



ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ
ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ
ΤΟΜΕΑΣ ΙΣΤΟΡΙΚΟΣ

Η ζωή και το έργο της Nabia Abbott (1897- 1981)

Η μελέτη των πρώτων γυναικών στο Ισλάμ



Μεταπτυχιακή Διπλωματική εργασία στο πλαίσιο του Π.Μ.Σ. του Τμήματός της Θεολογίας
κατεύθυνση Ιστορικών σπουδών, ειδίκευση Ιστορία Θρησκευμάτων υπό την επίβλεψη του

Αναπληρωτή Καθηγητή κ. Μιχαήλ Μαριόρα

Δεληδάκη Αργυρώ Α.Μ. 624

ΑΘΗΝΑ 2020

στο Shams...

Περιεχόμενα

Πρόλογος	6
Εισαγωγή	7
ΜΕΡΟΣ Α Ο βίος, το έργο και η συμβολή της Nabia Abbott	
1. Ο βίος και τα πρώτα ακαδημαϊκά βήματά της Nabia Abbott	11
1.1 Βιογραφικά στοιχεία και σπουδές	11
1.2 Η διδακτορική διατριβή	14
1.3 Τα μοναστήρια της περιοχής Fayyum	29
2. Η επιστημονική συμβολή της Nabia Abbott	32
2.1 Χίλιες και μία Νύχτες, <i>Alf Lailah</i>	36
2.2 <i>Studies in Arabic Literary Papyri</i>	40
ΜΕΡΟΣ Β Η μελέτη των πρώτων γυναικών στο Ισλάμ	
1. Η γυναίκα στο αρχαίο και προϊσλαμικό παρελθόν της Αραβικής χερσονήσου	48
1.1 Οι βασίλισσες της προϊσλαμικής εποχής	48
1.2 Οι γυναίκες και το κράτος κατά την παραμονή του Ισλάμ	54
1.3 Οι γυναίκες και το κράτος κατά το πρώιμο Ισλάμ	64
2. ‘Ā’ishah, η αγαπημένη του Προφήτη	75
2.1 ‘Ā’ishah, οι γυναίκες και η στάση του Προφήτη	75
2.2 Η περίοδος των <i>Rāshidūn</i> χαλίφηδων (632-661 μ.Χ.)	86
2.3 Η αρχή της δυναστικής περιόδου των ‘ <i>Umayyad</i> (661-750 μ.Χ.)	92
3. Οι δύο βασίλισσές της Βαγδάτης	96
3.1 Η ιστορία της <i>Khaizurān</i>	99
3.2 Η ιστορία της <i>Zubaidah</i>	109
Επίλογος	119
Βιβλιογραφία	124

Συντομογραφίες

- E.I.* *Encyclopaedia of Islam, Brill*
- C.H.E.* *The Cambridge History of Egypt*
- N.C.H.I.* *The New Cambridge History of Islam*
- C.H.I.* *The Cambridge History of Islam*
- C.H.A.L.* *The Cambridge History of Arabic Literature*
- C.A.H.* *The Cambridge Ancient History*

Πίνακας μεταγραφής αραβικών όρων και ονομάτων

ء	ب	ض	ز	ا	ā
ب	b	ط	ت	و	u
پ	p	ظ	ز	ی	i
ت	t	ع	ع	ا	a
ث	ṭ	غ	ġ	و	o
ج	j	ف	f	ر	e
ح	č	ق	q	ه	a
ح	h	ك	k	و	ow/aw
خ	k	گ	g	ی	ey/ay
د	d	ل	l		
ذ	ḏ	م	m		
ر	r	ن	n		
ز	z	و	v		
ژ	ž	ه	h		
س	s	ی	y		
ش	š				
ص	ṣ				

Πρόλογος

Οι συθέμελες αλλαγές, οι ιστορικές συνθήκες, καθώς και η ραγδαία τεχνολογική πρόοδος που χαρακτήρισε τον 20^ο αιώνα, απετέλεσαν μεγάλες προκλήσεις για την ισλαμική κουλτούρα. Οι ισλαμικές κοινωνίες ήρθαν αντιμέτωπες με πληθώρα ζητημάτων που απέρρεαν από το ευρύτερο κλίμα του μοντερνισμού, της βιομηχανοποίησης και της αστικοποίησης. Οι εξελίξεις είχαν σαφή αντίκτυπο στη δομή του κοινωνικού ιστού, ενώ παράλληλα ανέδειξαν την ανάγκη επαναπροσέγγισης ζητημάτων που αφορούσαν την οικογενειακή δομή, αλλά και τη θέση των γυναικών μέσα στις ισλαμικές κοινωνίες. Μέσα από την ιστορική πραγματικότητα ανεγείρεται το ζήτημα της συμβατότητας του ισλαμικού ιδεώδους με τη σύγχρονη εποχή. Υπάρχει ένα έμφυτο στοιχείο στο Ισλάμ που το καθιστά εξαρχής ασυμβίβαστο με το σήμερα; Η παραδοσιακά υποβαθμισμένη γυναικεία κατάσταση, όπως αυτή προβλήθηκε και εδραιώθηκε από το μεσαιωνικό Ισλάμ, ανταποκρίνεται πραγματικά στην κορανική διδασκαλία; Στο παραπάνω δύσκολο ερώτημα καθοριστική υπήρξε η συμβολή της ισλαμολόγου, παπυρολόγου και παλαιογράφου Nabia Abbott. Η παρούσα εργασία επιδιώκει να παρουσιάσει για πρώτη φορά στην ελληνική γλώσσα ένα πανόραμα του έργου της καθώς και ορισμένες πτυχές από το πολυδιάστατο ζήτημα της γυναίκας στην ισλαμική παράδοση. Ασφαλώς, μελλοντικά απαιτείται εκτενέστερη και πιο ενδελεχής ενασχόληση με το σπουδαίο και πολυεπίπεδο έργο της πρωτοπόρου Nabia Abbott.

Στο σημείο αυτό θα ήθελα να εκφράσω τις θερμές ευχαριστίες μου στον επιβλέποντα της εργασίας, Αναπληρωτή Καθηγητή της Θεολογικής σχολής του ΕΚΠΑ, κ. Μιχάλη Μαριόρα, για τη δυνατότητα που μου προσέφερε να ασχοληθώ με ένα τόσο επίκαιρο και ευαίσθητο θέμα, καθώς και για την καθοδήγηση του. Ένα μεγάλο ευχαριστώ στον Dr. Johannes Oeldemann, υπεύθυνό του προγράμματος ορθοδόξων υποτρόφων του Johann Adam Möhler Institut für Ökumenik, καθώς και στην επιστημονική βοηθό Christina Dietl, για το κατάλληλο περιβάλλον και την υποστήριξή τους ένα χρόνο στο Paderborn, στους συναδέλφους και φίλους Ramy Hanna και Mikheil Bakradzhe και στον κοινωνιολόγο Roman Sigon, συνοδοιπόρο στην προσπάθεια εκμάθησης της Γερμανικής και της Αραβικής. Τέλος στους πολυμαθείς γονείς μου Ελένη και Αλέξανδρο, τα απόλυτα στηρίγματα όλων των προσπαθειών μου.

Εισαγωγή

Η παρούσα εργασία είναι αφιερωμένη στο έργο και στη συμβολή της διακεκριμένης και πολυγραφότατης ερευνήτριας και καθηγήτριας των ανατολικών σπουδών¹ Nabia Abbott. Η πρωτοπόρος Nabia Abbott συγκαταλέγεται στη χωρία των οριεντολόγων του 20^{ου} αιώνα και φαίνεται να αντιπροσωπεύει μια διαφορετική τάση στο εν λόγω ακαδημαϊκό πεδίο που διακρίνεται σαφέστατα από τις λεγόμενες *οριενταλιστικές*, βεβιασμένες και προκατειλημμένες στάσεις των προκατόχων της στο κλάδο².

¹ Υπό τον όρο *Ανατολικές σπουδές (Oriental Studies)* κατανοείται το ακαδημαϊκό πεδίο σπουδών, στο οποίο περιλαμβάνεται η μελέτη των κοινωνιών και των πολιτισμών της Εγγύς και της Απω Ανατολής, τόσο στο επίπεδο των γλωσσών, όσο και στο επίπεδο των λαών, της ιστορίας και της αρχαιολογίας τους. Οι ανατολίτικες σπουδές στην Ευρώπη επικεντρώνονται σήμερα στη μελέτη των ισλαμικών κοινωνιών εν γένει (*Near Eastern Studies*), ενώ η μελέτη της Κίνας, ειδικά της παραδοσιακής Κίνας, αποτελεί πλέον ένα ανεξάρτητο κλάδο και ονομάζεται *Sinology*. Η ευρωπαϊκή μελέτη για την περιοχή ευρύτερα γνωστή ως "Ανατολή" *Orient* επικεντρωνόταν αρχικά στη θρησκεία, στις καταβολές δηλαδή των τριών μεγάλων μονοθεϊστικών παραδόσεων του Χριστιανισμού, του Ιουδαϊσμού και του Ισλάμ. Η ακαδημαϊκή μελέτη της Ανατολής αφορμάται από την αποικιοκρατία των λεγόμενων νεότερων χρόνων (17^{ος} -19^{ος} αιώνας) και βασίζεται στη διεύρυνση της γεωγραφικής κατανόησης της Ασίας και στη ραγδαία ανάπτυξη της Αρχαιολογίας στις υπό αποικιοκρατική κυριαρχία περιοχές. Στις πρώτες φάσεις ανάπτυξης των ανατολικών σπουδών η έρευνα φαίνεται να επηρεάστηκε σημαντικά από τις ιμπεριαλιστικές στάσεις των δυτικών κοινωνιών. Μια ενδιαφέρουσα έκθεση των αναπαραστάσεων της Ανατολής από την ελληνική περίοδο μέχρι τη σύγχρονη εποχή, καθώς και των ιστορικών φάσεων ανάπτυξης του κλάδου παρουσιάζει ο LOCKMAN Z. (2004), για την ελληνική βιβλιογραφία ΣΤΑΜΑΤΟΠΟΥΛΟΣ Δ., ΤΣΙΜΠΙΡΙΔΟΥ Φ. (2008).

