαξ τῆς ὑπάρξεως αὐτῶν ἀπὸ παντὸς ἀνιαροῦ, διότι πάντες οὗτοι καὶ πάντες οἱ περὶ αὐτοὺς εἶναι ὑποτελεῖς μου, καὶ πρέπει νὰ εἶναι ἀμέριμνοι κατὰ πάντα.
9. Νὰ μὴ ζητηθοῦν φόροι ἀπὸ ἐκείνους ποὺ ἀσκητεύουν ἐν ἡσυχίᾳ στὰ ὄρη, οὔτε κεφαλικὸς φόρος, οὔτε δέκατον ἀπὸ τὰ εἰσοδήματά τους, διότι ἐργάζονται μόνον πρὸς ἐπάρκειαν τῆς ζωῆς τους.
10. Ἐν καιρῷ σιτοδείας νὰ παρέχεται σ' αὐτοὺς ἐν τέταρτον κιλοῦ ἀπὸ ἐκάστου ἀρδεπίου (μέτρου 100 περίπου ὀκάδων) πρὸς τροφήν των.
11. Οἱ κληρικοὶ νὰ μὴ καλῶνται στὴν στρατολογία σὲ περίπτωσιν πολέμου, οὔτε νὰ καταβάλλουν φόρο κεφαλικὸ ἐπὶ τούτῳ.

12. Ἀκόμη δὲ ἀπὸ τοὺς Χριστιανοὺς οἱ ἰθαγενεῖς, οἱ καταγινόμενοι σὲ ἐμπορίες καὶ κερδαίνοντες ἐξ αὐτῶν, νὰ μὴ καταβάλλουν κεφαλικὸ φόρο πλέον τῶν δώδεκα δραχμῶν.

13. Πλὴν τοῦ κεφαλικοῦ φόρου νὰ μὴ ὑποχρεοῦνται σὲ ἄλλη πληρωμὴ, κατὰ τὸ πρόσταγμα τοῦ Θεοῦ τοῦ λέγοντος: «Μὴ ἐνοχλῆτε τοὺς σεβομένους τὰ παρὰ τοῦ Θεοῦ πεμφθέντα βιβλία, ἀλλὰ μεταχειρίζεσθε αὐτοὺς κατὰ τὸν ἀγαθότερον τρόπον, καὶ ἐμποδίζετε ὅποιον ἐνοχλεῖ αὐτούς». Ὅπου καὶ ἂν εὐρίσκονται καὶ ὅπου ἂν μεταβαίνουν, πρέπει νὰ φυλάσσονται ὑπὸ τὴν πτέρυγα τῆς χάριτος, καὶ κάθε κακὸν νὰ ἀποτρέπεται ἀπ' αὐτῶν.

14. Ἐὰν γυνὴ χριστιανὴ ὑπανδρευθῆ Μουσουλμᾶνον, οὗτος ὀφείλει νὰ κάμνει τὸ θέλημά της, μὴ παραβιάζοντας ἢ ἐμποδίζοντάς της ἀπὸ τὴν Ἐκκλησίαν τῆς θρησκείας της, καὶ μὴ ἀποτρέποντάς της ἀπὸ τῆς προσευχῆς της.

15. Νὰ μὴν ἐμποδίζει κανεὶς τοὺς Χριστιανοὺς ἀπὸ τὴν ἀνακαίνισιν τῶν Ἐκκλησιῶν τους, ἀλλὰ καὶ νὰ χορηγεῖται βοήθεια πρὸς τοῦτο.

16. Ὅποιος παραβῆ τις ἐντολὰς αὐτὰς καὶ ἐνεργεῖ ἐναντίον τους γίνεται βεβαίως παραβάτης τῆς διαθήκης τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ Ἀποστόλου του, διότι τὸ Γράμμα τοῦτο δίδεται εἰς βοήθειαν τῶν Χριστιανῶν πρὸς ἐξάσκησιν τῆς θρησκείας τους καὶ ἐκπλήρωσιν τῆς χορηγημένης ὑποσχέσεως.

17. Οὐδεὶς ποτὲ νὰ σηκώσει χεῖρα ὀπλισμένη κατὰ Χριστιανῶν, μάλιστα δὲ οἱ Μουσουλμᾶνοι ὀφείλουν νὰ ἀμύνονται ὑπὲρ αὐτῶν.

18. Ταῦτα διατάσσω διὰ τῆς Διαθήκης ταύτης (Ἀχδναμέ), οὐδεὶς δὲ πιστὸς νὰ τολμήσει νὰ πράξει τὸ ἀντίθετο, διότι θέλω νὰ τηρηθῆ αὐτὴ ἐν ἰσχύι μέχρι συντελείας τοῦ κόσμου!

Μάρτυρες τῆς Διαθήκης ταύτης τὴν ὁποία ἔγραψε ὁ Μωάμεθ, ὁ υἱὸς Ἀμπντουλλάχ (ᾧ δώη ὁ Θεὸς εὐλογίαν καὶ εὐχὴν), πρὸς πάντας τοὺς Χριστιανοὺς, καὶ ἐκτελέσεως τῶν ὑπεσχημένων ὑπογράφονται,

Άλι Ιμπν Άμπι Τάλεμπ
Όμαρ Ιμπν αλ-Χαττάμπ
Άμπου Ντιλντάρ μπιν Έμποϋ Μπέκερ
Άμπας μπιν Άμπτουλ Ματαλέμπ
Ζιββέρ μπιν Άβράμ
Σαήτ μπιν Μαάτ
Σαβήτ μπιν Νεφίς
Άμπου-Χανιφές μπιν Άβιδ
Μοναδέμ μπιν Καρσῆ
Άμπντουλ Άζίζ μπιν Χασάν
Άζιβ μπιν Γιασίν
Άμπου-Μπέκερ μπιν Έμποϋ - Καάφε
Όσμάν μπιν Γάφας
Άβδουλλάχ μπιν Μεσσοϋδ
Φαζέρ μπιν Άμπας
Ταλαάν μπιν Άβδουλλάχ
Σαήτ μπιν Άββάτ
Ζέητ μπιν Σαβήτ
Χασμέρ μπιν Άβήδ
Χάτηθ μπιν Σαβήτ
Άβδουλλάχ μπιν Όμάρ.

Τὸ παρὸν ἔγραψεν ἰδιοχείρως ὁ Ἄλῃ μπιν Ἄμπου Τάλεπ ἐν τῷ Μεσδζέτ τοῦ Προφήτου, τῷ δευτέρῳ ἔτει τῆς Ἐγίρας, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ τοῦ Μουχαρέμ, ὁ δὲ προφήτης (ᾧ εἶη εἰρήνη) ἐπέθηκε τὸν τύπον τῆς τιμίας αὐτοῦ χειρός.

**Επιστολή του Μωάμεθ προς τον Επίσκοπο και τους κατοίκους της Άιλα
(Άκαμπα)⁶⁹¹, σελ.116-118**

«Στον Μαρ Γιοχάνα Ιμπν Ρού'μπα και στους προύχοντες (σαρουάτ) των κατοίκων της Άιλα. Είστε ασφαλείς, δοξάζω το Θεό τον ένα και μοναδικό, δεν θα σας πολεμούσα έως ότου σας έγραφα. Γίνε μουσουλμάνος ή πλήρωσε τον φόρο αλ-τζίζια. Υπάκουε στο Θεό και στον Απόστολό Του και στους απεσταλμένους του Αποστόλου Του και φέρσου γενναιόδωρα μαζί τους και ντύνε τους με καλό ντύσιμο διαφορετικό από το ντύσιμο [...] και ντύνε και τον Ζάιντ με καλό ντύσιμο γιατί όσο ικανοποιείς τους απεσταλμένους μου είμαι ικανοποιημένος και ξέρετε για το φόρο αλ-τζίζια. Εάν θέλετε να είναι ασφαλείς η γη και η θάλασσα να υπακούσετε στον Θεό και τον Απόστολό Του και σας προστατεύουμε από κάθε δικαίωμα που είχαν οι Άραβες και οι ξένοι σε σας εκτός από το δικαίωμα του Θεού και το δικαίωμα του Αποστόλου Του. Εάν όμως τους στείλετε πίσω ανικανοποίητους δεν θα σας πάρω απολύτως τίποτα έως ότου σας πολεμήσω και αιχμαλωτίσω τον μικρό και σκοτώσω τον μεγάλο επειδή είμαι Απόστολος του Θεού με το δίκαιο, πιστεύω στο Θεό και στις Βίβλους του και στους Αποστόλους Του και στο Μεσσία, γιο της Μάριαμ που είναι ο λόγος του Θεού και τον πιστεύω ότι είναι Απόστολος του Θεού. Γι' αυτό δέξου προτού σας αγγίξει το κακό. Επειδή έχω μιλήσει καλά στους απεσταλμένους μου για σας. Και δώσε στον Χαρμάλα 3 βάρη από κριθάρι επειδή ο Χαρμάλα εγγυήθηκε για σας παρακαλώντας. Και δεν θα σας έγραφα έως ότου δεις το στρατό εξαιτίας του Θεού και αυτού. Εάν υπακούσετε στους απεσταλμένους μου, τότε ο Θεός είναι προστάτης σας και ο Μωχάμμαντ και όσοι είναι οπαδοί του. Και οι απεσταλμένοι μου ο Σαρχαμπιλ και ο Ουμπάι και ο Χαρμάλλα και ο Χουράιθ Ιμπν Ζάιντ αλ-Τάι, επειδή ό,τι απαιτήσουν από σένα με ικανοποιεί και έχετε την προστασία του Θεού

⁶⁹¹ Ibn Sallām, *Amwāl*, (1988) σσ. 209-210.

και του Μωχάμμαντ Αποστόλου του Θεού. Και ειρήνη σε σας εάν υπακούσετε. Και προετοιμάστε το λαό της Μάγκνα στη γη τους».

Η αλληλογραφία του Μωάμεθ με τον ψευδοπροφήτη Μουσαϊλάμα αλ-Καδδάμπ⁶⁹²

Είναι ιστορικό γεγονός η επίσκεψη του Μουσαϊλάμα στον Μωάμεθ το 632 μαζί με αντιπροσωπία της περιοχής του (وفد بني حنيفة)⁶⁹³. Έφτασαν στη Μεδίνα για την αναγνώριση και αποδοχή της εξουσίας (مبايعة - «εκχώρηση») του Μωάμεθ μετά τη μεγάλη νίκη του το 630 κατακτώντας τη Μέκκα. Ήταν τα μέλη της αποστολής που συνάντησαν τον Μωάμεθ, ενώ ο Μουσαϊλάμα, ο επικεφαλής τους, δεν συμμετείχε σ' αυτή τη διαδικασία, λέγοντας: «Επιθυμώ να μοιραστώ μαζί με τον Μωάμεθ το προφητικό αξίωμα ακριβώς όπως μοιράστηκε ο Μωσής με τον αδελφό του Ααρών». «أريد أن يشركني محمد معه في النبوه كما أشرك موسى أخيه هارون».

Τον άκουσε ο Μωάμεθ. Έσκυψε κρατώντας ένα κλαδάκι από φοίνικα και είπε στον Μουσαϊλάμα: «Μα τω Θεώ Μουσαϊλάμα, ακόμη και εάν μου ζητήσεις αυτό το κλαδάκι, δεν θα σου το έδινα». Γι' αυτό έφυγε ο Μουσαϊλάμα και δεν αναγνώρισε την εξουσία του Μωάμεθ. Γυρίζοντας στην αλ-Γιαμάμα (στην περιοχή του) διέδωσε ανάμεσα στους οπαδούς του ότι ο Μωάμεθ ίσως μοιραστεί μαζί του το προφητικό αξίωμα. Στην προσπάθειά του αυτή έστειλε την παρακάτω επιστολή στον Μωάμεθ⁶⁹⁴.

"من مسليمة رسول الله إلى محمد رسول الله: ألا إني أوتيت الأمر معك فلك نصف الأرض ولي نصفها ولكن قريشاً قومٌ يظلمون"

⁶⁹² Ibn Hishām, *Sīrah*, τ. 4, σσ. 247-248.

⁶⁹³ Βλ. επίσης: Pyrovolaki, *Futūh al-Shām and other futūh texts*, σ. 233 κ.έ.

⁶⁹⁴ Βλ. επίσης Donner, *The Early Islamic Conquests*, σ. 78.

«Από τον Μουσαιλάμα Απόστολο του Θεού στον Μωχάμμαντ Απόστολο του Θεού: Μου δόθηκε το ίδιο ζήτημα με σένα [προφητικό αξίωμα], γι' αυτό έχεις το μισό της γης [Αραβία] και έχω το άλλο μισό. Και όμως οι Κοραϊσίτες είναι άνθρωποι που αδικούν».

"من محمد رسول الله إلى مسليمة الكذاب، السلام على من أتبع الهدى، أما بعد، (إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ)"

«Από τον Μωχάμμαντ Απόστολο του Θεού στον Μουσαιλάμα τον μεγάλο Ψεύτη, Ειρήνη σε όποιον ακολουθεί την καθοδήγηση, μετά ταύτα: Η γη είναι του Θεού που την κληροδοτεί σε όποιον θέλει από όσους τον λατρεύουν, και το τέλος ανταμείβει τους ευσεβείς».

Αποχαιρετιστήριο λόγος του Μωάμεθ (Χούτζατ αλ-Ουαντάα)⁶⁹⁵

«...Είπε ο Ιμπν Ισχάκ: Ύστερα συνέχισε ο Απόστολος του Θεού, ειρήνη εκ Θεού σ' αυτόν, τη διαδικασία του προσκυνήματος δείχνοντας στον κόσμο τις τελετές τους και τους γνωστοποίησε την «παράδοση» (σούννα) του προσκυνήματός τους και προσφώνησε στον κόσμο την ομιλία του στην οποία τους αποσαφήνισε ότι (χρειαζόταν να) αποσαφηνίσει. Ύστερα δόξασε το Θεό και Τον ευχαρίστησε και κατόπιν είπε: Ω! Άνθρωποι, ακούστε το λόγο μου, γιατί δεν γνωρίζω εάν θα σας συναντήσω μετά το έτος μου αυτό μ' αυτή τη θέση (μπορεί και να μην ξαναέρθω για προσκύνημα, δηλ. θα πεθάνω) ποτέ. Ω! Άνθρωποι, τα αίματά σας (οι ζωές σας) και οι περιουσίες σας, σας είναι ιερά έως ότου συναντήσετε το Θεό σας, όπως η

⁶⁹⁵ Ibn Hishām, *Sīrah*, τ. 4, σσ. 248-250. Βλ. επίσης Ibn Ishāq, *Sīrah*, τ. 2, 1η έκδοση, εκδ. και επιμ. Τ. Α. Σάαντ και Μπ. Τ. Μπάνταουι, Cairo 1999/1419, σσ. 342-345. al-Wāqidi, *Kitāb al-Maghāzī*, τ. 3, Beirut, 1984, σ. 1088, 1103, 1110.

ιερότητα αυτής σας της ημέρας, και η ιερότητα αυτού του μηνός σας, και θα συναντήσετε το Θεό σας (ότι είναι δεδομένο) για να σας ρωτήσει για τις πράξεις σας, και σας διαμήνυσα. Και όποιος έχει αντικείμενο εμπιστοσύνης (Αμάνα) ας το επιστρέψει σε όποιον τον εμπιστεύτηκε γι' αυτό. Και ότι κάθε τοκογλυφία είναι παράνομη και άκυρη, όμως δικαιούστε το αρχικό κεφάλαιο της περιουσίας σας και να μην αδικήσετε και να μην αδικηθείτε, έτσι αποφάσισε ο Θεός πως δεν (πρέπει) υπάρχει τοκογλυφία (ρίμπα) ούτε εξαιρέσεις της (απόλυτη κατάργηση), και ότι η τοκογλυφία του Αμπμπάς Ιμπν 'Αμπντ αλ-Μουτάλεμπ (θείος του) είναι παράνομη και άκυρη. Και ότι κάθε αίμα (βεντέτα) που υπάρχει από την εποχή της Τζααχιλύα (προϊσλαμικά) είναι παράνομη και άκυρη. Και η πρώτη βεντέτα σας που ακυρώνω είναι η βεντέτα (αίμα) αυτή του Ιμπν Ραμπία' Ιμπν αλ-Χάριθ Ιμπν 'Αμπντ αλ-Μουτάλεμπ – ο οποίος ήταν ομογάλακτος στους Μπάνου Λάιθ τον οποίο σκότωσε ο Χουδάιν και είναι ο πρώτος με τον οποίο αρχίζω (να καταργώ) από τα αίματα (βεντέτες) της Τζααχιλύα.

Μετά ταύτα: ο Σατανάς έχει ήδη απογοητευτεί από το να λατρευτεί στη γη σας αυτή ποτέ αλλά το να τον υπακούετε σε οτιδήποτε άλλο υποτιμάτε από τις πράξεις σας (εκτός της λατρείας) αυτό τον ικανοποιεί. Να είστε προσεχτικοί μ' αυτόν σε ό,τι έχει σχέση με την πίστη σας. Το ότι αλ-Νασί (η παραποίηση του προσδιορισμένου χρόνου εκχειρίας γενικά αποδεκτής ως παναραβικό θεσμό των τεσσάρων ιερών μηνών) (النسيء) είναι υπερβολή στην αθεΐα - απιστία (αλ-κουφρ) μ' αυτό παραπλανούνται οι κάφροι (άπιστοι), τον ένα χρόνο τον νομιμοποιούν και τον άλλο χρόνο το απαγορεύουν για να παραβιάσουν ό,τι απαγόρευσε ο Θεός και έτσι νομιμοποιούν ό,τι απαγόρευσε ο Θεός και απαγορεύουν ό,τι επέτρεψε και νομιμοποίησε ο Θεός. Το ότι ο χρόνος (αλ-ζαμάν) έχει επιστρέψει πλέον στη μορφή ακριβώς όπως την ημέρα που δημιούργησε ο Θεός τους ουρανούς και τη γη. Και ο αριθμός των μηνών στο Θεό είναι 12 μήνες από τους οποίους οι 4 είναι ιεροί, 3 των

οποίων είναι συνεχόμενοι και ο (μήνας) Ράτζαμπ της Μούδαρ, ο οποίος είναι ανάμεσα στους (μήνες) Τζουμάντα και Σααμπάν.

