



An Archaeological Reflection on the Absence of the Names of the Prophet Muhammad and Islam on Early Islamic Material Culture

Afshin Khosrowsani¹, Majid Montazer Zohouri²

Abstract

The absence of the name "Muhammad" and the term "Islam" on cultural artifacts from the first decades of the early Islamic has long raised questions among historians and archaeologists. Some have taken an extreme position, denying the very existence of a historical Muhammad or a religious movement called Islam—a view that, of course, finds no place in this study. Others have offered more nuanced interpretations, though not entirely convincing, which have nevertheless inspired the writing of this paper. This latter group attributes the absence of Muhammad's name and Islam to the lack of a centralized and cohesive political authority during this period. According to their view, before the rise of 'Abd al-Malik ibn Marwān, the Islamic polity resembled more of a loose tribal confederation than a structured state. Thus, they argue that it was only under 'Abd al-Malik's rule that early Islamic society became organized and a distinct Islamic identity took shape. However, directly linking these two absences—the lack of references to Muhammad and Islam on one hand, and the absence of a centralized state on the other—does not seem entirely justified. Therefore, this study seeks to analyze the omission of Muhammad and Islam in early Islamic-era artifacts in relation to broader ambiguities in religious boundaries and the evolution of conceptual frameworks. To achieve this, topics such as shared sacred spaces, the Qur'anic concepts of "*dīn*" and "*islām*," and the development of the *Shahādah* will be examined. Ultimately, it can be argued that the process of Islamization was gradual. Moreover, many commonly held assumptions must be approached with caution. What is today accepted as historical fact about this period is often the product of layered narratives shaped over time under various influences. These narrative constructions have sometimes been deliberate, serving specific interests, and at other times unconscious, arising from the limitations of historical understanding.

Keywords: Religious boundaries, shared sacred spaces, *din*, Islam, *Shahādah*

Introduction

The study of early Islamic history (first century AH) faces profound methodological challenges. Among the most fundamental is the risk of imposing contemporary conceptual frameworks—such as the modern understanding of "religion" as a reified and bounded institution—onto distant historical realities that evolved within a context entirely distinct from modern paradigms. This epistemological error, or anachronism, in which standards from later periods are uncritically applied to earlier eras, not only leads to inaccurate and misleading interpretations of historical developments but also, by reducing complex historical processes to simplistic modern patterns, obstructs scientific reconstruction and a proper understanding of the gradual and fluid nature of phenomena during that transitional age (Crone and Cook 1977; Hoyland 1997, 2015; Donner 2010, 2017, 2020; Lindstedt 2023).

The conspicuous absence of the names "Muhammad" and "Islam" from the cultural artifacts of the initial decades serves as a telling emblem of this problem. Confronted with this "material silence," two main approaches have emerged: an extreme one that removes itself from scholarly debate (Nevo and Koren 2003), and a more moderate one that attributes this absence solely to the lack of a centralized state before the reign of 'Abd al-Malik ibn Marwān, viewing the emergence of Islamic symbols as a direct product of state formation (Johns 2003). This study, however, demonstrates that directly linking these two absences—the lack of a state and the lack of identity

¹ Ph.D. Candidate in Islamic Archaeology, Department of Archaeology, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran.

² Assistant Professor of Archaeology, Department of Archaeology, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran (Corresponding Author). Email: majidzohouri@ut.ac.ir

markers provides an insufficient and reductive explanation, as it overlooks three fundamental and interconnected realities of that era: first, the ambiguity in confessional boundaries and the existence of an interactive space between faith communities, manifest in the tangible phenomenon of shared sacred spaces; second, the fluidity and gradual evolution of key religious concepts (like *dīn* and *Islām*), whose meanings in the Qur'an and likely within the early community differed from their later institutionalized interpretations; and third, the impact of complex socio-cultural processes during the transition, through which identities were shaped gradually and in interaction with preceding traditions.

The expectation of a unified and distinct Islamic identity emerging fully formed from the outset is a picture incompatible with historical realities. Islam, as a system, was the product of gradual interaction with prior traditions, internal developments within the community of Muhammad's followers, and the continuous redefinition of its own concepts (Bowersock et al. 1999; Brock 2017; Lindstedt 2019, 2021, 2023).

Therefore, moving beyond monocausal narratives, this study seeks to examine the absence of the names Muhammad and Islam within a historical and multidimensional framework precisely anchored in those three key realities: by analyzing (1) the objective reality of coexistence and worship in shared sacred spaces as an expression of fluid boundaries, (2) the semantic evolution of the concepts "*dīn*" and "*Islām*" in the Qur'anic text to illustrate the gap between the early discursive framework and later institutionalized definitions, and (3) the historical trajectory of the *shahādah* from a personal declaration to a political-identitarian symbol. Through the analysis of these three intertwined axes, it is argued that Islamization was not a sudden revolution but a complex and gradual process unfolding concurrently in the social, discursive, and political spheres. It is further emphasized that a significant portion of today's dominant narratives are later constructs that have imposed layers of political and theological needs onto the fluid reality of that period. Only by liberating ourselves from the trap of anachronism and accepting this inherent complexity can the "silence" of the earliest material culture be interpreted not as a puzzle, but as a key to understanding the pre-institutional status and gradual formation of Islamic identity.

Methodology

This study adopts a historical-archaeological approach to understand the process of Islamic identity formation in the first Hijri century. To avoid the epistemological anachronism of imposing modern institutionalized concepts—such as "reified religion" or "unified identity"—onto the past, we have sought to situate the developments of this period within their genuine historical context: namely, within the continuum and interaction of the Late Antique era. For this purpose, two categories of sources have been analyzed simultaneously and contextually: the Qur'anic text as the discursive core, and archaeological evidence including buildings, coins, inscriptions, and graffiti. Our fundamental premise is that the absence of the names "Muhammad" and "Islam" on early Islamic cultural materials is not a deficiency or a puzzle, but rather a key indicator of the fluid, relational, and pre-institutional state of religious identity during that transitional era. Only by breaking away from later normative narratives and placing this phenomenon within the framework of Late Antique continuities and interactions can this "material silence" become meaningful and serve as a window into the gradual process of Islamization.

Conclusion: Beyond Absence; In Pursuit of Fluidity, Evolution, and the Construction of Identity

This study, by analyzing the seemingly simple yet profoundly significant phenomenon of the absence of the names "Muhammad" and "Islam" from the cultural materials of the earliest decades of the first Hijri century, has sought to move beyond the level of historical description and delve into the complex layers of religious identity formation during a pivotal historical juncture. The research findings clearly demonstrate that this absence cannot be interpreted as a deficiency or a sign of structural weakness; rather, it must be seen as a key to unlocking a fluid, multi-layered, and processual understanding of the genesis of early Islam. In fact, this material silence is not devoid of meaning but is imbued with a significance distinct from later institutionalized patterns.

First, in the realm of identity and religious boundaries, archaeological and textual evidence indicates that the social world of early Islam, particularly in the regions of the Arabian Peninsula, the Levant, and Mesopotamia, was an "in-between" world. The concepts of "Muslim" and "believer" were not defined in rigid opposition to "Christian" or "Jew." The objective reality of worship in shared spaces (such as the Kathisma Church or the structure at Be'er Ura), the participation of Muslim rulers in the construction or restoration of churches, and the joint management

of sacred sites like the Dome of the Rock all testify to the lack of clearly defined identity lines in the modern sense. The community of Muhammad's followers at this stage was less an institutionalized *ummah* and more a community in the process of defining itself, whose boundaries with other People of the Book appear to have been fluid. Therefore, the omission of the name Islam from cultural materials reflected the social reality that a distinct and exclusive religious identity had not yet become a key differentiating element in the public and symbolic sphere.

Second, at the level of the discursive system, a semantic analysis of the pivotal Qur'anic terms "dīn" and "islām" reveals that the semantic load of these concepts within the Qur'anic text differs significantly from their later institutionalized and objectified meanings. In the vast majority of Qur'anic usages, "dīn" refers not to a specific creedal institution but to "judgment," "law," "recompense," and "servitude." Similarly, "islām" and "muslim" primarily denote a state of existential submission to the divine will, not membership in a closed identity group. Verses such as "Indeed, the religion in the sight of Allāh is Islam" (Āl 'Imrān 3:19) are more accurately translatable as "the dīn with God is submission" than as "the religion with God is Islam [as a proper name]." This semantic analysis explains why the early community, which primarily identified itself as "believers," saw no necessity to inscribe the name of an objectified religion onto cultural materials, because the axis of their discursive system was faith and submission, not identity labeling and naming.

Third, in the arena of politics and the symbolism of power, the evolution of the *shahādah* serves as a perfect mirror of the gradual and instrumental process of Islamic identity formation. Numismatic evidence clearly shows that the testimony initially manifested in the simple form of "lā ilāha illā Allāh." The addition of the phrase "Muḥammadun rasūlu Allāh" occurred gradually within the context of political-military rivalries, particularly during the periods of the Zubayrids, Marwanids, and Kharijites. This change was not merely a doctrinal evolution but a strategic act for legitimization and the creation of symbolic boundaries against rivals. The final standardization of the *shahādah* under the centralized Umayyad rule transformed it from a personal creedal affirmation into an identity slogan and a marker of Islamic rule. Thus, the emergence of Muhammad's name in an official and public form on coins and inscriptions represents not a starting point, but a culmination and result of the process of the "politicization of religion" and the institutionalization of identity.

Collectively, it can be argued that the absence of the names Muhammad and Islam from the cultural materials of Islam's initial decades is itself clear evidence of the "pre-institutional" status of Islam at that juncture. Islamization was not a sudden transformation but a protracted occurrence that unfolded across three intertwined spheres—social, discursive, and political: in the social sphere, through coexistence and interaction; in the discursive sphere, through the semantic evolution of concepts from an existential to an identitarian state; and in the political sphere, through the symbolic utilization of these concepts to construct legitimacy and governmental cohesion. What is recognized today as established facts of early Islamic history are, to some extent, later constructs that have imposed complex layers of political needs, theological polemics, and historical rewritings onto the fluid and ambiguous reality of that era. This research emphasizes the necessity of fundamental historical thinking and liberation from the epistemological error of applying later institutionalized concepts and categories to the formative period. Only by accepting the inherent complexity of the initial decades can a convincing explanation for the silence of the earliest cultural materials be provided, and a deeper understanding of the dynamic, context-dependent nature of the formation of one of the world's most significant religious traditions be attained.

تأملی باستان‌شناسانه بر عدم بازتاب نام حضرت محمد و اسلام بر روی مواد فرهنگی دهه‌های آغازین

صدر اسلام و تبیین تدریجی هویت اسلامی

افشین خسروثانی،^۳ مجید منتظرظهوری^۴

چکیده

نبود نام محمد و اسلام بر آثار فرهنگی به‌جامانده از دهه‌های نخستین سده نخست هجری، همراه پرسشهایی در ذهن پژوهشگران تاریخ و باستان‌شناسی برانگیخته است. در این میان، برخی با نگاهی افراطی، وجود شخصیتی به نام محمد و آیینی به نام اسلام را منکر شده‌اند که البته، این دیدگاه در این نوشتار جایی ندارد. دسته‌ای دیگر، تفاسیری عالمانه‌تر ارائه کرده‌اند که چندان قانع‌کننده نیستند، اما انگیزه‌ای برای نگارش این متن فراهم آورده‌اند. این دسته، فقدان نام محمد و اسلام را ناشی از فقدان یک حکومت متمرکز و منسجم در آن دوران می‌دانند. بر پایه این دیدگاه، تا پیش از به قدرت رسیدن عبدالملک بن مروان، حکومت اسلامی پیشتر به یک ائتلاف غیررسمی از قبایل شباهت داشت و نشانه‌ای از یک ساختار منسجم سیاسی وجود نداشت. از این رو، این دسته معتقدند که با روی کار آمدن عبدالملک، ساختار اجتماعی نوپای اسلامی ساماندهی شد و هویت متمایز اسلامی شکل گرفت. با این حال، به نظر می‌رسد که پیوند زدن این دو فقدان، یعنی نبود نام محمد و اسلام از یک سو، و نبود حکومت متمرکز از سوی دیگر، چندان آسان نیست. از این رو، در این نوشتار تلاش می‌شود تا فقدان نام محمد و اسلام بر آثار فرهنگی دهه‌های آغازین سده نخست هجری، در ارتباط با ابهامات موجود در مرزبندی‌های دینی و تحول نظام مفاهیم تحلیل شود. برای این منظور، موضوعاتی چون عبادت در مکان مشترک، مفهوم «دین» و «اسلام» در قرآن و نیز مفهوم شهادتین و تطور آن مورد بررسی قرار خواهند گرفت. آنچه امروز به عنوان واقعیت تاریخی این سده پذیرفته شده، اغلب محصول لایه‌هایی از روایتهاست که در گذر زمان و تحت تأثیر عوامل مختلف شکل گرفته‌اند؛ این روایت‌سازها گاه آگاهانه و در جهت منافع خاص، و گاه ناآگاهانه و برآمده از محدودیت‌های فهم تاریخی بوده است. در پایان، می‌توان گفت که اسلامی‌شدن فرایندی تدریجی بوده است.

واژه‌های کلیدی: مرزبندی‌های دینی، عبادت در مکان مشترک، دین، اسلام، شهادتین.

^۳ دانشجوی دکتری باستان‌شناسی دوره اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

^۴ استادیار گروه باستان‌شناسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. نویسنده مسئول

مقدمه

مطالعه تاریخ شکل‌گیری اسلام در سده نخست هجری با مشکلات روش‌شناختی عمیقی روبروست. یکی از بنیادین‌ترین این مشکلات، خطر اعمال چارچوب‌های مفهومی معاصر مانند درک امروزی از «دین» به مثابه نهادی عینیت‌یافته و مرزبندی‌شده بر واقعیت‌های تاریخی دوردستی است که در بستری کاملاً متفاوت از انگاره‌های امروزی تکوین یافته‌اند. این خطای معرفت‌شناختی یا زمان‌پریشی، که در آن معیارهای دوره‌های متأخر بر ادوار متقدم تحمیل می‌شود، نه تنها به تفسیرهای نادقیق و گمراه‌کننده از سیر تحولات می‌انجامد، بلکه با تقلیل پیچیدگی فرایندهای تاریخ‌ساز به الگوهای ساده‌انگارانه امروزی، مانع از بازسازی علمی و درک صحیح از ماهیت تدریجی و سیال پدیده‌ها در آن عصر گذار می‌گردد (Crone and Cook 1977; Hoyland 1997, 2015; Donner 2010, 2017, 2020; Lindstedt 2023).

یکی از مشکلاتی که ما با آن مواجهیم، عدم بازتاب نام «محمد» و «اسلام» بر روی مواد فرهنگی دهه‌های نخستین است. در برابر این «سکوت مادی»، دو رویکرد شکل گرفته است: رویکردی افراطی که خود را از گروه‌های علمی خارج می‌کند (Nevo and Koren 2003)، و رویکردی معتدلتر که فقدان این نامها را صرفاً به نبود یک حکومت متمرکز در دوران پیش از عبدالملک بن مروان نسبت می‌دهد و ظهور نمادهای اسلامی را محصول مستقیم تشکیل «دولت» می‌پندارد (Johns 2003). با این حال، این پژوهش نشان می‌دهد که پیوند دادن مستقیم این دو فقدان، یعنی نبود دولت و نبود بازتاب هویتی، تبیینی ناکافی و تقلیل‌گراست، زیرا سه واقعیت بنیادین و به هم پیوسته در بستر آن دوران را نادیده می‌گیرد: نخست، ابهام در مرزبندی‌های اعتقادی و وجود فضای تعاملی بین ادیان، که در پدیده ملموس عبادت در مکانهای مشترک تجلی می‌یافت. دوم، سیالیت و تکوین تدریجی مفاهیم دینی مانند «دین» و «اسلام» که معنای آنها در قرآن و احتمالاً نزد جامعه نخستین، با برداشتهای نهادینه سده‌های بعد یکسان نبود. و سوم، تأثیر فرایندهای اجتماعی-فرهنگی پیچیده در دوره گذار، که در آن هویتها رفته‌رفته و در تعامل با سنتهای پیشین شکل می‌گرفتند.