² Η σημαντικότερη κριτική κατά της προκατειλημμένης δυτικής εκφοράς του ρομαντικοποιημένου *Οριενταλισμού* προέρχεται από τον SAID E. με το βιβλίο του *Orientalism* (πρώτη έκδοση 1978). Ο SAID E. υποστήριξε ότι ο Οριενταλισμός, δηλαδή η δυτική σπουδή και μελέτη της Ανατολής, συνδέεται με τις ιμπεριαλιστικές επιδιώξεις των δυτικών κοινωνιών και αποκτά σαφή πολιτικό χρωματισμό. Η γνώση περί της Ανατολής των ευρωπαϊκών και δυτικών κοινωνιών χρησιμοποιήθηκε ως ένα κεκαλυμμένο μέσο επιβολής και υποδούλωσης, ένα θεωρητικό όχημα εξανδραποδισμού της Ανατολής στο σύνολο της. Η ευρωπαϊκή λογοτεχνία και επιστήμη προώθησε μια διεστραμμένη, προκατειλημμένη και στερεοτυπική εικόνα του Ισλάμ. Για τον SAID E., η στοχευμένη διαστρέβλωση της Ανατολής εξυπηρετούσε και δικαιολογούσε την πολιτική κυριαρχία της Δύσης. Η διαστρέβλωση πραγματοποιείται μέσα από τη χρήση πολιτιστικών όρων αναφοράς, οι οποίοι είναι ουσιαστικά ασύμβατοι για την μελέτη των ισλαμικών κοινωνιών. Ο Οριενταλισμός αποτελεί μια ρομαντικοποιημένη προσέγγιση, η οποία επιμένει στην παρουσίαση της Ανατολής ως το παράλογο, το ψυχολογικά ασθενέστερο, το θηλυπρεπές, ένα εντελώς μη ευρωπαϊκό Άλλο. Το ευρωπαϊκό Άλλο αντιδιαστέλλεται με το λογικό, το ψυχολογικά ισχυρό και αρρενωπό, τη Δύση. Κατά το Said η αναγκαιότητα της ιεραρχικής ισχύος προκύπτει από την ευρωπαϊκή επιθυμία δημιουργίας μιας πολιτισμικής ανισότητας

Αρχικά επιδιώκεται μια προσπάθεια παρουσίασης των σημαντικότερων πτυχών του πολυδιάστατου έργου της, το οποίο χαρακτηρίζεται από την ευρύτητα του φάσματος του. Παράλληλα καταβάλλεται μια προσπάθεια έκθεσης της μεθοδολογίας της. Οπλισμένη με τις μεθόδους της παπυρολογίας και της παλαιογραφίας³, αποπειράται την ανοικοδόμηση του ιστορικού πλαισίου των προς εξέταση αραβικών πατύρων και θραυσμάτων εγγράφων, σε αναλογία με τα κατάλληλα παράλληλα, σωζόμενα κείμενα των ισλαμικών πηγών.

Οι πάπυροι ή τα χάρτινα έγγραφα που εξετάζονται με συνέπεια από την Abbott προσφέρουν μια ιδιαίτερη διορατικότητα σχετικά με την εποχή τους, κυρίως εξαιτίας των εσωτερικών μαρτυριών τους. Αξίζει να σημειωθεί ότι ιδιαίτερα κατά τις αρχές και τα μέσα του 20^{ου} αιώνα η διαθεσιμότητα των μεταφρασμένων ισλαμικών πηγών ήταν περιορισμένη, γεγονός που καθιστούσε την έρευνα της δυσχερέστερη. Σε περιπτώσεις δε, ορισμένων πατύρων και εγγράφων, πρόκειται για τα μοναδικά σωζόμενα στο είδος τους έγγραφα ή τις παλαιότερες δυνατές σωζόμενες εκδοχές τους, όπως το θράυσμα του 9^{ου} αιώνα του πολύ διάσημου αραβικού, *Χίλιες και μια Νύχτες*, του οποίου την εξέταση αναλαμβάνει.

Η εξαγωγή των συμπερασμάτων της προκύπτει μέσα από αυτή ακριβώς τη διαδικασία, σε πρώτο στάδιο της ανασυγκρότησης της προέλευσης του εγγράφου και την εξιστόρηση του ιστορικού του περιβάλλοντος. Έπειτα ακολουθεί η μετάφραση και η απόδοσή του κειμένου με τη βοήθεια των διαθέσιμων παραλλήλων. Μέσα από τη δημιουργική διαδικασία της συγκριτικής εξέτασης των παραλλήλων και των εσωτερικών μαρτυριών, καταλήγει στην εξαγωγή συμπερασμάτων, τόσο για την ανάπτυξη της γραπτής

μεταξύ Ανατολής και Δύσης. Η επιθυμία της επιβολής της Ευρώπης στο κόσμο της Ανατολής, έχει για τον Said E. τις καταβολές της στο ιστορικό παρελθόν. Χρησιμοποιώντας τον Οριενταλισμό ως πνευματικό πρότυπο για την πολιτισμική κριτική, οι Ευρωπαίοι έγραψαν την ιστορία της Ασίας, σύμφωνα με την οποία οι πολιτισμικές αναπαραστάσεις τόσο των υποκειμένων όσο και των αντικειμένων προτάσσονται ως σαφώς κατώτερες από αυτές της Δύσης

³ Ως Παλαιογραφία ορίζεται η βοηθητική επιστήμη της Ιστορίας και της Φιλολογίας που μελετά την εξέλιξη των συστημάτων γραφής. Μέσω της Παλαιογραφίας είναι δυνατός ο χρονολογικός προσδιορισμός των σωζόμενων εγγράφων καθώς και η διασταύρωση πληροφοριών σχετικά με το χωρο-χρονικό τους πλαίσιο. Από τον 19^ο αιώνα και έπειτα σε επιμέρους κλάδους της Παλαιογραφίας αναπτύχθηκαν: η Επιγραφική, η Σφραγιστική (Sigillography), η Νομισματική (Numismatics), η Εικονογραφική, η Παπυρολογία, η Κρυπτογραφική, η Ταχυγραφία, η μελέτη της Ιερογλυφικής καθώς και η μουσική Παλαιογραφία. Για μια γενική εισαγωγή στην παλαιογραφική μεθοδολογία βλ. άρθρο *Part I: The Auxiliary Sciences. III. Paleography* (1916) και πιο συγκεκριμένα για την αραβική Παπυρολογία FRANTZ-MURPHY G. (1985).

παράδοσης της αραβικής χερσονήσου εν γένει, όσο και για το ιστορικό κοινωνικό περιβάλλον κυρίως των εποχών των 'Umayyad και των 'Abbāsid.

Η εργασία διακρίνεται σε δύο μέρη. Στο πρώτο μέρος παρουσιάζονται αρχικά, συνοπτικά η βιογραφία και οι σπουδές της Nabia Abbott. Μετά την παρουσίαση των πρώτων αυτών εισαγωγικών στοιχείων, ακολουθεί η χρονολογική παρουσίαση των κοινοποιημένων άρθρων και των βιβλίων της Abbott. Η εν λόγω παρουσίαση επιμερίζεται με τη σειρά της σε τέσσερις κατηγορίες, οι οποίες βέβαια αλληλοπεριχωρούνται θεματολογικά μεταξύ τους και αλληλοσυμπληρώνονται.

Η πρώτη κατηγορία αποτελεί ως επί το πλείστον μια έκθεση των βασικών εξεταζόμενων θεμάτων και συμπερασμάτων της διδακτορικής διατριβής της Nabia Abbott, επί τη βάση του *Kurrah Papyri from Aphrodito in the Oriental Institute*. Στην ακριβώς επόμενη κατηγορία, εκτίθενται σειρά άρθρων, τα οποία πραγματεύονται την ανάπτυξη της έγγραφης παράδοσής της αραβικής χερσονήσου. Σε αυτή την κατηγορία, γίνεται λόγος για την ιστορία της ανάπτυξης της λεγόμενης βόρειας αραβικής γραφής, *north Arabic Script* και την πρώιμη εξέλιξή του ισλαμικού βιβλίου. Η τρίτη κατηγορία αφορά την έκδοση του τρίτομου έργου της *Studies in Arabic Literary Papyri (Vol.1 Historical Texts, Vol.2 Quranic Commentary and Tradition, Vol.3 Language Literature)*, στο οποίο αναδεικνύεται μεταξύ άλλων η μέχρι τότε παραγνωρισμένη συνδρομή της πρώτης δυναστείας του Ισλάμ, αυτής των 'Umayyad (661-750 μ.Χ.). Το πρώτο μέρος της εργασίας ολοκληρώνεται με την τελευταία κατηγορία για τις *Χίλιες και μια Νύχτες* και τη θεωρία της Nabia Abbott για τον προσδιορισμό της χρονολογικής εξέλιξης του εν λόγω έργου.

Το δεύτερο μέρος είναι αφιερωμένο στη μελέτη των πρώτων γυναικών στο Ισλάμ μέσα από την οπτική της Nabia Abbott. Η ενασχόληση της Nabia Abbott με το γυναικείο ζήτημα υπήρξε μια συστηματική ιστορική μελέτη χρόνων. Πρόκειται στο σύνολο τους για τη δημοσίευση τριών άρθρων και δύο βιβλίων, τα οποία καλύπτουν ένα ευρύ ιστορικό χρονικό φάσμα. Στο πρώτο άρθρο της, αφορμώμενη από το αρχαίο παρελθόν της Αραβικής χερσονήσου, ξεκινάει με την εξιστόρηση των αγηγήσεων σημαντικών γυναικείων μορφών της περιόδου κυριαρχίας των Σαβαίων και των Himyar (περίπου 800 π.Χ) μέχρι τους ρωμαϊκούς χρόνους. Με χρονική συνέπεια, ακολουθεί το δεύτερο άρθρο για την προϊσλαμική κατάσταση και μια γενική παρουσίαση των γυναικείων ρόλων μέσα στον προϊσλαμικό κοινωνικό και προσωπικό βίο. Το τρίτο και τελευταίο άρθρο περί του γυναικείου status, σκιαγραφεί τις συνθήκες και το περιβάλλον εκδήλωσης των δυσμενών ισλαμικών

αντιλήψεων για τις γυναίκες κατά τη σύγχρονη με το Προφήτη περίοδο, αλλά και λίγο μεταγενέστερα μέχρι και την περίοδο των τεσσάρων πρώτων ορθά καθοδηγούμενων χαλίφηδων (631-661 μ.Χ.).