Μετά ταύτα: Ω! Άνθρωποι, έχετε δικαιώματα στις γυναίκες σας και εξίσου οι γυναίκες σας επάνω σε σας. Τους υποχρεώνετε να μην τους επισκέπτονται ανεπιθύμητοι για σας άντρες και υποχρεώνονται να μην αγνοούν τους συζύγους τους, σε περίπτωση που το κάνουν αυτό ο Θεός σας επιτρέπει να τις εγκαταλείψετε στα κρεβάτια και να τους χτυπήσετε χωρίς πόνο (απειλητικά). Και εάν υπακούσουν τότε τους ανήκει το δικαίωμα να τρέφονται και να ντύνονται ευγενικά (να ζουν αξιοπρεπώς). Σας συμβουλεύει να έχετε καλά τις γυναίκες γιατί σας είναι αιχμάλωτες και δεν διαθέτουν δική τους ιδιοκτησία και εσείς τις έχετε πάρει με την εγγύηση του Θεού (αμάνα) και νομιμοποιήσατε τη συνουσία μαζί τους με το λόγο του Θεού. Σκεφτείτε ω άνθρωποι το λόγο μου γιατί έχω ήδη διαμηνύσει. Και σας άφησα εκείνο που εάν διατηρήσετε-εφαρμόσετε δεν θα χαθείτε ποτέ. Είναι σαφές ζήτημα, είναι το Βιβλίο του Θεού και η Σούννα (Παράδοση) του Προφήτη Του. Ω! Άνθρωποι, ακούστε το λόγο μου και εμβραθύνετε, μάθετε πως ο κάθε μουσουλμάνος είναι αδελφός κάθε μουσουλμάνου και οι μουσουλμάνοι είναι αδέρφια και δεν νομιμοποιείται στον άνθρωπο από τον αδελφό του παρά μόνο ό,τι του δώσει με ευχαρίστηση, να μην αδικείτε τον εαυτό σας. Θεέ μου έχω διαμηνύσει; Τότε οι άνθρωποι είπαν Θεέ ναι και τότε είπε ο Απόστολος του Θεού, ειρήνη εκ Θεού σ'αυτόν, Θεέ μου είσαι μάρτυς».

Η συμβουλή του Άμπου Μπακρ στους στρατιωτικούς του Ισλάμ πριν την κατάκτηση της Μ. Συρίας (12 Εγίρας)⁶⁹⁶

وصية أبي بكر الصديق لجنود الإسلام قبل فتح بلاد الشام
(هجريّة 12)

⁶⁹⁶ Basyūnī, *al-Wathā'iq al-Dawlya*, τ. 1, σ. 35.

قال: يا أيها الناس، قفوا أوصيكم بعشر فاحفظوها عنى: لا تخونوا ولا تغلوا، ولا تغدروا ولا تمثلوا، ولا تقتلوا طفلاً صغيراً، ولا شيخاً كبيراً ولا امرأة، ولا تعقروا نخلاً ولا تحرقوه، ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تذبحوا شاةً ولا بقرة ولا بعيراً إلا لمأكلة، وسوف تمررون بأقوام قد فرغوا أنفسهم في الصوامع؛ فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له، وسوف تقدمون على قوم يأتونكم بآنية فيها ألوان الطعام، فإن أكلتم منها شيئاً بعد شئى فاذكروا اسم الله عليها. وتلقون أقواماً قد فحسوا أوساط رؤوسهم وتركوا حولها مثل العصائب، فاخفقوهم بالسيف خفقاً. اندفعوا باسم الله، أفاكم الله بالطعن والطاعون

«Είπε: Ω! Άνθρωποι, σταθείτε να σας συμβουλευσω με 10 (συμβουλές) για να τα έχετε κατά νου από μένα: Μη προδίδετε, μην υπερβάλετε (μην κάνετε κατάχρηση, μην το παρακάνετε), μη προβείτε σε δολιότητες, μη σταυρώνετε, μη σκοτώνετε μικρό παιδί, ούτε γέροντα, ούτε γυναίκα, μην αχρηστεύετε κανένα φοίνικα, ούτε να τον κάψετε. Μη κόβετε καρποφόρα δέντρα, μη σφάζετε προβατίνες, ούτε αγελάδα, ούτε καμήλα, παρά μόνο για τροφή. Θα περνάτε από ομάδες ανθρώπων που είναι αφοσιωμένοι μέσα σε κελιά, αφήστε τους σε ό,τι έχουν αφοσιωθεί. Θα περάσετε από ανθρώπους που θα σας φέρνουν σκεύη που έχουν ποικιλόμορφα φαγητά και τρώγοντας μερικά από αυτά να επαναλαμβάνετε το όνομα του Θεού. Θα συναντήσετε ανθρώπους...[.]...»

Συνθήκη κατάκτησης της Δαμασκού⁶⁹⁷

«Εν ονόματι του Θεού ελεήμονος και φιλανθρώπου,
Αυτό είναι ό,τι έδωσε ο Χάλιντ Ιμπν αλ-Ουαλίντ στο λαό της Δαμασκού. Εάν κατακτηθεί: τους παρείχε ασφάλεια για τις ζωές τους και τις περιουσίες τους και τις εκκλησίες τους και δεν γκρεμίζονται τα τείχη της πόλης τους και δεν κατοικείται καμία από τις κατοικίες τους. Μ' αυτό έχουν συνθήκη του Θεού και την προστασία του Αποστόλου Του, ειρήνη και εκ Θεού σ' αυτόν και των διαδόχων και των πιστών. Δεν θα τους αντιμετωπίζουν εχθρικά εφόσον δίνουν τον αλ-Τζίζια (κεφαλικό φόρο)»

⁶⁹⁷ Ibn Sallām, *Amwāl*, σ. 216.

Μετά την κατάκτηση, ζήτησε ο Επίσκοπος από τον Χάλιντ Ιμπν αλ-Ουαλίντ την ανανέωση της συνθήκης και να προσθέσει ημερομηνία και Άραβες μάρτυρες, γεγονός που πραγματοποίησε ο Χάλιντ.

Έτσι μαρτύρησαν οι: Άμπου Ουμπάιντα και ο Γιαζίντ Ιμπν Άμπι Σουφιάν και ο Σούραχμπίλ Ιμπν Χάσανα και άλλοι. Και η ημερομηνία της ανανέωσης της συνθήκης είναι το μήνα Ραμπία αλ-Άχαρ το 15^ο έτος Εγίρας.

Συνθήκη για την κατάκτηση της πόλης Μπαάλαμπεκ

.....Όταν ο Άμπου Ουμπάιντα Ιμπν αλ-Τζαράχ ολοκλήρωσε το ζήτημα της πόλης Δαμασκού προχώρησε προς την πόλη Χόμς, περνώντας από την πόλη Μπαάλαμπεκ και τότε οι κάτοικοί της του ζήτησαν [γραπτή] παροχή ασφάλειας και [ειρηνική] συνθηκολόγηση. Γι' αυτό συνθηκολόγησε μαζί τους για την ασφάλειά τους για τις ζωές τους, για τις περιουσίες τους και για τις εκκλησίες τους και τους έγραψε το ακόλουθο:

«Εν ονόματι του Θεού ελεήμονος και φιλανθρώπου,

Αυτό είναι έγγραφο ασφάλειας (κιτάμπ αμάν) για τον τάδε γιού του τάδε και για τους κατοίκους της Μπαάλαμπεκ τους Ρωμιούς της, τους Πέρσες της και τους Άραβες της για τις ζωές του και τις περιουσίες τους και τις εκκλησίες τους και τις κατοικίες τους, εντός της πόλεως και εκτός και τους μύλους τους και για τους Ρωμιούς [το δικαίωμα] να βόσκουν τα κοπάδια τους σε ακτίνα 15 μιλίων από τον τόπο τους. Δεν δικαιούνται να κατεβούν σε κανένα κατοικημένο χωριό. Μόλις περάσουν οι δύο μήνες Ραμπία και Τζουμάντ αλ-Άουαλ φεύγουν όπου επιθυμούν και όποιος από αυτούς αποδεχτεί το Ισλάμ τότε θα έχει ό,τι έχουμε και θα επιβαρύνεται με ό,τι μας επιβαρύνει. Σε ό,τι αφορά τους εμπόρους τους έχουν το δικαίωμα να ταξιδεύουν όπου επιθυμούν από τις χώρες με τις οποίες έχουμε συνθηκολογήσει. Και

όποιος από αυτούς παραμείνει, πληρώνει τον κεφαλικό φόρο και το φόρο της γής (αλ-τζίζια ουά χαράτζ).

Μαρτύρησε ο Θεός και η μαρτυρία του Θεού είναι επαρκής».

Χι(ο)μς⁶⁹⁸

Οι κάτοικοι της Χίμς ζήτησαν να συνθηκολογήσουν με τους Άραβες με τους ίδιους όρους της Μπαάλαμπεκ⁶⁹⁹.

Η Συνθήκη του Όμαρ για τους χριστιανούς της Κτησιφώντος και Περσίας σύμφωνα με τον ισχυρισμό των ανατολικών Πατέρων στο έργο «Τα'ρίχ αλ-Νεστορίν⁷⁰⁰ (ιστοριογραφία των Νεστοριανών που δημοσιεύεται στη συλλογή)

Μετά το θάνατο του Άμπου Μπάκρ και ανάληψη της εξουσίας από τον Όμαρ Ιμπν αλ-Χαττάμπ κατέκτησε πολλές χώρες και θεσμοθέτησε την επιβολή του φόρου αλ-Χαράτζ ανάλογα με τις δυνάμεις και τις αντοχές του κόσμου. Η θεσμοθέτηση αυτή παρέμεινε έως την εποχή του Μωαβία Ιμπν Άμπι Σουφιάν. Τότε, συναντήθηκε ο Ισουάμπ (إسوعيب) ο επικεφαλής των χριστιανών (αλ-Τζασλίκ) και προσφώνησε (τον Όμαρ) σχετικά με τους χριστιανούς. Ο Όμαρ του έγραψε μια συνθήκη, το κείμενο του της οποίας έχει ως εξής:

Αυτό είναι μια επιστολή (κιτάμπ) από το δούλο του Θεού Όμαρ Ιμπν αλ-Χαττάμπ τον πρίγκηπα των πιστών (Αμίρ αλ-Μου'μινίν):

«Στους κατοίκους της Κτησιφώντα και της Μπαχρ Σιρ και των επικεφαλής τους και των Πατέρων τους και των διακόνων της. Είναι εφαρμοσμένη συνθήκη

⁶⁹⁸ Επιστροφή των φόρων Dennett, *Conversion and poll tax*, σσ. 50-55.

⁶⁹⁹ Ό.π., σσ. 55-56. al-Tabari, *Tarīkh Al-Tabari*, τ. 3. σσ. 599-601.

⁷⁰⁰ *Patrologia Orientalis*, τ. 13, σσ. 195-197, 620-623.

και δημοσιευμένη εγκύκλιος και μια παράδοση (Σούννα) που ισχύει γι' αυτούς και προστασία φυλασσόμενη γι' αυτούς (που τη δικαιούνται). Όποιος την τηρεί (από τους μουσουλμάνους) διατηρεί το Ισλάμ του και είναι κατάλληλος για το περιεχόμενο της πίστεως του Ισλάμ (είναι καλός μουσουλμάνος). Όποιος την ακυρώσει και δεν τηρήσει το περιεχόμενο της συνθήκης και πράττει αντίθετα υπερβαίνοντας ό,τι διατάζει (η συνθήκη) ακυρώνει τη συνθήκη του Θεού και αδιαφορώντας για την προστασία του Θεού είτε αυτός είναι εξουσία (σουλτάν) είτε οποιοσδήποτε μουσουλμάνος.

Μετά ταύτα: Σας έδωσα τη συνθήκη του Θεού, το Σύνταγμά Του και την προστασία των προφητών Του και των αποστόλων Του, και των εκλεκτών Του και των ιθυνόντων Του μουσουλμάνους. Για τις ψυχές σας, τις περιουσίες σας, τα παιδιά σας, για τους άντρες σας (αυτό και αυτό), και την εγγύησή μου από κάθε βλάβη και δέσμευσα τον εαυτό μου να είναι πίσω σας (υποστηρικτής σας) πολεμώντας για σας κάθε εχθρό που επιτίθεται σε μένα και σε σας, εγώ ο ίδιος και οι οπαδοί μου και οι υποστηρικτές μου και οι πολεμιστές του Ισλάμ και να σας απομακρύνω από κάθε ταλαιπωρία που συσχετίζεται με τις προμήθειες που κουβαλούν οι πολεμιστές από την επιδρομή. Δεν είστε υποχρεωμένοι, ούτε αναγκασμένοι για τίποτε από αυτό.

Και δεν αλλάζει κανένας επίσκοπος από τους επισκόπους σας, ούτε κεφαλή από τις κεφαλές σας, ούτε γκρεμίζεται κανένας οίκος από τους οίκους προσευχής σας, ούτε καμία μονή από τις μονές σας, ούτε μπαίνει τίποτα από τα κτίσματά σας στα κτίσματα των τζαμιών ή σπιτιών των μουσουλμάνων, ούτε παρεμποδίζεται περαστικός από εσάς σε όλη την επικράτεια της γης, ούτε επιβαρύνεστε με την έξοδό σας μαζί με τους μουσουλμάνους στους εχθρούς τους και την πολεμική σύγκρουση μαζί τους. Και δεν υποχρεούται κανένας που ανήκει στη χριστιανική πίστη στο Ισλάμ παρά τη θέλησή του, αφού το Κοράνιο λέει: *‘δεν υπάρχει εξαναγκασμός στη θρησκεία είναι πλέον σαφές το ορθό από το άδικο’*, *‘και μην*

επιχειρηματολογείτε ‘αχλ αλ-Κιτάμπ’ παρά μόνο με τον καλύτερο τρόπο’. Και να πάψουν τα χέρια του κακού να σας κάνουν κακό όπου και να βρίσκεστε. Όποιος διαφωνεί μ ‘αυτό είναι ασυνέπεια προς τη συνθήκη του Θεού και του Συντάγματός του (Κοράνιο) και τη συνθήκη του Μωάμεθ, ειρήνη εκ Θεού σ’ αυτόν και (όποιος) παραβιάσει είναι αντίθετος με την προστασία του Θεού και τη συνθήκη, η οποία επιβάλλει την προστασία των αιμάτων (των ζώων) και δικαιούνται κάθε προστασία από κάθε κακό επειδή αυτοί (οι χριστιανοί) συμβούλευσαν και διόρθωσαν και στήριξαν το Ισλάμ (πρόσφεραν υπηρεσίες και πληροφορίες στα στρατεύματα του Ισλάμ σχετικά με το περσικό μέτωπο)

Και έχω ένα δικό μου όρο γι’ αυτούς: Να μην είναι κανένας από αυτούς μάτι (μάρτυρας-κατάσκοπος) για κανένας από τους εχθρούς των μουσουλμάνων είτε κρυφά είτε δημόσια και να μην δώσουν καταφύγιο στα σπίτια τους σε κανέναν εχθρό των μουσουλμάνων, κάτι που μπορεί να προκαλέσει την ύπαρξη μιας ευκαιρίας υπέρ του εχθρού ή αιφνιδιαστικής επίθεσης. Και να μην προμηθεύσουν κανέναν από τους πολεμιστές των εχθρών των πιστών και των μουσουλμάνων με όποια μορφή δύναμης είτε με όπλα, είτε με άλογα είτε με άντρες. Να μην καθοδηγούν κανέναν από τους εχθρούς, ούτε να αλληλογραφούν μαζί τους. Υποχρεώνονται σε περίπτωση που χρειαστούν οι μουσουλμάνοι να κρυφτεί κάποιος τους στα σπίτια σας να τον κρύψουν και μην τον φανερώσουν στον εχθρό και να τους φιλοξενήσουν και να τους παρηγορήσουν όσο βρίσκονται ανάμεσά σας. Να μην παραβιάσουν (οι χριστιανοί) κανέναν από αυτούς τους όρους τους. Όποιος δεν τηρεί το λόγο του σχετικά μ’ αυτούς τους όρους και τους παραβιάζει, παύει να είναι στην προστασία του Θεού και του Αποστόλου Του, ειρήνη σ’ αυτόν. Ισχύουν γι’ αυτούς όλες οι συνθήκες και οι συμφωνίες που είχαν οι ραβίνοι και οι μοναχοί και οι χριστιανοί από τους λαούς της Βίβλου και ισχυρότερο (σκληρότερο) που δέσμευσε ο Θεός τους προφήτες Του στο θέμα της πίστεως είναι η εκπλήρωση, όπου και να βρίσκονταν, των δεσμεύσεων. Και για

μένα (Όμαρ) δεσμεύομαι με την εκπλήρωση με ό,τι τους έδωσα (στους χριστιανούς) προσωπικά και για τους μουσουλμάνους να τα τηρούν έως τη Δευτέρα Παρουσία και το τέλος του κόσμου.

Μαρτύρησε αυτό ο Οθμάν Ιμπν Αφφάν και ο αλ-Μουγίρα Ιμπν Σούουμα το έτος 17 μ. Εγίρας.»