انتظار ظهور یک هویت اسلامی یکپارچه و متمایز از همان آغاز، تصویری ناسازگار با واقعیت‌های تاریخی است. اسلام به مثابه یک نظام، محصول تعامل تدریجی با سنتهای پیشین، تحولات درونی جامعه پیروان محمد^ص، و بازتعریف مستمر مفاهیم خود بود (Bowersock et al. 1999; Brock 2017; Lindstedt 2019, 2021, 2023). از این رو، این پژوهش با عبور از روایت‌های تک‌علتی، در پی بررسی مسئله فقدان نام محمد و اسلام در چارچوبی تاریخی و چندبعدی است که دقیقاً متکی بر همان سه واقعیت کلیدی پیش‌گفت است: (۱) با واکاوی واقعیت عینی همزیستی و عبادت در مکانهای مشترک به عنوان تجلی

^۵ در این جستار، به‌طور آگاهانه از به‌کارگیری واژه‌های «عرب» یا «عربها» اجتناب شده است، زیرا ارتباط میان زبان عربی و هویت، موضوعی پیچیده و چندلایه است. یکی از مشکلات اساسی در این زمینه، کمبود منابع دست‌اولی است که بتواند درک افراد سده نخستین هق از زبان عربی و پیوند آن با هویتشان را روشن سازد. افزون بر این، منابع مکتوب موجود نیز با محدودیتها و مشکلات جدی روبرو است. نویسندگان سده‌های نخستین اغلب تحت‌تأثیر دغدغه‌های دینی و سیاسی زمان خود به نگارش تاریخ پرداخته‌اند؛ امری که بر نحوه بازنمایی آنها از جوامع دوره موسوم به جاهلیت و سده نخست هق تأثیرگذار بوده است. از این رو، تحلیل دقیق این موضوع مستلزم توجه جدی به محدودیت‌های منابع موجود و زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی آن دوره است (Fisher 2011: 129-135; Fisher 2015: 88-89; Hoyland 2017: 113-140).

این فایل از نسخه اولیه مقالات پذیرفته شده است که در شماره‌های آبی نشریه منتشر خواهد شد و قابلیت ارجاع دهی ندارد.

فصلنامه مطالعات باستان‌شناسی پارسه

سیالیت مرزها، (۲) تحول معنایی مفاهیم «دین» و «اسلام» در متن قرآن برای نشان دادن فاصله نظام گفتاری آغازین با تعاریف نهادینه بعدی، و (۳) سیر تطور تاریخی «شهادتین» از بیانی شخصی تا نمادی هویتی-سیاسی. از رهگذر تحلیل این سه محور درهم‌تنیده، تأکید می‌شود که که اسلامی‌شدن نه انقلابی ناگهانی، بلکه فرایندی پیچیده و تدریجی بود که در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی به موازات یکدیگر جریان یافت. همچنین تأکید می‌گردد که بخش قابل توجهی از روایت‌های مسلط امروزی، برساخته‌های متأخری هستند که لایه‌هایی از نیازهای سیاسی و کلامی را بر واقعیت سیال آن دوران تحمیل کرده‌اند. تنها با رهایی از دام زمان‌پریشی و پذیرش این پیچیدگی ذاتی است که می‌توان سکوت مواد فرهنگی نخستین را نه به عنوان یک معما، بلکه به مثابه کلیدی برای فهم وضعیت پیشا-نهادی و تکوین تدریجی هویت اسلامی تفسیر کرد.

ملاحظات روش‌شناختی

این پژوهش با هدف درک فرایند شکلگیری هویت اسلامی در سده نخست هجری، رویکرد تاریخی-باستان‌شناختی را به عنوان چارچوب روش‌شناختی خود برگزیده است. برای پرهیز از زمان‌پریشی معرفت‌شناختی، که طی آن مفاهیم نهادینه‌شده امروزی مانند «دین عینیت‌یافته» یا «هویت یکپارچه» به‌طور ناروا به گذشته تحمیل می‌شوند، کوشیده‌ایم تحولات این دوره را در بستر واقعی تاریخیش، یعنی در امتداد و تعامل با جغرافیای تمدنی جهان باستان متأخر^۷ مورد مطالعه قرار دهیم. در این راستا، دو دسته از منابع به‌صورت هم‌زمان و زمینه‌مند تحلیل شده‌اند: متن قرآن به‌عنوان هسته نظام گفتاری، و شواهد باستان‌شناختی از قبیل بناها و سکه‌ها و کتیبه‌ها و دیوارنوشته‌ها. فرض بنیادین ما این است که فقدان نام محمد و اسلام بر روی مواد فرهنگی دهه‌های آغازین صدر اسلام، نه یک نقیصه یا معما، بلکه خود نشانه کلیدی و بیانگر وضعیت سیال، رابطه‌مند و پیشا-نهادین هویت دینی در آن برهه گذار است. تنها با گسست از روایت‌های هنجاری متأخر و قراردادن این پدیده در چارچوب تداوم و تعاملات آن روزگار است که این «سکوت مادی» معنادار می‌شود و به دریچه‌ای برای فهم فرایند تدریجی اسلامی‌شدن بدل می‌گردد.

پیشینه پژوهش

^۶ استاد جواد طباطبایی با تأکید بر عدم دقت مفهومی واژه «گفتمان» به عنوان معادل «Discourse». اصطلاح «نظام گفتاری» را جایگزین دقیقتری می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۶۳). معادل سازی «گفتمان» برای «Discourse» که ابتدا از سوی داریوش آشوری ارائه شد، خاصه با ترویج در محافل مطبوعاتی اصلاح‌طلب، در دهه‌های اخیر رواج گسترده‌ای یافته است. با این حال، این معادل‌گزینی از وجاهت مفهومی لازم برخوردار نیست زیرا «گفتمان» در زبان فارسی عمدتاً بر کنش گفت‌وگوی روزمره دلالت می‌کند، حال آنکه «Discourse» در حوزه‌های فلسفی و نظری به یک سامانه فکری یا منطق ساختاری حاکم بر اندیشه اشاره دارد که ریشه در مبانی فلسفی معینی دارد. به نظر می‌رسد اقبال به این معادل [گفتمان] در برخی محافل، بیش از آنکه ناشی از تناسب مفهومی باشد، بر کاربرد افراطی و نمادین آن به عنوان نشانه‌ای از هویت اصلاح‌طلبی استوار است؛ امری که خود گویای فقدان یک چارچوب روشمند در فهم خود این مفهوم است (نصیری، ۱۳۹۵: ۲۷۰).

^۷ دوره‌ای که خوانندش «Late Antiquity» در زبان فارسی معادلهای نادقیق بسیاری دارد؛ اواخر عهد باستان، دوران پایانی باستان، باستان پسین، پسااستان، و باستان متأخر که برگردان واژه‌به‌واژه آن است، از آن جمله‌اند. در این نوشتار، ما به‌ناچار ترجمه باستان متأخر را برگزیدیم. دامنه زمانی و گستره جغرافیایی آن نیز محل بحث است؛ سالهای ۱۵۰، ۲۰۰، ۲۵۰، ۳۹۵، یا ۴۲۵ م. را برای آغاز این دوره و سالهای ۶۰۰، ۷۰۰، ۷۵۰، ۸۰۰ یا حتی ۹۰۰ را برای پایان آن ذکر کرده‌اند. این دوره از نظر جغرافیایی از جهان مدیترانه‌ای بسیار فراتر رفته و ایران و فراسوی آن را که قفقاز، ارمنستان، عربستان جنوبی، اتیوپی، نوبیا و جز آن باشد دربر می‌گیرد (آقایی و همکاران، ۱۴۰۱: ۲۲). آندره جیاردینا در نقدی روشمند، به مسئله بسط بی‌ضابطه مفهوم دوره باستان متأخر در تاریخنگاری معاصر می‌پردازد. وی بر این باور است که تبدیل این اصطلاح به یک برجسب کلی برای بازه‌ای گسترده و نامشخص (از سده دوم تا دهم م.)، نه تنها تمایزات و گسسته‌های تاریخی بنیادین را مخدوش می‌سازد، بلکه به یکنواخت‌نمایی پیچیدگی‌های این ادوار می‌انجامد. جیاردینا نقش بیتر براون را در ترویج این «آبروایت معاصرگرا» محوری می‌داند و رویکرد او را به دلیل تأکید انحصاری بر تداوم‌های فرهنگی و غفلت از تحولات ساختاری سرنوشت‌سازی چون فروپاشی امپراتوری روم، مورد پرسش قرار می‌دهد. در مقابل، او احیای روایتی تاریخ‌محور را پیشنهاد می‌دهد که برای تبیین گذار از عصر باستان به جهان پس از ظهور اسلام، بر تحلیل نهادهای سیاسی و اقتصادی متمرکز شود، نه صرفاً بر توصیف‌های فرهنگی کل‌نگر. (Giardina 2017: 1-23). برای فهم جامعتر و دقیقتر دوره موسوم به باستان متأخر، نوشته‌های این محققان مطالعه شود (Brown 1971; Bowersock et al. 1999; James 2008; Fowden 2016).

مطالعات مربوط به فقدان نام محمد و اسلام بر روی مواد فرهنگی دهه‌های آغازین صدر اسلام، عمدتاً در قالب یک مناقشه تاریخی حول مسئله تمرکز یا عدم تمرکز سیاسی در دهه‌های نخستین شکل گرفته است. بررسی انتقادی این ادبیات، نیازمند عبور از این چارچوب تک‌بعدی و درآمیختن آن با تحولات هویتی و نظام گفتاری را آشکار می‌سازد. دیدگاه مسلط در دهه‌های اخیر، که می‌توان آن را نظریه گسست نهادی نام نهاد، فقدان شواهد مادی هویت اسلامی متمایز را مستقیم و منحصرأ به فقدان یک دولت متمرکز و نهادینه در دوران پیش از خلافت عبدالملک بن مروان نسبت می‌دهد. شاخصترین نماینده این دیدگاه، جرمی جونز است که با استناد به کمبود کلی شواهد باستان‌شناختی در هفتاد سال نخست، بر این عقیده است که جامعه اسلامی در این دوره فاقد انسجام سیاسی و اداری لازم برای تولید یک فرهنگ مادی نمادین بوده است (Johns 2003). به گمان او، تنها با برآمدن خلافت متمرکز و اصلاحات اداری-مالی عبدالملک است که شاهد ظهور ناگهانی نشانه‌های اسلامی بر سکه‌ها و کتیبه‌ها و بناها هستیم. قوت اصلی این نظریه، در سادگی و وضوح تبیین علی آن نهفته است؛ روایتی خطی که هم‌راستایی تاریخی بین تثبیت قدرت سیاسی و ظهور نمادهای هویتی را به تصویر می‌کشد. با این حال، نقدهای جدی بر این دیدگاه وارد است: نخست، این دیدگاه دچار تقلیل‌گرایی سیاسی شده و پدیده پیچیده فرهنگ مادی و هویت را صرفاً به تابعی از ساختار دولت فرو می‌کاهد. دوم، در مواجهه با شواهد متقاعدکننده، که از وجود درجاتی از سازمان‌یافتگی اداری و مالی در همان دهه‌های نخست حکایت دارد، ناتوان می‌ماند. سوم، این نظریه چرایی محتوای خاص این سکوت (مثلاً چرا نام «محمد» غایب است، نه صرفاً هر نماد دیگری) و نیز امکان شکل‌گیری هویت‌های متمایز در خارج از چارچوب یک دولت متمرکز را توضیح نمی‌دهد. در مقابل، پژوهشگرانی که بر مدار نظریه تداوم و فرایند حرکت می‌کنند، بر پایه شواهد باستان‌شناختی، این روایت گسست‌محور را به چالش کشیده‌اند. کلاویو فاس، سررشته‌دار دوره بیزانس، با تحلیل سکه‌ها، پاپیروس‌های اداری مصر و شواهد معماری نشان داده است که دستگاه‌های حکومتی در دوران معاویه پیچیده، منظم و وام‌گرفته از سنت‌های اداری پیشین (بیزانسی و ساسانی) بودند (Foss 2002, 2009a, 2009b, 2016). به موازات او، رابرت هیلند و فرد دائر بر فرایندی و تدریجی بودن تحولات دوره عبدالملک تأکید کرده و ریشه‌های بسیاری از نوآوری‌های او را در دوره خلفای راشدین و معاویه جست‌وجو می‌کنند (Donner 1986, 2017; Hoyland 2006). علی الغبان در مقاله کتیبه رهبر، قدیمترین کتیبه اسلامی (۲۴ هـ.ق/۶۴۵-۶۴۴ م)، ظهور خط عربی و ماهیت دولت صدر اسلام به بررسی یکی از کهنترین اسناد مکتوب دوره اسلامی می‌پردازد. این کتیبه که در عربستان سعودی کشف شده، حاوی جمله کوتاهی است که می‌گوید: «أنا زهير كتب زمن مات عمر سنه أربع وعشرين» (من، زهیر، این را هنگامی نوشتم که عمر در سال ۲۴ هـ.ق درگذشت). این اثر ساده، که به دست فردی عادی نوشته شده، نشان‌دهنده آگاهی عمومی از رویدادهای مهم سیاسی در آن دوره است. از منظر تاریخی و سیاسی، این کتیبه اطلاعات ارزشمندی درباره ساختار حکومت صدر اسلام ارائه می‌دهد. ثبت مرگ خلیفه دوم از سوی فردی عادی نشان می‌دهد که اخبار حکومتی به سرعت در جامعه منتشر می‌شده و مردم از تحولات سیاسی آگاه بوده‌اند. این موضوع بر وجود نوعی نظام اطلاع‌رسانی و سطحی از سازمان‌یافتگی در حکومت خلفای راشدین دلالت دارد (Ghabban 2008). استیون همفریز و بتاتریس لورنت نیز با بازخوانی منابع و شواهد، تصویر یک حکمرانی ضعیف و بی‌ساختار در عصر معاویه را رد کرده‌اند (Humphreys 2006; Laurent 2019; Laurent and Awwad: in press). اهمیت بنیادین این دیدگاه، اتکای آن بر داده‌های ملموس باستان‌شناختی و اسنادی است که تصویر پیچیده‌تری از تداومها و تحولات تدریجی ارائه می‌دهد و از افتادن در دام دوگانه ساده‌انگارانه «حکومت داریم/حکومت نداریم» پرهیز می‌کند. با وجود این، نظریه تداوم نیز با یک معمای توضیحی کلیدی دست‌به‌گریبان است: اگر سازوکارهای حکومتی منسجمی در کار بوده، پس چرا این انسجام اداری و مالی، بلافاصله و مستقیم به بازتاب نمادین یک هویت دینی متمایز و یکپارچه در عرصه عمومی منجر نشده است؟ این پرسش، دقیقاً نقطه‌ای است که محدودیت چارچوب صرفاً سیاسی-اداری آشکار می‌شود

این فایل از نسخه اولیه مقالات پذیرفته شده است که در شماره‌های آتی نشریه منتشر خواهد شد و قابلیت ارجاع دهی ندارد.



فصلنامه مطالعات باستان‌شناسی پارسه

و ضرورت گشودن افق تحلیل به سوی عوامل فرهنگی و هویتی را فریاد می‌زند. مرور انتقادی پیشینه نشان می‌دهد که اگرچه مباحثه جاری در زمینه ساختار حکومتی غنی و ضروری است، اما برای تبیین پدیده فقدان بازتاب هویتی در فرهنگ مادی، ناکافی می‌ماند. مناقشه میان «گسست» و «تداوم» در سطح سیاسی، در نهایت به یک بن‌بست تفسیری می‌رسد: یک سو تقلیل‌گرایی سیاسی را نشانه می‌گیرد و سوی دیگر از پاسخ به شکاف میان نهادهای اداری و بیان نمادین در مانده می‌ماند. این بن‌بست، آشکارا نیاز به تغییر پارادایم را خاطر نشان می‌سازد. پرسش محوری باید از «آیا حکومت متمرکز بود یا نه؟» به این سو تغییر کند: جامعه پیروان محمد در آن مقطع، چگونه خود و مرزهایش با «دیگران» را مفهوم‌پردازی می‌کرد و این خودشناسی سیال و چندلایه، چگونه در انتخاب (یا امتناع از) نمادهای عمومی تجلی می‌یافت؟ هدف این پژوهش، پاسخ به همین پرسش و پر کردن این خلأ نظری است. ما با پذیرش دیدگاه‌های متقن رهیافت «تداوم» مبنی بر وجود درجاتی از ساختار حکومتی، اما با عبور از چارچوب صرفاً سیاسی آن، نشان می‌دهیم که فقدان نام محمد و اسلام نه نشانه ضعف ساختاری، بلکه بازتاب فعال وضعیت پیشا-نهادی هویت دینی در آن برهه است. این مقاله با وام‌گیری از رویکردهای تاریخ فرهنگی و تحلیل نظام گفتاری، می‌کوشد نشان دهد که سیالیت مرزهای دینی (همزیستی در مکانهای مقدس)، تحول معنایی مفاهیم کلیدی مانند «دین» و «اسلام» در قرآن، و فرایند تدریجی سیاسی شدن نمادها (تحول شهادتین)، چارچوب به مراتب قدرتمندتر و انعطاف‌پذیرتری برای توضیح این سکوت مادی فراهم می‌آورد.