Τα δύο βιβλία της Abbott, τα οποία φαίνεται να άσκησαν και τη μεγαλύτερη επιρροή και για τα οποία η ίδια έγινε ευρέως γνωστή, είναι η πρώτη πλήρης βιογραφία της αγαπημένης συζύγου του Προφήτη 'Ā'ishah στα αγγλικά και το βιβλίο για τις δύο βασίλισσες της Βαγδάτης, κατά την πρώιμη περίοδο των 'Abbāsīd (750-1258 μ.Χ.). Η συνοπτική παρουσίαση των δύο αυτών βιβλίων και των απορρεόντων από αυτά συμπερασμάτων αποτελούν το περιεχόμενο των τελευταίων κεφαλαίων της παρούσας εργασίας.

ΜΕΡΟΣ Α Ο βίος, το έργο και η συμβολή της Nabia Abbott

1. Ο βίος και τα πρώτα ακαδημαϊκά βήματα της Nabia Abbott

1.1 Βιογραφικά στοιχεία και σπουδές

Η Nabia Abbott υπήρξε πρωτοπόρος, πολυγραφότατη Αμερικανίδα ερευνήτρια, ισλαμολόγος, παπυρολόγος και παλαιογράφος. Η σημασία του έργου της καταδεικνύεται από το γεγονός, ότι υπήρξε η πρώτη γυναίκα καθηγήτρια μεταξύ του ακαδημαϊκού προσωπικού του Oriental Institute του Πανεπιστημίου του Σικάγο⁴, σε μια εποχή όπου η γυναικεία συμμετοχή δεν ευνοούνταν από τους παραδοσιακά ανδροκρατούμενους ερευνητικούς κλάδους.

Γεννήθηκε στις 31 Ιανουαρίου του 1897 στην περιοχή του Μαρντίν, κομμάτι της τότε Οθωμανικής Αυτοκρατορίας (νοτιοανατολική Τουρκία). Ο πατέρας της ήταν χριστιανικής καταγωγής έμπορος, ο οποίος δραστηριοποιούνταν στις περιοχές της Μοσούλης, της Βαγδάτης και της Βομβάης. Ήδη σε νεαρή ηλικία (1907) ταξίδεψε με την οικογένεια της με ένα караβάνι νομάδων έφιππων προς τη Μοσούλη, έπλευσε δια μέσω του Τίγρη στη Βαγδάτη και από εκεί αργότερα από το πέραςμα του Περσικού κόλπου και της Αραβικής θάλασσας έφτασε στη Βομβάη.

Η Nabia φοίτησε σε διάφορα βρετανικά σχολεία, όπου και έλαβε τη θεμελιώδη εκπαίδευσή της. Το 1915 πέρασε τις εξετάσεις για το Overseas Senior Matriculation Examination του Πανεπιστημίου του Cambridge. Κατά τη διάρκεια και εξαιτίας του Πρώτου Παγκοσμίου πολέμου παρέμεινε στην Ινδία. Αργότερα κατευθύνθηκε βορειότερα στο Lucknow όπου και φοίτησε στο Isabella Thorbom College, από όπου και έλαβε το πτυχίο της το 1919. Μεταξύ των συμφοιτητών της συγκαταλέγονταν πολλές από τις μελλοντικά

⁴ Ίδρυθέν το 1891, το πανεπιστήμιο του Σικάγο διακρίθηκε εξαρχής για την ιδιαίτερη κατεύθυνσή του προς τις Ανατολικές σπουδές με πρωτεργάτες τους William Rainey Harper, καθηγητή σημιτικών γλωσσών, ο οποίος διετέλεσε πρώτος διευθυντής του πανεπιστημίου και τον Ασσυριολόγο, Robert Francis. Ως προέκταση του ενδιαφέροντος στο τομέα των Ανατολικών σπουδών νοείται και η ίδρυση του Oriental Institute of Chicago (OI) το 1919 από τον πρώτο Αμερικανό Αιγυπτιολόγο James Henry Breasted με τη χορηγία του John D. Rockefeller. Αναλυτικότερες πληροφορίες για την ιστορία του Ινστιτούτου, το ερευνητικό του έργο, τα πολύτιμα εκθέματα και τις συλλογές του βρίσκονται στη επίσημη ιστοσελίδα του Ινστιτούτου <https://oi.uchicago.edu/> αλλά και στο βιβλίο του BREASTED C. (1943) για τον πατέρα του James Henry Breasted.

επιφανέστερες φυσιογνωμίες του γυναικείου κινήματος της Ινδίας. Μετά την αποφοίτηση της γύρισε για ένα σύντομο χρονικό διάστημα στο Ιράκ, όπου και κλήθηκε να εργαστεί πάνω σε ένα πρόγραμμα για την εκπαίδευσή των γυναικών. Κατά την παραμονή της στη Μεσοποταμία ανέπτυξε μια σημαντική επικοινωνία και φιλία με την πολιτικό και οριεντολόγο Getrude Bell⁵, η υποστήριξη της οποίας στην έρευνα της Nabia Abbott υπήρξε καθοριστική.

Αργότερα, το 1923 μετακόμισε με την οικογένεια της στις ΗΠΑ συνεχίζοντας τις σπουδές της στο Πανεπιστήμιο της Βοστώνης, λαμβάνοντας το πτυχίο της το 1925. Μετά το πέρας των σπουδών της στο Πανεπιστήμιο της Βοστώνης, έγινε μέλος του τμήματος του Asbury College στο Wilmore, Ky., διδάσκοντας αρχικά στο Εκπαιδευτικό τμήμα, ενώ αργότερα έγινε διευθύντρια του τμήματος Ιστορίας (1925-1933). Στην πορεία ακολούθησε την οικογένεια της, που μετακόμισε στο Σικάγο. Στο Σικάγο παρακολούθησε τις διαλέξεις του καθηγητή Αραβικών του Oriental Institute, Martin Sprengling⁶, ο οποίος διετέλεσε και ως διδακτορικός της σύμβουλος.

Από το 1933 και έπειτα η προσήλωση της στο Oriental Institute του Πανεπιστημίου του Σικάγο υπήρξε καταλυτική. Κατά την περίοδο του Δευτέρου Παγκοσμίου πολέμου, τα ενδιαφέροντα του Ινστιτούτου προσανατολίζονταν στη μελέτη των Αραβικών και Ισλαμικών σπουδών σε συνάρτηση με την αρχαία Μέση Ανατολή. Το Ινστιτούτο διατηρούσε στη διάθεση του πλήθος πρώτο-Ισλαμικών εγγράφων, σε παπύρους, χαρτί και περγαμηνές. Η Nabia Abbott αφοσιώθηκε στη μελέτη της ιστορίας της πρώιμης Ισλαμικής περιόδου και της σχετικής φιλολογίας της εποχής με αμείωτο ενδιαφέρον υπό την καθοδήγηση του Martin

⁵ Getrude Margaret Lowthian Bell (14 Ιουλίου 1868 – 12 Ιουλίου 1926) βρετανίδα συγγραφέας, περιηγήτρια, πολιτικός αξιωματούχος και αρχαιολόγος με σημαντική επιρροή, η οποία πραγματοποίησε παρατεταμένα ταξίδια στην τότε Μεγάλη Συρία, Μεσοποταμία, Μικρά Ασία και Αραβία. Διαδραμάτισε σημαντικό ρόλο στην εγκαθίδρυση και συγκρότηση του μοντέρνου κράτους του Ιράκ. Για τον βίο και τη δραστηριότητα της βλ. MEYER K. E., BRYSAK S. B. (2009) καθώς και την δημοσιευμένη αλληλογραφία της BELL G. (1927).

⁶ Όπως γράφει η ίδια η ABBOTT N. (1960) προς τιμήν του μέντορα της, ο Martin Sprengling (1877-1959) υπήρξε καθηγητής σημιτικών γλωσσών του πανεπιστημίου του Σικάγο. Από το 1912-1915 διετέλεσε ως καθηγητής σημιτικών γλωσσών στο Harvard, ενώ το 1915 προσχώρησε στο ακαδημαϊκό προσωπικό του Ινστιτούτου του Σικάγο αρχικά ως Επίκουρος, στη συνέχεια το 1927 ως καθηγητής και το 1943 ως Ομότιμος. Έκτοτε έλαβε διάφορες σημαντικές θέσεις και τιμητικούς τίτλους, ως διευθυντής στο Τμήμα των Ανατολικών γλωσσών και Λογοτεχνίας, Επιμελητής του *American Journal of Semitic Languages and Literatures* αλλά και των εκδόσεων *New Orient Society of Chicago*.

Sprenghing, συντάσσοντας τη διατριβή της που έφερε το τίτλο *The Kurrah Papyri of the Oriental Institute*, το 1936.

Η έρευνα της στο Ινστιτούτο συνεχίστηκε με αμείωτο ενδιαφέρον και αμέριστο ζήλο μέχρι τη συνταξιοδότηση της. Μόνο για ένα χρόνο μεταξύ των ετών 1946-1947 έλαβε άδεια για να ταξιδέψει στην Μέση Ανατολή. Κατά τη διάρκεια των ερευνών της, η συμβολή της στο Ινστιτούτο υπήρξε ζωτικής σημασίας. Μελέτησε και δημοσίευσε πληθώρα πρώτο-ισλαμικών εγγράφων από τη συλλογή του Ινστιτούτου, ενώ συνέβαλε και στον εμπλουτισμό της συλλογής αλλά και στη διεύρυνση της βιβλιοθήκης με σημαντικά για τον χώρο έγγραφα μνημεία. Επιδόθηκε με ζήλο στην έρευνα και στη διδαχή ενός κατεξοχήν δύσκολου πονήματος, το οποίο πολλοί άλλοι αραβολόγοι και ισλαμολόγοι ερευνητές της εποχής δεν ήταν πρόθυμοι να αναλάβουν. Η συμβολή της αξιολογείται ως καθοριστική για τη μεταγενέστερη ανάπτυξη του συγκεκριμένου πεδίου σπουδών. Πέθανε στο Σικάγο στις 15 Οκτωβρίου 1981⁷.