Αναφορά σχετικά με την απόφαση για την κατάκτηση της Αιγύπτου

Διάλογος του στρατηγού Άμρ Ιμπν αλ-Άς με τον χαλίφη Όμαρ Ιμπν αλ-Χαττάμπ έξω από τη Δαμασκό στην περιοχή αλ-Τζαμπία⁷⁰¹

...Είπε: «Όταν έφτασε ο Όμαρ στην αλ-Τζαμπία και τον πλησίασε ο Άμρ απομακρύνοντάς τον και του είπε: Ω! Πρίγκηπα των πιστών ! Επίτρεψέ μου να προχωρήσω προς την Αίγυπτο επιχειρηματολογώντας υπέρ αυτού λέγοντάς του: εάν την κατακτήσεις θα είναι μεγάλη δύναμη για τους μουσουλμάνους και σπουδαία στήριξη γι' αυτούς, επειδή είναι η μεγαλύτερη χώρα σε πλούτο και η πιο αδύναμη των χωρών σε πόλεμο.

Στην αρχή φοβήθηκε ο Όμαρ για τη ζωή των μουσουλμάνων και τον τρόμαξε η ιδέα (κάριχα δάλικ). Όμως συνέχισε ο Άμρ να μεγαλοποιεί το θέμα της [κατάκτησης της Αιγύπτου] απέναντι στον Όμαρ, πληροφορώντας τον για την κατάστασή της [Αιγύπτου], και για την εύκολη διαδικασία κατάκτησης ή υποταγής της.

Έως ότου πείστηκε ο Όμαρ και του διέθεσε 4000 άντρες, όλοι τους από την Ακ (φυλη) και λέγεται 3500 [αντί για 4000].

Ή προχώρα και εγώ αναθέτων το θέμα της πορείας σου προς την Αίγυπτο στο Θεό και θα λάβεις ταχύτατα γράμμα μου πρώτα ο Θεός. Εάν σε προλάβει το

⁷⁰¹ Ibn 'Abd al-Hakam, *Futūh Miṣr wa al-Maghreb*, εκδ. και επιμ. A. M. 'Umar, Cairo 1995, σσ. 76-77.

γραπτό μου σε διατάζω να εγκαταλείψεις την Αίγυπτο προτού μπεις στα σύνορά της, εάν έχεις μπει προτού φτάσει σε σένα το γραπτό μου, τότε προχώρα μπροστά και στηρίξου στο Θεό για τη νίκη. Τότε ο Άμρ, μέσα στην καρδιά της νύχτας, προχώρησε με τους δικούς του κρυφά. Συγχρόνως ανέθεσε ο Άμρ την υπόθεση στο Θεό, επειδή φοβόταν για τις ζωές των μουσουλμάνων. Και έγραψε στον Άμρ σχετικά. Το γραπτό βρήκε τον Άμρ στην Ράφαχ (πρώτη πόλη της Αιγύπτου μετά τη Γάζα) και φοβήθηκε ο Άμρ πως θα λάβει το γραπτό και το ανοίξει θα εμπεριέχει την εντολή της επιστροφής όπως είχαν συμφωνήσει και γι' αυτό δεν παρέλαβε το γραπτό από τον απεσταλμένο και προχώρησε μέχρι που έφτασε σε ένα χωριό κοντά στο αλ-Αρίς. Ρώτησε για το χωριό αυτό και του είπαν ότι ανήκει στην Αίγυπτο. Και τότε κάλεσε να του δώσουν το γραπτό και να το διαβάσει ενώπιον των μουσουλμάνων του. Και είπε ο Άμρ στην ακολουθία του... Δεν γνωρίζετε ότι αυτό το χωριό είναι της Αιγύπτου; Είπαν: Φυσικά! (Μπάλλα), είπε [ο Άμρ]: ο Πρίγκηπας των Πιστών μου ανέθεσε και με διέταξε εάν με βρει το γραπτό του και δεν έχω μπει στη γη της Αιγύπτου, τότε να επιστρέψω. Και δεν με βρήκε το γραπτό του τώρα που μπήκαμε στην Αίγυπτο, γι' αυτό προχωράτε με την ευλογία του Θεού.

(Λέγεται πως ο Άμρ ήταν ακόμη στην Παλαιστίνη)

... Όταν έμαθε ο αλ-Μουκάουκας τον ερχομό του Άμρ στην Αίγυπτο κατευθύνθηκε προς το Φοσσάτον (κάστρο της Βαβυλώνας) για να προετοιμάσει τα στρατεύματα για την αντιμετώπιση του στρατού του Άμρ. Επικεφαλής του κάστρου της Βαβυλώνας ένας Βυζαντινός (ράτζουλουν μιν αρ-Ρουμ) που ήταν υπό την υποταγή του Μουκάουκας⁷⁰².

⁷⁰² Ο.π., σ. 79.

... Προχώρησε ο Άμρ και στο πρώτο σημείο σύγκρουσης με τους Βυζαντινούς ήταν στην περιοχή αλ-Φάραμα [Πελούσιο] και τον πολέμησαν οι Βυζαντινοί με σκληρότητα για ένα μήνα και στο τέλος ο Θεός του χάρισε στα χέρια του τη νίκη.

Όπως τονίζει ο Ιμπν Άμπντ αλ-Χάκαμ: «Μου είπαν μερικοί γέροντες της Αιγύπτου: Υπήρξε στην Αλεξάνδρεια ένας Επίσκοπος των Κοπτών που λεγόταν Άμπου Μπενιαμίν, οποίος μαθαίνοντας για τον ερχομό του ‘Amr Ibn al-‘As στην Αίγυπτο έγραψε στους κόπτες, ενημερώνοντάς τους ότι πλέον τελειώνει το κράτος των Βυζαντινών [αλ-Ρουμ] και ότι η βασιλεία τους έπαψε πλέον να υπάρχει. Και τους διατάζει να καλωσορίσουν τον Άμρ. Γι’ αυτό λέγεται πως οι κόπτες που ήταν στην περιοχή αλ-Φάραμα [Πελούσιον, σημ. Πορτ Σαίντ] υπήρξαν τότε συνεργάτες του ‘Amr⁷⁰³.

...Και προχώρησε στην καρδιά της Αιγύπτου δίχως σοβαρές αντιστάσεις φτάνοντας έως την περιοχή Ουμ Ντονίν. Εκεί συγκρούστηκε σκληρά, σε βαθμό που έγραψε στον Όμαρ ζητώντας ενισχύσεις. Τον ενίσχυσε με 4000.

Και άρχισαν καθημερινές συγκρούσεις γύρω από το κάστρο της Βαβυλώνας, όπου μπεινοέβγαιναν τα βυζαντινά στρατεύματα στο κάστρο έχοντας ήδη φτιάξει ένα χαντάκι [τάφρο] με πύλες γύρω από το κάστρο.

...Είπαν: προχώρησε ο Άμρ με τους άνδρες του πολιορκώντας το κάστρο μέχρι που του ζήτησαν να στείλει μια αντιπροσωπία του και να τους ανοίξουν την πύλη του κάστρου και έτσι έγινε. Ζήτησε ο Άμρ να δώσουν στον καθένα από την αντιπροσωπία του [άντρες του] ένα δηνάριο, ένα χιτώνα [τζούμπα], ένα μπορνούζι [ρόμπα μπάνιου], τουρμπάνι [‘ιμάμα], δύο δερμάτινα παπούτσια [χοφείν] και τον

⁷⁰³ Ο.π., σ. 80.

ρώτησαν [οι Βυζαντινοί] να τους επιτρέψει να του προετοιμάσουν και για την ακολουθία του όμοια πράξη και αποδέχτηκε⁷⁰⁴.

... Λέγεται επίσης ότι ο Άμρ Ιμπν αλ-Ας τους πολιορκήσε στο κάστρο που λέγεται Μπαμπλυόν και συγκρούονταν καθημερινά πρωί απόγευμα. Η καθυστέρηση όμως της κατάκτησης του κάστρου ανάγκασε τον Άμρ να γράψει στον Όμαρ για να τον ενημερώσει και να το ενισχύσει. Έτσι ο Όμαρ τον ενίσχυσε με 4000 άντρες, επικεφαλής κάθε ομάδας χιλίων ανδρών ένας που ισοδυναμεί με χίλιους. Αλ-Ζουμπάιρ Ιμπν Αουάμ [κολυμβητής] και αλ-Μικντάντ Ιμπν Άμρ και Ουμπάντα Ιμπν αλ-Σάμιτ και Μασλάμμα Ιμπν Μουχάλλαντ...

Είπε ο Όμαρ Ιμπν αλ-Χαττάμπ: Μάθε [΄ιαλαμ] ότι έχεις μαζί σου 12.000 και δεν ηττούνται 12.000 από ολίγους⁷⁰⁵.

...Ανάμεσα στα άλλα αναφέρει ο Ιμπν Αμπντ αλ-Χάκαμ διάφορους διαλόγους που γίνονταν μεταξύ των στρατιωτικών των βυζαντινών και των Αράβων. Περιγράφει για παράδειγμα μια συνάντηση του Άμρ μέσα στο κάστρο με το βυζαντινό ομόλογό του:

Ο Άμρ Ιμπν αλ-Ας, όπως με πληροφόρησε ένας Αιγύπτιος γέροντας μπήκε στο κάστρο συναντήθηκε με τον ομόλογό του και μετά από διαπραγματεύσεις του είπε ο Άμρ: βγαίνω να συμβουλευτώ με τους φίλους μου ... ⁷⁰⁶

...Με την καθυστέρηση της κατάκτησης του κάστρου αποφάσισε ο αλ-Ζουμπάιρ να θυσιαστεί παρακαλώντας το Θεό να χαρίσει τη νίκη στους μουσουλμάνους. Έτσι, τοποθέτησε μια σκάλα στην πλευρά του κάστρου από τη μεριά της αγοράς των λουτρών και ανέβηκε λέγοντας στο στρατό του μόλις ακούσετε να φωνάξω Αλλάχ ου Άκμπαρ, θα ανταποκριθείτε όλοι σας...

⁷⁰⁴ Ό.π., σ. 81.

⁷⁰⁵ Ό.π., σσ. 82-83.

⁷⁰⁶ Ό.π., σ. 84.

Και έτσι και έγινε, σε βαθμό που δεν αμφέβαλλαν οι ένοικοι του κάστρου πως οι Άραβες έχουν εισχωρήσει μέσα στο κάστρο. Γι' αυτό εγκατέλειψαν την πύλη και έτσι κατέβηκε ο αλ-Ζουμπάιρ και η ομάδα του και άνοιξαν την πύλη και εισέβαλλαν όλοι μέσα στο κάστρο. Τότε φοβήθηκε ο αλ-Μουκάουκας για τη ζωή του και τη ζωή των ανθρώπων του και ζήτησε από τον Άμρ να συνθηκολογήσουν με την προϋπόθεση να πληρώσουν οι Κόπτες στους Άραβες 2 δηνάρια 2 δηνάρια [4 δηνάρια] για κάθε άντρα και το δέχτηκε ο Άμρ⁷⁰⁷ ...

Κατάκτηση της Αλεξάνδρειας

Ο αλ-Μπαλαδούρι, όπως και οι υπόλοιπες πηγές, περιγράφουν και δεύτερη κατάκτηση της Αλεξάνδρειας από τον 'Amr Ibn al-'As μετά την επιστροφή του βυζαντινού στόλου το 646⁷⁰⁸, επικεφαλής του οποίου ήταν ο Εμμανουήλ ο Ευνούχος. Έτσι περιγράφει την ανάκτηση της πόλης από τους Βυζαντινούς:

«Και έγραψαν οι Βυζαντινοί στον Κωνσταντίνο, γιο του Ηρακλείου, που ήταν τότε ο βασιλιάς, πληροφορώντας τον για το μικρό αριθμό των μουσουλμάνων της Αλεξάνδρειας [φρουράς] και για την κατάσταση δουλείας που βρίσκονται οι ίδιοι και την πληρωμή του κεφαλικού φόρου. Και έτσι έστειλε [ο αυτοκράτορας] ένα άνδρα από την ακολουθία του που λέγεται Μανουήλ με 300 πλοία κατάμεστα με πολεμιστές. Και μπήκε στην Αλεξάνδρεια και σκότωσε τη φρουρά των μουσουλμάνων της πόλης εκτός από εκείνους που δραπέτευσαν. Και αυτό το έτος 25 Εγίρας. Και το πληροφορήθηκε ο Αμρ και έσπευσε με 15.000 [πολεμιστές] μέχρι που συνάντησε τους πολεμιστές τους [Βυζαντινούς] έξω από την Αλεξάνδρεια λεηλατώντας τα διάφορα χωριά της Αιγύπτου. Έτσι, τους συνάντησαν οι μουσουλμάνοι, τους οποίους επιτίθονταν οι Βυζαντινοί με βέλη μια ολόκληρη ώρα

⁷⁰⁷ Ο.π., σ. 85.

⁷⁰⁸ Butler, *The Arab Conquest of Egypt*, σ. 413. Σύμφωνα με τον Butler, σύμφωνα με τους Άραβες ιστορικούς η ανάκτηση της Αλεξάνδρειας από τους Βυζαντινούς συνέβει στις αρχές του 25^{ου} έτους της Εγίρας που αντιστοιχεί στα τέλη του 645, βλ. Butler, *The Arab Conquest of Egypt*, σ. 408.

και οι μουσουλμάνοι κρυμμένοι πίσω από τις ασπίδες κατόπιν τούτου τους επιτέθηκαν και αναμείχθηκαν μεταξύ τους και πολέμησαν σκληρότατα. Και μετά αυτοί οι άπιστοι (κάφροι) έφυγαν ηττημένοι. Μη έχοντας τίποτε άλλο εκτός από την Αλεξάνδρεια, οχυρώθηκαν σ' αυτήν και έστησαν τους καταπέλτες τους. Ο Αμρ τους καταπολέμησε και έστησε και εκείνος τους καταπέλτες του και κατέστρεψε τα τείχη της και επέμεινε στον πόλεμο μέχρι που εισέβαλλε σ' αυτήν με τη βία σκοτώνοντας, αιχμαλωτίζοντας. Ξέφυγαν μερικοί Βυζαντινοί προς τη βυζαντινή επικράτεια και σκοτώθηκε ο Εμμανουήλ ο εχθρός του Θεού και γκρέμισε ο Αμρ τα τείχη της Αλεξάνδρειας...»».

Και συνεχίζει την περιγραφή της ανάκτησης της Αλεξάνδρειας από τους Άραβες: «και είπαν μερικοί αφηγητές ότι αυτή η σύγκρουση ήταν το έτος 23 Εγίρας και άλλοι είπαν ότι οι Βυζαντινοί παραβίασαν [τη συνθήκη] το έτος 23 και 25 και ο Θεός ξέρει καλύτερα».

Στη συνέχεια, αναφέρει επίσης ο αλ-Μπαλαδούρι⁷⁰⁹ : «και επέβαλε ο Αμρ στην γη της Αλεξάνδρειας το φόρο γης [αλ-χαράτζ] και στους κατοίκους της τον κεφαλικό φόρο [αλ-τζίζια] και ειπώθηκε ότι ο αλ-Μουκάουκας απαρνήθηκε-παραιτήθηκε τους κατοίκους της Αλεξάνδρειας όταν παραβίασαν τη συνθήκη. Όμως ο Αμρ ενέκρινε ό,τι συμφώνησαν με τον Μουκάουκας και την ακολουθία του στην αρχική συνθήκη⁷¹⁰. Και ειπώθηκε επίσης ότι είχε πεθάνει [ο Κύρος] πριν από αυτή την εισβολή».

⁷⁰⁹ Al-Baladhūri, *Futūh*, κεφ. 555, σ. 261.

⁷¹⁰ 2 είδη παράδοσης.

Γ. Χρονολόγιο

Χρονολόγιο (440-656)

440: Επανάδρυση της Μέκκα από τον Κουσάι

480: Ο θάνατος του κτήτορα (Κουσάι)της Μέκκας και ο χωρισμός των Κοραϊσιτών σε Ομαΰαδες και Χασιμίτες..

502-614: Δυναστεία των Γασσανίδων συμμάχων των Βυζαντινών.

569: Πεθαίνει ο πατέρας του Μωάμεθ, Αμπντάλλα.

570: 20 Απριλίου, ημερομηνία γέννησης του Μωάμεθ στη Μέκκα

570: Η εκστρατεία του Ελέφαντα εναντίον της Μέκκας με αρχηγό τον Άβραμο (Abrahah).

576: Θάνατος της μητέρας του Μωάμεθ Αμίνας.

578: Θάνατος του παππού του ‘Abdul Muṭṭaleb.

583: Ο Μωάμεθ ξεκινά εμπορικά ταξίδια στη Συρία με το θείο του Άμπου Γάλιμπ.

594-595: Ο Μωάμεθ νυμφεύεται τη Χαντίτζα.

605: Ο Μωάμεθ βοηθά στην ανακατασκευή του ιερού της Κάαμπα.

610: Έτος της ισλαμικής Αποκάλυψης.

- Ο Ηράκλειος αναγορεύεται αυτοκράτορας του Βυζαντίου.

612-613: Ο Προφήτης ξεκινά το δημόσιο κήρυγμα του Ισλάμ.

614 - 615: Φυγάδευση των πρώτων μουσουλμάνων στο χριστιανικό βασίλειο της Αιθιοπίας, όπου τους δόθηκε πολιτικό άσυλο.

616: Ο Όμαρ Ιμπν αλ-Χαττάμπ ασπάζεται το Ισλάμ.

617-619: Ο κοινωνικοοικονομικός Αποκλεισμός (Saḥīfat al-Muqāṭ’ah - صحيفة المقاطعة) του Μωάμεθ και των οπαδών του μαζί με τον οίκο των Χασιμιτών από τον Όμιλο.

618: Ο εμφύλιος πόλεμος της Μεδίνας.

619: Πεθαίνει η σύζυγος του Μωάμεθ Χαντίτζα και ο θεός του ο Άμπου Τάλιμπ. Γνωστό στις πηγές ως το «Έτος λύπης» για τον Μωάμεθ (Am al-Ḥuzn).