عبادت در مکان مشترک

سده نخست هق دوره‌ای شگرف در تاریخ تحولات هویتی و دینی به‌شمار می‌رود. در این برهه، مرزهای هویتی نه در چارچوبهای سفت و سخت و از پیش تعیین‌شده، بلکه در بستر تعاملات پویای اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی شکل می‌گرفت. ماهیت سیال این تحولات، بازخوانی ساده‌انگارانه از دوگانه‌های متعارف، مسلمان و غیرمسلمان، را با مشکل مواجه می‌سازد. در این دوران، مفاهیم دینی و هویتی در حالتی از جریان و تحول به‌سر می‌بردند (Donner 2003, 2010, 2014, 2017, 2020; Lindstedt 2019, 2021, 2023; Shoemaker 2012, 2014, 2018, 2021). این رویکرد انعطاف‌پذیر، فضایی را پدید آورده بود که در آن، تعلقات جمعی و فردی به صورت تدریجی و در تعامل با واقعیتهای اجتماعی متحول می‌شدند. فرایند شکل‌گیری هویت‌های دینی در این دوره، بیش از آنکه محصول الزامات تحمیلی باشد، ناشی از انتخاب‌های آگاهانه و انطباق‌های هوشمندانه بود.^۸ این انتخابها در بستری از تداوم فرهنگی و گفتگوی خردورزانه میان سنت‌های پیشین و آموزه‌های جدید صورت می‌گرفت. چنین رویکردی به تکوین صورتی

^۸ آنا کریزوستومیدس از مفهوم «تعویض کد دینی» برای توصیف رفتارهای انعطاف‌پذیر افراد در جوامع سده نخست هق استفاده می‌کند. پدیده تعویض کد دینی به عنوان سازوکاری اجتماعی-فرهنگی در جوامع چندمذهبی سده نخست، بازتابی از تعاملات پیچیده بین گروه‌های دینی مختلف بود. این مفهوم که ریشه در مطالعات زبان‌شناسی اجتماعی دارد، در بافتار تاریخی سرزمین‌های اسلامی به رفتارهای انعطاف‌پذیر افراد و جوامع در به‌کارگیری نشانه‌ها و الگوهای مذهبی متفاوت اشاره می‌کند. شواهد تاریخی حاکی از آن است که این پدیده در مناطق مختلف از شامات تا اندلس به شکلهای متنوعی بروز یافته است. در این میان، منابع مکتوب و شواهد باستان‌شناختی نشان‌دهنده تلفیق قابل توجه آیینها و نمادهای مذهبی در زندگی روزمره است. برای نمونه، مشارکت پیروان محمد در جشنهای مسیحی، استفاده آنها از کلیسا و استفاده مسیحیان از فضاهای اسلامی برای فعالیتهای اجتماعی، نمونه‌های بارزی از این تعاملات به‌شمار می‌روند. تحلیل این پدیده نیازمند التفات به بسترهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی حاکم بر جوامع سده نخست است. نیازهای اقتصادی و مناسبات اجتماعی، شهروندان را به انعطاف‌پذیری در رفتارهای مذهبی وا می‌داشت. این وضعیت به شکل‌گیری نوعی هویت سیال و چندلایه در میان برخی گروه‌های اجتماعی منجر شد که در منابع مکتوب به صورت پراکنده بازتاب یافته است. با این حال، تفسیر این شواهد با مشکلات روش‌شناختی متعددی روبروست، چرا که منابع موسوم به [منابع] اسلامی عمدتاً رویکردی هنجاری به مسائل دینی داشته و کمتر به ثبت این گونه تعاملات روزمره پرداخته‌اند. باید گفت که این رفتارها نه‌تنها بازتابی از همزیستی فرهنگی بودند، بلکه نشان‌دهنده راهبردهای انطباقی برای حفظ پیوندهای اجتماعی بودند. کریزوستومیدس نشان می‌دهد که اسلامی شدن یک فرایند خطی نبوده، بلکه محصول تعاملات پیچیده اجتماعی و فرهنگی بوده است. تعویض کد دینی به‌عنوان یک سازوکار انطباقی، امکان حفظ هویت‌های چندگانه را در جوامع سده نخست هق فراهم می‌کرد (Chrysostomides 2017: 118-133).

منعطف و پویا از دینداری انجامید که قادر بود عناصر گوناگون را در خود هضم کند. در نگاهی کلی، سده نخست هق صحنه تعامل جریانهای دینی و هویتی متعدد بود (Tannous 2018: 381). در این صحنه پویا، دینداری و هویت نه به صورت مقولاتی ثابت و یکپارچه، بلکه سیال و چندبعدی ظاهر می‌شدند که همواره در حال بازتعریف خود در مواجهه با شرایط متغیر اجتماعی بود؛ یکی از نمودهای این تعامل دینی را می‌توان در عبادت پیروان محمد و مسیحیان در کلیساها دید (Avner 2006, 2022; Guidetti 2013, 2016).

روابط پیروان محمد و مسیحیان در سرزمینهای اسلامی از دیرباز موضوعی جذاب برای پژوهشگران بوده است. یکی از جنبه‌های مهم این روابط، نحوه تعامل پیروان محمد با کلیساهای مسیحیان در اوایل دوره اسلامی است. گزارشهای تاریخی حاکی از آن است که در برخی موارد، پیروان محمد بخشی از کلیساها را برای نماز استفاده می‌کردند و حتی برخی از این کلیساها رفته‌رفته به مسجد تبدیل شدند. یکی از نمونه‌های مشهور این روند، کلیسای سنت جان در دمشق است که بعدها به مسجد اموی تبدیل شد (Wellhausen 1927: 216; Bell 2012: 169-173; Tritton 2008: chapter 3). البته این تنها مورد نبوده و نمونه‌های دیگری نیز در منابع ذکر شده‌اند. با این حال، این موضوع به‌سادگی قابل تفسیر نیست و نمی‌توان به راحتی گفت که این تغییرات چگونه و با چه دلایلی رخ داده‌اند. با این همه، گزارشهای دیگری نیز وجود دارد که نشان می‌دهد رفتار پیروان محمد نسبت به مسیحیان و کلیساها پیچیده‌تر از آن چیزی است که در نگاه اول به نظر می‌رسد. عبادت در کلیساها و اماکن مقدس مسیحیان در صدر اسلام، خاصه در میان صحابه و تابعین، امری غیرمعمول نبوده و شواهد نشان می‌دهد که شخصیت‌هایی مانند عمر، معاویه و عمرو بن عاص در چنین مکانهایی نماز گزارده‌اند (Tannous 2018: 380-386; Bashear 1991: 267-282). برای نمونه، معاویه، نخستین خلیفه اموی، در اورشلیم اعلام خلافت کرد و در گلگتا نماز خواند. همچنین، او با عمرو بن عاص در کلیسای مریم توافقی منعقد کرد و حتی در بازسازی کلیسای ادسا مشارکت داشت (Goitein 1982: 175-176). این اقدامات نشان می‌دهد که روابط میان این دو جامعه تنها به تصاحب فضاهای مذهبی محدود نمی‌شد. طرفه اینکه، برخی از فرمانروایان مسلمان حتی در ساخت کلیساها مشارکت داشتند. خالد بن قسری، فرماندار اموی عراق، در کوفه کلیسایی به یاد مادر مسیحی بنا کرد. حتی منصور، خلیفه عباسی، در ساخت کلیسایی در دمشق کمک کرد (Wellhausen 1927: 330; Tritton 2008: chapter 3). این رفتارها نشان می‌دهد که در برخی موارد، تعاملات میان پیروان محمد و مسیحیان فراتر از تنشهای مذهبی بود و جنبه‌هایی از همکاری و همزیستی و ادراک متقابل نیز در آن دیده می‌شد (Donner 2020: 23-38).

اطلاعات درباره دیدگاه پیامبر اسلام نسبت به کلیساها و نماز در آنها بسیار محدود و پراکنده است و به همین دلیل نمی‌توان یک روایت تاریخی قطعی در این زمینه ارائه داد. برای نمونه، افرادی چون ابوهریره، انس بن مالک و شداد بن اوس روایاتی درباره سفر شبانه پیامبر به اورشلیم ذکر کرده‌اند. در این روایات آمده که یکی از جاهایی که پیامبر در مسیر خود به اورشلیم از آن بازدید کرد و در آن نماز گزارد، زادگاه عیسی در بیت‌لحم بود. در روایتی از ولید بن مسلم، محدث سوری که در سال ۱۹۴ هجری درگذشت، آمده است که پیامبر اسلام در سفر شبانه‌اش نوری را بر روی برج داوود مشاهده کردند. به همین دلیل، این مکانها به عنوان نقاطی برای بازدید مسلمانان معرفی شدند. همچنین، منابع تاریخی به کوه زیتون اشاره کرده‌اند که به عنوان محل عروج عیسی مسیح به

^۹ نسخه‌ای از منبع زیر که در این پژوهش مورد استفاده قرار گرفته، فاقد شماره‌گذاری صفحات است. از این رو، در ارجاعات این اثر از نظام ارجاع‌دهی بر اساس فصل استفاده شده است.

Tritton, A. S. (2008). *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of Umar*. Routledge.
^{۱۰} بعد از گفت‌وگوی محمد و مسیحیان نجران، نجرانیان تصمیم گرفتند از مسجد پیامبر خارج شده و در معابر مدینه در فضای باز نماز بخوانند. با این حال، محمد از آنان خواست تا در مسجدالنبی نماز خویش را بگذارند و آنان نیز پذیرفتند (کانسیدین، ۱۴۰۱: ۱۱۰). در شرایطی که مکان اختصاصی برای عبادت وجود نداشته باشد، به نظر می‌رسد هر گروه می‌تواند از فضای عبادی گروه‌های دیگر استفاده کند.



آسمان شناخته می‌شود. این مکان مورد بازدید صفیه، همسر پیامبر، قرار گرفته و گفته‌اند که بعدها در آنجا مکانی برای نماز به نام عمر ساخته شده است (Bashear 1991: 267-282).

شواهد تاریخی حاکی از آن است که عمر در برخی کلیساها به نماز ایستاده و مکانهای مقدس مسیحیان در اورشلیم را محترم شمرده است. از جمله این مکانها، کوه زیتون است که بر اساس پاره‌ای روایات، محل عروج عیسی مسیح به آسمان بوده است. عمر در این مکان نماز خواند و به پاس این اقدام، در نهایت مسجدی به نام او، معروف به «مصلاهی عمر»، در آنجا احداث شد. روایتی از اسلم، موالی عمر (در گذشته ۸۰-۷۰ هـ.ق) به نقل از نافع، موالی ابن عمر (در گذشته ۱۲۰-۱۹۹ هـ.ق) می‌گوید که وقتی عمر به سوریه سفر کرد، یک رهبر مسیحی ضیافتی در کلیسای ترتیب داد و او را به آنجا دعوت کرد. با این حال، عمر از حضور در کلیسا امتناع ورزید و اظهار داشت: «ما به خاطر تائیل و تصاویر وارد کلیساهای شما نمی‌شویم». تنها یک منبع متأخر و فاقد سند، روایتی متفاوت از این واقعه ارائه می‌دهد که بر اساس آن، عمر به جای خود، علی را به کلیسا فرستاد. در این روایت آمده است که علی به همراه گروهی از مسلمانان در کلیسا حضور یافت، در ضیافت شرکت کرد، به تصاویر نگریست و حتی از عدم حضور عمر در آنجا ابراز تعجب کرد. بر پایه منابع مکتوب، افزون بر عمر، دیگر شخصیت‌های برجسته صدر اسلام، خاصه زاهدان و عابدان، نیز توجه خاصی به اماکن مقدس مسیحی نشان می‌دادند و حتی برخی از آنان در آنجا به خاک سپرده شده‌اند. از جمله این افراد می‌توان به شداد بن اوس، عباده بن سمیط، زیاد بن سوده و ربیعہ العدویه اشاره کرد (Bashear 1991: 273-275).

متون مسیحی سده‌های نخست هـ.ق به دو جنبه کلیدی از مواجهه پیروان محمد با مسیحیان اشاره می‌کنند: نخست، نگرش احترام‌آمیز پیروان محمد نسبت به عقاید و شعائر مسیحیان؛ و دوم، حمایت‌های عینی مسلمانان از اماکن مقدس مسیحی که شامل بازسازی کلیساهای آسیب‌دیده، صدور مجوزهای رسمی برای احداث اماکن جدید و حفاظت از اماکن زیارتی می‌شد. این شواهد تاریخی که در منابع سریانی و یونانی به تفصیل ثبت شده‌اند، الگویی از تعامل سازنده را ترسیم می‌کنند. یسوع‌یهب سوم^{۱۱}، جاثلیق کلیسای شرق، که در دهه ۶۵۰ م. می‌نوشت، در نامه‌ای به یکی از اسقف‌های خود، پیروان محمد را چنین توصیف کرد: «این کوچ‌نشینان (طیایی)^{۱۲} که خداوند در این زمان حکومت بر جهان را به ایشان عطا کرده است، همان‌گونه که می‌دانید در میان ما نیز حضور دارند. نه تنها با مسیحیت مخالفتی ندارند، بلکه حتی از دین ما تمجید می‌کنند، به کشیشان و مقدسان پروردگار ما احترام می‌گذارند و به کلیساها و دیرها کمک می‌رسانند» (Shoemaker 2021: 95). متن سریانی دیگری به نام، زندگی تئودوت^{۱۳}، که اسقف آمد (دیاربکر کنونی) در پایان سده هفتم م. بود، گزارش می‌دهد که چگونه طیایی در کلیسا جمع شدند تا در مراسم انتصاب

¹¹ Ishoyabh III

¹² در منابع سریانی پیش از فتوحات اسلامی، شاهد کاربرد اصطلاحات متنوعی برای اشاره به پیروان محمد هستیم که هر یک، بار معنایی خاصی دارند: «عربای» (Arabāyê)، «طیایی» (Tayyāyê)، «فرزندان هاجر» و «اسماعیلیان». با گسترش فتوحات پیروان محمد در سده هفتم م.، نظام گفتاری (discourse) منابع سریانی نیز دچار تحول شد و اصطلاحات جدیدی مانند «طیایی محمد» (Tayyāyê of Muhammad) به ادبیات این متون راه یافت. در این میان، پرکاربردترین و شاخصترین عنوان، اصطلاح «مهغرای» (Mhaggrayê) بود که رفته‌رفته جایگزین سایر تعبیر شد (Saadi 2008: 218). در پایپروسی که قدمت آن به سال ۶۴۲ م. بازمی‌گردد و به زبان یونانی نگاشته شده، از گروهی از مردمان که امروزه آنان را عرب و مسلمان می‌شناسیم، با عنوان «ماگارتای» یاد شده است (Crone and Cook 1977: 8). در بسیاری از منابع مکتوب غیراسلامی که جملگی به‌دست مسیحیان از فرقه‌های مختلف نوشته شده، به پیروان محمد «مؤمنون» و «مهاجرون» گویند و به‌ندرت از لفظ «مسلم» و «مسلمون» استفاده شده است. این نشان می‌دهد که دیگران، در اینجا مسیحیان، از برون‌نام مؤمن و مهاجر استفاده می‌کردند. گذشته از این، در نامه‌های یسوع‌یهب سوم از مردمان موسوم به مسلمان/عرب و مسیحی به عنوان «خداترسان» یاد شده است (Bcheiry 2019: 105-112). همچنین، خود مردمانی که ما از روی مسامحه مسلمان می‌نامیم، از درون‌نام «مؤمن» و «مهاجر» برای خود استفاده می‌کردند (Donner 2010: 90-145). به سخی دیگر، مردمان این سده از یک عنوان ثابت و فراگیر برای نامیدن خود استفاده نکردند و دیگران نیز از برون‌نامهای مختلفی برای نامیدن آنها بهره بردند.