Στο σύνολο της η επιστημονική συνεισφορά της Nabia Abbott καλύπτει τη χρονική περίοδο από το 1936 μέχρι το 1977 και αριθμεί τις 90 δημοσιεύσεις, εκ των οποίων τα 7 αποτελούν βιβλία και τα 22 είναι άρθρα. Οι κριτικές τις σε σχετικής θεματολογίας βιβλία ανέρχονται στις 59 ενώ οι κριτικές της σε άρθρα σε 2.⁸ Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Muhsin Mahdī, η Nabia Abbott κάλυψε με το παραπάνω την τόσο απαραίτητη θέση της Ιστορικού του Ισλάμ σε μια κομβική για το Ινστιτούτο του Σικάγο εποχή. Ως εξαίρεση της χωρία των Παπυρολόγων της εποχής της, η Abbott εντρύφησε στην πρώιμη ισλαμική ιστορία. Το ενδιαφέρον εξάπτει η σοβαρή εκ μέρους της προσέγγιση της ισλαμικής ιστορίας και φιλολογίας, η οποία φαίνεται να ακολουθούσε σε μεγάλο βαθμό τη μεθοδολογία της παλαιάς σχολής. Περιβεβλημένη στο γραφείο της από πληθώρα αραβικών παπύρων, εγγράφων και θραυσμάτων, επιδιδόταν στην αποκρυπτογράφηση και ανασύσταση του περιεχομένου τους. Έπειτα ανέτρεχε στα προσφερόμενα σχετιζόμενα παράλληλα κείμενα για να ανασυγκροτήσει την ιστορική εικόνα του ισλαμικού παρελθόντος.⁹

⁷ Για τα βασικά βιογραφικά στοιχεία της Nabia Abbott βλ. το αρχείο από τον MAHDI M. *In Memoriam Nabia Abbott* στο σύνδεσμο https://oi.uchicago.edu/sites/oi.uchicago.edu/files/uploads/shared/docs/ar/71-80/74-75/74-75_Memoriam_Abbott.pdf, αλλά και στον σύνδεσμο <https://www.fembio.org/biographie.php/frau/biographie/nabia-abbott/>

⁸ Για τα δημοσιευμένα έργα της Nabia Abbott βλ. KREK M. (1981).

⁹ MAHDĪ M. (1990) 82-83.

Στη μνήμη, στο έργο και στη συμβολή της Nabia Abbott αφιερώνεται μια δίτομη έκδοση από το *Journal of Near Eastern Studies*, από τις εκδόσεις του Πανεπιστημίου του Σικάγο, υπό τον τίτλο *Arabic and Islamic Studies in Honor of Nabia Abbott*.¹⁰

1.2 Η Διδακτορική διατριβή της Nabia Abbott και η αρχή του επιστημονικού της έργου

Η αρχή της επιστημονικής συμβολής της Nabia Abbott σηματοδοτείται από τη διδακτορική της διατριβή με τίτλο *The Kurrah Papyri from Aphrodito in the Oriental Institute*¹¹, υπό την εποπτεία του Martin Sprengling, στο Oriental Institute του Πανεπιστημίου του Σικάγο. Η διατριβή της επικεντρώνεται στην κοπιώδη μελέτη, μετάφραση και αποκατάσταση ενός σπουδαιότατου παπύρου και διανθίζεται από μια παράλληλη ιστορική αναδρομή. Η ιστορική αναδρομή αφορά το ευρύτερο χωροχρονικό πλαίσιο της εποχής του παπύρου και τον εντάσσει σε μια αλληλουχία ιστορικών γεγονότων, η οποία φωτίζει το περιεχόμενο του παπύρου, ενώ ταυτοχρόνως εμπλουτίζει και επιβεβαιώνει τις πληροφορίες στη διάθεση των ενδιαφερόμενων ερευνητών για την ίδια την εποχή.

Ο πάπυρος συγκαταλέγεται στα πολυτιμότερα αποκτήματα του Ινστιτούτου¹² και διακρίνεται σε τρία επιμέρους θραύσματα. Ο εν λόγω πάπυρος ανακαλύφθηκε στην αρχαία πόλη της Aphrodito (*Aφροδίτω*), στη σημερινή περιοχή του Kum Ishkaw της Άνω Αιγύπτου, μεταξύ της αριστερής όχθης του Νείλου και της ερήμου, περίπου εφτά χιλιόμετρα νοτιοδυτικά της Tima. Η πόλη τελούσε υπό την προστασία της αιγυπτιακής θεάς Hathor, ενώ αργότερα κατά την ελληνιστική περίοδο, σε πολιούχο της αναδείχτηκε η θεά Αφροδίτη, απ' όπου και προέρχεται η ονομασία της πόλης.¹³

Το περιεχόμενο του παπύρου αναφέρεται στην επίσημη ελληνική, αραβική και κοπτική φορολογική αλληλογραφία, προερχόμενη στο σύνολό της από την εποχή της

¹⁰ “Arabic and Islamic Studies in Honor of Nabia Abbott”: *Journal of Near Eastern Studies*, Part One Vol. 40, No. 3, (Ιούλιος 1981) και Part Two Vol. 40, No. 4, (Οκτώβριος, 1981).

¹¹ ABBOT N. (1938 α) *The Kurrah papyri of Aphrodito in the Oriental Institute*, Illinois.

¹² Το Ινστιτούτο του Σικάγο κατέχει μια σειρά από σπουδαίες συλλογές στις οποίες συμπεριλαμβάνονται ευρήματα, φωτογραφίες, αρχεία ανασκαφών, διοικητικής φύσεως έγγραφα καθώς και διάφορες εκδόσεις. Για τις συλλογές του Ινστιτούτου, οι οποίες είναι διαθέσιμες και διαδικτυακά βλ. παρακάτω σύνδεσμο <https://oi.uchicago.edu/collections>.

¹³ ABBOTT N. (1938 α) 5.

διακυβέρνησης του Kurrah ibn Sharik¹⁴ (Α.Η. 90 – 96/ μΧ. 709-714). Η αλληλογραφία διακρίνεται σε γράμματα από τον κυβερνήτη στο διοικητή της περιοχής του Ashkauh, γραμμένα σε ξεχωριστά Ελληνικά και Αραβικά παράλληλα και δίγλωσσες ενημερώσεις σχετικά με τις φορολογικές εκτιμήσεις των κατοίκων της περιοχής, καθώς και τις θρησκευτικές εγκαταστάσεις της ευρύτερης περιοχής. Δεν λείπουν επίσης και οι σημειώσεις σε φορολογικά και σχετικά με την ασφάλεια έγγραφα, κυρίως στα Κοπτικά. Στο σύνολο του παπύρου φαίνεται να κυριαρχεί η Ελληνική γλώσσα.¹⁵

Μετά τις εισαγωγικές πληροφορίες σχετικά με τον πάπυρο, η Nabbia Abbott συνεχίζει αναφερόμενη στη διάδοση της γραφής μεταξύ των Αράβων. Σύμφωνα με τις παρατηρήσεις της, ήδη από την εποχή του τρίτου *Rāshidūn* χαλίφη ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb (μ.Χ. 584-634)¹⁶ διαπιστώθηκε η αναγκαιότητα της διοίκησης του ισλαμικού κράτους και της συγκρότησης ενός γραφειοκρατικού συστήματος, στα πρότυπα των γειτονικών αυτοκρατοριών¹⁷. Έτσι, υιοθετήθηκε η περσική και συριακή πρακτική της τήρησης ενός βιβλίου *dīwān*¹⁸ για το στρατό, η οποία σταδιακά επεξεργάστηκε και διακρίθηκε

¹⁴ Σύμφωνα με το σχετικό λήμμα στην *EI* Vol. 5, 500: Kurra B. Sharīk B. Marthad B. Hazim Al- Absi Al- Ghatafani, διετέλεσε κυβερνήτης ‘amīr της Αιγύπτου 90-6/ 709-14 για τον ‘Umayyad al-Walīd ibn ‘Abd al-Malik ibn Marwān. Ο Kurra σύμφωνα με τις πηγές έφτασε στην ισλαμική πρωτεύουσα της Αιγύπτου, Fustāt, στις 20 Ιανουαρίου του 709 μ.Χ. όπου και ανέλαβε τα καθήκοντα του.

¹⁵ ABBOTT N. (1938 α) 7.

¹⁶ ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb, (634-644 μ.Χ.) υπήρξε ο δεύτερος εκ των ορθά καθοδηγούμενων χαλίφηδων *Rāshidūn* και μια από τις σημαντικότερες φυσιογνωμίες του πρώιμου Ισλάμ. Η συμβολή του ‘Umar με τις μεγάλες στρατιωτικές εκστρατείες και κατακτήσεις θεωρείται καθοριστική για την εδραίωση της μεταγενέστερης ισλαμικής αυτοκρατορίας. Για μια γενική επισκόπηση της προσωπικότητάς του βλ λήμμα *E.I* Vol.10, 819-821, BASHEAR S. (1990) για τις στρατιωτικές του εκστρατείες και την εξάπλωση του Ισλάμ υπό τη χαλιφεία του MADELUNG W (1997) κεφ. 2ο., DONNER F (1981) κεφ. 3^ο και 4^ο.

¹⁷ Όπως παρατηρεί ο NICHOLSON R. A. (1930) 189: “Under the system which he (‘Umar) organized Arabia, purged of infidels, became a vast recruiting-ground for the standing armies of Islam: the Arabs in the conquered territories formed an exclusive military class, living in great camps and supported by revenues derived from the non-Muhammad an population”.

¹⁸ Για το *dīwān* βλ. διδακτορική διατριβή του PUIN G. (1970), για την πρακτική τήρησης του *dīwān* ο HODGSON M. (1977) 211 σχολιάζει: “This religious character of the Arab community was presupposed in ‘Umar 's army *dīwān* as clearly as was its conquering character. The *dīwān* gave a clear social status to all the Muslim Arabs, even those defeated in the Riddah wars, alongside the original community in Medina and Mecca; a social status, in turn, based not on descent but on *fay’th*. The tribesmen were, by and large, set off according to tribe; for tribes had converted as units; yet where appropriate, each Arab could be given his place individually.