- Ο Μωάμεθ απελπισμένος προσφεύγει στην πόλη αλ-Τάιφ για προστασία. Εισπράττει αρνητική ανταπόκριση και η νεολαία της πόλης τον κυνηγά με πέτρες.

620: «Το ουράνιο ταξίδι» του Μωάμεθ (Al-Isra wal-Mi'raj)

621: Η πρώτη Συνάντηση της Αλ-Άκαμπα («όρκος γυναικών» - *بيعة النساء*).

622: Η δεύτερη Συνάντηση της Αλ-Άκαμπα (*بيعة النساء* -«όρκος του πολέμου»).

- Η Εγίρα (Hijrah) του Μωάμεθ μαζί με το σύντροφό του Άμπου Μπάκρ και 70 οικογένειες από την Μέκκα στη Γιάθριμπ- Μεδίνα.
- (24 Σεπτεμβρίου) Τελειώνει η μαζική μετακίνηση στη Γιάθριμπ. Η Εγίρα σηματοδοτεί την έναρξη της ισλαμικής περιόδου.
- Η νικηφόρα εκστρατεία του Ηρακλείου εναντίον των Περσών.
- Συγγραφή του πρώτου συντάγματος της Ούμμα (Saḥīfat al-Madīnah - Dastūr al-Madīnah).

624: Έναρξη πολεμικών συγκρούσεων Μέκκας – Μεδίνας.

- Συνθήκη προστασίας του Μωάμεθ στους μοναχούς του Όρους Σινά (Αγίας Αικατερίνης).
- (Φεβρουάριος) Αλλαγή κατεύθυνσης της προσευχής από την Ιερουσαλήμ στη Μέκκα.
- (Μάρτιος) Μάχη του Badr και νίκη των μουσουλμάνων εις βάρος των Μεκκιτών.

625: (Μάρτιος) Μάχη Uhud (Οχόδ - βαριά ήττα των μουσουλμάνων από τους Μεκκίτες και αποβολή της εβραϊκής φυλής των Banū Nadīr και Qunayqa'a από τη Μεδίνα.

626: Επίθεση των οπαδών του Μωάμεθ στην Ντουμάτ Αλ-Τζαντάλ και συνθηκολόγηση.

627: Μάχη του Χάνδακα και νίκη των μουσουλμάνων εις βάρος των Μεκκιτών και των συμμάχων τους και αποβολή της εβραϊκής φυλής των Banū Qurayzah από τη Μεδίνα.

628: Υπογραφή της 10ετούς συνθήκης της Αλ-Χουνταϊμπία μεταξύ Μωάμεθ και Μέκκας.

- Ο Μωάμεθ καταλαμβάνει την όαση Khaybar και συνθηκολογεί με τους Ιουδαίους κατοίκους της.
- Αντιπροσωπεία της Υεμένης από τον τελευταίο Πέρση κυβερνήτη της αποδέχεται το Ισλάμ και την πολιτική κυριαρχία του Μωάμεθ.

629: Πρώτο προσκύνημα ('omrah) του Μωάμεθ και των πρώτων μουσουλμάνων στη Μέκκα.

- Επίθεση στις βυζαντινές λεγεώνες και μάχη των Μοθών (Mu'ata), συντριβή των πιστών του Προφήτη. Θριαμβευτική νίκη του Ηρακλείου εις βάρος των Περσών και η επαναφορά του Τίμιου Σταυρού από την Κτησιφώντα.
- Αποστολή πρεσβευτών του Μωάμεθ στους αρχηγούς των τότε κρατών και των μεγάλων φυλετικών συμμαχιών (627, 628, 629).

630: (Ιανουάριος) Αναίμακτη κατάληψη της Μέκκας και η εγκαθίδρυση του θεσμού της δυαρχίας στην Μέκκα μεταξύ Μωάμεθ και Abū Sufyān.

- Ο μετασχηματισμός του ναού της αλ-Κάαμπα στη Μέκκα από παναραβικό πολυθεϊστικό κέντρο λατρείας σε μονοθεϊστικό.
- Η Μέκκα αποτελεί πλέον την πνευματική έδρα-πρωτεύουσα του Ισλάμ, ενώ η Μεδίνα αποτελεί πρώτη πολιτική πρωτεύουσα του Ισλάμ.
- (Ιανουάριος) Νίκη στη μάχη του Χουνάιν (Ḥunayn) υπό την αρχηγία του Khalid Ibn al-Walid.
- (Φεβρουάριος) Πολιορκία της αλ-Τάιφ.
- (Οκτώβριος) Μάχη στο Tabūk. Πολιορκία της πόλης al-Ṭāif από το Μωάμεθ και τον Abū Sufyān.

- 631: Έτος των Αντιπροσωπειών (sanat al-wufud). Ολόκληρη η Αραβική Χερσόνησος κυριεύεται από το Μωάμεθ./ αποδέχονται την εξουσία του Μωάμεθ.
- Συνάντηση Μωάμεθ με αντιπροσώπους της Επισκοπής της Νατζράν στη Μεδίνα.
- 632: Το τελευταίο προσκύνημα (haj) και η Αποχαιρετιστήρια Ομιλία του Μωάμεθ στη Μέκκα (Hujat al-Wadā‘a – حجة الوداع).
- (8 Ιουνίου) Θάνατος του Προφήτη και η κρίση εξουσίας. Ο Άμπου Μπακρ εκλέγεται χαλίφης (πρώτος διάδοχος) του Μωάμεθ.
- 632-634: Η διακυβέρνηση του Άμπου Μπακρ, του πρώτου διαδόχου του Μωάμεθ. Η αυτοκατάκτηση της Αραβίας (ḥurūb al-Riddah).
- 633: Εμφάνιση των ψευδοπροφητών. Η μάχη της al-Yamāma εναντίον του Musaylama al-Kadhāb. Ο Άμπου Μπακρ διατάζει για την ταξινόμηση μιας συγκεντρωμένης μορφής του Κορανίου.
- 634: (23 Αυγούστου) Θάνατος του Άμπου Μπακρ.
- 634-644: Η διακυβέρνηση του Όμαρ Ιμπν αλ-Χαττάμπ, του δεύτερου διαδόχου του Μωάμεθ. Οι περίοδος των πρώιμων μεγάλων αραβικών κατακτήσεων.
- 634: Οι Άραβες συγκρούονται με τους Βυζαντινούς στη μάχη Ajnadayn.
- 635: Ο Επίσκοπος της Δαμασκού συνθηκολογεί την παράδοση με τους Άραβες στρατηγούς.
- 637: Ο Πατριάρχης Σωφρόνιος συνθηκολογεί την παράδοση της Ιερουσαλήμ με τον χαλίφη Όμαρ. Κατάληψη της Κτησιφώντα (Madaʿayn) από τους Άραβες.
- 638: Ο Όμαρ διορίζει τον Μωαβία κυβερνήτη της Συρίας.
- Ο Όμαρ ιδρύει τα πρώτα αστικά κέντρα του χαλιφάτου (Βασόρα-Κούφα).
 - Ο Όμαρ δημιουργεί το ισλαμικό σεληνιακό ημερολόγιο (التقويم الهجري – al-Taqwīm al-Ḥijrī).
- 639: (12 Δεκεμβρίου) Ο Άμρ Ιμπν αλ-Ας επιχειρεί την κατάκτηση της Αιγύπτου. Θεσμοθέτηση του Ισλαμικού ημερολογίου από τον Όμαρ.
- 640: (6 Ιουνίου) Αποστολή ενισχύσεων με τον αλ-Ζουμπάιρ στην Αίγυπτο.

- (Μάιος) Επιδρομή του Άμρ στο Φαγιούμ.
- (Ιούλιος) Η μάχη της Ηλιούπολης.
- (Σεπτέμβριος) Πολιορκία του κάστρου της Βαβυλώνας.
- (Οκτώβριος) Η πρώτη συνθήκη της Βαβυλώνας με τον Κύρο και η απόρριψή της από τον Ηράκλειο.
- (Τέλος έτους) Ανάκληση του Κύρου.
641: (11 Φεβρουαρίου) Θάνατος Ηρακλείου.
- (9 Απριλίου) Η δεύτερη συνθήκη παράδοσης της Βαβυλώνας.
- (13 Μαΐου) Κατάληψη της Νικίου.
- (Τέλος Ιουνίου) Πολιορκία στην Αλεξάνδρεια.
- (14 Σεπτεμβρίου) Επιστροφή του Κύρου στην Αίγυπτο.
- (8 Νοεμβρίου) Παράδοση της Αλεξάνδρειας.
- (Χειμώνας 641-642) Ίδρυση της πρώτης αραβικής πρωτεύουσας της Αιγύπτου (Φουστάτ) από τον Άμρ.
642: (Μάρτιος) Θάνατος του Κύρου.
- (17 Σεπτεμβρίου) Αποχώρηση των Βυζαντινών από την Αλεξάνδρεια.
- (Χειμώνας 642-643) Ο Άμρ Ιμπν αλ-Άσ στέλνει στρατό στην Πεντάπολη.
643: Ίδρύεται το τέμενος αλ-Άκσα στην Ιερουσαλήμ.
644: Δολοφονία του χαλίφη Όμαρ κατά τη διάρκεια της προσευχής στο τζαμί της Μεδίνας από έναν πέρση αιχμάλωτο.
644-656: Η διακυβέρνηση του Οθμάν Ιμπν Αφφάν, του τρίτου διαδόχου του Μωάμεθ.
644-645: Εκστρατεία των Αράβων στην Τρίπολη.
645: (τέλος χρονιάς) Επιστροφή του βυζαντινού στόλου στην Αλεξάνδρεια με αρχηγό τον Εμμανουήλ για την ανάκτηση της Αιγύπτου.
646: (Καλοκαίρι) Ανάκτηση της Αλεξάνδρειας από τους Άραβες.

648-649: Εκστρατεία των Αράβων στην Κύπρο και η εκεί συγκυριαρχία Αράβων και Βυζαντινών.

650(;): Με εντολή του τρίτου χαλίφη Οθμάν, επιτροπή ειδικών – συντρόφων του Μωάμεθ- συγκεντρώνουν, ταξινομούν και εκδίδουν την τελική μορφή του Κορανίου, που φέρνει το όνομα Μούσχαφ Οθμάν.

656: Δολοφονία του χαλίφη Οθμάν από δυνάμεις της αντιπολίτευσης, μετά από πολιορκία της κατοικίας του μιας εβδομάδας.

- Ο Άλι Ιμπν Άμπι Τάλιμπ, πρώτος ξάδερφος και γαμπρός του Μωάμεθ, (γάμος με την κόρη του Μωάμεθ Φάτιμα), κηρύττεται τέταρτος διάδοχος του Μωάμεθ από την αντιπολίτευση.
- Μεταφορά της έδρας διακυβέρνησης του χαλιφάτου από τη Μεδίνα στην Κούφα, δεύτερη πολιτική έδρα του Ισλάμ.

656-660: Εμφύλιος Άλι - Μωαβία. Νίκη του Μωαβία.

- (26-28 Ιουλίου 657) Μάχη της Σιφίν
- Ισλαμικό σχίσμα.

661: Δολοφονία του χαλίφη Άλι από τους χαριτζίτες, που διαφωνούσαν με τον Άλι λόγω του συμβιβασμού του με τον Μωαβία.

- Ο Μωαβίας αυτοανακηρύσσεται χαλίφης στην Ιερουσαλήμ.
- Ίδρυση της δυναστείας των Ομαΰαδών. Μεταφορά της πρωτεύουσας του χαλιφάτου στη Δαμασκό.

BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Αραβικές πηγές

Abū Daūd, *Sunan*, εκδ. και επιμ. Shw‘ayb al-Arna‘ūt et al, vols 6, (1η εκδ.) Beirut 2009.

al-Azraqi, *Akhbār Makkah*, = Al-Azraqi, *Akhbār Makkah wa mā jā‘a fīha min al-Āthār*, επιμ. και έκδ. A. A. Dhaysh, Makkah 2003/1424.

Al-Andalusī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ* (*Η θάλασσα του Ωκεανού*), Cairo 1911.

al-Baladhūri, *Futūḥ al-Buldān*, (*Οι Κατακτήσεις των Χωρών*), trans. & ed. by Ph. Hitti & Murgotten, Leiden 1924.

al-Baladhurī, *Futūḥ al-Buldān*, (*Οι Κατακτήσεις των Χωρών*), εκδ. Cairo 1932.

al-Baladhurī, *Futūḥ* = al-Baladhūri, *Kitāb Futūḥ al-Buldān*, (*Οι Κατακτήσεις των Χωρών*), τ. 3, εκδ. και επιμ. Ṣ. Al-Munajjid, Cairo 1956.

al-Bukhārī, Muhammad Ibn Ismail, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol.2, Dar al-Fikr 1st ed., Beirut 1411 AH/1991 CE.

al-Ghazālī, *Iḥiyah ‘ulūm al-Dīn*, Θεσσαλονίκη 2013.

al-Maqrīzī, *Tarīkh al-Aqbāṭ*, (*Η ιστορία των Κοπτών*), επιμ. A. Diyab. Cairo 1998.

al-Mas‘ūdī, *Murūj* = al-Mas‘ūdī, *Murūj adh-Dhahab wa M‘ādin al-Jawhar*, (*Λειμώνες χρυσού*), εκδ. και επιμ. M. ‘Abd al-Ḥamīd, vol. 2, Cairo 1958.

al-Mawardi, *Kitāb al-Ahkām al-Sultānyah*, (*Το βιβλίο των κυβερνητών των σουλτανάτων*), (2^η έκδ) Cairo 1966.

al-Mawardi, *Kitāb al-Ahkām al-Sultānyah*, (*Το των βασιλικών διατάξεων*), (2^η έκδ.) Cairo 1966.

al-Sakhawī, Muhammad Ibn ‘Abd al-Rahman Ibn Muhammad, *al-Tibr al-Masbuk fī Dhail al-Sulūk* (*Χρυσόσκονη στην ουρά της συμπεριφοράς*), Bulaq 1896.

al-Suyūṭī, *Tarīkh al-Khulafa’*, (*Η ιστορία των χαλιφών*), κριτική έκδ. J. M. Mustafa. Cairo 1999.

al-Wāqidī, *Futūḥ al-Shām* = al-Wāqidī, *Futūḥ al-Shām*, (Οι κατακτήσεις τις Μεγάλης Συρίας), Beirut χ. χ.

al-Wāqidī, *Maghāzi* = al-Wāqidī, *Kitāb al-Maghāzī* (Το βιβλίο των στρατιωτικών εκστρατειών), Beirut 1984.

al-Y‘aqūbī, *Tarīkh al-Y‘aqūbī*, τ.18, Beirut 1960. (164)

al-Maqrizī, *Khiṭaṭ* = al-Maqrizī, *Khiṭaṭ* (Τα Σχέδια), τ. 3, Bulaq, Cairo 1227.

al-Māwardī, *al-Ahkām al-Sulṭānyah* = al-Māwardī, *al-Ahkām al-Sulṭānyah*, Cairo 1298 AH.

Ibn ‘Abd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr wa al-Maghreb*, (Οι κατακτήσεις της Αιγύπτου και του Μαγρεμπ), εκδ. και επιμ. A. M. ‘Umar, Cairo 1995.

Ibn Abd al-Hakam, *Futūḥ Miṣr* = Ibn Abd al-Hakam, *Futūḥ Miṣr wa Ifrīqiyyah*, (Οι Κατακτήσεις της Αιγύπτου), ed. Ch. Torrey, New Haven, Yale University Press 1922.

Ibn Hishām, *Sīrah* (nd) = Ibn Hishām, *as-Sīrah an-Nabawya* (Η Βιογραφία του Προφήτη), εκδ. επιμ. M. Kh. Harras, vol. II, Cairo, n.d.

Ibn al-Jawzī, *Manaqib Amīr al-Mu‘minīn ‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb*, (Τα γνωρίσματα του Αρχηγού των Πιστών Όμαρ Ιμπν Αλ-Χαττάμπ), Beirut 1982.

Ibn Ishāq, *Sīrah* = Ibn Ishāq, *Al-Sīrah al-Nabawyah li Ibn Ishāq*, (Η βιογραφία του Μωάμεθ από τον Ibn Ishāq), εκδ. και επιμ. Ἦ. ‘A. Sa‘ad και Β. Ἦ. Badawī, τ. 2, Cairo 1998/1419.

Ibn Kathīr, *Qiṣaṣ al-Anbya’*, (Ιστορίες των Προφητών), κριτική έκδοση, Cairo 1980.

Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qu‘rān al-Azīm*, (Η ερμηνεία του μεγαλοπρεπέστατου κορανίου), τ 7, επιμ. A. Ghunaym και M., A. ‘Ashūr και M. I. al-Bannā, Κάιρο 1390.

Ibn Khaldūn, *Akḥbār al-Mubtada` wa al-Khabar*, τ. 2, Cairo 1867.

Ibn Khaldun, *al-‘Ibar* = Ibn Khaldun, *Kitab Al-Ibar wa Diwan Al-Mubtada wa Al-Khabar* (Τα Διδάγματα και Το Αρχείο του Υποκειμένου και του Αντικειμένου), τ. 7, Cairo 1284.

Ibn Khaldūn, *Muqaddimah* = Ibn Khaldūn, *al-Muqaddimah*, (Τα προλεγόμενα), Tunis 1991.

Ibn Khaldūn, *Muqaddimah. An Introduction to History*, trans. & ed. Franz Rosenthal, vols. 3, Princeton University Press, first printing 1958, 2nd printing of 2nd ed. 1980, vol. 2.

Ibn Sulaymān, Muqātil, *Tafsīr Khumsumyat Āyat min al-Qur’ān al-Karīm fī al-Amr wa al-Nahī wa al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*, (εκδ. και επιμ. Walīd Hoymal ‘Awjan), Jordan 2006-2007

Tafsīr Khumsum’yat Āyat min al-Qur’ān al-Karīm fī al-Amr wa al-Nahī wa al-Ḥalāl wa al-Ḥarām, εκδ. Ṣalāḥ ad-Dīn Ḥusayn, Baghdad χ.χ.