¹³ Life of Theodote

تئودوت به عنوان اسقف شرکت کرده، به پند و اندرز او گوش داده و از دستورات او پیروی کنند. این متن همچنین توضیح می‌دهد که چگونه حاکم محلی به دنبال طلب دعای خیر تئودوت است و اذعان می‌کند که فرماندار دارا به تئودوت کمک کرد تا صومعه جدیدی بسازد (Donner 2020: 32-33). با این حال، برخی از مورخان مسیحی با نگاهی انتقادی به این اشتراک فضاهای عبادی واکنش نشان داده‌اند و رفتارهای ناخوشایند پیروان پیامبر را یادآوری کرده‌اند. اوتیخیوس، مورخ سده ششم م.، با لحنی حاکی از تأسف به تغییرات ایجادشده در کلیسای بیت‌لحم اشاره می‌کند؛ جایی که پیروان محمد نه تنها برای اقامه نماز در آن گرد هم می‌آمدند، بلکه موزاییکهای باستانی را تخریب و کتیبه‌های خودشان را جایگزین آنها کرده بودند. به گفته او، حتی پله‌های کلیسای معروف کنستانتین نیز به محل تجمع نمازگزاران پیرو محمد تبدیل شده بود؛ اقدامی که به وضوح با مفاد پیمان عمر در تضاد بود (Tritton 2008: chapter 3). این گزارشهای تاریخی گویای آن است که علیرغم گذشت زمان، سنت استفاده مشترک از اماکن مقدس میان پیروان دو دین تداوم یافته است. بر روی هم، روابط پیروان پیامبر و مسیحیان در سرزمینهای شام، میانرودان و شبه‌جزیره عربستان را می‌توان تلفیقی پیچیده از همکاریهای دوسویه و تنشهای دوره‌ای دانست که در بستر تاریخی خاص خود شکل گرفته است.

بنای بئر اورا (تصویر ۱ و ۲) و کلیسای کاتیسما دو نمونه منحصر به فرد از معماری مذهبی هستند که نشان‌دهنده همزیستی مسالمت‌آمیز پیروان محمد و مسیحیان در دوره‌های تاریخی مختلف است. در هر دو بنا، وجود دو محراب (یکی برای نماز پیروان محمد و دیگری برای عبادت مسیحیان) نشان‌دهنده بهره‌برداری مشترک از فضای عبادی است (Avner 2006, 2022; Guidetti 2013, 2016; Sharon *et al.* 1996; Laurent 2019). این پدیده معمولاً در مناطقی رخ داده که جمعیت‌های مسلمان و مسیحی در کنار یکدیگر زندگی می‌کرده‌اند و نیاز به فضاهای عبادی مشترک داشته‌اند.

کلیسای کاتیسما به عنوان یکی از نخستین کلیساهای اختصاص یافته به مریم در سال ۴۵۶ م. توسط بیوه‌ای رومی به نام ایکیلیا ساخته شد و به دلیل موقعیت خاص خود در مسیر بیت‌لحم به عنوان محل استراحت مریم شناخته می‌شد. این بنا با طرح هشت‌ضلعی منحصر به فرد خود، بعدها الهام‌بخش معماری بناهای مهمی مانند قبه‌الصخره شد (Avner 2010: 31-49) (تصویر ۳). پس از فتوحات پیروان محمد، کاتیسما به نماد بارز همزیستی مذهبی تبدیل گشت، به طوری که در دوره امویان یک محراب اسلامی در بخش جنوبی آن افزوده شد، در حالی که بخشهای دیگر همچنان برای عبادت مسیحیان مورد استفاده قرار می‌گرفت (تصویر ۴). این تغییرات که احتمالاً تحت تأثیر پیمان عمر صورت گرفته بود، نمونه‌ای استثنایی از تعامل میان اسلام و مسیحیت را به نمایش می‌گذارد. کاتیسما به عنوان یک مکان زیارتی مشترک، نه تنها اهمیت مذهبی خود را حفظ کرد، بلکه به نمادی مهم از تسامح دینی و تعامل فرهنگی در دوره انتقال از حکومت بیزانس به دوره اسلامی تبدیل شد (Avner 2006).

بر پایه شواهد باستان‌شناسی و مکتوب، الگوی همجواری و تعامل فضایی میان کلیساها و مساجد در شامات سده نخستین هجری نشان می‌دهد که فتوحات پیروان محمد لزوماً به تخریب یا جایگزینی کامل اماکن مذهبی مسیحی منجر نشد، بلکه الگوی پیچیده‌ای از تداوم تقدس مکانی و تقسیم فضایی شکل گرفت. در شهرهایی مانند دمشق، حمص و اورشلیم، مساجد جامعی مانند مسجد اموی دمشق و مسجد الاقصی غالباً در مجاورت کلیساهای مهم ساخته شدند. این همجواری نه تنها بازتابی از محدودیت‌های حقوقی پیمان عمر (مانند ممنوعیت تخریب کلیساها) بود، بلکه نشان‌دهنده سیاست آگاهانه امویان برای حفظ پیوندهای معنوی با گذشته بیزانسی منطقه نیز محسوب می‌شد. شواهد معماری از تلفیق کاربریها حکایت دارد؛ برای نمونه، در برخی موارد حیاط‌های مشترک بین مساجد و کلیساها وجود داشت (تصویر ۵) یا از مصالح ساختمانی کلیساها (مانند ستونهای مرمرین) در ساخت مساجد استفاده می‌شد. این روند در تضاد با الگوی شمال آفریقا و اندلس بود که در آن کلیساها اغلب به طور کامل به مسجد تبدیل

این فایل از نسخه اولیه مقالات پذیرفته شده است که در شماره‌های آبی نشریه منتشر خواهد شد و قابلیت ارجاع دهی ندارد.

فصلنامه مطالعات باستان‌شناسی پارسه

می‌شدند. این پدیده‌ها نشان می‌دهد که جامعه چندفرهنگی شامات در سده نخستین هـ.ق، به جای گسست، تداوم سازنده‌ای را در مدیریت فضاهای مقدس تجربه کرد. از دیدگاه روش‌شناختی، با نقد روایت‌های هنجاری که مساجد را صرفاً جایگزین کلیساها می‌دانند، می‌توان بر اهمیت زمینه‌های محلی و انعطاف‌پذیری حقوق اسلامی در برخورد با میراث مسیحی تأکید کرد. همچنین، باید گفت که همزیستی مساجد و کلیساها نه یک استثنا، بلکه بخشی از راهبرد حکومت اموی برای مشروعیت‌بخشی به حکمرانی در منطقه‌ای با اکثریت مسیحی بود (Guidetti 2013: 229-58).

بنای قبه‌الصخره، که در اواخر سده هفتم م. بر فراز کوه معبد در اورشلیم بنا شد، بیش از آنکه نماد انحصارگرایی دینی باشد، گواهی است بر همزیستی ادیان و فرهنگها در آن عصر. گرچه کتیبه‌های قرآنی، خاصه آیات ناظر به نقد مسیحیت، هویت اسلامی آن را پررنگ می‌کنند، اما روایت تاریخی از کارکرد روزمره این مکان، تصویری متفاوت ترسیم می‌کند. شواهد تاریخی نشان می‌دهد که نگهداری از این بنای مقدس نه به دست گروهی واحد، که با مشارکت پیروان دیگر ادیان از جمله یهودیان و مسیحیان صورت می‌گرفته است.^{۱۴} آنان نه تنها به نظافت و روشن نگه‌داشتن چراغها می‌پرداختند، بلکه از معافیت مالیاتی نیز برخوردار بودند؛ امتیازی که گویای جایگاه ویژه آنها در این جامعه دینی بوده است (Elad 2008: 181). حتی زمانبندی عبادت عمومی (تنها دو روز در هفته) و نحوه مدیریت فضا، همخوانی شگرفی با سنتهای یهودی-مسیحی داشت (Shoemaker 2018: 165). این امر پرسشهایی جدی درباره مرزبندیهای نامنعطف دینی در آن دوران برمی‌انگیزد: آیا می‌توان این مکان را صرفاً اسلامی خواند، وقتی کارکردش آمیخته‌ای از آیینهای گوناگون بود؟

پایروسیهای بازمانده از سده نخست هـ.ق، هرچند اندک‌شمارند، اما با این تصویر کلان که در سده نخست نوعی سیالیت اعتقادی وجود داشت، همخوانی دارند. این اسناد نه تنها تقسیم‌بندیهای انعطاف‌ناپذیر «مسلمان» و «غیرمسلمان» را تأیید نمی‌کنند، بلکه پرده از منظرهای پیچیده و چندلایه برمی‌دارند که در آن، مرزهای اجتماعی محو و چارچوبهای طبقه‌بندی سیال به نظر می‌رسند. برای نمونه، برخلاف روایت‌های متأخر فقهی که جزیه را هویتی کاملاً مذهبی می‌دانند، این پایروسیها آن را صرفاً به‌عنوان «مالیات سرانه» توصیف می‌کنند؛ شیوه‌ای عملی و کم‌دردر برای دریافت سهم مالی از جوامع تحت حاکمیت، بی‌آنکه نیاز به محاسبات پیچیده برای تعیین نرخهای جدید بر مالیاتهای مرسوم (مانند مالیات بر زمین یا غله) وجود داشته باشد. در این نگاه، جزیه نه تکلیفی دینی، بلکه بهایی بود که فتح‌شدگان می‌پرداختند و فاتحان، بی‌هیچ اشاره‌ای به تمایزات اعتقادی، در کنار دیگر عواید حکومتی دریافت می‌کردند (Sijpesteijn 2020: 387-406; Legendre 2020: 133-157).

شواهد باستان‌شناسی نشان می‌دهد که در دهه‌های آغازین سده نخست هـ.ق، پیروان پیامبر در بسیاری از مناطق فتح‌شده فاقد مساجد اختصاصی بودند و به همین جهت در کلیساها مشغول عبادت بودند. مطالعات هگیت نول تناقضهای عمیقی میان روایات مکتوب و شواهد باستان‌شناسی در مورد مساجد منسوب به سده‌های نخست هـ.ق آشکار ساخته است. مطالعه هگیت نول بر چهار محوطه کلیدی (فسطاط، اورشلیم، واسط، و رمله) نشان می‌دهد که تاریخگذاری مساجد بر اساس منابع متأخر (سده نهم به بعد) مانند آثار بلاذری و مقدسی، اغلب فاقد پشتوانه باستان‌شناختی است. در حالی که این متون ساخت مساجد را به فرماندهان صدر

^{۱۴} کاترینا هیدن در مقاله ساخت، اجرا و تفسیر یک مکان مقدس مشترک: مطالعه موردی ممره (رامه‌الخلیل) در دوره باستان متأخر» به بررسی ممره در فلسطین می‌پردازد که به مدت ۵۰۰ سال میان یهودیان، مسیحیان و مشرکان به اشتراک گذاشته شده بود. پژوهش او نشان می‌دهد که سه عامل کلیدی باعث موفقیت این همزیستی مذهبی شده است: یکم، محدودیت مراسم مذهبی به یک رویداد سالانه که از بروز تنشهای مکرر جلوگیری می‌کرد؛ دوم، وجود داستان مشترک مهمان‌نوازی ابراهیم که برای همه ادیان قابل احترام بود؛ و سوم، منافع اقتصادی مشترک ناشی از بازار مهمی که در این مکان تشکیل می‌شد. نویسنده با مقایسه این مورد با مکانهای مقدس دیگر مانند غار مخپلا که نتوانستند چنین همزیستی مسالمت‌آمیزی را حفظ کنند (Limor 2007: 219-231)، به این نتیجه می‌رسد که ترکیب این سه عامل (زمان‌بندی محدود مراسم، روایت مشترک مذهبی و منافع مادی) بود که باعث همزیستی ادیان مختلف در یک مکان مقدس شد (Heyden 2020: 1-29).

این فایل از نسخه اولیه مقالات پذیرفته شده است که در شماره‌های آبی نشریه منتشر خواهد شد و قابلیت ارجاع‌دهی ندارد.



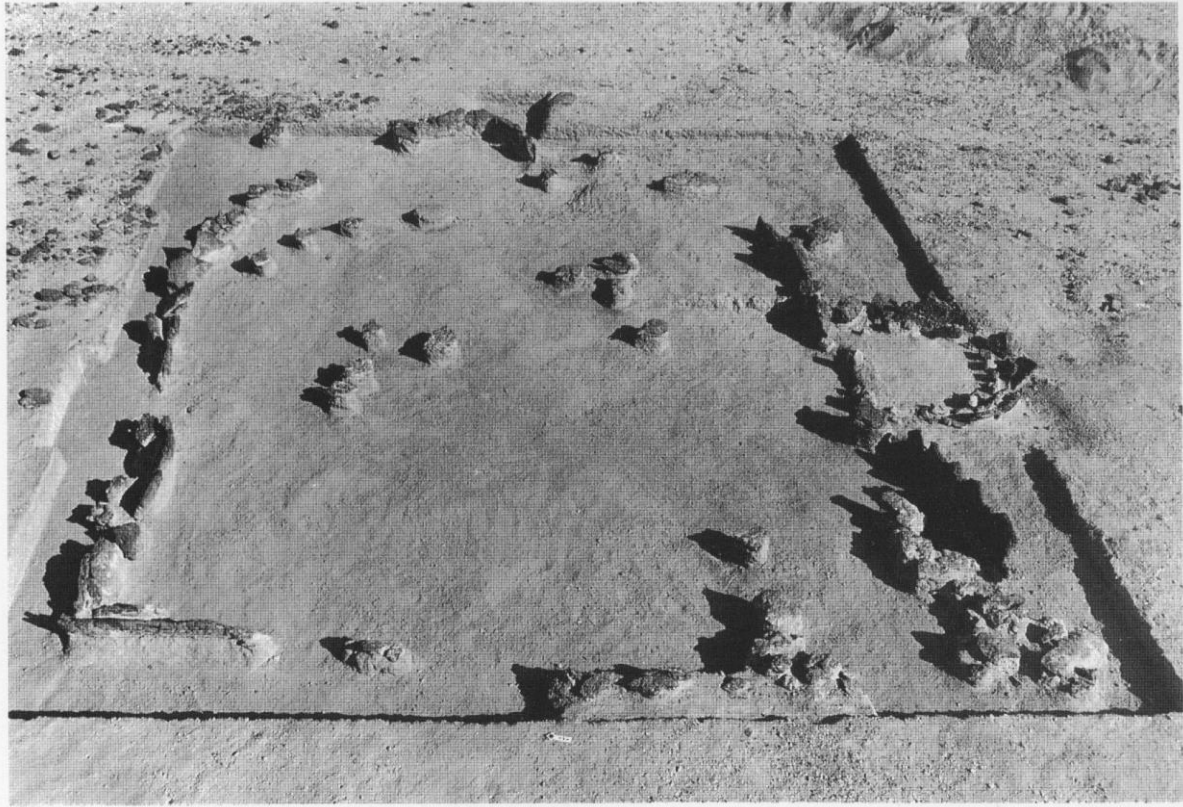
فصلنامه مطالعات باستان‌شناسی پارسه

اسلام نسبت می‌دهند، ابزارهای مستقل تاریخگذاری مانند کربن ۱۴، سکه‌شناسی، و لایه‌نگاری حاکی از آن است که قدیمترین بقایای مادی متعلق به سده نهم م. هستند. برای نمونه، مسجد عمرو در فسطاط که در متون به عمرو بن عاص نسبت داده می‌شود، فاقد هرگونه شاهد باستان‌شناختی از سده نخست است و نخستین یافته‌های آن به سده سوم تعلق دارند. همان‌طور که هگیت نول اشاره می‌کند، شواهد مادی به‌دست آمده نشان می‌دهد که پیش از ساخت قبه‌الصخره در سال ۷۲ هـ.ق (۶۹۱ م.)، هیچ نمونه‌ای از مساجد اختصاصی وجود نداشته است (Noi 2023: 81-119). این موضوع نشان می‌دهد که پیروان محمد در سده نخست معمولاً ساختمانهای جداگانه و مشخصی برای نماز و عبادت نمی‌ساختند و برای این منظور، از فضاها و سازه‌های موجود استفاده می‌کردند.