περαιτέρω, ιδιαίτερα κατά την περίοδο της χαλιφείας του ‘Abd al-Malik ibn Marwān ¹⁹, για να φτάσει στο μέγιστο της αποδοτικότητάς της, κατά τη δυναστική περίοδο των ‘Abbāsīd (750-1258 μ.Χ.)²⁰. Κάθε περιοχή της αυτοκρατορίας είχε το δικό της *dīwān*, το οποίο αρχικά ήταν γραμμένο στη γλώσσα της εκάστοτε επαρχίας, ενώ κατά τα τέλη του 1^{ου} αιώνα Εγίρας τα αραβικά ξεκινάνε να αντικαθιστούν την τοπική γλώσσα στα γραφειοκρατικά ζητήματα²¹.

Αφορμώμενη από τη μελέτη του περιεχομένου του παπύρου, η Nabia Abbott αναφέρεται περιστασιακά στο Βόρειο Αραβικό Αλφάβητο²² και στις διαφορές που παρουσιάζουν μεταξύ τους τα θραύσματα του πάπυρου στο σύνολο τους. Στον πάπυρο γίνονταν φανερές επιρροές και από τους δύο τύπους γραφής, της μεκκανικής αλλά και της κουφικής²³. Ο πάπυρος ανάγεται χρονικά στην εποχή του Φεβρουάριου του 709 μ.Χ..²⁴

Η ιστορική σημασία του παπύρου έγκειται στις εσωτερικές μαρτυρίες του περιεχομένου του. Από τον πάπυρο μπορούν να αντληθούν πληροφορίες σχετικά με την

The prime criterion was one of priority in accepting Islam. This naturally, in practice, gave pre-eminence to the Muslims of Medina, especially since time priority was assessed in broad categories; but any tribesman who happened to have been an early convertor to have performed signal services-could have due recognition”.

¹⁹ ‘Abd al-M‘Alī k ibn Marwān ibn al-Ḥakam, γεννημένος τον Ιούλιο/Αύγουστο του 644 ή τον Ιούνιο/Ιούλιο του 647 μ.Χ., υπήρξε ο πέμπτος στη σειρά χαλίφης της δυναστείας των ‘Umayyad. Η χαλιφεία του διήρκησε από τις 12 Απριλίου μέχρι το θάνατο του στις 9 Οκτωβρίου του 705. Για μια αναλυτική μελέτη σχετικά με τη διοίκηση, τις εκστρατείες και τις μεταρρυθμίσεις που εισήγαγε ο χαλίφης βλ. ROBINSON C. (2012) και για τον οίκο των Marwānīd γενικά βλ. στην ιστορία του Al-Tabarī, (μτφρ.) POONAWALA I.K.(1990).

²⁰ Διάφορες αναφορές σε πρόσωπα και ιστορικά γεγονότα της περιόδου της δεύτερης δυναστεία της ισλαμικής αυτοκρατορίας των ‘Abbāsīd (A.H. 132- 640, μ.Χ. 750-1258) θα πραγματοποιηθούν στο δεύτερο μέρος της παρούσας εργασίας και ιδιαίτερα στο τελευταίο κεφάλαιο.

²¹ ABBOTT N. (1938 α) 11.

²² Με το ζήτημα των καταβολών του λεγόμενου Βόρειου Αραβικού Αλφάβητου η Abbott ασχολήθηκε εκτεταμένα, πτυχές από την ερευνα της πάνω στο εν λόγω ζήτημα θα παρουσιαστούν στο επόμενο υποκεφάλαιο 2.1 του πρώτου μέρους της παρούσας εργασίας.

²³ ABBOTT N. (1938 α) 33-34: “The North Arabic alphabet developed directly from the Nabatean. By the end of the 7th century after Christ two major varieties of Arabic script had evolved and become established in the Hijaz and in Mesopotamia respectively. The essential difference between these two major types lies not so much in the actual shapes and forms of individual letters, as in the general appearance of the script as a whole. The Makkan-Medinan is a slighter and more graceful script, with the vertical strokes long and slanting downward slightly to the left, while Kufic-Basran is a heavier, straight, and comparatively stumpy script”.

²⁴ ABBOTT N. (1938 α) 42.

εποχή της διακυβέρνησης των Ὑmayyad²⁵, χωρίς το χαρακτηριστικό αντιρρητικό χρωματισμό των χριστιανικών πηγών και τις μεταγενέστερες αββασιδικές εχθρικές προς το δυναστικό καθεστώς των Ὑmayyad πηγές. Μέσα από τον πάπυρο παρουσιάζεται η μαρτυρία του κυβερνήτη της Αιγύπτου Kurah ibn Sharik²⁶, καταγόμενος από τη βόρεια Αραβία, από τη συριακή πόλη της Kinnasrin. Στρατολογήθηκε στην υπηρεσία του χαλίφη al-Walīd I (707-715 μ.Χ.)²⁷ διατηρώντας το σημαντικό αξίωμα του *katib*²⁸ ως κρατικός γραμματέας, ένα από τα επιφανέστερα αξιώματα της εποχής των Ὑmayyad²⁹.

Όπως αναφέρει η Abbott, ο πρώτος αιώνας Εγίρας αποτέλεσε μια δύσκολη μεταβατική εποχή, με την προσαρμογή των μη μουσουλμάνων υπηκόων στη νέα

²⁵ Πρόκειται για την πρώτη δυναστεία του Ισλάμ (661-750 μ.Χ.) καταγόμενη από τη φυλή των Banū Ὑmayyah. Ο καταγόμενος από τους Banū Ὑmayyah, Mu'āwīya ibn Abi Sufyan και διοικητής της περιοχής al-Sham (Great Syria) κατόρθωσε να εγκαθιδρύσει την πρώτη κληρονομική ισλαμική δυναστεία, μετά το ξέσπασμα του πρώτου εμφυλίου πολέμου και την ανατροπή του τέταρτου Rāshidūn χαλίφη 'Alī b. Abi T'Alī b. Σε πρωτεύουσα του ισλαμικού κράτους αναδείχθηκε η Δαμασκός. Μετά το θάνατο του Mu'āwīya, ξεσπάει ο δεύτερος εμφύλιος με την μετατόπισή της ισχύος σε ένα άλλο παρακλάδι της φυλής, αυτό των Marwān. Υπό την ηγεσία των Ὑmayyad εντάθηκαν οι ισλαμικές κατακτήσεις, με την ενσωμάτωση περιοχών από την Υπερωξιανή, μέχρι την περιοχή του Sindh και δυτικά μέχρι την Ιβηρική χερσόνησο (Al-Andalus). Μια πολύ καλή εισαγωγική μελέτη για την πρώτη δυναστεία του Ισλάμ συνιστά το έργο του HAWTING G.R. (2000).

²⁶ Ο Kurah ibn Sharik ibn Marthad ibn Ḥazīm al-Absi al-Ghatafānī, διετέλεσε ως σημαντικός αξιωματούχος από το 700-715 μ.Χ. στην υπηρεσία των Ὑmayyad. Υπό των al-Walīd I έλαβε το αξίωμα του κυβερνήτη της Αιγύπτου από το 709-715 μ.Χ.. Βλ. λήμμα *E.I.* Vol.5, 500-501.

²⁷ al-Walīd ibn 'Abd al-M'Alī k ibn Marwān, (674 – 23 Φεβρουαρίου 715 μ.Χ.), γνωστός ως al-Walīd I, υπήρξε ο μεγαλύτερος γιός του χαλίφη Abd al-Malīk και διάδοχος του ως έκτος στη σειρά Ὑmayyad χαλίφης. Η χαλιφεία του al-Walīd I καλύπτει την περίοδο 705-715 μ.Χ., βλ. MARSHAM A.(2009) 121-125 και KENNEDY H. (2004) 103-112.

²⁸ Ο όρος *kātib* χρησιμοποιήθηκε στον αραβικό-ισλαμικό κόσμο για κάθε άτομο του οποίου ο ρόλος ή η λειτουργία συνίστατο στη σύνταξη ή σύνταξη επίσημων επιστολών ή διοικητικών εγγράφων. Στο Μεσαίωνα, ο όρος αυτός δεν υποδήλωνε τον γραμματέα με τη λογοτεχνική έννοια της λέξης ούτε τον αντιγραφέα, αλλά αναφερόταν πολύ περισσότερο σε ιδιωτικούς γραμματείς όσο και στους υπαλλήλους της διοικητικής υπηρεσίας. Επιπρόσθετα ο όρος μπορεί να σημαίνει απλώς έναν «φύλακα βιβλίων», καθώς και τον αρχιγραμματέα ή έναν υπουργό, άμεσα υπαγόμενο στον αφέντη ή στον βεζίρη. Επομένως, η χρήση του συνδέεται ουσιαστικά με τον θεσμό του *dīwān* που προέρχεται κυρίως από τις διοικητικές παραδόσεις των Σασσανιδών και των Βυζαντινών. βλ. λήμμα *EI* Vol.4, 754.

²⁹ ABBOTT N. (1938 α) 58.