Ibn Qayim al-Jawzīya, *Aḥkām Ahl adh-Dhimmah*, (Διατάξεις για τους λαούς της βίβλου), vols. 3, al-Dammam 1997/1418. (334)

Ibn Qutaybah, *al-Imāmah* = *Qutayba Ibn Al-Dainouri, Al-Imamah wa Al-Siyassah* (Το Ιμαμάτο και η Πολιτική), Cairo 1967.

Qutaibah Ibn (Ιμπν Κουτάιμπα), *Kitab Al-Imamah wa Al-Siyassah* (το Βιβλίο του Ιμαμάτου και της Πολιτικής), τ. 2, Cairo 1925.

Ibn Sallām, *Amwāl* = Ibn Sallām, *Kitāb al-Amwāl*, (Το βιβλίο των οικονομικών), εκδ. και επιμ. M. Ḥarrās, β’ έκδ. Cairo 1975/1395.

Ibn Sallām, *Amwāl*, (1988) = Ibn Sallām, *Kitāb al-Amwāl*, (Το βιβλίο των οικονομικών), επιμ. A. A. Mhannā, Beirut 1988.

Ibn Sa‘d, M., *al-Tabaqāt al-Kubrā*, Dar Ṣāder: Beirut 1958

al-Kindi, Abū ‘Umar Muḥammad Ibn Yūsuf, *The History of the Governors of Egypt*, N. A. Koenig (ed.), New York 1908.

Mahasin, *al-Nujūm al-Zahira fi Muluk Misr wa Al-Qahira* (Τα Λαμπερά Άστρα στους Βασιλιάδες της Αιγύπτου και του Καΐρου), τ. 14, Cairo 1929.

Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Dar ash-Sha‘b: Cairo n.d.

Ṣaḥīḥ Muslim = Ṣaḥīḥ Muslim bi Sharḥ al-Nawawī, Kitāb al-Jihad, Kutub al-Nabi, Al-Azhar 1929.

Ṭabari, *Tarīkh* = Ṭabari, *Tarīkh al-Rusul wa al-Mulūk*, (Η ιστορία των απεσταλμένων και των βασιλέων), vol. 2, Cairo ed. 1968.

Ṭabari, *Tarīkh al-Rusul wa al-Mulūk*, Goeje, Leiden, 1878, (εκδ. Cairo, 1971).

Ṭabarī, *Tarīkh al-Ṭabarī*, επιμ. M.A.Ibrahīm, Cairo: Dar al-Maaref 1979.

Ṭabarī, *Tārīkh* = Ṭabarī, *Tārīkh al-Ṭabarī*, (Η ιστορία των απεσταλμένων και των βασιλέων), 1985, vol. XXII, (trans. by K. Rowson) 1989.

Al-Musamma Jami' al-Bayān fi Ta'wīl al-Qur'ān Tafṣīr al-Ṭabarī, εκδ: Mahmood Shakir al-Hurustani, τ. 25, Dar Ihya al-Turāth al-Arabiyya: Κάιρο 1374.

Biographies of the Rightly-Guided Caliphs = Biographies of the Rightly-Guided Caliphs. Prepared from the works of Ibn Katheer, at-Tabari, As-Suyooti, prepared and translated by T. A. A. Muhammad & N. K. E. Abu Al-Yazid, revised and edited by M. I. Kamara & Joanne McEwan, Dar al-Manarah-Egypt 2001.

The Expeditions = The Expeditions. An Early Biography of Muhammad by Mamar Ibn Rāshid according to the recension of ‘Abd al-Razzāq al-Ṣan‘ānī, Sean W. Anthony (ed.& trans.), New York University Press - New York and London 2014.

Ελληνικές πηγές

Ιωάννης Καμενιάτης, *Εισ την Άλωσιν της Θεσσαλονίκης*, (Εισαγωγή-Μετάφραση-Σχόλια: Εύδοξος Τσολάκης), Αθήνα 2000.

Ευστάθιος Θεσσαλονίκης, *Ιστορικόν της Αλώσεως της Θεσσαλονίκης υπό των Νορμανδών*, Θεσσαλονίκη 1996

Eustazio di Thessalonica, *La espugnazione di Thessalonica*, Palermo 1961.

Αναγνώστης Ι, *Διήγησης περί της τελευταίας αλώσεως της Θεσσαλονίκης. Μονωδία επί τη αλώσει της Θεσσαλονίκης*, εκδ. Ι. Τσάρας, Θεσσαλονίκη 1958.

Αναγνώστης Ι, *Διήγησης περί της τελευταίας αλώσεως της Θεσσαλονίκης*, ed. I. Bekker, CB, Bonnae 1838.

Αναγνώστης Ι, *Διήγησης περί της τελευταίας αλώσεως της Θεσσαλονίκης*, (εισ. - μτφρ. Μαρία Κεκδροπούλου), Αθήνα.

Θεοφάνης, Θεοφάνους Χρονογραφία, εκδ. C. De Boor, Theophanis, Chronographia, τ. 1–2, Lipsiae 1883, Ανατ. Hildesheim 1963.

Ιωάννης Νικίου, Ιωάννου Νικίου Παγκόσμιον Χρονικόν. Γαλλ. Μετάφρ. υπό H. Zotenberg, *Chronique de Jean évêque de Nikiou, Notices et extraits des Mss. de la Bibliothèque Nationale XXIV, I (1883) 126–605, 1935²*.

Corpus Juris Civilis, vol. 3, Novellae, Edictum XIII, ΙΓ

Patrologia Orientalis, vol. 13

KOPANIO

“*The Holy Qur’an: Translation and Commentary*”, Yusuf, Ali, Abdullah, Maryland, 1983.

Sveshtenyat Koran i Negovata Mydrost (=Το Ιερό Κοράνιο και η Σοφία του), Βουλγάρικη απόδοση από τα Αραβικά Tsvetan Teofanov), Σόφια 1999.

Κοράνιο, Μετάφρ. Γ.Ι. Πεντάκη, Αθήνα, 3η εκδ., 1928, ανατ. με εισαγωγή Α. Καριώτογλου, Αθήνα 1994.

Κοράνιο, εκδ. Μ. Ι. Λάτση, μτφρ. – επιμ. Αράβων Ελληνιστών του Πανεπιστημίου al-Azhar, Αθήνα 1987.

Κοράνιο, Μετάφρ. Μ. Ζωγράφου-Μεραναίου, εκδ. Σ. Δαρεμά. Αθήνα χ.χ.

Βοηθήματα

‘Ali, *Tarīkh* = ‘Ali, Jawād, *al-Mufaṣṣal fī Tarīkh al-‘Arab qabl al-Islām* (Το λεπτομερές στην προϊσλαμική ιστορία των Αράβων), τ. 10, Baghdad 1968.

‘Ali, *al-Mufaṣṣal fī Tarīkh al-‘Arab qabl al-Islām* (Το λεπτομερές στην προϊσλαμική ιστορία των Αράβων), τ. 20, Baghdad 1413/1993.

‘Imārah, M., *al-Islām wa al-Ākhar* (Το Ισλάμ και ο Άλλος), Maktabat al-Shuruq χ.χ.

Abbott, “Wahb B. Munabbih: A Review Article”, *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 36, No. 2 (1977), σσ. 103-112.

Abbott, *A New Papyrus and a Review of the Administration of ‘Ubaid Allah b. al-Habhab*, *Arabic and Islamic Studies in honor of Hamilton A. R. Gibb*, ed. by Gerge Makdisi, Harvard (1965), σσ. 21-35.

Abbott, *Kurrah Papyri* = Abbott, *The Kurrah Papyri from Aphrodito in the Oriental Institute*, The Oriental Institute of the University of Chicago, *Studies in Ancient Oriental Civilization*, No 13, Chigago, Illinois, 1938.

Abū al-Ḥassan ‘Alī al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Sultānyiah wa al-Wilayāt al-Dinyiah* (Οι διατάξεις της εξουσίας και τα θρησκευτικά αξιώματα), Beirut 1990/1410.

Abū Raiyah, R. M. A., *As-Sīrah an-Nabawiyah fī Fikr Montgomery Watt wa Karen Armstrong*, *Dirāsah Tahlīlīyah Taqwīmīyah* (Η Βιογραφία του Μωάμεθ στην αντίληψη του Montgomery Watt και Karen Armstrong. Αναλυτική και Διορθωτική Μελέτη), Πανεπιστήμιο Αλ-Αζχαρ χ.χ.

Abū Shabhah, M. Bin M., *Difa ‘an as-Sunnah wa Rad Shubahi al-Mustashriqīn wal Kuttāb al-Mwāṣirīn* (Υπεράσπιση της Σούννα και η επιστροφή των αμφισβητήσεων των οριενταλιστών και των σύγχρονων συγγραφέων), Κάιρο 1989.

Abū Shabhah, *as-Sīrah an-Nabawiyah* = Abū Shabhah, M. Bin M., *as-Sīrah an-Nabawiyah fī daw' al-Qur'ān wa as-Sunnah* (Η Βιογραφία του Προφήτη στο φως του Κορανίου και της Σούννα), τ.2, 2^η έκδ., Δαμασκός-Βηρυτός 1992.

Abū Yūsef, *Kitāb al-Kharāj* = Abū Yūsef, *Kitāb al-Kharāj* (φοροτεχνικό βιβλίο), Beirut 1979/1399.

Abu Yūsef, *Kitāb al-Kharāj* (φοροτεχνικό βιβλίο), ed. G. Khatib, Cairo 1976.

Abu-Munshar, Maher Y., *Islamic Jerusalem and its Christians: a history of tolerance and tensions*, London-New York, 2007.

Aḥmad, N. A., *Mw'āmalat ghayr al-Muslimīn fī al-Dawla al-Islāmyah* (Ο κώδικας συμπεριφοράς απέναντι στους μη-μουσουλμάνους στο ισλαμικό κράτος), Cairo 1996.

al-'Adawī, Ibrāhīm A., *al-Dawla al-Islamiyyah wa al-Imbrāṭuriyat ar-Rūm* (Το ισλαμικό κράτος και η αυτοκρατορία των Ρουμ), Κάιρο 1414/1994.

al-'Adawī, Ibrāhīm A., *Miṣr al-Islamiyyah der' al-'urūbā wa ribāṭ al-Islām*, Κάιρο 1412/1991.

al-'Adawī, *Nuzum* = al-'Adawī, Ibrahim Ahmad, *al-Nuzum al-Islamiyyah*, (Τα αραβικά συστήματα), Cairo 1972.

Al-'Aqād, *Dhū an-Nūrayn* = Al-'Aqād, A. M., *Dhū an-Nūrayn Uthmān Ibn 'Affān* (Ο δίφωτος Οθμάν Ιμπν Αφφάν), Κάιρο 2015.

al-'Ujaylī, 'Abd al-Hādī Ibn Muḥammad 'Abd al-Hādī al-Bakrī, *Tahqīq al-Tajrīd fī sharḥ Kitāb al-Tawḥīd*, εκδ. και επιμ. Ḥassan Ibn 'Ali Ibn Ḥuseyin al-'Awājī Abū Usāmā, Riyadh 1419/1999.

Al-'Ajmi, Abdulhadi, *Al-Wathāiq al-Tārīkhiyah lil Uṣūr al-Islāmiyyah al-'Ulā. Kitāb al-Amwāl lil Qāsim Ibn Sallām (maṣḍaran)*, (Ιστορικά έγγραφα των πρώτων ισλαμικών χρόνων. Η περίπτωση Κιτάμπ αλ-Αμουάλ του Ιμπν Σαλλάμ), Monograph 306, Ḥawliyyāt al-Ādāb wal 'Ulūm al-Ijtimā'iyah vol. 30, 1430/2009 (Academic Publication Council – University of Kuwait).

al-Ajmi, Abdulhadi, “Al-Blathery`s Method in Approaching Gasem bin Salam`s Reported Texts and Narratives: A Comparative Study”, *Journal of Humanities and Social Studies* (Kingdom of Saudi Arabia) vol. 29, 2013.

al-Ajmi, Abdulhadi, “Al-Mashhad al-Siyāsī bayna al-Madīnah al-Munawara wal Quds wa Imtidādahu fī al-‘ahd al-Amawī. Dirāsah muqāranah” (Το πρώτο πολιτικό επεισόδιο μεταξύ της φωτισμένης Μεδίνας και της Ιερουσαλήμ και η επέκτασή του στην εποχή των Ομαΰαδών), *al-Mwarikh al-Masrī* (Journal Egyptian Historian), vol. 1 (2013), σσ. 57-111.

al-Ajmi, Abdulhadi, “Shabath B. Ribī‘Al-Tamimī towards a Discovery of the Political Culture of Tribal Leadership in the First Century of Islam”, *Journal of Oriental and African Studies*, Vol. 25 (2016).

al-Banna, *al-Islam* = al-Banna, Jamal, *al-Islam Dīn wa Ummah wa Laisa Dīnan wa Dawlatan* (Το Ισλάμ θρησκεία και κοινότητα και όχι θρησκεία και κράτος), Cairo 2003.

al-Bustānī, F., ‘*Amr Ibn Kulthūm – al-Ḥarth Ibn Ḥalzah – al-Rawā’i’a 26*, Beirut χ.χ.

al-Daqīqī, Raḍā M., *Kitāb Tarīkh al-Qur’ān lil Mustashriq al-Almānī “Theodor Nöldeke”* (Το βιβλίο της ιστορίας του Κορανίου του γερμανού οριενταλιστή *Theodor Nöldeke*), μεταφραση και κριτική ανάγνωση, τ. 3 (Ar. ed.) al-Azhar 2003.

al-Dhahabī, Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn ‘Uthmān, *Siyar A ‘alām al-Nubalā’*, τ. 24, Amman-Riyadh 2001/1422.

al-Dujaily, Khawla, S., *Bayt al-Māl. Nasha’uhu wa Tatawruhu min al-Qarn al-Awwal ḥatā al-Qarn ar-Rābi ‘ al-Hijrī*. (Μπάιτ αλ-Μαλ. Ίδρυση και Εξέλιξη του από τον πρώτο αιώνα έως τον τέταρτον αιώνα Εγίρας) Baghdad 1976.

al-Dūrī, ‘ilm al-Tarīkh = ‘Abd al-‘Azīz al-Dūrī, *Nash’at ‘ilm al-Tarīkh ‘ind al-‘Arab*, Beirut 1960.

al-Fākhūrī, Hannah, *al-Jāmy‘a fī al-Adab al-‘Arabī*, vol. 1 - *al-Adab al-Qadīm*, 2nd ed., Beirut 1995.

al-Fatlawi, *Diblumassyiat an-Nabī Muḥammad* = al-Fatlawi, S. H., *Diblumassyiat an-Nabī Muḥammad:dirāsah muqaranah bil qanūn ad-Dawlī al-Mwāsir*, Beirut 2001.

Al-Hakam, *Conquest of Egypt, North Africa and Spain* = Ibn Abd Al-Hakam, *The History of the Conquest of Egypt, North Africa and Spain*, known as the *Futuh Misr*, Charles C. Torrey (ed.), New Haven, Yale University Press, 1922.

al-Ḥassan, *as-Sīrah an-Nabawiyah* = al-Ḥassan, Aḥmad, *as-Sīrah an-Nabawiyah fī ḍaw’ nuzum at- Takhḥīṭ al-Mu‘āṣirah* (Η Βιογραφία του Προφήτη στο φως των σύγχρονων συστημάτων σχεδιασμού), 3^η εκδ. Κουβέιτ 2015.

Ali, *Religion of Islam* = Ali, Maulana Muhammad, *The Religion of Islam*, Lahore 1990.

Al-Jabrīn, A. B. A. Ḥ., *al-Ta‘āmul ma ‘ ghāyr al-Muslimīn fī al-Sunnah al-Nabawiyah* (Επικοινωνία με τους μη-μουσουλμάνους σύμφωνα με την Παράδοση του Μωάμεθ), Ριάντ 2008

Al-Jamīl, *al-Hijrah ilā al-Habashah* = Al-Jamīl, M. b F., *al-Hijrah ilā al-Habashah. “Dirāsah muqāranah lil riūāyat”* (Η μετανάστευση στην Αιθιοπία. «Συγκριτική μελέτη των αφηγήσεων»), 2^η έκδ. Ριάντ 2004.

al-Jawzya, *Aḥkām ahl al-Dhimmah* = Shams al-Dīn ‘Abd Allah Ibn Qayim al-Jawzyah, *Aḥkām Ahl adh-Dhimmah*, Damascus 1963/1373.

al-Jindī, *Aṭwār* = al-Jindī, A., *Aṭwār al-Thaqāfah wa al-Fikr*, (Πεύματα πολιτισμού και σκέψεις), τ. 1, Cairo 1959.

al-Jubouri, *Islamic Thought: From Mohammed to September 11, 2001*, USA 2010.

al-Juhaynī Ahmad, Mustafā, Muḥammad, *al-Islām wa al-Ākhar*, Cairo 2007.

al-Juhaynī, Aḥmad & Mustafā, Muḥammad, *al-Islām wa al-Ākhar*, Cairo 2007.

al-Karamlī, al-Āb Anastās, *al-Nuqūd al-‘Arabiyah wa ‘ilm al-Nūmiyāt* (Αραβικά νομίσματα και η νομισματική), Κάιρο 1939.

al-Kharbūṭlī, ‘Alī Ḥassan, *al-Ḥaḍārah al-‘Arabyiah al-Islamyiah*, Κάιρο 1962.

al-Kharbuṭlī, *al-Islām wa ahl adh-Dhimma* = ‘Alī Ḥassan al-Kharbūṭlī, *al-Islām wa Ahl adh-Dhimmah*, Cairo 1969/1389.

al-Khudarī, *Tarīkh*, = al-Khuḍarī, M., *al-Tarīkh al-Islāmi*, (Η ιστορία του ισλάμ), Cairo χ.χ.

al-Maṣrī, Rafīq, *al-Islām wa al-Nuqūd* (Το Ισλάμ και τα νομίσματα), Jeddah (2^η εκδ.) 1990.