مطالعات باستان‌شناسی

فایل اولیه پیش از انتشار

این فایل از نسخه اولیه مقالات پذیرفته شده است که در شماره‌های آتی نشریه منتشر خواهد شد و قابلیت ارجاع‌دهی ندارد.

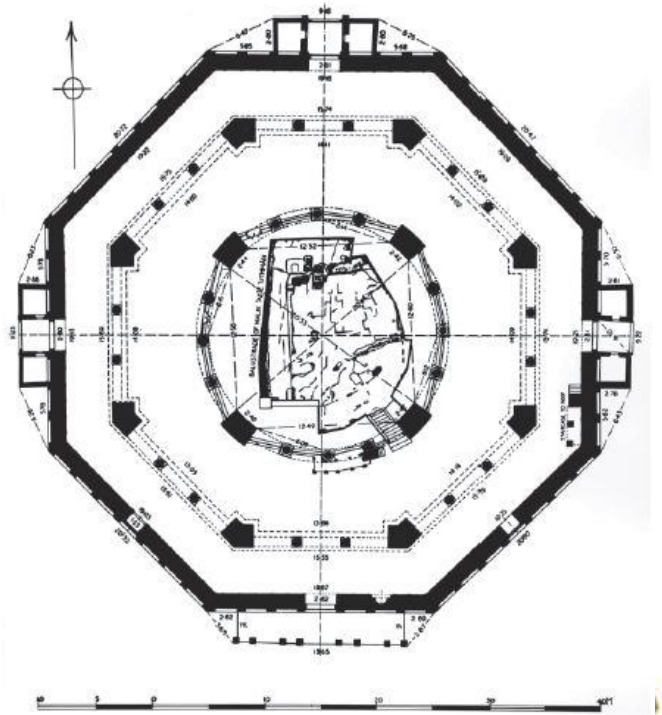
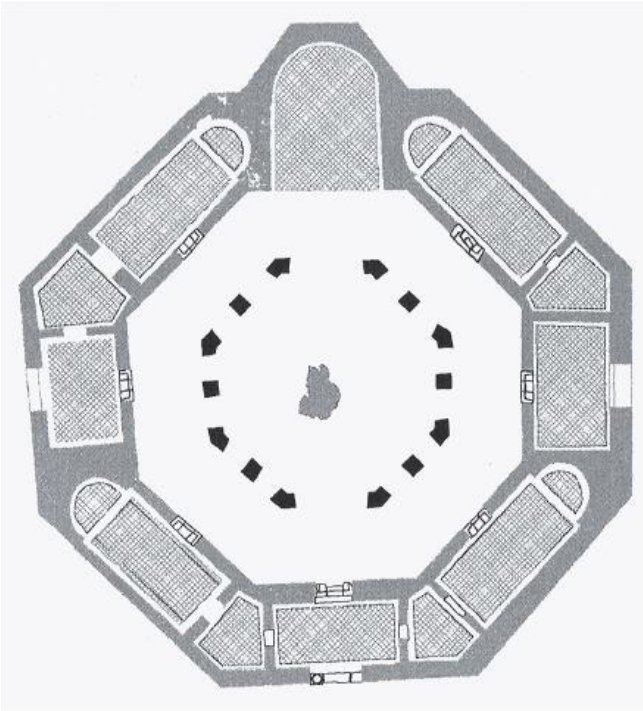


تصویر ۱. بنای صدر اسلامی بئر اُورا در نزدیکی بندر ایلات که دو محراب در آن دیده می‌شود (Sharon *et al.* 1996: 110).



تصویر ۲. تصویری جدیدتر از بنای بئر اُورا به عنوان یک فضای عبادی مشترک (Laurent 2019: 160).

این فایل از نسخه اولیه مقالات پذیرفته شده است که در شماره‌های آتی نشریه منتشر خواهد شد و قابلیت ارجاع دهی ندارد.



تصویر ۳. پلان کلیسای کاتیسما و قبه‌الصخره (Avner 2010: 38).



تصویر ۴. محراب جنوبی کلیسای کاتیسما (Avner 2006: 557).



تصویر ۵. حیاط مشترک میان بازلیکای سنت سرگیوس و مسجد جامع رصافه (Guidetti 2013: 250).

«دین» و «اسلام» در قرآن

چگونه آموزه‌های معنوی و اخلاقی مصلحان دینی در طول زمان دگرگون شده و به ادیان عینیت‌یافته^{۱۵} تبدیل شده‌اند. این شخصیت‌های تأثیرگذار، که اغلب به عنوان پایه‌گذاران ادیان جهانی شناخته می‌شوند، در اصل، قصد تأسیس دین جدیدی را نداشتند، بلکه دغدغه اصلی آنها تعالی روحانی خود و پیروانشان بود. تنها در ادوار متأخر، دست‌کم پس از گذشت چند نسل، بود که تعالیم این رهبران معنوی به صورتی نظام‌مند تدوین و به شکل ادیان عینیت‌یافته جهانی نظیر زردشتی، بودیسم، یهودیت و مسیحیت تجلی یافت. با این حال، به نظر می‌رسد اسلام موردی استثنایی در این الگو باشد، چرا که حتی در متن قرآن نیز واژه *الاسلام* به عنوان نام این دین به کار رفته است. این امر حاکی از آن است که مفهوم اسلام به‌سان دینی عینیت‌یافته و سازمان‌یافته، حتی در عصر پیامبر نیز وجود داشته است. با این حال، باید دقت کرد که هرچند این مفهوم در قرآن حاضر است، اما هنوز در مراحل ابتدایی تکوین خود به‌سر می‌برد. تمامی آیاتی که مشتقات فعل «اسلم» از جمله اسم فاعل «مسلم» و مصدر «اسلام» در آنها به کار رفته، نشان می‌دهد که این الفاظ عمدتاً بر معنای «تسلیم شدن» یا «خود را به خدا سپردن» و یا «فرد تسلیم‌شده [در برابر خدا]» دلالت دارند و به‌ندرت به معنای «اسلام» به عنوان نام دینی عینیت‌یافته یا «مسلمان» به مفهوم پیرو آیینی عینیت‌یافته استفاده شده‌اند (Smith 1962: 7-18). این واژه‌ها در قرآن به تعداد محدودی ذکر شده‌اند و حتی اگر بخواهیم آنها را نشان‌دهنده تعلق به گروهی خاص بدانیم، واژه‌هایی مانند «ایمان» که از ریشه «أَمَنَ» مشتق شده‌اند، بسیار متداول‌ترند (Badawi and Abdel Haleem 2008: 50). بنابراین، در اکثر موارد، این واژگان در قرآن پیوند خود با معنای اصیل و نخستین خود، یعنی تسلیم شدن در برابر اراده الهی

¹⁵ reified religions

به عنوان انتخابی فردی و معنوی را حفظ کرده‌اند (Donner 2010; Lindstedt 2023). با این وجود، مفهوم اسلام به‌سان دینی عینیت‌یافته، اگرچه در قرآن کمرنگ است، در سده‌های سپسین به‌طور چشمگیری پررنگ شده است. از اواخر سده نوزدهم م.، واژه اسلام به عنوان نام این دین، تقریباً به‌طور کامل جایگزین معانی پیشین خود در زبان عربی و دیگر زبانهای رایج در جهان اسلام شده است (Smith 1962: 101-102). در طول تاریخ، رویکردهای نوین به دین، خاصه تحت‌تأثیر استعمار، آن را به یک نظام اعتقادی فردی و شخصی تقلیل داده‌اند. این نگرش در تضاد آشکار با دیدگاه جامع و همه‌جانبه‌ای است که تمدنهای کهن نسبت به دین داشته‌اند. در این تمدنها، دین صرفاً محدود به باورهای فردی نبود، بلکه به عنوان چارچوبی فراگیر برای حیات اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اخلاقی عمل می‌کرد.^{۱۶} بررسی آیات قرآن و تفاسیر مفسرانی مانند عبدالرزاق صنعانی در تفسیر القرآن العزیز و محمد بن جریر طبری در جامع البیان عن تأویل آی القرآن نشان می‌دهد که درک مفاهیم دینی در طول تاریخ ثابت نبوده، بلکه همواره در حال تحول و بازتعریف بوده است (Niemi 2021: 95-129). با توجه به اینکه مسئله این نوشته چرایی فقدان نام پیامبر و [دین] اسلام بر روی مواد فرهنگی دهه‌های آغازین است، در ادامه می‌کوشیم تا معانی مختلف دین و اسلام را بر پایه متن قرآن بررسی کنیم.

بررسی دقیق واژه دین در قرآن نشان می‌دهد که این واژه در حدود ۹۴ بار^{۱۷} به کار رفته و معانی مختلفی را دربر می‌گیرد که گاه با یکدیگر همپوشانی دارند و موجب ابهام در تفسیر برخی آیات می‌شوند. با این حال، تقسیم‌بندی معناشناختی کلی این کاربردها امکان‌پذیر است و نتایج قابل‌توجهی به‌دست می‌دهد.

پرکاربردترین معنای دین در قرآن، معنای قدیمی عربی آن است که شامل عادت، خدمت یا بندگی و اطاعت می‌شود (Donner 2019: 135-140). این معنا در ۵۰ مورد از ۹۴ کاربرد واژه مشاهده می‌شود. برای نمونه، در آیه ۱۳۲ سوره بقره، ابراهیم به فرزندانش می‌گوید: «ای پسران من خداوند برای شما این دین را برگزید پس البته نباید جز مسلمان بمیرید». ترجمه «خداوند برای شما این دین را برگزید» به معنای مذهب یا آیین چندان محتمل نیست، بلکه معنای طبیعیتر آن بندگی یا اطاعت از خداوند است، خاصه آنکه پایان آیه بر تسلیم بودن (مسلمان) تأکید دارد. نمونه دیگر، آیه ۱۹۳ سوره بقره است: «با آنان بجنگید تا دیگر فتنه‌ای نباشد

^{۱۶} درک امروزی ما از دین به عنوان یک حوزه مستقل و مجزا از دیگر جنبه‌های زندگی، پدیده‌ای نسبتاً جدید است که ریشه در تحولات فکری و سیاسی اروپای پس از رنسانس دارد. بررسی متون کهن و رویکردهای تاریخی نشان می‌دهد که مردمان تمدنهای باستان مانند یونانیان، رومیان و مصریان، «دین» را به شکلی که امروزه می‌شناسیم درک نمی‌کردند، بلکه آن را بخشی جدایی‌ناپذیر از زندگی اجتماعی، سیاسی و فرهنگی خود می‌دانستند. فرایند استعمار و ترجمه متون باستانی از سوی اروپاییان منجر به تحریف این مفهوم شد. برای نمونه، واژه‌های لاتین «religio» یا یونانی «threskeia» که در اصل به آداب عبادی یا پیوندهای اجتماعی اشاره داشتند، به‌اشتباه به «دین» ترجمه شدند. این بدفهمی تاریخی باعث شد نظامهای فرهنگی پیچیده تمدنهای دیگر مانند هندوتسم یا آیینهای افریقایی در قالبهای اروپامحور «ادیان» دسته‌بندی شوند، در حالی که خود این جوامع چنین طبقه‌بندی را نمی‌شناختند. تحولات اروپای پس از رنسانس، خاصه اصلاحات پروتستانی و عصر روشنگری، نقش کلیدی در شکلگیری مفهوم مدرن دین داشتند. جنگهای مذهبی سده شانزدهم م. فیلسوفانی مانند جان لاک را بر آن داشت تا دین را به عنوان حوزه‌ای خصوصی و جدا از دولت تعریف کنند. این ایده رفته‌رفته به یک هنجار جهانی تبدیل شد و در سده نوزدهم، با تأسیس رشته مطالعات ادیان، این تعریف به تمام فرهنگها و دوره‌های تاریخی تعمیم داده شد. نتیجه این شد که حتی ادیانی مانند بودیسم باستان یا زردشتی بر اساس چارچوبهای مدرن اروپایی بازتعریف شدند. این تحول مفهومی پیامدهای گسترده‌ای داشته است. از یک سو، منجر به تاریخنگاری تحریف‌شده‌ای شده که به‌اشتباه تصور می‌کند دین همواره به شکل امروزی وجود داشته است. از سوی دیگر، دولت‌ها از این مفهوم برای تعریف هویت شهروندی یا سرکوب گروه‌های اقلیت استفاده می‌کنند. به جای استفاده بی‌چون‌وچرا از واژه «دین»، باید به زبان و مفاهیم خود فرهنگهای مورد مطالعه التفات کرد تا درک دقیقتری از باورها و اعمال گذشتگان داشت (Nongbri 2013: 6-20).

^{۱۷} بررسی تکرار واژه «دین» در قرآن با مشکلات روش‌شناختی همراه است. آمارهای ارائه‌شده درباره تعداد کاربردهای این واژه در متون قرآنی از اختلاف نظرهای قابل‌توجهی برخوردار است. این اختلافات عمدتاً ناشی از عوامل زیر است: یکم، تفاوت در روشهای شمارش (شمردن مشتقات، تکرارهای مشابه، یا فقط صورت اصلی واژه). دوم، تفاوت در تفسیرهای معناشناختی (تشخیص مرزهای معنایی بین معانی مختلف این واژه). و سوم، اختلاف در رویکردهای مفسران به آیات چندپهلوی؛ به عنوان نمونه، برخی پژوهشگران تعداد کاربردهای این واژه را ۹۰ مورد ذکر کرده‌اند (Donner 2019: 136)، در حالی که دیگران به ۹۲ (Lindstedt 2023: 83) یا ۹۴ (Goudarzi 2023: 78) مورد اشاره دارند. این اختلافهای آماری نشان می‌دهد که تعیین رقم دقیق نیازمند تعریف روش‌شناختی واضحتری از معیارهای شمارش و تحلیل معنایی است.

این فایل از نسخه اولیه مقالات پذیرفته شده است که در شماره‌های آبی نشریه منتشر خواهد شد و قابلیت ارجاع دهی ندارد.

فصلنامه مطالعات باستان‌شناسی پارسه

و دین مخصوص خدا شود». در اینجا دین به معنای اطاعت یا بندگی است، نه مذهب، زیرا در این زمینه معنای دوم مبهم و نامشخص است. همچنین در آیه ۱۲۵ سوره نساء آمده است: «و دین چه کسی بهتر است از آن کس که خود را تسلیم خدا کرده و نیکوکار است و از آیین ابراهیم حق‌گرا پیروی نموده است و خدا ابراهیم را دوست گرفت» نکته مهم این است که در این آیه پیوند نزدیکی میان واژه‌های دین و اسلام وجود دارد که هر دو به معنای فرایند شخصی تسلیم‌شدن در برابر خدا به کار رفته‌اند، نه به عنوان مفاهیمی امروزی و به معنای دینی عینیت‌یافته.

دومین معنای رایج واژه دین در قرآن، که از زبان آرامی وارد شده، به مفهوم قانون، حکم یا داوری است (Lindstedt 2023:83). در عربستان پیش از اسلام، دین بیشتر به آداب و سنن قبیله‌ای اشاره داشت تا یک نظام اعتقادی منسجم. با ظهور قرآن، این واژه دستخوش تحول معنایی شد و در آیات مختلف کاربردهای متفاوتی یافت. برای نمونه، در سوره مائده، دین بیشتر به معنای حکم الهی یا قانون خداوند به کار رفته است تا نام یک دین خاص. این تفسیر با تفاسیر اولیه قرآن مانند تفسیر مقاتل بن سلیمان که دین خالص را به توحید تعبیر می‌کرد، همخوانی دارد (Niemi 2021: 95-129). دین به معنای قانون، حکم و داوری در حدود ۳۰ تا ۳۵ مورد دیده می‌شود که دست‌کم ۲۰ مورد از آنها یوم‌الدین (روز داوری) معنی می‌دهد. نمونه‌هایی از این معنا عبارتند از آیه ۷۶ سوره یوسف که از قانون پادشاه سخن می‌گوید و آیه ۲ سوره نور که در آن قرآن به اجرای حکم شلاق برای زنا اشاره کرده و می‌گوید: «نباید در اجرای دین خدا نسبت به آنان ترحم کنید». در این موارد دین به روشنی به معنای حکم یا قانون خداوند است (Lindstedt 2023:83-84).