διοικητική αραβική πραγματικότητά του χαλιφάτου³⁰ και την παράλληλη ανάδειξη και υπερτόνισή της αραβικής αυτοσυνειδησίας. Κατά τον πρώτο κρίσιμο αιώνα Εγίρας πραγματοποιείται ο γραφειοκρατικός σχηματισμός του ισλαμικού χαλιφάτου, ως πολιτική και οικονομική οντότητα. Όπως υποστηρίζει η Abbott, οι εσχατολογικές δυναμικές, χαρακτηριστικές της πρώιμης ισλαμικής κοινωνίας της Μεδίνας είχαν πλέον παραμεριστεί από το όραμα της εξάπλωσης της ισλαμικής αυτοκρατορίας, με την καθοριστική ανάδειξη των Ὑmayyad χαλίφηδων στο πολιτικό προσκήνιο³¹. Ο

³⁰ Σύμφωνα με το λήμμα της *EI*. Vol. 4, 937-947, η χαλιφεία *khilāfah*, αφορμάται από το αξίωμα του χαλίφη, *khalīfah* Η ιστορία του θεσμού και οι μεταγενέστερες σχετικές εξελίξεις τόσο στη θεωρία όσο και στην πράξη εξακολουθούν να αποτελούν ένα επίμαχο σημείο για τη σύγχρονη έρευνα. Στο Κοράνι ο όρος *khalīfah* απαντά δύο φορές σε συνάρτηση με τον Αδάμ (2:28) και με το Δαβίδ (38:25) και χρησιμοποιείται για να δηλώσει τον εκπρόσωπο του Θεού στη γη. Μετά το θάνατο του Προφήτη, κατά την πρώιμη ισλαμική περίοδο, ο θεσμός της χαλιφείας σύμφωνα με την αποδεχόμενη από τον πρώτο χαλίφη εκδοχή Abu Bakr, συνιστά τον *khalīfat rasul Allāh*, το διάδοχο στη θέση του Προφήτη του Θεού. Η αποδοχή του χαλίφη από την κοινότητα σηματοδοτείται με τον όρκο *bay'a*. Σύμφωνα με τους CRONE P. και HINDS M (2003), κατά την περίοδο των Ὑmayyad, φαίνεται να υπερτονίστηκε η θεοκρατική διάσταση του θεσμού με σκοπό την εκπλήρωση των δυναστικών επιδιώξεων με την χρήση του όρου *khalīfah Allāh*. Μετά την αποκαθήλωση των Ὑmayyad και την ανάδειξη των Ἀbbāsīd στο πολιτικό προσκήνιο, για τις αξιώσεις της χαλιφείας θεωρήθηκε αναγκαία η συγγένεια με τη φυλή του Προφήτη, μέσω του θείου του Abbas και εκφράστηκε με την επανεισήγηση του τίτλου *khalīfat rasul Allāh*. Την περίοδο αυτή, η χαλιφεία συνδέθηκε επίσης με συγκεκριμένα εμβλήματα, τα οποία έπρεπε να φέρει ο εκάστοτε χαλίφης. Μεταξύ του 8^{ου} και του 10^{ου} αιώνα οι λειτουργίες του χαλίφη αποκρυσταλλώνονται, ο χαλίφης είναι ο προστάτης του δόγματος, ο οποίος το διαφυλάσσει από τυχόν κακόβουλες καινοτομίες *bid'a* και λαμβάνει μέρος στη συγκρότηση του, χωρίς όμως να συμμετέχει στη διαμόρφωση του νόμου, με την οποία ήταν επιφορτισμένες οι τέσσερις ισόκυρες νομικές σχολές. Ο χαλίφης ήταν ο *imām par excellence* και ηγούνταν τις προσευχές της Παρασκευής στο κεντρικό τέμενος. Ο χαλίφης εκτός των άλλων όφειλε να ηγείται στρατιωτικών εκστρατειών εναντίον των απίστων, αλλά και να μεριμνά για την υλική ευμάρεια των υπηκόων του, με τη διαχείρισή των οικονομικών του κράτους. Από τον 10^ο αιώνα και έπειτα η φυσική παρουσία του χαλίφη τόσο στη διοίκηση όσο και στη δημόσια ζωή φαίνεται σταδιακά να υποχωρεί μπροστά στην ενδυνάμωση άλλων διοικητικών θεσμών όπως αυτόν του σουλτανάτου.

³¹ Όπως γράφει η ABBOTT N. (1938 α) 58-59: “The 1st century of the Hijrah was a century of stress and strain, a century of painful adjustments on the part of the non-Muslim subject majority to the will of the Muslim Arab minority, a century of transition, of rising arrogant race consciousness, and of political and economic evolution that taxed the ingenuity of the successive pilots that charted the course of the Muslim ship of state. The eschatological views of Muḥammad, which had colored in measure the outlook of his first successors, had had their short day, and Islam was now busier trying to conquer this world than she was preparing to meet the day of judgment in the world to come”. Τη μεγάλη συζήτηση γύρω από την εσχατολογική διάσταση του κορανικού μηνύματος παρουσιάζει ο SHOEMAKER S. (2012) 118-196.

συνεχόμενος ιμπεριαλισμός των Ὑmayyad χαλίφηδων εκφράστηκε με την εισήγηση του φόρου του *kharāj*³² αλλά και τη σταδιακή *αραβοποίηση* του κράτους, με την ανάδειξη της ανωτερότητας της αραβικής κουλτούρας έναντι των υπολοίπων εθνοτήτων της αυτοκρατορίας. Ενώ κατά το δεύτερο αιώνα Εγίρας πραγματοποιείται το κόψιμο του αραβικού νομίσματος καθώς και η υιοθέτηση της αραβικής γλώσσας ως επίσημης γλώσσας του αυτοκρατορικού μηχανισμού.³³

Η διακυβέρνηση του Kurah ibn Sharīk στην Αίγυπτο διήρκησε έξι χρόνια (709-714 μ.Χ.). Κατά τη διάρκεια της διακυβέρνησής του κατόρθωσε να επαναφέρει την κανονική τάξη στην Αίγυπτο. Η αραβική διοίκηση της Αιγύπτου βασίστηκε στο βυζαντινό σύστημα τοπικής διοίκησης με την προσθήκη στοιχείων αμιγώς αραβικών.

Για τη διοίκηση της βυζαντινής Αιγύπτου οι σημαντικότερες πληροφορίες προέρχονται από την εποχή της βασιλείας του Ιουστινιανού (527-565 μ.Χ.)³⁴ με την έκδοση του *Εδίκτου XIII*³⁵ που στόχευε στην οικονομική παλινόρθωση των τεκταινόμενων στην Αίγυπτο. Στις αυτοκρατορικές βλέψεις, η σημασία της Αιγύπτου στηριζόταν κυρίως στην προσφορά του σιταριού³⁶. Σκοπός της μεταρρυθμιστικής δραστηριότητας του Ιουστινιανού υπήρξε η συγκρότηση μιας ισχυρής επαρχιακής διακυβέρνησης υπαγόμενη και ελεγχόμενη από την Κωνσταντινούπολη. Από τη μία, η αύξηση και η συγκέντρωση μεγάλης ιδιοκτησίας και από την άλλη ο θεσμός της

³² Για την εφαρμογή του *kharāj* στην Αίγυπτο βλ τα άρθρα του COOPER R.S. (1974) και (1976).

³³ ABBOTT N. (1938 α) 59.

³⁴ Φλάβιος Πέτρος Σαββάτιος Ιουστινιανός, Ιουστινιανός Ι, ο Μέγας, (11 Μαΐου 482 μ.Χ. Ταυρήσιο–14 Νοεμβρίου 565 μ.Χ. Κωνσταντινούπολη), πρόκειται ίσως για το σημαντικότερο βυζαντινό αυτοκράτορα της ύστερης αρχαιότητας. Η βασιλεία του Ιουστινιανού διήρκησε από το 527 μέχρι τον θάνατό του το 565 και χαρακτηρίζεται από την προσπάθεια του της αποκατάστασης της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας *renovatio imperii*, ενδεικτικά βλ. CAMERON A. (2000), EVANS J.A. (2001), MAAS M. (2005) και (2005), MEIER M. (2003), MOORHEAD J. (1994).

³⁵ *Corpus Juris Civilis*, Vol. 3, *Novellae*, Ed. XIII, 780-795.

³⁶ Για τη σημασία της Αιγύπτου στη βυζαντινή οικονομία, ο PETRY C. (1999) 36: “ While Egypt was not the catalyst for the seminal political and military events of the early seventh century, it did assume an important role in the broader Byzantine imperial economy in terms of agriculture, commerce and artisanal production. Egypt may have contributed as much as 30 percent of total imperial tax revenues from the Prefecture of the East. Egypt was an integral part of the broader Byzantine and Mediterranean economy, and its financial contributions were essential to Byzantine fiscal integrity at the start of the seventh century; its grain contributions were crucial to feeding Constantinople until about 617.”

αυτοπραγίας, κατέστησαν αναγκαία την αυτοκρατορική παρέμβαση³⁷. Σύμφωνα με το *Εδικτο XIII* του Ιουστινιανού, οι μεταρρυθμίσεις στην Αίγυπτο αφορούσαν: 1) την αποκέντρωσή της επαρχιακής διακυβέρνησης με τη διαίρεση της διοίκησης σε πέντε αυτόνομες περιοχές, 2) την ενότητα στρατιωτικών και πολιτικών δυνάμεων, 3) τη διατήρηση της ισορροπίας μεταξύ των τοπικών και επαρχιακών αρχών μέσα από ένα συγκεκριμένο μέτρο ελέγχου από την Κωνσταντινούπολη³⁸.

Στη συνάφεια της εξέτασης της αραβικής διοίκησης της Αιγύπτου επί του βυζαντινού προτύπου, ιδιαίτερη σημασία καταλαμβάνει σύμφωνα με τη Nabia Abbott ο θεσμός της *παγαρχίας*³⁹. Το μεγαλύτερο μέρος των αραβικών παπύρων της πρώιμης αραβικής εποχής στην Αίγυπτο του Ινστιτούτου του Σικάγο, φαίνεται να απευθύνεται στην *παγαρχία*, η οποία σαν διοικητικός θεσμός διατηρήθηκε και κατά τη μεταγενέστερη αραβική περίοδο. Η βυζαντινή αυτοκρατορική επικυριαρχία στην Αίγυπτο επιβεβαιωνόταν μέσα από το διοικητικό θεσμό της *παγαρχίας*. Οι *πάγαρχοι* διορίζονταν και ανακαλούνταν από το αξίωμα τους απευθείας από τον αυτοκράτορα. Οι πληροφορίες σχετικά με το εύρος των αρμοδιοτήτων τους και της δικαιοδοσίας τους φαίνονται συγκεχυμένες, ενώ η ύπαρξη του θεσμού μαρτυρείται ήδη από το δεύτερο μισό του 5^{ου} αιώνα μ.Χ. Κατά την ιουστινιάνεια περίοδο, η αρμοδιότητα των *παγαρχών* έφερε έναν έκδηλα διαχειριστικό χαρακτήρα, ενώ η λειτουργία τους ήταν διττή. Οι *πάγαρχοι* ήταν

³⁷ Για την πολιτική που ακολούθησε ο Ιουστινιανός στην Αίγυπτο ο HARDY E.R. (1968) 38 γράφει:

“Under the regime of Edict XIII Egypt was thus reorganized along lines suggestive of the later Byzantine system of themes. However, the constitution thus provided for it offered further checks and balances besides those produced by the division of the country. The local civil and military officials, pagarchs, and tribunes, were to be appointed and removed from Constantinople, and there is some suggestion that in Egypt as elsewhere Justinian thought in terms of replacing the Diocletianic dichotomy of civil and military authorities by one of political and ecclesiastical, both of course under his ultimate control, 34-35... In spite of the prescriptions of Edict XIII, local government fell largely into the hands of local notables, who often were both pagarchs and commanders of the local garrisons, such as they were-in most of Egypt a rather disorderly militia. The papyri from Aphrodito in the Thebaid present us with a vivid picture of the struggles of a supposedly privileged village, which, like many of the magnates, had the right of *αυτοπραγία*, collecting and forwarding its own taxes, and yet even so could not escape the violence of the local grandees.”