Al-Na‘īm, A. M. A., *al-Ishṭishrāq fī as-Sīrah an-Nabawiyah. Dirāsah tarikhīyah li ara’* (Watt-Brokelmann-Wellhausen). *Muqāranah bil ru’iyah al-Islāmiyah* (Ο οριενταλισμός στη Βιογραφία του Προφήτη. Ιστορική μελέτη των απόψεων των Watt-Brokelmann-Wellhausen. Σύγκριση με την ισλαμική άποψη), International Institute of Islamic Thought (المعهد العالمي للفكر الإسلامي), 1997.

al-Nahee, Owed Abdullah S’, *The Religious Structure of Najrān in Late Pre-Islamic and Early Islamic History: from the End of the Ḥimyarite Kingdom until the End of the Rashidun Caliphate (525-661 CE)*, thesis submitted to the University of Birmingham, School of Philosophy, Theology and Religion, College of Art and Law, University of Birmingham, June 2017.

al-Saḥmarānī, A., *Al-Islām wa al-ākhar* (Το Ισλάμ και ο άλλος), Βηρυτός 2003.

al-Samman, T., Mazal O., *Die Arabische Welt und Europa*, Graz 1988.

al-Ṣāīgh, Khaled, *al-Nuqūd al-Islamiyah* (Ισλαμικά νομίσματα), Abu Dhabi 2002.

al-Ṣalābī, ‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb = al-Ṣalābī, A. M. M., *Faṣl al-Khiṭāb fī Sīrat Ibn al-Khaṭṭāb. Amīr al-Mu’minīn ‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb: Shakhṣyatuhu wa ‘asruhu* (Ο ξεχωριστός λόγος στη βιογραφία του Ιμπν αλ-Χαττάμπ. Ο Πρίγκηπας των Πιστών Όμαρ Ιμπν αλ-Χαττάμπ: η προσωπικότητά του και η εποχή του), Κάιρο - Σάρτζα 2002.

- al-Sh‘arānī, ‘Abd al-Wahāb, *al-Mīzān*, Cairo χ.χ.
- al-Shahrānī, *al-‘Aqīda al-‘Askariyah fī al-Ḥurūb al-Nabawiyah*, Saudi Arabia χ.χρ.
- al-Sīrah An-Nabawiyah fī daw’ al-Maṣādir al-Aṣliyah*, Mahdi Rizqallah Ahmad (ed.), 1st ed., Markaz al-Malik Faysal lil buḥūth wa la-dirāsāt al-Islāmiyah, Al-Riyadh, 1412/1992.
- al-Qaradawi, Yusuf, *Al-‘aqalyāt ad-Diniyah wa al-ḥal al-Islāmī* (Οι θρησκευτικές μειονότητες και η ισλαμική λύση), Κάιρο 1996.
- Ambros, Arne A., ‘*The Quran and Diachronic Lexical Development in Arabic. A Statistical Evaluation.*’ *Quaderni di Studi Arabi* .5-6, (1987-1988), σ. 20-26.
- Anagnostakis, Ilias, ‘Byzantine Aphrodisiacs’ in *Flavours and Delights Tastes and Pleasures of Ancient and Byzantine Cuisine*, Athens 2013, σ. 76-77, M. I. H. Farooqi, *Medicinal plants in the traditions of Prophet Muhammad: medicinal, aromatic and food plants mentioned in the traditions of Prophet Muhammad*, University of California 2001, σ. 139-140.
- Armstrong, Karen. *Islam, a Short History*, (ελλ. εκδ. Αθήνα 2002)
- Arnold, Th. W., *The Caliphate*, London 1965.
- Arnold, Th. W., *The Preaching of Islam*, (3^η αραβική έκδοση, μτφρ. Hassan Ibrahīm et.al), β’ εκδ. London 1913.
- Arweiler, H., *L’Asie Mineure et les invasions arabes (VIIe-IXe siècles)*, *Revue Historique*, 227 1. Paris Janvier-Mars 1962 (Variorum Reprints IX, 1971).
- as-Sadr, Mohammad Baqir, *Lessons in Islamic Jurisprudence*, (trans. and Introduction by Roy Parviz Mottahedeh), London 2001 (repr. 2014).
- Ayoub, *Muslim – Christian Relations* = Michael Gervers, Ramzi Jibrān Bikhazi (eds.), *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands. Eighth to the Eighteenth Centuries*, *Papers in Medieval Studies* 9, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto-Ontario 1990, p. 461-477: Mahmoud M. Ayoub, “The Islamic Context of Muslim – Christian Relations”.

A'zamī, Muḥammad Muṣṭafá, *Studies in Hadīth Methodology and Literature*, Kuala Lumpur 2002. Aisha Y. Musa, *Hadīth as Scripture: Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam*, USA 2008.

Badawī, *Difā'a 'an Muḥammad* = Badawī, 'Abd -u ar-Raḥmān, *Difā'a 'an Muḥammad* (Υπεράσπιση υπέρ του Μωάμεθ), Cairo nd.

Badawy, Hassan, 'Roots and Ideology of Jihad' in Forschungsinstitut der Internationalen Wissenschaftlichen Vereinigung Weltwirtschaft und Weltpolitik. (IWVWW, e.V.), Berichte. März, Berlin 1999, σσ. 59-73.

Badrawi, Roshdi, *Muhammad, Islam and Qur'an*, Cairo 2006.

Barkuke`s Decree to Monks of St. Catherine`s Monastery, edited and annotated by Dr M. M. Amin, Institute of Research and African Studies, Cairo University (repr. from Bulletin of Cairo University in Khartoum, vol.V, 1974).

Basyūnī, *al-Wathā'iq al-Dawlya* = Basyūnī, Muhammad Sharīf, *al-Wathā'iq al-Dawlya al-Ma'anya bī Huqūq al-Insān* (Τα διεθνή έγγραφα τα σχετικά με τα ανθρώπινα δικαιώματα), Cairo 2003 (University of Chicago).

Bell, *Greek Papyri* = Bell, *Greek Papyri in the British Museum*, vol. IV, London 1907-1917.

Bellamy, James A., "A new Reading of al-Namārah Inscription." *Journal of the American Oriental Society* 105 (1985), σ. 31-48.

Berger, Albrecht, "Christianity in South Arabia in the 6th century AD – Truth and Legend", in: *Arabia, Greece and Byzantium. Cultural Contacts in Ancient and Medieval Times*. A. al-Helabi, M. al-Moraekhi, D. Letsios, A. Abduljabbar (eds.), Riyadh 2012/ 1433, σ. 159-167. Proceedings of the: International Symposium on the historical relations between Arabia the Greek and Byzantine World (5th century BC – 10th century AD).

Berkey, *The Formation of Islam* = Berkey, P., *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600–1800*, Cambridge 2003.

Block, *The Qur'an in Christian-Muslim Dialogue* = Block, Corrie, *The Qur'an in Christian-Muslim Dialogue: Historical and Modern Interpretations*, Routledge London-New York 2014.

Bousquet, 'Observations on the Nature and Causes of the Arab Conquest' = Bousquet, G.R., 'Observations on the Nature and Causes of the Arab Conquest', in Conrad, L. I. (general ed.): *The Formation of the Classical Islamic World*, vol. 5 in Donner F. M.(ed.): *The Expansion of the Early Islamic State*, London-New York 2008, σσ. 23-37.

Βρανούση, Ε., «Byzantinoarabica: Οι Πρώτοι Αραβοβυζαντινοί Πόλεμοι στην Παλαιστίνη, Ιορδανία και Φοινίκη». Σύμμεικτα 3 (1979) σσ. 1-28.

Brooks, E. W., *The Arabs in Asia Minor (641-750), From Arabic Sources*, J.H.S. 18 (1898)182-208.

Brown, Daniel W., *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge University Press 1996.

Brown, *World of Late Antiquity* = Brown, P., *The World of Late Antiquity 150-750*, London 1989, (ελλ. έκδ. *Ο Κόσμος της Ύστερης Αρχαιότητας 150-750 μ. Χ.*, μεταφ. Ε. Σταμπόγλη, Αθήνα 1998).

Bulliet, *Islamo-Christian Civilization* = Bulliet, Richard W., *The Case for Islamo-Christian Civilization*, Columbia University Press 2004 (ελλ. έκδ. Αθήνα 2006).

Butler, *The Arab Conquest of Egypt* = Butler, A., *The Arab Conquest of Egypt and the Last Thirty Years of the Roman Dominion*, Oxford 1902 (rep. by P.M. Fraser, Oxford 1978), (Ar. ed. Cairo 1933).

Γιαννόπουλος, *Βυζαντινοί και Άραβες* = Π. Α. Γιαννόπουλος, *Βυζαντινοί και Άραβες κατά τη Μεσοβυζαντινή Περίοδο*, Αθήνα 2016.

Caetani, L., *Annali dell' Islam*, τόμ. 10, Milan 1905-1907.

Cahen, Claude “History and Historians”, in: M. J. L. Young, J. D Latham and R. B. Serjeant (eds), *Cambridge History of Arabic Literature: Religion, Learning, and Science in the ‘Abbasid Period* (RLSAP), Cambridge, 1990, σ. 188.

Calder, Norman, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, 1993.

Canard, M., *Les Expéditions des Arabes Contre Constantinople dans l’histoire et dans la légende*, *Journal Asiatique* 208 (1926), σσ. 61-121.

Cecota, B., and Wolinska, T., *The Conquests: in Byzantium and the Arabs: The encounter of Civilizations from sixth to mid-eighth century*. Teresa Wolinska & Pawel Filipczak (eds.), *BYZANTINA LODZIENSIA XXII* 2015, σσ. 205-315.

Cole, *Muhammad* = Cole, Juan, *Muhammad, Prophet of Peace amid the Clash of Empires*, New York 2018.

Constantelos, D. J., *The Muslim conquests of the Near East as revealed in the Greek Sources of the 7th and 8th century*, *Byzantion* 42 (1972) σ. 325-357.

Coulson, N. J., *History of Islamic Law*, Edinburgh, first ed. 1964 (rep. 2005).

Crosby, Elise W. (ed.), *The History, Poetry, and Genealogy of the Yemen: The Akhbar of Abid B. Sharya Al-Jurhumi*, Gorgias Press LLC 2007.

Dabashi, Hamid, *Authority in Islam. From the Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads*, USA 1989.

Dennett, *Conversion and poll tax* = Dennett Jr, Daniel C., *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Cambridge (Harvard University Press) 1950.

Donner, Fred, *The Early Islamic Conquests*, Princeton 1981.

Donner, Fred, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton 1998.

Donner, *The Islamic Conquests* = Donner, Fred, *The Islamic Conquests*, in Youssef M. Choueiri (ed.): *A Companion to the History of the Middle East*, USA 2005, σσ. 28-51.

Donner, F. The Qur'an in Recent Scholarship. Challenges and desiderata. in Gabriel Said Reynolds (ed.) *The Qur'an in its Historical Context*, Routledge 2008, σσ. 29-50.

Donner, *Muhammad* = Donner, Fred, *Muhammad and the Believers*, Harvard University Press 2012.

Drocourt, *Christian-Muslim Diplomatic Relations* = Drocourt, Nicholas, *Christian-Muslim Diplomatic Relations: an Overview of the Main Sources and Themes of Encounter (600-1000)*, in *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 2 (900-1050)*, D. Thomas and A. Mallett (eds.), Leiden, Brill (The History of Christian-Muslim Relations, 14), 2010, σσ. 29-72.

Dyāb, *Dirāsāt fī Tarīkh Miṣr al-Islāmyah wa Ḥaḍāratihā*, Cairo 1976.

El-Cheikh, *Byzantium Viewed by the Arabs* = El-Cheikh, Nadia Maria, *Byzantium Viewed by the Arabs*, Harvard University Press 2004 (ελλ. έκδ. Αθήνα 2013).

Dziekan, “The Byzantine in the Context of the Qur`ān” = Dziekan, Marek M., “The Byzantine in the Context of the Qur`ān”, in *Byzantium and the Arabs: The encounter of Civilizations from sixth to mid-eighth century*. Teresa Wolinska & Pawel Filipczak (eds.), BYZANTINA LODZIENSIA XXII 2015, σσ. 390-459.

El-Cheikh, ‘Sūrat al-Rūm’ = El-Cheikh, Nadia Maria, ‘Sūrat al-Rūm: A Study of the Exegetical Literature’, JAOS 118, 1998, σσ. 354-364.

El-Gamal, Mahmoud A., *Islamic Finance: Law, Economics, and Practice*, Cambridge 2006.

El-Hibri, *The Rashidun Caliphs* = El-Hibri, Tayeb, *Parable and Politics in Early Islamic History. The Rashidun Caliphs*, Columbia University Press - New York 2010.

Endress, *Islam-Eine Einführung* = Endress, Gerhard, *Der Islam-Eine Einführung in Seine Geschichte*, 1997 (ελλ. εκδ. Ισλάμ. Μια εισαγωγή στην Ιστορία του, μτφρ. Γ. Σαλακίδης, Αθήνα 2014).

- Engineer, Asghar Ali, *Rational Approach to Islam*, New Delhi 2001.
- Evstatiev, S., *Islamyt – kratyk spravochnik* (Ισλάμ – σύντομο εγχειρίδιο), Sofia 2007.
- Evstatiev, *Religia* = Evstatiev, Simeon, *Religia i Politika na Arabskia Sviat. Islamyt v Obshtestvoto* (Θρησκεία και Πολιτική του Αραβικού Κόσμου. Το Ισλάμ στην Κοινωνία), Sofia 2011.
- Ζιάκα, *Kalām* = Ζιάκα, Αγγελική, *Το Kalām και τα Ισλαμικά Ρεύματα Σκέψης*, Θεσσαλονίκη 2016.
- Ζιάκα, Αγγελική *Το Ισλάμ στη Βυζαντινή, Μεταβυζαντινή και Νεότερη Ελληνική Γραμματεία. Πολεμική και Διάλογος*. Θεσσαλονίκη 2016.
- Ζιάκας, Γρ., *Ισλάμ. Θρησκεία και Πολιτεία*. Β΄ Έκδοση Θεσσαλονίκη 2003.
- Ζιάκας, Γρ., *Τα Ελληνικά γράμματα και ο Αριστοτέλης στην Αραβική παράδοση*, Θεσσαλονίκη 1986.
- Ζιάκας, *Θρησκεία και Πολιτεία* = Ζιάκας, Γρ., *Ισλάμ. Θρησκεία και Πολιτεία*. Θεσσαλονίκη 2001.
- Ζιάκας, *Το Ισλάμ* = Ζιάκας, Γρ., *Η Ιστορία των Θρησκευμάτων. Β΄: Το Ισλάμ*, Δ΄ έκδοση, Θεσσαλονίκη 1991.
- Zidan, *The Rightly Guided Caliphs* = Zidan, Ahmad, *The Rightly Guided Caliphs (al-Kholafa'a ar-Rashidin) according to the earliest authenticated sources*, Κάιρο χ.χ.
- Fattal, A, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Imprimerie Catholique, Beyrouth 1958.
- Fisher, Sydney Nettleton, *The Middle East. A History*, London 1971.
- Forsyth, George H., 'The Monastery of St. Catherine at Mount Sinai: the Church and the Fortress of Justinian', DOP 22, Washington 1967, σ. 3-19.
- Futayh, *al-'Alaqāt al-Khāriyyah* = Ahmad 'Abdelwahhāb Futayh, *al-'Alaqāt al-Khāriyyah li dawlat al-Islām bil Hijāz fi 'ahd an-Nabī (pbuh)*, Cairo 2006.

Ghazzal, Zouhair, 'The 'Ulama': Status and Function', in Choueiri, Youssed M. Youssef (ed.): *A Companion to the History of the Middle East*, σσ. 71-87.

Giannakis, 'The Concept of the Term Umma during the Life of the Prophet Mohammed', in *Graeco-Arabica*, vol. II, Αθήνα 1983, σσ. 99-111.

Goitein, S. D., *Studies in Islamic History and Institutions*, (reimpression of the first edition), E.J. Brill, Leiden 1968.

Goldschmidt Jr., *A Concise History* = Goldschmidt Jr., Arthur, *A Concise History of the Middle East*, 7th ed., AUC 2004.

Golziher, Ignác, *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, 2 vols. Leiden, 1896–1899.

Goodwin, Tony, *Arab-Byzantine Coinage*, Studies in the Khalili Collection, vol. 4, U.K – United States 2005.

Griffith, Sidney H., 'Answers for the Shaykh: A 'Melkite' Arabic Text from Sinai and the Doctrines of the Trinity and the Incarnation in 'Arab Orthodox' Apologetics', in Grypeou E., Swanson M. and Thomas T. (eds.) : *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, Leiden - Boston 2006, σσ. 277-311.

Grimme, Hubert, *Mohammed*, Münster 1895.

Grohmann, *Arabic Papyri* = Grohmann, A., *Arabic Papyri in the Egyptian Library*, vi vols, Cairo.

Grohmann, *World of Arabic Papyri* = Grohmann, A., *From the World of the Arabic Papyri*, vols. I & II, Cairo 1952.

Grypeou, *Introduction* = Grypeou, Emmanouela, *Introduction*, in Grypeou, E., Swanson, M., and Thomas D. (eds.): *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, Leiden- Boston 2006, σσ. 1-9,

Guillaume, A., *The Life of Muhammad*, Oxford University Press 1955 (repr. 2003).

Guillaume, Alfred, *Traditions of Islam: An Introduction to the Study of the Hadith Literature*, Oxford 1924 και την επανέκδοση: Literary Licensing, LLC, 2013.