محسن گودرزی با بازنگری در دو واژه کلیدی قرآن یعنی دین و اسلام، استدلال می‌کند که این مفاهیم برخلاف تفسیرهای رایج، در بستر تاریخی و فرهنگی عربستان عصر باستان متأخر عمدتاً بار معنایی آیینی و مناسکی داشته‌اند و نه صرفاً عقیدتی یا انتزاعی. نامبرده نشان می‌دهد که دین در قرآن اغلب به معنای عبادت، خدمت و اطاعت است، خاصه به اعمال عبادی و مناسک مرتبط با پرستش در مکانهای مقدس اشاره دارد. اسلام نیز به معنای تسلیم کامل یا اختصاص کامل به خداوند است که هم می‌تواند به کل زندگی فرد و هم به اعمال و مناسک خاص مانند قربانی یا عبادت اطلاق شود. گودرزی با تحلیل متون قرآنی، شعر پیشااسلامی و منابع یهودی و مسیحی متأخر، نشان می‌دهد که بسیاری از جدلهای دینی صدر اسلام نه تنها در سطح باور، بلکه در سطح مناسک و آیینهای عبادی بوده است (Goudarzi 2023:77-98).

ابهام معنایی بیشتر زمانی پدید می‌آید که دین به عنوان یک مفهوم عینیت‌یافته و متأخر در نظر گرفته شود. از مجموع حدود ۹۴ کاربرد این واژه در قرآن، نزدیک به ۸۰ تا ۸۵ مورد به معنای خدمت و اطاعت یا حق و حکم بازمی‌گردد و کمتر از ۱۰ مورد به معنای دین به شکل عینیت‌یافته و امروزی آن دیده می‌شود که برخی از این موارد نیز دارای ابهام هستند (Lindstedt 2023: 77-95). این موارد محدود شامل چند آیه درباره اسلام است که در آنها اسلام و دین با هم بکار رفته‌اند و گمان می‌رود معنایی فراتر از معنای خاص آن داشته باشند. می‌توان گفت که قرآن، اسلام را به عنوان یک دین عینیت‌یافته مطرح می‌کند، اما این موضوع جنبه‌ای حاشیه‌ای دارد و در مقایسه با مفاهیمی چون ایمان که بیش از هزار بار ذکر شده‌اند، جایگاه قانونی ندارد (کانسیدین، ۱۴۰۱: ۵۳-۵۴).^{۱۸} تحلیل معناشناختی واژه دین در قرآن و نسبت آن با مفهوم امروزی اسلام به عنوان دینی عینیت‌یافته و مستقل،

^{۱۸} در متن پیمان‌نامه مدینه، نام مؤمنان بر نام مسلمانان ارجحیت دارد (حمیدالله، ۱۳۵۷: ۴۵). عبارت «مسلمان» در قرآن به کار رفته است، اما فقط به گروه خاصی اشاره دارد: عبادت‌کنندگان کهن و مشرکان کعبه، که از اهالی مکه بودند و یا تحت‌تأثیر اسلام قرار گرفته بودند (کانسیدین، ۱۴۰۱: ۵۳؛ فان‌اس، ۱۳۹۲: ۱۶۹). در بند نخست پیمان‌نامه مدینه، که از آن به عنوان قانون اساسی مدینه نیز یاد می‌شود، از دو اصطلاح «مؤمن» و «مسلمان» یاد شده است؛ به نظر می‌رسد این دو واژه به دو گروه متمایز اشاره دارند: «[این نوشته] دستور یا منشوری است که از طرف محمد، پیامبر و فرستاده خدا، در میان مؤمنان و مسلمانان از طایفه قریش و اهالی یثرب و کسانی

۲۰ همین سوره بخوانیم، می‌بینیم که دربارهٔ اهل کتاب (مسیحیان و یهودیان) و مفهوم «تسلیم شدن» در برابر خدا صحبت می‌شود. بنابراین، می‌توان این بخش را به صورت «دین نزد خدا تسلیم شدن است» ترجمه کرد.

آیات ۸۳ و ۸۵ سوره آل عمران، با ظرافتی خاص، به موضوع اطاعت از نظام تشریحی الهی می‌پردازند. خوانش دقیق این آیات، خاصه در پرتو تفسیر دین به معنای شریعت و اسلام به معنای تسلیم‌بودن، گویای نگاهی فراتر از تعاریف هویتی متأخر است. آیه ۸۳ با طرح پرسشی آغاز می‌شود: «أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ؟» (آیا غیر از شریعت خدا را می‌جویند؟). این پرسش، با تأکید بر واژه دین به معنای قانون الهی، مخاطب را به پذیرش انحصاری بودن نظام تشریحی خداوند فرا می‌خواند. عبارت «وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا» (و هر که در آسمانها و زمین است، خواه ناخواه، تسلیم اوست) نیز بر عمومیت تسلیم در برابر اراده الهی تأکید دارد. این تسلیم، صرفاً به معنای پذیرش قلبی نیست، بلکه شامل انقیاد عملی در برابر قوانین تکوینی و تشریحی می‌شود. در اینجا، اسلام به معنای عام انقیاد است، نه عنوان دینی خاص. آیه ۸۵ در ادامه اشاره می‌کند: «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ» (و هر که جز اسلام دینی [دیگر] جوید هرگز از وی پذیرفته نشود). عبارت «غَيْرَ الْإِسْلَامِ» در این آیه، غالباً به عنوان «غیر از دین اسلام» ترجمه شده است، اما با توجه به سیاق آیه قبل و معنای دین به عنوان شریعت، می‌توان آن را به «غیر از تسلیم‌بودن در برابر قانون الهی» تعبیر کرد. این خوانش، با تعبیر طعنه‌آمیز قرآن در مواجهه با مخالفان شریعت (مانند آیه ۳۴ سوره توبه که خطاب به ممسکان مال می‌گوید: «بَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ») همسوست؛ گویی کسی که غیر اسلام می‌جوید، در حقیقت به دنبال نافرمانی است، نه دینی دیگر. عبارت «وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» نیز بر پیامدهای عملی این نافرمانی تأکید می‌کند، نه صرفاً برد اعتقادات دیگر.

آیه ۱۲۵ سوره نساء با ترکیب مفاهیم تسلیم، احسان و پیروی از ملت ابراهیم، تصویری جامع از دین برتر ترسیم می‌کند. این آیه با عبارت «وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ» آغاز می‌شود که در آن فعل «أَسْلَمَ» به معنای تسلیم آگاهانه و تمام‌وجه در برابر خداست و نه صرفاً پذیرش صوری یک دین. واژه «دین» در اینجا، همچون آیات دیگر قرآن (مانند آیه ۸۵ سوره آل عمران و آیه ۳ سوره مائده)، به نظام عملی شریعت اشاره دارد که برتری آن در گرو ترکیب تسلیم و احسان است. عبارت «مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا» با ریشه‌شناسی واژه «ملت» از سریانی به معنای سنت و صفت حنیف (حق‌گرا)، ابراهیم را به عنوان الگویی فراتر از تقسیم‌بندیهای دینی متأخر معرفی می‌کند که نماد فطرت توحیدی و رابطه بی‌واسطه با خداست. عنوان «خَلِيلَ اللَّهِ» (دوست خدا) برای ابراهیم نیز بر این جنبه شخصی و وجودی تأکید می‌گذارد. این آیه با پیوند زدن مؤمنان به سنت ابراهیمی که پیش از شکلگیری یهودیت و مسیحیت وجود داشت، نشان می‌دهد که اسلام در معنای قرآنی، نه یک هویت دینی بسته، بلکه فرایندی پویا از تسلیم عملی در چارچوب شریعت الهی است که احسان و پیروی از فطرت توحیدی را طلب می‌کند. این خوانش با سایر آیات مرتبط با ابراهیم مانند آیه ۶۷ سوره آل عمران که او را «حَنِيفًا مُسْلِمًا» می‌خوانند، همسوست و نظام گفتاری قرآنی دربارهٔ دین به عنوان نظامی عمل‌محور و فطری را تقویت می‌کند.

آیه ۷۸ سوره حج از واژه «مسلمین» در چارچوبی استفاده می‌کند که نیازمند تحلیل دقیق زبان‌شناختی است. فعل «سَمَّي» در این آیه، که آن را به معنای «نامیدن» به صورت خاص تفسیر کرده‌اند، در واقع، در زبان قرآنی دامنه معنایی وسیعتری دارد و می‌تواند به «وصف کردن» یا «تعیین کردن» اشاره داشته باشد، همان‌طور که در عبارت قرآنی «أَجَلٌ مُّسَمًّى» (زمانی معین) مشاهده می‌شود (Niemi 2021: 118). بنابراین، عبارت «سَمَّاكُمْ الْمُسْلِمِينَ» را می‌توان به «شما را تسلیم‌شدگان خواند» ترجمه کرد، نه صرفاً به عنوان یک نام خاص برای گروهی مشخص. این آیه با تأکید بر «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ» و ارتباط آن با «مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ» (سنت پدرتان ابراهیم)، نشان می‌دهد که مفهوم «مسلمین» در اینجا به معنای «افراد تسلیم‌شده در برابر

این فایل از نسخه اولیه مقالات پذیرفته شده است که در شماره‌های آتی نشریه منتشر خواهد شد و قابلیت ارجاع دهی ندارد.

فصلنامه مطالعات باستان‌شناسی پارسه

شریعت الاهی» است، نه عنوانی فرقه‌ای. این تفسیر با آیه ۱۲۸ سوره بقره که در آن ابراهیم و اسماعیل از خدا می‌خواهند که آنها و اهل بییشان را «مسلمین» (تسلیم‌شدگان) قرار دهد، همخوانی کامل دارد. آیه ۷۸ نیز، مانند بسیاری از آیات دیگر قرآن، بر جنبه عملی و وجودی اسلام تأکید می‌کند که همان تسلیم بودن در برابر خدا و احکام اوست، نه صرفاً یک هویت دینی جدید. عبارت «وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (و در دین برای شما سختی قرار نداد) نیز مؤید این معناست که دین در اینجا به نظام تشریحی و قانون الاهی اشاره دارد که تسلیم شدن در برابر آن، محور اصلی است. بنابراین، این آیه نه به معرفی نام جدیدی برای مؤمنان، بلکه به تبیین ماهیت واقعی دینداری به عنوان تسلیم و اطاعت از شریعت الاهی می‌پردازد.

آیه ۷ سوره صف با طرح پرسشی «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُوَ يُدْعَىٰ إِلَى الْإِسْلَامِ» به تحلیل رابطه میان ظلم، اطاعت و نظام تشریحی می‌پردازد. در این آیه، اصطلاح «الْإِسْلَامِ» را نمی‌توان صرفاً به عنوان نام یک دین خاص تفسیر کرد، بلکه باید آن را در چارچوب معنای ساختاری قرآن، که بر تسلیم شدن در برابر اراده تشریحی و تکوینی خداوند تأکید دارد، فهمید. ظالمان («الظَّالِمِينَ») در نظام گفتاری قرآنی کسانی هستند که نه تنها از پرستش خدای یگانه سر باز می‌زنند، بلکه از حدود قانون الاهی نیز تجاوز می‌کنند. این آیه، با پیوند دادن دعوت به اسلام و اتهام دروغ بستن به خدا، نشان می‌دهد که اسلام در اینجا به معنای پذیرش جامع نظام الاهی، یعنی اطاعت عملی از احکام و تسلیم قلبی، است. چنین خوانشی با تفسیر اسلام به عنوان نظام قانونمند توحیدی (همان‌طور که در آیات ۱۲۵ سوره نساء و ۷۸ سوره حج مشاهده می‌شود) همسوست، جایی که پیروی از سنت ابراهیمی به عنوان الگویی از تسلیم فعال «حَنِيفًا مُسْلِمًا» مطرح شده است. بنابراین، آیه ۷ سوره صف نه تنها بر هویت دینی تأکید دارد، بلکه بر نقض قرارداد الاهی از سوی کسانی تمرکز می‌کند که در برابر حاکمیت قانون خدا («الدِّينِ») مقاومت می‌کنند، حتی زمانی که این نظام حقوقی-الهیاتی به آنها عرضه می‌شود. این برداشت مؤید آن است که قرآن در این آیات، اسلام را بیشتر به عنوان فرایند اطاعت از شریعت می‌فهماند تا عنوانی فرقه‌گرایانه.

آیه ۳ سوره مائده با تأکید بر تکمیل دین و اتمام نعمت، یکی از آیات محوری قرآن است که در عین بیان احکام غذایی، به مفاهیم عمیقتری مانند دین و اسلام می‌پردازد. این آیه با تحریم مواردی مانند مردار، خون و گوشت خوک، چارچوبی قانونمند را ترسیم می‌کند که نشان‌دهنده نظام تشریحی اسلام است. عبارت کلیدی «وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا» در این آیه، معمولاً به «اسلام را برای شما [به عنوان] آیینی برگزیدم» ترجمه شده است، اما با نگاهی ظریفتر به سیاق آیه و ساختار نحوی آن، می‌توان برداشتی متفاوت ارائه داد. واژه دین در اینجا نه به معنای هویت اعتقادی، بلکه به مفهوم شریعت و نظام عملی زندگی است که شامل احکام و حدود الاهی می‌شود. از سوی دیگر، اسلام با ریشه «س-ل-م» به معنای تسلیم بودن در برابر این احکام است، نه صرفاً نام یک دین خاص. این تفسیر با دیدگاه مفسرانی مانند طبری همسوست که اسلام را به «تسلیم در برابر فرمان خدا» معنا می‌کند (Lindstedt 2023: 86). همچنین، سیاق آیه که بلافاصله پس از احکام غذایی آمده و با استثنای اضطراری پایان می‌یابد، نشان می‌دهد که تکمیل دین بیشتر ناظر به تشریح یک نظام قانونمند است تا تعریف هویتی مجزا. بنابراین، ترجمه دقیقتر این عبارت می‌تواند «تسلیم‌بودن در برابر این شریعت را برای شما برگزیدم» باشد، که همخوانی بیشتری با محتوای آیه و کاربردهای قرآنی دارد. این خوانش، بر جنبه عملگرایانه و فقهی آیه تأکید می‌کند و آن را از محدوده بحثهای هویتی فراتر می‌برد.

تحقیقات جدید نشان می‌دهد که دیوارنوشته‌ها و کتیبه‌های عربی سده اول هـ.ق تصویری متفاوت از شکلگیری هویت اسلامی ارائه می‌دهند. برخلاف تصور رایج، این آثار اولیه عمدتاً بر محور یکتاپرستی متمرکزند، بی‌آنکه اشاره مستقیمی به پیامبر اسلام، دین اسلام یا مناسک خاص اسلامی داشته باشند (Lindstedt 2019). این دیوارنوشته‌ها و کتیبه‌ها فاقد اصطلاحات تخصصی اسلامی و نشانه‌های مشخص هویتی هستند که بعدها در متون اسلامی ظاهر شدند. تحول اساسی در نیمه اول سده دوم هـ.ق

رخ داد، زمانی که شاهد ظهور تدریجی مفاهیم «مسلمین» و «اسلام» به عنوان عناصر هویت‌ساز هستیم. شواهد این تحول را می‌توان در پنج کتیبه مهم بین سالهای ۱۰۷ تا ۱۳۱ هـ.ق (۷۲۵-۷۴۹ م.) مشاهده کرد: کتیبه وادی الغره (۱۰۷ هـ.ق) با اولین کاربرد اصطلاح «مسلمین» (Donner 2018: 8)، کتیبه جبل عسیس (۱۱۹ هـ.ق) با عبارت انقلابی «دین من اسلام است»، کتیبه عین‌الجبر (۱۲۳ هـ.ق) با اشاره به «عموم مسلمین» (Lindstedt 2023: 311-312)، کتیبه قصر عمره (۱۰۵-۱۲۵ هـ.ق) با تمایز جنسیتی «مسلمین و مسلمات» (Imbert 2015: 340)، و کتیبه جنوب شرقی اردن (۱۳۱ هـ.ق) با درخواست آموزش برای «مسلمین» (Lindstedt 2023: 312). این کتیبه‌ها که در گستره جغرافیایی وسیعی از اردن تا سوریه و لبنان پراکنده‌اند، نشان‌دهنده تحول معنایی عمیقی در مفهوم دین از یک نظام کلی اخلاقی به مشخصه‌ای هویتی هستند. جالب توجه آنکه حتی در کتیبه قبه‌الصخره، که معمولاً به عنوان سند اولیه هویت اسلامی معرفی می‌شود، اصطلاح اسلام در معنای متأخر آن به کار نرفته است. این شواهد به روشنی نشان می‌دهند که شکلگیری هویت جمعی تحت عنوان «مسلمین» و تعریف دین به عنوان «اسلام»، فرایندی تدریجی بوده که در اوایل سده دوم هـ.ق به بلوغ رسیده و احتمالاً بازتابی از نیاز جامعه آن زمان به تعریف مرزهای هویتی در تقابل با دیگران بوده است (Chrysostomides 2017: 118-133).