³⁸ ABBOTT N. (1938 α) 71.

³⁹ Για τις καταβολές του θεσμού του *παγάρχου* LIEBESCHUETZ/LEICESTER W.(1982) καθώς και παραπομπή 43 σε συνάρτηση με το διοικητικό προνόμιο της *αυτοπραγίας*.

επιφορτισμένοι με το έργο της απόδοσης δικαιοσύνης και το οικονομικό έργο της συγκέντρωσής της φορολογίας, σε αगाστή συμφωνία με τις αυτοκρατορικές επιδιώξεις.⁴⁰

Οι συντελούμενες κοινωνικές αλλά και θρησκευτικές συνθήκες στην Αίγυπτο του 5^{ου} και 6^{ου} αιώνα φαίνεται να αποδυνάμωναν σταδιακά την βυζαντινή κυριαρχία στην περιοχή μέχρι την ολοκληρωτική κατάκτηση της Αιγύπτου από τους Άραβες⁴¹. Όπως αναφέρει η Abbot, μια σειρά παραγόντων, όπως η παρακμή της παλαιάς ρωμαϊκής αριστοκρατίας, η κατάπτωση των δουλοπάροικων σε συνδυασμό με την ανάδειξη μιας νέας τάξης ντόπιων γαιοκτημόνων με τη συγκέντρωση μεγάλων ιδιοκτησιών, συνέβαλαν στον εκφυλισμό και τη διάβρωση της ύστερης βυζαντινής κοινωνίας αλλά και στην ενίσχυση των φεουδαλιστικών τάσεων⁴². Προς την κατεύθυνση αυτή συνηγορεί και το προνόμιο της *αυτοπραγίας*. Χαρακτηριστικό παράδειγμα της εφαρμογής και λειτουργίας τους θεσμού αποτελεί το χωριό της Αφροδίτω του εξεταζόμενου παπύρου⁴³.

Η αραβική κατάκτησή της Αιγύπτου όσον αφορά το στρατιωτικό σχεδιασμό και την εκτέλεση της πραγματοποιήθηκε από τον ‘Amr ibn al-‘Ās al-Sahmī⁴⁴. Η εκστρατεία

⁴⁰ABBOTT N. (1938 α) 73.

⁴¹ Αναλυτικότερα για τις ιστορικές συνθήκες που συνέβαλαν στην πτώση της Αιγύπτου *CHE* Vol.1 κεφάλαιο 2^ο, ΚΑΕΓΙ W. (2010). Επίκαιρο μέχρι σήμερα παραμένει και το έργο του BULTER A. (1902).

⁴²ABBOTT N. (1938 α) 77.

⁴³ABBOTT N. (1938 α) 78. Για το προνόμιο της *αυτοπραγίας* βλ. SARRIS P. (2004), για την αυτοπραγία σε σχέση το χωριό της Αφροδίτω όπως αναφέρει ο BELL H. (1944) 23-24: “ During the fifth century the rural part of the former nome territory, divided into *pagi*, became a *pagarchy*, administered by a single *pagarch*, resident in the metropolis, who was in the main a financial official and usually belonged to the provincial nobility. Not all the nome territory, however, was under his control. Many of the now semi-feudal nobles and certain villages enjoyed the privilege known as *autopragia*, that is, the right to collect the taxes in their own estates and areas and to pay them direct, not through the *pagarch*, to the provincial Treasurer...over a great part of Egypt, the bulk of the population was divided between a semi-feudal aristocracy often owning enormous estates, with its dependants and connections, on the one side, and, on the other, a mass of semi-servile peasants. Many of these, having surrendered their holdings to a patron in return for his protection, were virtually serfs (*coloni*); and those who had not done so held their freedom on a precarious tenure, continually threatened by the financial officials. The great nobles enjoyed the right, already mentioned, of *autopragia*, collecting the taxes from their *coloni* and tenants and paying them direct to the provincial Treasurer; and some villages had acquired the same privilege.”

⁴⁴ ‘Amr ibn al-‘Ās al-Sahmī, υπήρξε σύγχρονος του Μωάμεθ, καταγόμενος από τη φυλή των Quraysh. Σύμφωνα με τις ισλαμικές πηγές ασπάστηκε το Ισλάμ το 629-630 μ.Χ., ενώ ο θάνατος του τοποθετείται στο

για την κατάκτηση της Αιγύπτου ξεκίνησε το μήνα Δεκέμβριο του 639 μ.Χ. με ένα στρατό απαρτιζόμενο από 3.500 άνδρες. Σύμφωνα με την Nabia Abbott η επιτυχία του αραβικού στρατιωτικού εγχειρήματος κατά της Αιγύπτου, θα μπορούσε να αποδοθεί σε ένα συνδυασμό ποικίλων παραγόντων: στην αδυναμία της κλυδωνιζόμενης βυζαντινής αυτοκρατορίας του Ηράκλειου να αμυνθεί έναντι της επίθεσης των Αράβων, στη βαθιά ρήξη και εχθρικήτητα μεταξύ των Μελχιτικών και των Κοπτικών εκκλησιών σε συνδυασμό με τις διώξεις των Κοπτών από τον Κύρο⁴⁵, στην έλλειψη πατριωτισμού από την πλευρά των Βυζαντινών δυνάμεων, στην ανικανότητα των Κοπτών να αντιτάξουν μια συντονισμένη και οργανωμένη άμυνα, αλλά κυρίως στο ανυψωμένο ηθικό και στο σφρίγος της νεοσύστατης ισλαμικής κοινότητας και πιο συγκεκριμένα στις στρατηγικές ικανότητες του 'Amr ibn al-'Āṣ⁴⁶. Η πολιορκία της Αιγύπτου λήγει με τη λεγόμενη δεύτερη Συνθήκη της Βαβυλώνας, γνωστή και ως Συνθήκη της Αλεξάνδρειας, η οποία υπογράφηκε στις 8 Νοεμβρίου 641 μ.Χ.⁴⁷. Τον Σεπτέμβριο του 642 μ.Χ. νικηφόροι πλέον οι Άραβες προελαύνουν στην Αλεξάνδρεια.

Την πρώτη αραβική διοίκηση της Αιγύπτου αναλαμβάνει ο 'Amr ibn al-'Āṣ, κύριο μέλημα του οποίου ήταν η αποκατάσταση της έννομης τάξης και της ασφάλειας

663μ.Χ. Επέδειξε μεγάλη πολιτική ικανότητα, ενώ η κατάκτησή της Αιγύπτου από τους Άραβες αποδίδεται σε μεγάλο βαθμό στη στρατηγική του δεινότητα. *EI* Vol.1, 451.

⁴⁵ Για την Κοπτική εκκλησία κατά την ύστερη αρχαιότητα βλ. DAVIS S. (2017).

⁴⁶ ABBOTT N. (1938 α) 84: "It is time to seek a satisfactory explanation of Amr's easy victories. This is to be found in the following factors, all at work simultaneously: 1) the weakness of the Byzantine Empire and the inaction of the despondent Heraclius, 2) the long-standing religious animosity between the Melkite and the Coptic churches and the great persecution of the Copts by Cyrus, 3) the lack of real patriotism on the part of the Byzantine forces, above all the cowardice and treachery of their leaders, 4) the incapacity of the Copts to offer any organized and effective resistance, 5) the moral strength of young and vigorous Islam in general and the leadership of Amr in particular."

⁴⁷ ABBOTT N. (1938 α) 88, για τη συνθήκη της Αλεξάνδρειας και τους σχετικούς όρους BUTLER A. (1902) 320-321: "(1) Payment of a fixed tribute by all who came under the treaty. (2) An armistice of about eleven months, to expire the first day of the Coptic month Paophi, i.e. September 28, 642. (3) During the armistice the Arab forces to maintain their positions, but to keep apart and undertake no military operations against Alexandria; the Roman forces to cease all acts of hostility. (4) The garrison of Alexandria and all troops there to embark and depart by sea, carrying all their possessions and treasure with them: but any Roman soldiers quitting Egypt by land to be subject to a monthly tribute on their journey. (5) No Roman army to return or attempt the recovery of Egypt. (6) The Muslims to desist from all seizure of churches, and not to interfere in any way with the Christians. (7) The Jews to be suffered to remain at Alexandria. (8) Hostages to be given by the Romans, viz. 150 military and 50 civilian, for the due execution of the treaty."

στην Αίγυπτο στα πρότυπά του προϋπάρχοντος βυζαντινού συστήματος διοίκησης⁴⁸. Ο ‘Amr ibn al-‘Āṣ επιδίωξε μια ηπιότερη προσέγγιση των Κοπτών χριστιανών, επανακαλώντας στο αξίωμά του τον πατριάρχη τους Βενιαμίν⁴⁹. Τον καθοριστικότερο ρόλο όμως στις εξελίξεις φαίνεται να διαδραμάτισαν τα οικονομικά ζητήματα. Η συνεχόμενη αύξηση του ισλαμικού πληθυσμού μέσω των νέων εγκαταστάσεων στην περιοχή, αλλά και μέσω των μεταστροφών χριστιανών στο Ισλάμ, διαμόρφωσε το πλαίσιο των αναγκαίων φορολογικών αυξήσεων⁵⁰.