- Gutas, *Greek Thought* = Gutas, Dimitri, *Greek Thought, Arabic Culture*, New Haven 1997.
- Haldon, J. F., *Byzantium in the 7th Century*. Cambridge 1990.
- Hameedullah Khan, M., *The Schools of Islamic Jurisprudence: A Comparative Study*, Kitab Bhavan 1991.
- Hamidullah, *Wathā'iq* = Hamidullah, M., *Majmu'at Wathā'iq as-Siyasyah lil-'ahd an-Nabawi wa al-Khilafa ar-Rashida*, 5th ed., Paris 1405 (Ar. ed. Beirut 1985).
- Hamidullah, M., *Documents sur la Diplomatie musulmane al l' époque du Prophete et des Khalifes orthodoxes*, Paris 1935.
- Hamzah, *al-I'alām*, = Hamzah, Abd al-Latif, *al-I'alām Fi Sadr Al-Islam* (الاعلام في - صدر الاسلام -), Cairo 2005.
- Hardy, Edward, 'The Egyptian Policy of Justinian', DOP 22, Washington 1967, σ. 23-41.
- Hasan, Ahmad, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Islamic Research Institute, 1970.
- Hashmi, Hasan ud-Din, *Islamic Jurisprudence in Early Islam: A Study of the Sources of Islamic Law during the Lifetime of the Prophet Muhammad, Peace be Upon Him*, U.M.I., 1994.
- Hassan & Hassan, *al-Nuzum* = Hassan, H. I. & Hassan, A. I. *al-Nuzum al-Islamiyah*, Cairo 1970.
- Havel, Boris, "Why some Western Scholars of Religion Claim That Christians and Muslims Worship The Same God?" in *Keryx-En tidskrift för teologi och andligt liv*, 2010, vol. 8, issue 1, σσ. 37-58.
- Haykal, Muhammad Hussain, *Hayāt Muhammad*, Cairo 1977 (164)
- Hill, Litt, *The Termination of Hostilities of the Early Arab Conquests A.D. 634-656*, London 1971.

Hinds, Martin, “The Murder of the Caliph 'Uthman”, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 3, No. 4 (Oct., 1972), σσ. 450-469.

Hitti, *History* = Ph. K. Hitti, *History of the Arabs*, 10th ed. 1970, reprinted 1974, London - New York.

Hodgson, Marshall, *The Venture of Islam*, vol.1, Chicago - London 1974.

Hourani, Albert, *A History of the Arab Peoples*, London 2002 (Greek ed. Athens 2009).

Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age 1789-1939*, London - New York, 1962.

Hoyland, *In God's Path* = Hoyland, Robert G., *In God's Path: The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire*, Oxford University Press 2015.

Hoyland, *Arabia and the Arabs* = Hoyland, Robert G., *Arabia and the Arabs. From the Bronze Age to the Coming of Islam*, London-New York 2001. (rep. 2003).

Hoyland, Robert G., *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, *Studies in Late Antiquity and Early Islam*, Book 13, Princeton 1997.

Hughes, Patrick Thomas, “*A Dictionary of Islam*” repr. Chicago 1994.

Hughes, Patrick Thomas, “*The Origins of the Koran*,” edited by Ibn Warraq, New York, 1998.

Hurvitz, N., "Mihna as Self-Defense". *Studia Islamica*. 92 (2001): σ. 93–111.

Ḥysein, T., *al-Fitna al-Kubrā* (Η μεγάλη Διχόνοια), τ. 2, έκδ 13, Cairo 1991, 1999.

Ibrahim, M. A., al-Bajāwī, ‘A. M., *Ayām al-‘Arab fī al-Islām* (Οι Ημέρες/Μάχες των Αράβων στο Ισλάμ), Beirut (3rd ed.) 1988 / 1408.

Israr Ahmad Khan, *Authentication of Hadith: Redefining the Criteria*, The International Institute of Islamic Thought, London-Washington 2010.

Jibrān, N., *al-Fath al-Islāmī al-‘Arabī lil Quds* (Η ισλαμο-αραβική κατάκτηση της Ιερουσαλήμ), in M. A. ‘Wād (ed.) *Al-Quds fī al-‘uṣūr al-Qadīmah wal Mutawasiṭah wal Ḥadītha*, Αμμάν 2018/1439, σσ. 107-149.

Jibrīl, Ḥayāh Muḥammad, *al- Āthār al-Wāridah ‘an ‘Umar Ibn ‘Abd al- ‘Azīz fī al- ‘Aqīdah* (Τα προερχόμενα λεγόμενα του Όμαρ Ιμπν Άμπντ αλ-Αζίζ περί πίστεως), τ. 1, χ.χ.

Jones, M., Kremer, A. von, 1856, *al-Waqidi’s “al-Maghāzī”*: *It’s Methodology and Critical Analysis* Dr. Ata ur Rehman, Dr. Janas Khan, Dr. Hafiz Hifazatullah, Dr. Karim Dad, Hafeez ullah, Nasrullah Khan, Izaz Ali University of Malakand; Institute of Islamic and Arabic Studies, University of Peshawar; Islamia College University, AWKUM, Mardan, & Kust, Pakistan, *Al-Tabqat Al-kubra*, Ibne Sa’ad, Abu Abdullah Muhammad Bin Sa’ad Al-Basari, Dar-ul-Fikar, Beirut, 1st Edition, 1994.

Kaegi, E. Walter, *Muslim Expansion and Byzantine Collapse in North Africa*, Cambridge University Press 2010.

Kaegi, W. E., ‘Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest’, in Conrad, L. I. (general ed.): *The Formation of the Classical Islamic World*, vol. 5 in Donner F. M.(ed.): *The Expansion of the Early Islamic State*, London-New York 2008, σσ. 113-125.

Kaegi, *Heraclius* = Kaegi, E. Walter, *Heraclius. Emperor of Byzantium*, Cambridge University Press 2003.

Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests* = Kaegi, Walter E., *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge University Press 1992.

Kamali, Mohammad Hashim, *A Textbook of Hadith Studies: Authenticity, Compilation, Classification and Criticism of Hadith*, Nairobi 2005.

Καραγιαννόπουλος, Ι., *Η μεσαιωνική Δυτική Ευρώπη, α’ ανατύπωση* (Εταιρεία Βυζαντινών Ερευνών 8), Θεσσαλονίκη 2000.

- Καραγιαννόπουλος, *Ιστορία Βυζαντινού Κράτους*, τ. Β', Θεσσαλονίκη 1976.
- Kāshef, Saydah I., *Miṣr fī Fajr al-Islām* (Η Αίγυπτος κατά την Αυγή του Ισλάμ), Cairo 1970 (2nd ed.).
- Kāshef, Saydah I., *Miṣr al-Islamiyyah wa Ahl adh-Dhimmah* (Η ισλαμική Αίγυπτος και οι Διμμήτες), Κάιρο 1993.
- Kāshef, Sa 'ida I., *Miṣr fī Fajr al-Islām* = Kāshef, Sa 'ida I., *Miṣr fī Fajr al-Islām: min al-Fath al-'Arabī ilā qiām al-Dawlā al-Ṭūlūniyah* (Η Αίγυπτος την Αυγή του Ισλάμ: από την αραβική κατάκτηση έως την ίδρυση του κράτους των Τουλουνιδών), Κάιρο 1994.
- Kennedy, 'The Caliphate' = Kennedy, Hugh, 'The Caliphate', in Choueiri Youssef M. (ed.), *A Companion to the History of the Middle East*, USA 2005, σ. 52-71.
- Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates* = Kennedy, Hugh, *The Prophet and the Age of the Caliphates, the Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*, UK 1986.
- Κόλλια-Δερμιτζάκη Α., *Ο βυζαντινός ιερός πόλεμος. Η έννοια και η προβολή του θρησκευτικού πολέμου στο Βυζάντιο*, (διδακτορική διατριβή), ΙΣΤΟΡΙΚΕΣ ΜΟΝΟΓΡΑΦΙΕΣ 10, 1991.
- Κονδύλη, Ε., *Αραβικός Πολιτισμός*, Αθήνα 2008.
- Κονδύλη, Ε., *Εισαγωγή στη λογοτεχνία των Αράβων*, Αθήνα 2001.
- Lapidus, *A History* = Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press 2002.
- Λέτσιος, Δημήτρης, Γ., *Βυζάντιο και Ερυθρά Θάλασσα. Σχέσεις με τη Νουβία, Αιθιοπία και Νότια Αραβία ως την Αραβική Κατάκτηση*, Αθήνα 1988.
- Letsios, *Emperor Heraclius and Prophet Mohamed* = Letsios, Dimitrios, *Emperor Heraclius and Prophet Mohamed, Political relations and propaganda during the early Islamic conquests*, in Byzance et l'Occident IV Permanence et migration, Budapest, 2018, σ. 39-53.

Lecker, *The 'Constitution of Medina'* = Lecker, Michael, *The 'Constitution of Medina: Muhammad's First Legal Document*, Princeton: Darwin Press, 2004.

Legendre, "Islamic Conquest, Territorial Reorganization and Empire Formation: A Study of 7th Century Movements of Population in the Light of Egyptian Papyri" = Legendre, Marie, "Islamic Conquest, Territorial Reorganization and Empire Formation: A Study of 7th Century Movements of Population in the Light of Egyptian Papyri", in Thomas MacMaster et al. eds., *The Long Seventh Century: Continuity and Discontinuity in an Age of Transition*, Oxford, 2015, σσ. 235-250.

Leontsini, 'Byzantine Policy towards the Arabs in the 7th Century' = Leontsini, Maria, 'Byzantine Policy towards the Arabs in the 7th Century: Diplomatic Contacts and Official Emissaries', στο *Βυζάντιο και Αραβικός Κόσμος. Συνάντηση Πολιτισμών*, Θεσσαλονίκη 2013, σσ. 281-296.

Levy-Rubin, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire. From Surrender to Coexistence*. Cambridge University Press 2011.

Liebenschuetz, H., *Antioch. City and Imperial Administration in the Late Roman Empire*, Oxford 1972.

Lilie, R. J., *Die Buzantinischen Reaktion auf die Ausbreitung der Araber*, (Miscellanea Byzantina Monacensia 22) München 1976.

Lings, Martin, *Muhammad His Life Based on the Earliest Sources*, Inner Traditions 1987 (first published 1983).

Lucas, Scott C., *Constructive Critics, Ḥadīth Literature, and the Articulation of Sunnī Islam*, Leiden-Boston 2004.

M'unis, *Quraysh* = M'unis, *Tarīkh Quraysh*, Beirut, 2002.

MacDonald, Duncan Black, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory*, USA, 2018.

Madelung, *The succession to Muhammad* = Madelung, Wilfred, *The succession to Muhammad. A study of the early Caliphate*, Cambridge University Press 2004.

Majid, *Ḥaḍārah* = Majid, A., *Tarīkh al-Ḥaḍārah al-Islamiyah fī al-Uṣūr al-Uṣṭā*, 3rd ed. Cairo 1973.

Mango, C., Scott, R., *The Chronicle of Theophanes Confessor (284-813)*, Oxford 1997.

Marsūm al-Sulṭān Barqūq = Marsūm al-Sulṭān Barqūq ilā Ruhbān Dīr Sent Kātrīn bi Sina, μελέτη, εκδ. και επιμ. M. M. Amīn, Majallat Jāmi‘at al-Qāhira bil Khartūm, τ. 5, 1974.

Μαριόρας, ‘ Η Εικόνα των Μουσουλμάνων Αράβων για τους Βυζαντινούς’ = Μαριόρας, Μιχάλης, ‘ Η Εικόνα των Μουσουλμάνων Αράβων για τους Βυζαντινούς: Δειγματοληπτική Προσέγγιση’, στο *Βυζάντιο και Αραβικός Κόσμος. Συνάντηση Πολιτισμών*, Θεσσαλονίκη 2013, σσ. 313-324, βλ. σ. 316-317.

Maspero, Jean, *Organisation Militaire de l’Egypt Byzantine*, Paris 1912.

Mourad, Suleiman A., Mary in the Qur’an. A reexamination of her presentation, in Gabriel Said Reynolds (ed.) *The Qur’an in its Historical Context*, Routledge 2008, σσ. 163-174.

Husaini, *Arab Administration* = Mawlani S. A. Q. Husaini, *Arab Administration*, Madras (Ar. ed. *al-Idārah al-‘Arabyah*, Cairo 1958).

Maḥmūd, S. H., *Ahl adh-Dhimmah fī Miṣr fīl ‘aṣr al-Fātimī* (Διμμήτες στην Αίγυπτο την εποχή των Φατιμιδών), Κάιρο 1995.

Mayerson, Ph., “*The First Muslim Attacks on Southern Palestine (A.D. 633-634)*”, Transactions and Proceedings of the American Philological Association 95 (1964), σσ. 155-199,

Melchert, Ch., *Hadith, Piety, and Law: Selected Studies*, Atlanta, Georgia 2015.

Meyendorff, John, ‘Justinian and Eastern Christendom’, DOP 22, Washington 1967, σ. 227-228.

Meyendorff, John, ‘Justinian, the Empire and the Church’, DOP 22, Washington 1967, σ. 45-60.

Mihaylov, *Zarajdaneto na Islqma* = Mihaylov, D., *Zarajdaneto na Islqma v Svetlinata na Korana i Izvorite* (=η Γέννηση του Ισλάμ στο φως του Κορανίου και των πηγών), Sofia 2007.

Mikhail, *From Byzantine to Islamic Egypt* = Mikhail, Maged S.A., *From Byzantine to Islamic Egypt. Religion, Identity and Politics after the Arab Conquest*, NY 2014.

Mirza, Mahan H., ‘A Delegation of Christians from Najrān Visits the Prophet Muḥammad: Contemporary English Sīrah Literature for a Western Audience’, *Islamic Studies*, Vol. 50, No. 2 (Summer 2011), pp. 159-170.

Morrow, *The Covenants* = John Andrew Morrow, *The Covenants of the Prophet Muhammad with the Christians of the World*, USA 2013.

Motzki, *Biography of Muhammad* = Motzki, H. (ed.), *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*, Brill 2000,

Motzki, H., *Islamic History and Thought: Reconstruction of a Source of Ibn Ishāq's Life of the Prophet and Early Qur'ān Exegesis: A Study of Early Ibn 'Abbās Traditions*, τ. 3, Piscataway, NJ 2017.

Motzki, Harald, *The Origins of Islamic Jurisprudence, Meccan Fiqh before the Classical Schools*, *Islamic History and Civilization*, Vol. 41, Brill 2001.

Μπαντάουη, *Η διοικητική οργάνωση της Αιγύπτου* = Μπαντάουη, Χ., *Η διοικητική οργάνωση της Αιγύπτου μετά την αραβική κατάκτηση και τα βυζαντινά της πρότυπα. Ομοιότητες και διαφορές*, Θεσσαλονίκη 1994.

Μπαντάουη, *Ιστορία του Ισλαμικού Κόσμου*, τ. 1 = Μπαντάουη, Χ., *Εισαγωγή στην Ιστορία του Ισλαμικού Κόσμου*, τ. 1, Θεσσαλονίκη 2003.

Μπαντάουη, *Ιστορία του Ισλαμικού Κόσμου*, τ. 2 = Μπαντάουη, Χ., *Εισαγωγή στην Ιστορία του Ισλαμικού Κόσμου*, τ. 2, Θεσσαλονίκη 2013.

Μπαντάουη, Χ., “Byzantium post-Byzantium in Egypt following the Arab Conquest: continuity or discontinuity?”, *Proceedings of the 1st international*

conference on Coptic Studies: Aspect of Life in Christian Egypt, Biblioteca Alexandrina 2012, p. 66-80.

Μπαντάουη, Χ., «Μουκάουκας, Κύρος, Βενιαμίν. Ταυτοπροσωπία», Βυζαντιακά 10 (1990) σ. 201-209.

Μπαντάουη, “The Treaties of Egypt and of Alexandria, a model for a treaty or final treaties? (640-646 AD)”, Πρακτικά ΣΤ΄ Διεθνούς Συνεδρίου Σπουδών ΝΑ Ευρώπης, Σόφια 1989, Αθήνα 1990, σ. 287-296.

Μπαντάουη, «Συνθήκες συνθηκολόγησης των κοινοτήτων της Αιγύπτου κατά την αραβική κατάκτηση 640-646 μ.Χ (Η εβραϊκή κοινότητα της Αλεξάνδρειας), Πρακτικά Ι΄ Πανελληνίου Ιστορικού Συνεδρίου, Θεσσαλονίκη, Μάιος 1989, σ. 17-26.

Muhyi al-Din Muhammad Ibn Sumaiman al-Kafiji, *‘Ilm al-Tarīkh ‘ind al-Muslimīn* (Η Επιστήμη της Ιστορίας στους Μουσουλμάνους), ed. Franz Rosenthal, Leiden 1952, (Ar. ed. Baghdad 1962).

Muslim, *Ṣaḥīḥ* = Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Book 20, ḥadīth 24, online: <https://sunnah.com/muslim/20/24>

Najeebabadi, *History of Islam* = Najeebabadi, Akbar Shah, *The History of Islam*, vols. 2, Ryadh-New York-Dhaka n.d.

Nāṣiri, ‘Alī, *An Introduction to Hadith: History and Sources*, trans. by Mansoor Limba, London-New York 2013.

Nawas. "A Rexamination of Three Current Explanations for al-Ma'mun's Introduction of the Mihna". *International Journal of Middle East Studies*. 26 (4) (1994): σσ. 615–629.

Nevo, Yehuda D. & Koren, J., *Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab State*, New York 2003

Neuwirth, A. et al. (eds.). *The Qur’an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur’anic Milieu*, Leiden and Boston, 2010.

Νικολάου-Πατραγάς, Κυριάκος Θ., *Χαλιφεία και Ισλαμική Διακυβέρνησις*, Αθήνα 2011.