تحول تاریخی شهادتین: از تکثر تا استانداردسازی

مطالعه تاریخی شهادتین به عنوان یکی از بنیادین‌ترین مفاهیم دینی اسلام، ما را با پرسشهای جدی درباره ماهیت نظامهای مفهومی و تحول معنایی در بستر تاریخ مواجه می‌سازد. این بررسی نشان می‌دهد که مفاهیم دینی نه تنها اموری ثابت و ایستا نیستند، بلکه در فرایندی پویا و دیالکتیکی میان متن مقدس، نیازهای اجتماعی و تحولات تاریخی شکل گرفته و دگرگون می‌شوند. شهادتین به عنوان یک نظام مفهومی، نمونه‌ای بارز از این سیالیت معنایی است که در آن، دلالت‌های زبانی و کارکردهای اجتماعی یک مفهوم دینی در گذر زمان دستخوش تغییرات اساسی شده‌اند. تحلیل این تحول معنایی نیازمند درکی چندسطحی از نسبت میان زبان، قدرت و هویت است. از یک سو، الگوهای شهادتین به مثابه نشانه‌های زبانی، در بستر تاریخی خاصی معنا می‌یابند و از سوی دیگر، این معانی در تقابل با نظامهای گفتاری رقیب و نیازهای سیاسی جامعه بازتعریف می‌شوند. آنچه امروزه به عنوان شهادتین می‌شناسیم، محصول فرایند پیچیده‌ای است که در آن، گروه‌های مختلف اجتماعی با انگیزه‌ها و اهداف متفاوت، در شکلهای به دلالت‌های این مفهوم مشارکت داشته‌اند. سیر تحول شهادتین از بیان ساده‌ایمان فردی تا تبدیل شدن به نشانه‌ای هویتی و سپس ابزاری سیاسی، الگویی روشن از چگونگی تبدیل مفاهیم دینی به سرمایه‌های نمادین را ارائه می‌دهد. این تبدیل و تحول، نه تصادفی که کاملاً در ارتباط با بسترهای اجتماعی و سیاسی جامعه سده نخست هـ.ق قابل درک است (Bacharach 2010; Mourad 2019; Bacharach and Anwar 2012).

شهادتین به عنوان بنیادین‌ترین اصل اعتقادی در اسلام، مسیری پیچیده و پرتحول را در شکلگیری هویت اسلامی طی کرده است. برخلاف تصور رایج که آن را مفهومی ثابت و ازلی می‌پندارد، بررسی منابع مکتوب و شواهد باستان‌شناسی نشان می‌دهد که این مفهوم در تعامل با تحولات سیاسی، اجتماعی و کلامی صدر اسلام شکل گرفته است. قرآن به عنوان اولین منبع، هیچ اشاره‌ای به الگوی مشخصی از شهادتین ندارد، بلکه اجزای پراکنده‌ای مانند «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» و «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ» (آیه ۲۹ سوره فتح) را به صورت جداگانه ذکر کرده است.^{۲۰} در برخی آیات نیز اصطلاح «أَشْهَدُوا بِأَنَا مُسْلِمُونَ» (آیه ۶۴ سوره آل عمران) به کار رفته که

^{۲۰} جری بکرک و شریف انوار با اتکا به شواهد مادی همچون سنگ‌نوشته‌های قبور (خاصه سنگ‌قبر اسوان متعلق به سال ۷۱ هـ.ق)، کتیبه‌های قبه‌الصخره، و سکه‌های نخستین اسلامی، اشاره می‌کنند که در دهه‌های پایانی سده اول هـ.ق، چندین نسخه متمایز از شهادتین در مناطق مختلف اسلامی رواج داشته است. این نسخه‌ها نه تنها از نظر واژگان و ساختار، بلکه از حیث تأکیدهای الاهیاتی و اجتماعی نیز با یکدیگر تفاوت داشته‌اند؛ برای نمونه، در مصر تأکید بر یگانگی خداوند و نفی

این فایل از نسخه اولیه مقالات پذیرفته شده است که در شماره‌های آبی نشریه منتشر خواهد شد و قابلیت ارجاع دهی ندارد.



فصلنامه مطالعات باستان‌شناسی پارسه

نشان‌دهنده شکل اولیه‌ای از شهادت مبتنی بر مفهوم تسلیم بودن در برابر حداثت. حدیث‌های متعددی از پیامبر اسلام نقل شده که بر گفتن «لا إله إلا الله» به تنهایی تأکید دارند، امری که نشان می‌دهد در دوره نخست، شهادت به یگانگی خدا به تنهایی می‌توانسته نشانه ایمان باشد (Kister 1984: 33-52). شواهد مکتوب و باستان‌شناسی حاکی از آن است که در سده نخست هجری، تأکید اصلی بر جنبه توحیدی اسلام (لا إله إلا الله) بوده است (Wensinck 1932: 17-36). بررسی‌های آلفرد گیوم در منابع سیره نیز نشان می‌دهد که در سده نخست هجری، اقرار به نبوت پیامبر به عنوان بخش الزامی شهادتین مطرح نبوده است (Guillaume 1955: 668).^{۲۱} بخش دوم شهادتین (محمد رسول‌الله) رفته‌رفته و عمدتاً در دوره زبیریان و امویان (از حدود سال ۶۶ هجری) به عنوان بخشی از الگوی رسمی شهادتین ظاهر شده است (Johns 2003: 411-436; Hoyland 2006: 400-416; Foss 2013: 11-17; Anthony 2020: 30). این تحول را می‌توان در شواهد مادی مانند سکه‌های زبیری و اموی که در ابتدا تنها شامل عبارت توحیدی بودند و سپس به تدریج نام پیامبر را نیز دربرگرفتند، مشاهده کرد؛ در دهه ۴۰ هجری، عبارتی ساده مانند «بسم الله ربی» یا «الله الحمد» روی سکه‌ها ظاهر می‌شود. در دهه ۶۰ هجری، ترکیب «بسم الله محمد رسول الله» به عنوان نشانه هویتی جدید پدیدار می‌شود (Heidemann 2010: 159-169).

از مهمترین شواهد باستان‌شناسی که نشان‌دهنده تحولات سیاسی و مذهبی در صدر اسلام است، دره‌های ضرب‌شده در بیشاپور فارس در فاصله سالهای ۶۶ تا ۶۹ هجری (۶۸۵ تا ۶۸۹ م.) است (تصویر ۶). این سکه‌ها که به دستور عبدالملک بن عبدالله بن عامر، فرماندار شرق و برادرزن عبدالله بن زبیر (مدعی خلافت از جناح زبیری) ضرب شدند، از چند جهت حائز اهمیت هستند. این سکه‌ها قدیمترین مدارک شناخته‌شده‌ای هستند که نام محمد با لقب «رسول الله» بر روی آنها حک شده است (Hoyland 1997: 11-17). نکته قابل‌تذکره اینجاست که این سکه‌ها تنها به ذکر «بسم الله، محمد رسول الله» اکتفا کرده‌اند و عبارت کامل شهادتین یعنی «لا إله إلا الله» را شامل نمی‌شوند، امری که پس از دهه ۷۰ هجری/۶۹۰ م. به شکل استاندارد درآمد. به نظر می‌رسد انتخاب این عبارت مختصر بر روی سکه‌های زبیری، تصمیمی کاملاً حساب‌شده و دارای اهداف سیاسی بوده است. در بحبوحه جنگ داخلی دوم میان امویان و زبیریان، جناح زبیری با تأکید بر رسالت پیامبر اسلام در پی تقویت مشروعیت عبدالله بن زبیر به عنوان «امیرالمؤمنین» بود. این اقدام را می‌توان بخشی از پروژه بزرگتر زبیریان برای ایجاد یک نظام گفتاری ایدئولوژیک رقیب در برابر امویان دانست. هرچند که جناح زبیری در نهایت نتوانست در برابر امویان پیروز شود و حکومت آنها مدت زیادی دوام نیابد، اما نوآوری‌های آنها در ضرب سکه و تبلیغات سیاسی، تأثیری ماندگار بر شیوه‌های بیان مشروعیت سیاسی در حکومت‌های اسلامی بعدی گذاشت تا جایی که شان آنتونی این تحول را بازتابی از تبدیل اسلام از یک جنبش دینی به یک نظام سیاسی متمایز می‌داند (Anthony 2020: 29-30). شکلگیری نهایی شهادتین تحت تأثیر عوامل متعدد سیاسی و مذهبی قرار داشت. نیاز پیروان محمد به تمایز از ادیان دیگر خاصه مسیحیان و زردشتیان، تأکید بر رسالت محمد را به عنوان نشانه هویتی ضروری ساخت. عبدالملک بن مروان با استانداردسازی شهادتین در سکه‌ها و کتیبه‌ها، گام مهمی در ایجاد هویتی واحد برای حکومت در حال گسترش اسلامی برداشت (Bacharach 2010: 1-30). در این میان، تفاوت‌های فرقه‌ای نیز در تعریف شهادتین تأثیرگذار بود. در حالی که اهل سنت به شهادتین دوگانه (لا إله إلا الله محمد رسول الله) بسنده می‌کردند، شیعیان با افزودن جزء سوم «علی ولی الله»

شریک، خاصه در تقابل با باورهای مسیحی، برجسته بوده است، در حالی که در شام و سرزمین‌های شرقی، ساختار و مضامین متفاوتی مشاهده می‌شود. آنها همچنین بر این نکته تأکید می‌کنند که الگوهای اولیه شهادتین، پس از تثبیت در یک منطقه خاص، رفته‌رفته معنای اولیه خود را از دست داده و به عبارات قالبی بدل شدند که صرفاً به عنوان نشانه‌ای از هویت دینی و نه لزوماً بیانگر باور عمیق الاهیاتی به کار می‌رفتند. افزون بر این، آنها معتقدند که هیچ سیاست واحدی برای تثبیت یک نسخه خاص از شهادتین وجود نداشته و تنوع الگوها تا سده‌ها بعد نیز ادامه یافته است (Bacharach and Anwar 2012: 60-69).
^{۲۱} پیمان‌نامه مدینه، به رسمیت شناختن رسالت محمد را به عنوان یک شرط الزامی برای همزیستی با مشرکان و یهودیان قرار نداده بود (Lings 2006: 129).

این فایل از نسخه اولیه مقالات پذیرفته شده است که در شماره‌های آتی نشریه منتشر خواهد شد و قابلیت ارجاع دهی ندارد.

فصلنامه مطالعات باستان‌شناسی پارسه

به شهادتین ثلاثه، هویت متمایزی برای خود ساختند. حوارج نیز با فرمول خاص خود («لا حکم إلا لله») بیان دیگری از هویت اسلامی را ارائه می‌دادند (Mourad 2019: 218-239). این تحولات نشان می‌دهد که درک ما از مفاهیم دینی همچون شهادتین باید با توجه به بستر تاریخی و شواهد مادی به‌جای مانده صورت گیرد. شهادتین به شکل کنونی آن محصول فرایندی تدریجی و پیچیده است که تحت تأثیر عوامل مختلف اعتقادی، سیاسی و اجتماعی شکل گرفته است. نیازهای اعتقادی پیروان محمد که بر توحید محض تأکید داشت، از یک سو، و ضرورت‌های سیاسی حکومت‌های اسلامی در ایجاد هویتی مستقل، از سوی دیگر، در تکامل این مفهوم نقش اساسی داشته‌اند.



تصویر ۶ سکه ضرب بیشاپور توسط عبدالملک بن عبدالله بن عامر، فرماندار زبیری، که عبارت «محمد رسول الله» در حاشیه روی سکه دیده می‌شود (Heidemann 2010: 167).

نتیجه‌گیری: فراسوی فقدان؛ در پی سیالیت، تطور و برساخته‌شدگی هویت

این مطالعه با واکاوی پدیده به‌ظاهر ساده اما بسیار پرمعنی عدم بازتاب نام «محمد» و «اسلام» بر مواد فرهنگی دهه‌های نخستین سده اول هـ.ق، کوشید تا از سطح توصیف تاریخی فراتر رفته و به لایه‌های پیچیده شکلگیری هویت دینی در یک برهه مهم تاریخی نقب بزند. یافته‌های پژوهش آشکارا نشان می‌دهد که این فقدان را نمی‌توان به‌مثابه یک نقص یا نشانه ضعف ساختاری تفسیر کرد بلکه باید آن را کلیدی برای گشودن درکی سیال، چندلایه و فرایندی از تکوین اسلام نخستین دانست. در واقع، این سکوت مادی، نه خالی از معنا، که آکنده از معنایی متفاوت از الگوهای نهادینه متأخر است.

نخست، در حوزه هویت و مرزبندی‌های دینی، شواهد باستان‌شناختی و متنی حکایت از آن دارد که جهان اجتماعی صدر اسلام خاصه در منطقه شبه‌جزیره عربستان و شامات و میانرودان، جهانی بینابینی بود. مفاهیم «مسلمان» و «مؤمن» در تقابل سفت و سخت با «مسیحی» یا «یهودی» تعریف نمی‌شد. واقعیت عینی عبادت در مکان‌های مشترک (همچون کلیسای کاتیسما یا بنای بئر اُورا)، مشارکت حاکمان مسلمان در ساخت یا بازسازی کلیساها، و مدیریت مشترک اماکن مقدسی چون قبه‌الصخره، همگی گواه بر روشن‌نبودن خطوط متمایز هویتی به شیوه امروزی است. جامعه پیروان محمد در این مرحله، بیش از آنکه یک امت نهادی شده باشد، یک اجتماع در حال تعریف بود که مرزهای آن با دیگر اهل کتاب سیال به نظر می‌رسید. بنابراین، عدم درج نام

اسلام بر مواد فرهنگی، بازتاب این واقعیت اجتماعی بود که هویت دینی متمایز و انحصاری، هنوز به عنصر کلیدی تکمیک‌کننده در عرصه عمومی و نمادین تبدیل نشده بود.

دوم، در سطح نظام گفتاری، تحلیل معناشناختی واژگان محوری قرآن یعنی «دین» و «اسلام» نشان می‌دهد که بار معنایی این مفاهیم در متن قرآن، به شدت با بار معنایی نهادین و عینیت‌یافته آن در سده‌های بعد متفاوت است. در اکثر قریب به اتفاق کاربردهای قرآنی، «دین» نه به عنوان یک نهاد اعتقادی ویژه، بلکه به معنای حکم، قانون، داوری و بندگی است. به‌طور مشابه، اسلام و مسلم عمدتاً بر حالت تسلیم‌شدگی وجودی فرد در برابر اراده الهی دلالت دارد، نه بر تعلق به یک حلقه هویتی بسته. آیاتی چون *إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ* ترجمه‌شدنیتر به «دین نزد خدا تسلیم‌شدن است» هستند تا «دین نزد خدا اسلام [به عنوان نام خاص] است». این تحلیلی معنایی، توضیح می‌دهد که چرا جامعه اولیه، که خود را بیشتر مؤمن می‌خواند، ضرورتی برای ثبت نام یک دین عینیت‌یافته بر مواد فرهنگی نمی‌دید زیرا محور نظام گفتاری آنان ایمان و تسلیم بود، نه نام‌گذاری و برچسب‌زنی هویتی.