Νίκου, Δημήτριος, *Οι "Ιστορικοί Λόγοι" στη Βυζαντινή Λογοτεχνία*, Διδακτορική Διατριβή, Θεσσαλονίκη 2016.

Nicolle, David, *The Great Islamic Conquests AD 632-750*, Essential Histories UK 2009.

Νομικός, *Το Ισλάμ. Οι Κατακτήσεις του* = Νομικός, Χ. Α., *Εισαγωγή στην Ιστορία των Αράβων. Το Ισλάμ. Οι Κατακτήσεις του (570-750)*, Αλεξάνδρεια 1927 (επιμ. Α. Αθ. Φωτοπούλου, Αθήνα, 2011).

Νουρ, *Το Κοράνιον* = Νουρ, Άλυ, *Το Κοράνιον και το Βυζάντιον* (διατριβή), Αθήνα 1970.

O'Sullivan, *Early Umayyad Syria* = O'Sullivan, Shaun, *Early Umayyad Syria: A Study of its Origins and Early Development*, Ph.D University of St. Andrews 2002.

Οικονομάκης, *Η Κύπρος και οι Άραβες (622-965 μ.Χ.)*, Λευκωσία 1984.

Οικονομίδης, Α., *Πόλεμος και Ειρήνη στο Ισλάμ* (διδακτορική διατριβή), Αθήνα 1980.

Ohlig, The "Hidden" Origins of Islam = Ohlig, Karl Heinz, The "Hidden" Origins of Islam (foreword), in *The Hidden Origins of Islam, new research into its early history*, Karl Heinz Ohlig & Gerd R. Puin (eds.), New York 2009, σσ. 7-14.

Osman, Ghada, "Foreign slaves in Mecca and Medina in the formative Islamic period", in *Islam and Christian-Muslim relations* 2005, vol. 16, Issue 4, Pages: 345-359.

Ostrogorsky, *Ιστορία* = Ostrogorsky, Georg, *Ιστορία του Βυζαντινού Κράτους*, τόμος 1ος, Αθήνα 1993.

Παπαθανασίου, *Οι Νόμοι των Ομηριτών* = Παπαθανασίου, Αθανάσιος, *Οι «Νόμοι των Ομηριτών»*. Ιεραποστολική προσέγγιση και ιστορική – νομική συμβολή, Αθήνα-Κομοτηνή 1994.

Πατελός, Κ., *Η πολιτική εξέλιξη του Ισλάμ*, Αθήνα 2004.

Pahlitzsch, 'The Byzantine Empire and Islam' = Pahlitzsch, Johannes, 'The Byzantine Empire and Islam', in Thomas David (ed.) *Routledge Handbook on Christian-Muslim Relations*, 1st ed. London-New York 2018, σσ. 115-125.

Pavlovich, Pavel, *Drevna Arabia* (Αρχαία Αραβία), Sofia 2001.

Pavlovitch, P., and Evstatiev, S. (eds.), *Арабският Свят и Ислямът в културно-историческа перспектива (Ο Αραβικός Κόσμος από πολιτισμική και ιστορική οπτική)*, Sofia 2017: Pavlovitch, *Φормиране на класическите юридически школи в суннитския ислям (Σχηματισμός των κλασικών νομικών σχολών στο Σουννιτικό Ισλάμ)*, σ. 85-103.

Pottier, Henri – Schulze, Ingrid – Schulze, Wolfgang, 'Pseudo-Byzantine Coinage in Syria under Arab Rule (638 - c. 670) Classification and Dating'. *Revue Belge de Numismatique et de Sigillographie*, CLIV - 2008 Bruxelles, σσ. 87-155.

Pyrovolaki, *Futūh al-Shām and other futūh texts* = Pyrovolaki, Marina Anna, *Futūh al-Shām and other futūh texts: a study of the perception of marginal conquest narratives in Arabic in medieval and modern times*, (thesis) Faculty of Oriental Studies and Wolfson College, University of Oxford 2008.

Qāsem 'Abdu Qāsem, *Ahl adh-Dhimmaḥ fī Miṣr al-'Uṣūr al-Uṣṭā* (Οι Διμμήτες στη μεσαιωνική Αίγυπτο), Κάιρο 1979.

Qāsim, *Diblūmasiyat Muḥammad* = Qāsim, 'A. al-Sharīf, *Diblūmasiyat Muḥammad* (Διπλωματία του Μωάμεθ), London-Khartum 1960.

Qudamah Ibn J'afar, *Kitāb al-Kharāj* (Φοροτεχνικό βιβλίο), ed. De Goeje, Leiden 1889.

Ramadan, *In the Footsteps of Muhammad* = Ramadan, Tarik, *In the Footsteps of Muhammad. Lessons of the Life of Muhammad*, Oxford University Press 2007.

Ramadān, H. ‘A., *al-Mujtama‘ fī Miṣr al-Islāmiyah min al-Fath al-‘arabī ilā al-Fāṭimī* (Η κοινωνία στην αραβική Αίγυπτο από την αραβική κατάκτηση έως την εποχή των Φατιμιδών), Κάιρο 1994.

Retsö, Jan, *Arabs in Antiquity: Their History from the Assyrians to the Umayyads*, London-New York 2003.

Rodgers, *The Generalship of Muhammad* = Rodgers, Russ, *The Generalship of Muhammad: Battles and Campaigns of the Prophet of Allah*, University Press of Florida 2012.

Rodinson, Maxime, *Mohammed*, Penguin Books 1971.

Rogerson, Barnaby, *The Heirs of the Prophet Muhammad: and the Roots of the Sunni-Shia Schism*, London: Abacus, 2006.

Rubin, Uri, “The ‘Constitution of Madina’. Some notes”, *Studia Islamica* 62 (1985), σσ. 5-23.

Runciman, Steven, *Η Βυζαντινή Θεοκρατία*, Εκδόσεις Δόμος 2005.

Rustum, *Ar-Rūm* = Rustum, Asad, *Ar-Rūm. Fī siyasatihim wa Ḥaḍāratihim wa dīnihim, wa thaqāfatihim wa Ṣilatihim bil ‘Arab* (Οι Βυζαντινοί στην πολιτική τους, τον πολιτισμό τους, τη θρησκεία τους, την κουλτούρα τους και τις σχέσεις τους με τους Άραβες), Hindawi Foundation C.I.C UK 2018.

Ρωμανός, Κωνσταντίνος Π., *Ελληνιστικό Ισλάμ. Τρία Ισλάμ*, 2^η εκδ., 2001.

Sa ‘dawī, N., *al-Dawla al-‘arabiyyah al-Islamiyyah 1-132H/622-750*, Κάιρο 1967.

Σαββίδης, Α. Κ., *Το Οικουμενικό Βυζαντινό Κράτος και η εμφάνιση του Ισλάμ (518-717)*, Αθήνα 1985.

Σαββίδης, Αλέξιος Γ. Κ., ‘Ουλφίλας, ο «Μωσής των Γότθων» και οι Απαρχές της Μεσαιωνικής Ιστορίας της Δυτικής Ευρώπης’ στο *Από την Ύστερη Αρχαιότητα στον Μεσαίωνα. Ιστορικά Δοκίμια.*, Αθήνα 2006, σσ. 31-42.

Σαββίδης, Αλέξιος Γ. Κ., ‘Ο Δυτικός Αυτοκράτορας και ο Χαλίφης: ανιγματικές διπλωματικές σχέσεις και ανταλλαγές δώρων μεταξύ των Καρλομάγνου και του

Χαρούν αλ-Ρασίντ', στο *Από την Ύστερη Αρχαιότητα στο Μεσαίωνα. Ιστορικά δοκίμια*, Αθήνα 2006, σσ. 221-229.

Σαββίδης, Αλέξιος Γ. Κ., 'Η Εγκαθίδριση του Μουσουλμανικού Χαλιφάτου κατά το Μεσαίωνα (632-680 μ.Χ)', στο *Βυζάντιο. Μεσαιωνικός Κόσμος. Ισλάμ, Δ' έκδ με προσθήκες*, Αθήνα 2007, σσ. 175-196.

Σαββίδης, ' Η Πτώση της Βυζαντινής Ανατολής και της Περσίας στο Ισλάμ', στο *Βυζάντιο. Μεσαιωνικός Κόσμος. Ισλάμ. Δ' έκδ.*, Αθήνα 2007, σσ. 167-174.

Savvides, Alexis G. C., "7th-15th-century Islamic history as portrayed in Greek Byzantine history manuals: a bibliographical survey", in *JOAS* 3-4 (1991-1992), σσ. 75-90.

Salem, *al-Tarīkh* = Salem, al-Sayed 'Abd al-'Aziz, *al-Tarīkh wa al-Mu'arikhūn al-'Arab* (Η Ιστορία και οι Άραβες Ιστορικοί), Alexandria 1978.

Saunders, 'The Nomad as Empire Builder: A Comparison of the Arab and Mongol Conquests' = Saunders, John J., 'The Nomad as Empire Builder: A Comparison of the Arab and Mongol Conquests', in Conrad, L. I. (general ed.): *The Formation of the Classical Islamic World*, vol. 5 in Donner F. M.(ed.): *The Expansion of the Early Islamic State*, London-New York 2008, σσ. 37-63.

Sauvaget, *Bibliographical Guide* = Sauvaget, Jean, *Introduction to the History of the Muslim East, A Bibliographical Guide*, L.A, California 1965 (Ar. ed. Cairo) 1998.

Schacht, J., *An Introduction to Islamic Law*, 2nd ed. Oxford 1965, rep. 1979.

Σαχάς, Δανιήλ Ι., *Σπέρμα Αβραάμ, Ιουδαϊσμός, Χριστιανισμός, Ισλάμ στην Ουσία και στην Έκφραση*, Αθήνα 2011,

Sahhāb, Victor, *Ilāf Quraysh, Rihlat ash-shita' was-Sayf*, Beirut 1992.

Σερχάν, Κάουθαρ, *Η ισλαμική κατάκτηση της Συρίας και οι βυζαντινές απόπειρες για την επανάκτησή της: 13-19 μ.Εγ. / 634-640 μ.Χ.*, (Διδακτορική διατριβή) Ιωάννινα 2004.

Serjeant, R. B., “The ‘Constitution of Medina’”, *Islamic Quarterly* 8,1, 1964 σ. 3-16, at 5.

Shahid, Irfan, *Byzantium and the Semitic Orient before the Rise of Islam*, Variorum Reprints, London 1988.

Shahid, Irfan, *Rome and the Arabs: A Prolegomenon to the Study of Byzantium and the Arabs*, DOP 1984.

Shahid, *Sixth Century*, vol. II, part II = Shahid, Irfan, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, vol. II, part II, DOP 2009.

Shahid, *Sixth Century*, vol. II, part I = Shahid, Irfan, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, vol. II, part I, DOP 2002.

Shahid, *Sixth Century* vol. I, part II = Shahid, Irfan, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, vol. I, part II, Washington D.C 1995.

Shahid, *Sixth Century*, vol. I, part I, = Shahid, Irfan, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, vol. I, part I, DOP 1995.

Shahid, *Fifth Century* = Shahid, Irfan, *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*, Washington D.C. 1989.

Shahid, *Fourth Century* = Shahid, Irfan, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, DOP 1984.

Shboul, “Arab Islamic Perceptions of Byzantine Religion and Culture” = Shboul, Ahmad, M.H, “Arab Islamic Perceptions of Byzantine Religion and Culture” in *Muslim Perceptions of Other Religions. A Historical Survey*, Jacques Waardenburg (ed.), New York Oxford: Oxford University Press 1999, σσ. 122-135.

Sheikhū, Luīs, *Diwān al-Sha‘irayn al-Kabirayn ‘Amr Ibn Kulthūm al-Taghlibī wa al-Harith Ibn Hilizah al-Yashkurī* (Η Συλλογή των δύο μεγάλων ποιητών Αμρ Ιμπν Κοθλθούμ αλ-Τάγλιμπι και αλ-Χάριθ Ιμπν Χίλιζα αλ-Γιασκούρι), Beirut 1922.

Sheikhū, Luīs, Shu‘ara’ al-Naṣrāniyah (Οι Ποιητές του Χριστιανισμού), 5th ed. Beirut 1999.

Σπράτου, Α., *To Βυζάντιο*, τ. 1, (188)

Stratos, A., *Les frontieres Byzantines du VIIe siecle*, Variorum Reprints, London 1983.

Swarup, Ram, *Understanding the Hadith: The Sacred Traditions of Islam*, H. Motzki (ed.), *The Formation of the Classical Islamic World: Hadith*, USA 2004.

Tafsīr Khumsum‘yat Āyat min al-Qur‘ān al-Karīm fī al-Amr wa al-Nahī wa al-Ḥalāl wa al-Ḥarām (Ερμηνεία 500 εδαφίων από το Ιερό Κοράνιο σχετικά με διαταγή και την απαγόρευση και το επιτρεπτό και το απαγορευμένο), εκδ. Ṣalāh ad-Dīn Ḥusayn, Baghdad χ.χ.

Taqqus, M. S., *Tarikh al-‘Arab qabl al-Islam* (Η Ιστορία των Αράβων προϊσλαμικά), Dar al-Nafais, Lubnan, 2009.

Teofanov, Tsvetan, *Arabska Srednovekovna Kultura, Lyubov, Vino, Mydrost* (Αραβικός Μεσαιωνικός Πολιτισμός: Έρωτας, Κρασί, Σοφία), τ. 2, Sofia 2002.

Tritton, *The Caliphs and their non-Muslim Subjects* = Tritton, A. S., *The Caliphs and their non-Muslim Subjects. A Critical Study of the Covenant of ‘Umar*, Oxford University Press 1930.

Τσιρπανλής, Ζ. Ν., *Η Μεσαιωνική Δύση (5^{ος}-15^{ος} αι.)*, Θεσσαλονίκη 2004.

Ṭu‘ymah, Ṣ., *Al-Islām wa al-ākhar. Dirāsah ‘n waḍa ‘iyah ghāyr al-Muslimīn fī mujtam ‘āt al-Muslimīn* (Το Ισλάμ και ο άλλος. Μελέτη για τη θέση των μη-μουσουλμάνων στις κοινωνίες των μουσουλμάνων), Κάιρο 2007.

‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur‘ān* = ‘Uthaymīn, M. bin S., *Tafsīr al-Qur‘ān al-Karīm. Sūrat ar-Rūm*, Al-Qasīm (KSA) 1436.

Vasiliev, A. A., *Byzance et les Arabes*, τ. 1, Brussels 1935.

Vasiliev, A. A., *History*, vol. 1

Versteegh, Kees, *The Arabic Language*, Edinburgh University Press, 2001.

Wasil ibn 'Ata' als Prediger und Theologie, ed. Hans Daiber, Leiden 1988.

Watt, *A Prophet and a Statesman* (2014) = Watt W Montgomery, *Muhammad, A Prophet and a Statesman*. Oxford University Press 1961 (εκδ. Δαμασκός-Βυρητός, 2014).

Watt, W. M., *Islamic Revelation in the Modern World*, Edinburgh 1969, (ar. ed.), Cairo 1998.

Watt, W Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, 1985.

Watt, W. M. & Welch, Al. T., *Der Islam. I Mohammed und die Fruehzeit – Islamisches Recht – Religioeses Leben*. Stuttgart-Berlin-Koeln-Mainz 1980.

Watt, W. Montgomery, *Muhammad. Prophet and Statesman*, Oxford University Press 1961 (repr. USA 1975).

Yahya Ibn Adam, *Kitāb al-Kharāj* (Φοροτεχνικό Βιβλίο), ed. Leiden 1895-1896 (ed. Cairo 1928).

Φούγιας, *Υπόβαθρο του Ισλαμισμού* = Φούγιας, Μεθόδιος Γ., *Το Ελληνικό Υπόβαθρο του Ισλαμισμού*, Αθήνα 1994, σ. 23, 231.

Φωτοπούλου, *Μωάμεθ* = Φωτοπούλου, Α., *Μωάμεθ - Ο προφήτης και ιδρυτής του θρησκευτικού και πολιτικού Ισλάμ. Μελέτη ιστορική και θρησκευτολογική*, Αθήνα 2017.

Χριστοφιλοπούλου, Αικ., *Βυζαντινή Ιστορία*, τ. Α' (324-610), τ. Β1 (610-867), Αθήνα 1975, 1981.

Λεξικά

Dozy, *Supplement aux Dictionnaires Arabes*, Leyden, 1927.

Fagnan, *Additions aux Dictionnaires Arabes*, 1923.

Geographisches Worterbuch, έκδ. F. Wustefeld, t. 1-6, Leipzig, 1866-1873.

Jamāl al-Dīn Ibn Mandhūr, *Lisān al- 'Arab al-Muḥīṭ*, Cairo 1984.

Lisan al-Arab, M.M.I. Al-Fairouz-Abadi, *al-Qamūs al-Muḥīṭ*, τ. 4. Beirut-Cairo, χ.χ.

Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*³, έκδ. J. Milton Crown, Beirut, London, 1980.

Yaqut: *Dictionary of Learned Men*, έκδ. D.S. Margoliouth, London χ.χ.

Εγκυκλοπαίδειες

Conflict and Conquest in the Islamic World. A historical encyclopedia, Mikaberidze, Alexander (ed.), ABC-ClHO: 2011.

The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy, Oliver Leaman (ed.) (al-Mu‘tazilah, Wāṣil ibn-‘Aṭā).

EI¹ = *Encyclopaedia of Islam*, 1η έκδ., τ. I-IX, Brill, Leyden, 1913-1936.

EI² = *Encyclopaedia of Islam*, 2η έκδ., τ. I-XII, Brill, Leyden, 1960-2004.

EI Brill Academic Pub; Cdr edition (May 1, 2002).

EQ = *Encyclopaedia of the Qu’rān*, Jane Dammen McAuliffe (general ed.), Brill, Leiden, 2001.

Encyclopedia of Islam and the Muslim World, Richard C. Martin (Editor in Chief), Macmillan Reference USA 2004.