سوم، در عرصه سیاست و نمادسازی قدرت، سیر تحول شهادتین به مثابه آینه‌ای تمام‌نما از فرایند تکوین تدریجی و ابزاری هویت اسلامی است. شواهد سکه‌شناسی به‌روشنی نشان می‌دهد که شهادتین ابتدا در قالب ساده *لا إله إلا الله متجلی* شد. افزوده شدن عبارت محمد رسول‌الله به تدریج و در بستر رقابت‌های سیاسی-نظامی، خاصه در دوره زبیریان و مروانیان و خوارج، صورت پذیرفت. این تغییر، یک تحول صرفاً اعتقادی نبود، بلکه اقدامی راهبردی برای مشروعیت‌بخشی و ایجاد مرزبندی نمادین در مقابل رقبا بود. استانداردسازی نهایی شهادتین تحت حکومت متمرکز اموی، آن را از یک اقرار ایمانی شخصی به یک شعار هویتی و نشانه حکومت اسلامی تبدیل کرد. بنابراین، ظهور نام محمد در قالب رسمی و همگانی بر سکه‌ها و کتیبه‌ها، نه نقطه آغاز، که نقطه عطف و نتیجه‌ای از فرایند سیاسی‌شدن دین و نهادینه‌سازی هویت بود.

بر روی هم، می‌توان گفت که فقدان نام محمد و اسلام بر روی مواد فرهنگی دهه‌های آغازین اسلام، خود دلیلی روشن بر وضعیت پیشا-نهادین اسلام در آن مقطع است. اسلامی‌شدن نه تحولی ناگهانی، بلکه رخدادی زمان‌بر بود که در سه عرصه درهم‌تنیده اجتماعی، [نظام] گفتاری و سیاسی جریان یافت: در عرصه اجتماعی، از طریق همزیستی و تعامل؛ در عرصه نظام گفتاری، از طریق تحول معنایی مفاهیم از حالت وجودی به هویتی؛ و در عرصه سیاسی، از طریق بهره‌گیری نمادین از این مفاهیم برای ساختن مشروعیت و انسجام حکومتی. آنچه امروزه به عنوان واقعیات مسلم تاریخ صدر اسلام می‌شناسیم، تا اندازه‌ای بر ساخته‌های متأخری هستند که لایه‌های پیچیده‌ای از نیازهای سیاسی، مجادلات کلامی و بازنویسی‌های تاریخی را بر واقعیت سیال و پرابهام آن دوران تحمیل کرده‌اند. این پژوهش بر ضرورت تاریخی‌اندیشی بنیادین و رهایی از اشتباه معرفت‌شناختی اعمال مفاهیم و مقولات نهادینه متأخر بر دوران تکوین تأکید می‌ورزد. تنها با پذیرش پیچیدگی دهه‌های آغازین است که می‌توان توضیحی قانع‌کننده برای سکوت مواد فرهنگی اولیه ارائه داد، و درک عمیق‌تری از سرشت پویا و زمینه‌محور شکل‌گیری یکی از مهمترین سنت‌های دینی جهان به دست آورد.

- آقایی، علی؛ خوانین‌زاده، محمدعلی و مارکس، میثائیل (۱۴۰۱). «مقدمه: باستان متأخر و اسلام»، در ۱۴۰۰ سال پادشاهی در عربستان پیش از اسلام (کریستین ژولین روبین)، صص ۱۵-۷۲.
- حمیدالله، محمد (۱۳۵۷). *اولین قانون اساسی مکتوب در جهان: سندی مهم از دوران رسالت حضرت پیغمبر(ص)*، ترجمه سید غلامرضا سعیدی، تهران: مؤسسه انتشارات بعثت.
- خاستگاه‌های اسلام: چگونگی تشکیل و تثبیت دین اسلام در گفت‌وگوی کریستین مایر با پروفسور یوزف فان‌اس، اسلام‌شناس آلمانی (۱۳۹۲). ترجمه یاسر میردامادی، *مطالعات ایرانی اسلامی*، شماره ۶، ۱۶۷-۱۷۴.
- طباطبایی، جواد (۱۳۹۵). *تأملی در ترجمه متن‌های اندیشه سیاسی جدید: مورد شهریار ماکیاوولی*، تهران: مینوی خرد.
- کانسیدین، کریگ (۱۴۰۱). *اهل کتاب: نحوه برخورد محمد رسول‌الله با مسیحیان*، ترجمه: اعظم خرام و طاهره تیرگری، تهران: نقد فرهنگ.
- نصیری، مصطفی (۱۳۹۵). «طباطبایی؛ نظریه‌پردازی درباره مسئله ایران»، در جشن‌نامه جواد طباطبایی: فیلسوف سیاست (سرپرستار: حامد زارع)، تهران: نشر فلات، صص: ۲۵۹-۲۷۲.
- یوسفی‌اشکوری، حسن (۱۴۰۰). *دین و قدرت: گذری شتابان از فراز چهارده قرن، بی‌جا: بی‌ناشر*.
- Anthony, S. W. (2020). *Muhammad and the Empires of Faith: the Making of the Prophet of Islam*. University of California Press.
- Avner, R. (2006). "The Kathisma: a Christian and Muslim pilgrimage site," *ARAM*, 18-19: 541-57.
- Avner, R. (2010). "The Dome of the Rock in light of the development of concentric Martyria in Jerusalem: Architecture and Architectural Iconography." *Muqarnas*, 27, 31-49.
- Avner, R. (2022). *The Kathisma Church and Monastery of Mary Theotokos on the Jerusalem-Bethlehem Road Final Report of the 1992, 1997, 1999 and 2000 Excavation Seasons*. Israel Antiquities Authority.
- Bacharach, J. L. (2010). "Signs of sovereignty: the Shahāda, Qur'anic verses, and the coinage of 'Abd al-Malik." *Muqarnas*, 27(1), 1-30.
- Bacharach, J. L., and Anwar, S. (2012). "Early versions of the shahāda: a tombstone from Aswan of 71 AH, the Dome of the Rock, and contemporary coinage." *Der Islam*, 89(1-2), 60-69.
- Badawi, E. M., and M. Abdel Haleem (2008). *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*. Leiden: Brill.
- Bashear, S. (1991). "Qibla musharriqa and early Muslim prayer in churches." *The Muslim World*, 81(3-4), 267-282.
- Bcheiry, I. (2019). *An Early Christian Reaction to Islam: Išu'yahb III and the Muslim Arabs*. Lutheran School of Theology at Chicago.
- Bell, R. (2012). *The origin of Islam in its Christian environment*. Routledge.
- Bowersock, G. W. Brown, P. and Grabar, O. (eds.) (1999). *Late antiquity: a guide to the postclassical world*. Harvard University Press.

- Brock, S. P. (2017). "Syriac views of emergent Islam." In *The Expansion of the Early Islamic State* (pp. 313-329). Routledge.
- Brown, P. (1971). *The world of late antiquity: AD 150-750*. Thames & Hudson.
- Chrysostomides, A. (2017). "There is no god but God': Islamisation and Religious Code-Switching." In A.C.S. Peacock (Ed.), *Islamisation: Comparative Perspectives from History* (pp. 118–133). Edinburgh University Press.
- Cole, J. (2018). *Muhammad: Prophet of peace amid the clash of empires*, New York: Nation Books.
- Crone, P., and Cook, M. (1977). *Hagarism: the making of the Islamic world*. Cambridge University Press.
- Donner, F. M. (1986). "The formation of the Islamic state." *Journal of the American Oriental society*, 283-296.
- Donner, F. M. (2003). "From believers to Muslims: Confessional self-identity in the early Islamic community." *al-Abhath*, 50(01), 9-53.
- Donner, F. M. (2010). *Muhammad and the believers: At the origins of Islam*. Harvard University Press.
- Donner, F. M. (2014). "Periodization as a Tool of the Historian with Special Reference to Islamic History." *Der Islam*, 91(1), 20-36.
- Donner, F. M. (2017). "Early Muslims and Peoples of the Book." In *Routledge Handbook on Early Islam* (pp. 177-193). Routledge.
- Donner, F. M. (2018). "Talking about Islam's origins." *Bulletin of the School of Oriental & African Studies*, 81(1).
- Donner, F. M. (2019). "Dīn, Islām, und Muslim im Koran." In *Die Koranhermeneutik von Günter Lüling*, 129-140.
- Donner, F. M. (2020). "Living Together: Social perceptions and changing interactions of Arabian Believers and other religious communities during the Umayyad period." In *The Umayyad World* (pp. 23-38). Routledge.
- Donner, F. M. (Ed.). (2017). *The expansion of the early Islamic state*. Routledge.
- Fisher, G. (2011). *Between empires: Arabs, Romans, and Sasanians in late antiquity*. OUP Oxford.
- Fisher, G. (Ed.). (2015). *Arabs and Empires before Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Foss, C. (2002). "A Syrian coinage of Mu'awiya." *Revue Numismatique*: 353-65.
- (2009a). "Egypt under Muāwiya Part I: Flavius Papas and Upper Egypt." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 72, pp. 1-24.
- (2009b). "Egypt under Muāwiya Part II: Middle Egypt, Fustāt and Alexandria." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 72, pp. 259-278.



- (2013). "Abdallāh ibn al-Zubayr and his comage." *Journal of the Oriental Numismatic Society*, 216, 11-17.
- (2016). "Mu'āwīya's State." In *Money, Power and Politics in Early Islamic Syria* (pp. 75-96). Routledge.
- Fowden, G. (2016). "Late Antiquity, Islam, and the First Millennium: A Eurasian perspective." *Millennium*, 13(1), 5-28.
- Ghabban, A. I. I., Translation and concluding remarks by Hoyland, R. (2008). "The inscription of Zuhayr, the oldest Islamic inscription (24 AH/AD 644–645), the rise of the Arabic script and the nature of the early Islamic state." *Arabian archaeology and epigraphy*, 19(2), 210-237.
- Giardina, A. (2017). "Explosion of Late Antiquity." In *Late Antiquity on the Eve of Islam* (pp. 1-23). Routledge.
- Goitein, S. D. (1982). "Jerusalem in the Arab Period (638-1099)," In *The Jerusalem Cathedra: Studies in History, Archaeology, Geography and Ethnography of the Land of Israel*, no. 2 (168-196). Wayne State University Press.
- Goudarzi, M. (2023). "Unearthing Abraham's Altar: The Cultic Dimensions of dīn, islām, and ḥanīf in the Qur'an." *Journal of Near Eastern Studies*, 82(1), 77-102.
- Guidetti, M. (2013). "The contiguity between churches and mosques in early Islamic Bilād al-Shām." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 76(2), 229-258.
- Guidetti, M. (2016). *In the shadow of the church: The building of mosques in early medieval Syria* (Vol. 8). Brill.
- Heidemann, S. (2010). "The evolving representation of the early Islamic empire and its religion on coin imagery," in Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai and Michael Marx (eds.), *The Qur'an in context: Historical and literary investigations into the Qur'anic milieu*, Leiden: Brill, 149–195.
- Heyden, K. (2020). "Construction, performance, and interpretation of a shared holy place: the case of late Antique Mamre (Rāmat al-Khalīl)." *Entangled Religions*, 11(1).
- Hoyland, R. G. (1997). *Seeing Islam as others saw it: a survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam*. Princeton: Darwin Press.
- Hoyland, R. G. (2006). "New Documentary Texts and the Early Islamic State." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 69, No. 3, pp. 395-416.
- Hoyland, R. G. (2015). *In God's path: the Arab conquests and the creation of an Islamic empire*. Oxford University Press.
- Hoyland, R. G. (2017). "Reflections on the identity of the Arabian conquerors of the seventh-century Middle East," *Al-'Uṣūr al-Wuṣṭā* 25, 113–140.
- Humphreys, R. S. (2006). *Mu'awiya ibn abi Sufyan: The Savior of the Caliphate*. Oneworld Publications.



- Imbert, F. (2015). Le prince al-Walīd et son bain: itinéraires épigraphiques à Qūṣayr Amra. *Bulletin d'études orientales*, (LXIV), 321-363.
- James, E. (2008). "The rise and function of the concept "Late Antiquity"." *Journal of Late Antiquity*, 1(1), 20-30.
- Johns, J. (2003). "Archaeology and the History of Early Islam: The First Seventy Years." *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 46, No. 4, pp. 411-436.
- Kister, M. J. (1984). "... illâ bi-haqqihi... A study of an early hadīth." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 5, 33-52.
- Laurent, B. S. (2019). "From Arabia to Bilād al-Shām: Mūāwiya's Development of an Infrastructure and Monumental Architecture of Early Umayyad Statehood." *Journal of Islamic Archaeology*, 6(2).
- Laurent, B. S. and Awwad, I. (in press). *Capitalizing Jerusalem: Mu'awiya's Urban Vision, 638-680*. Sheffield: Equinox
- Legendre, M. (2020). "Aspects of Umayyad Administration." In *The Umayyad World* (pp. 133-157). Routledge.
- Limor, O. (2007). "Sharing sacred space: holy places in Jerusalem between Christianity, Judaism and Islam." In *laudem Hierosolymitani: Studies in Crusades and medieval culture in honour of Benjamin Z. Kedar*, 219-231.
- Lindstedt, I. (2019). "Who is in, who is out?: Early Muslim identity through epigraphy and theory." *Jerusalem studies in Arabic and Islam*, 46, 147-246.
- Lindstedt, I. (2021). "One Community to the Exclusion of Other People: A Superordinate Identity in the Medinan Community." *The Study of Islamic Origins: New Perspectives and Contexts*, 15, 325.
- Lindstedt, I. (2021). "The Islamic World." In *The Cambridge History of Atheism*, (pp. 159-180).
- Lindstedt, I. (2023). *Muḥammad and His Followers in Context: The Religious Map of Late Antique Arabia* (Vol. 209). Brill.
- Lindstedt, I. (2023). "Reconsidering Islām and Dīn in the Medinan Qur'an." *Al-'Usur al-Wusta*, 31, 77-95.
- Lings, M. (2006). *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources*, Inner Traditions.
- Mourad, S. A. (2019). "The Shahada and the creation of an Islamic identity." In *Geneses* (pp. 218-239). Routledge.
- Nevo, Y. D., and Koren, J. (2003). *Crossroads to Islam: The origins of the Arab religion and the Arab state*. Prometheus Books.
- Niemi, M. D. (2021). *Historical and Semantic Development of DĪN and ISLĀM from the Seventh Century to the Present*. (Doctoral dissertation, Indiana University, Bloomington).
- Nol, H. (2023). "Early mosques that have never been (found): Literary sources versus physical remains." *Der Islam*, 100(1), 81-119.
- Nongbri, B. (2013). *Before religion: A history of a modern concept*. Yale University Press.
- Saadi, A. M. (2008). "Nascent Islam in the seventh century Syriac sources." In *The Qur'an in its Historical Context* (pp. 233-238). Routledge.
- Sharon, M., Avner, U., and Nahlieli, D. (1996). An early Islamic mosque near Be'er Ora in the southern Negev: Possible evidence for an early eastern Qiblah? *'Atiqot (Jerusalem. 1991)*, 30, 107-114.

Shoemaker, S. J. (2012). *The death of a prophet. The end of Muhammad's life and the beginnings of Islam*, Philadelphia PA: University of Pennsylvania Press.

Shoemaker, S. J. (2014). "The reign of God has come": Eschatology and empire in late antiquity and early Islam." *Arabica* 61, 514–558.

Shoemaker, S. J. (2018). "Jewish Christianity, non-trinitarianism, and the beginnings of Islam," in Francisco del Río Sánchez (ed.), *Jewish Christianity and the origins of Islam: Papers presented at the colloquium held in Washington DC, October 29–31, 2015 (8th asmea Conference)* (Judaïsme ancien et origines du christianisme 13), Turnhout: Brepols, 105–116.

Shoemaker, S. J. (2018). *The apocalypse of empire: imperial eschatology in late antiquity and early Islam*. University of Pennsylvania Press.

Shoemaker, S. J. (2021). *A prophet has appeared: The rise of Islam through Christian and Jewish eyes: A sourcebook*, Oakland CA: University of California Press.

Sijpesteijn, P. (2020). "Establishing local elite authority in Egypt through arbitration and mediation." In *Transregional and Regional Elites: Connecting the Early Islamic Empire*, 387-406.

Smith, W. C. (1962). *The meaning and end of religion*. Fortress Press.

Tannous, J. (2018). *The Making of the Medieval Middle East: Religion, Society, and Simple Believers*. Princeton University Press.

Tritton, A. S. (2008). *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of Umar*. Routledge.

Wellhausen, J. (1927). *The Arab Kingdom and its fall*. Translated By Margaret Graham Weir, University of Calcutta.

Wensinck, A. J. (1932). *The Muslim creed: Its genesis and historical development*. Cambridge University Press.