Οι κορανικές φορολογικές ρυθμίσεις του πρώιμου Ισλάμ, με την απόδοση του ενός πέμπτου όλων των λαφύρων στην κοινότητα και το διαμοιρασμό των υπολοίπων αγαθών στους μουσουλμάνους στρατιώτες⁵¹, δεν ήταν πλέον σε θέση να καλύψουν τις ανάγκες του συνεχώς διευρυνόμενου ισλαμικού κράτους. Οι μόνιμες εγκαταστάσεις εκ μέρους των αραβικών στρατευμάτων ανέδειξαν μια νέα προβληματική σχετικά με τη φορολογική πρακτική. Σύμφωνα με την αρχική πολιτική, οι κατεκτημένες περιοχές παρέμεναν στην κατοχή των προηγούμενων ιδιοκτητών τους υπό συγκεκριμένες φορολογικές προϋποθέσεις. Οι περιοχές αυτές ενέπιπταν στην αποκαλούμενη κατηγορία

⁴⁸ Για την αξιοποίηση των βυζαντινών προτύπων διοίκησης στην Αίγυπτο ο BELL. H (1928) παρατηρεί: “The Arabs, a people of relatively primitive organization and with no experience of empire, naturally took over much of the machinery of government which they found in the more advanced provinces which they conquered. The new evidence of papyri has shown us in what whole sale measure they borrowed from Byzantium. It shows also with what judgement they modified these borrowings so s to avoid at least the obvious faults of the old System. For the former decentralization they substituted an almost excessive centralization. For most purposes the chief unit was now the pagarchy, and the pagarchs were placed directly under the governor at Fustāt, the new capital. Every tax requisition, however small, was notified in a separate letter from headquarters; and so far did the centralization extend that the repartition of the quotas among the units of the pagarchy was carried out not locally but at Fustāt, each letter from the governor being accompanied by demand notes addressed to the various villages, in which they were inforroed what their share in the total was to be.”

⁴⁹ Για την αποκατάσταση του πατριάρχη Βενιαμίν βλ. BUTLER A. (1902) κεφάλαιο 27^ο και πιο πρόσφατα DAVIS S. (2017) 125-128.

⁵⁰ ABBOTT N (1938 α) 90.

⁵¹ Σύμφωνα με την αποκάλυψη του *Κορανίου* 8:41, *απά τα λάφυρα πολέμου ghana'im*, το ένα πέμπτο *al-khums* έπρεπε να αποδίδεται στο Θεό, στον Προφήτη και στους κοντινούς του συγγενείς, στα ορφανά και στους ενδεείς της κοινότητας. Τα υπόλοιπα λάφυρα διαμοιράζονταν εξίσου μεταξύ των στρατιωτών που συμμετείχαν στην εκάστοτε εκστρατεία. Η ρύθμιση αυτή αφορά τη πρακτική που ακολούθησε ο Προφήτης μετά την κατάληψη της Khaybar. Αναλυτικότερα βλ AL-DURI A. (2011) 82-83.

*fay*⁵² και μισθώνονταν στους μη μουσουλμάνους υπηκόους. Οι μουσουλμάνοι είχαν ως βασικό μέλημά τους την επάνδρωση της στρατιωτικής τάξης και κατ' επέκταση δεν ανήκαν στην τάξη των ιδιοκτητών. Σύμφωνα με την κορανική διάταξη, τα φορολογικά καθήκοντα των μουσουλμάνων εξαντλούνταν αρχικά στην καταβολή του φόρου της *zakāt*⁵³, αργότερα όμως με τις μαζικές εγκαταστάσεις μουσουλμάνων στις νέες κατεκτημένες περιοχές, με την ανάληψη γαιών από μουσουλμάνους και την παράλληλη επιβράδυνση των κατακτήσεων νέων εδαφών, προέκυψε ένα μεγάλο κενό στο κρατικό ταμείο σύνολής της ισλαμικής κοινότητας. Όλο και περισσότερες εκτάσεις γης περιέρχονταν σε αραβικά χέρια, γεγονός που αυτομάτως εξαιρούσε τις περιοχές αυτές από την πλήρωσή των φορολογικών υποχρεώσεων τους.⁵⁴

Η αντίθεση των μουσουλμάνων σχετικά με την καταβολή του κεφαλικού αλλά και του φόρου περιουσίας, εδράζονταν σε θρησκευτικό-πολιτικό έδαφος, ισχυριζόμενοι ότι η καταβολή φόρου τους υποβάθμιζε στο status των απίστων⁵⁵. Το ζήτημα των φορολογικών

⁵² Σύμφωνα με το λήμμα της *EI* Vol.4 869, η κατηγορία των *fay* εδαφών προκύπτει από την άνευ όρων παράδοση των κατεκτημένων από τους μουσουλμάνους περιοχών. Θεωρητικά οι περιοχές αυτές αξιοποιούνται προς όφελος σύνολης της ισλαμικής κοινότητας ως κοινή περιουσία των μουσουλμάνων, παραμένοντας όμως στην ιδιοκτησία των κατεκτημένων υπηκόων, οι οποίοι όφειλαν να πληρώνουν συγκεκριμένο φόρο. Οι εν λόγω περιοχές μπορούσαν να κληροδοτηθούν. Η θεωρία στην παραπάνω μορφή της υπήρξε αποτέλεσμα των φορολογικών μεταρρυθμίσεων που εισήγαγε ο 'Umar II.

⁵³ Σχετικά με την *zakāt* βλ. ΜΑΚΡΗΣ Γ. (2011) 262-278 και IBRAHIM B., SHERIF D. H. (2008) 4: “*zakāt* is the third pillar of Islam and a requirement for all believers. The word *zakāt*, which appears in eighty-two verses of the Quran, is most often translated as alms or charitable giving. The social importance of *zakāt* is its role in helping to ease the burdens of poverty. It is seen as a tool for more equitable distribution of wealth, achieving social stability and solidarity. Discouraging hoarding and encouraging the circulation of capital in the economy. *Zakāt* also is seen as a way to spiritually cleanse oneself and purify wealth... There are various forms of *zakāt*, including on money, on trade, on merchandise and so forth. A Muslim is responsible for paying *zakāt al-mal* (alms of money) equivalent to 2,5percent of net worth if, after meeting his needs, the believer possesses the equivalent of 85 grams of gold or 600 grams of silver for a period of one year. The Quran mentions eight categories of people as entitled to receive *zakāt*”.

⁵⁴ ABBOTT N (1938 α) 90-91

⁵⁵ Όπως παρατηρεί ο AL- DURİ .A. (2011) 84 “The Prophet pursued a special policy with the (conquered) lands of the Arabs which was that he did not impose the *kharāj* tax on them, but rather the *ushr* (lit., a tenth or tithe of one-tenth). In doing that, he had a social and political aim. The *kharāj* carried with it the connotation of submission and humiliation, and he desired political unity for the Arabs.”

απαλλαγών των μουσουλμάνων υπηκόων προσπάθησε να διευθετήσει ο ‘Umar II⁵⁶, υποστηρίζοντας ότι όλες οι κατεκτημένες γαίες εμπίπτουν στην κατηγορία του *kharāj* και ότι ανήκαν συνολικά στην κοινότητα. Η απόδοση των αντίστοιχων φόρων αν και συγκεντρώνονταν ως έσοδα στο κρατικό ταμείο, διαμερίζονταν εκ νέου στα μέλη της κοινότητας μέσω του συστήματος των κρατικών συντάξεων⁵⁷. Η φορολογική απόπειρα του ‘Umar II, με την φορολόγηση της γαιοκτησίας ανεξάρτητα από τη θρησκευτική ταυτότητα των κατόχων της, απέτυχε να αποσπάσει την επιθυμητή απήχηση από τους μουσουλμάνους.⁵⁸

Οι διάδοχοι χαλίφηδες, κατά τη δυναστική περίοδο των ‘Umayyad (661-750 μ.Χ)⁵⁹, αναζήτησαν τη λύση του προβλήματος στη διάκριση μεταξύ των όρων *jizyah*⁶⁰ και *kharāj*.⁶¹ Ο πρώτος όρος *jizyah* αφορούσε τα πρόσωπα και αποτελούσε ενδεικτικό της

⁵⁶ ‘Umar (II) B. Abd Al-Aziz b. Marwān b.al-Hakam, πέμπτος χαλίφης του κλάδου των Marwānid των ‘Umayyad, η χαλίφεια του διήρκησε από το 717 μέχρι το 720 μ.Χ.. Ο ‘Umar γεννήθηκε μάλλον στη Μεδίνα γύρω στο, ενώ άλλες πηγές τον θέλουν γεννημένο στην Αίγυπτο. Πιθανότατα πέρασε τα πρώτα του χρόνια στην Αίγυπτο όπου και ο πατέρας του διατέλεσε ως κυβερνήτης της μεταξύ των ετών 686-705. *El Vol.10,821*.

⁵⁷ Για τη δημοσιονομική πολιτική του ‘Umar II βλ. άρθρο GIBB H.A.R. (1955). Πιο πρόσφατα ο MORIMOTO K. (1981) 127 παρατηρεί: “the Islamic poll tax was on the contrary strengthened and made more rigorous, and institution ‘Alī zed under ‘Umar’s rule. ‘Umar II attempted to establish uniform norms for tax collection, to dispel the confusion which fiscal practices throughout the Arab empire were producing, and he issued a number of rescripts aimed at initiating changes, on the following two bases :1)His doctrinalism, which stipulated that the key distinction was not between Arab and non-Arab but rather between Muslim and non-Muslim. 2)The so called fay’ theory, stipulating that all conquered territory was granted by God to the Muslims collectively, or in other words to the state, as war-booty (fay’).”

⁵⁸ ABBOTT N. (1938 α), 92.

⁵⁹ Για την ιστορία των φορολογικών μεταρρυθμίσεων της περιόδου των ‘Umayyad βλ. MORIMOTO K. (1981) μέρος δεύτερο.

⁶⁰ Η πρακτική κατά την εποχή του Προφήτη σχετικά με την εφαρμογή *jizyah* φαίνεται να διέφερε περιπτώσιολογικά. Η εφαρμογή του *jizyah* μπορούσε να φέρει συλλογικό χαρακτήρα ως *jizyah mushtarakah*, με την καταβολή ετησίως χρηματικού ποσού εκ μέρους μιας ολόκληρης κοινότητας. Σε άλλες περιπτώσεις η εφαρμογή του *jizyah* αντιστοιχούσε σε κεφαλικό φόρο ύψους ενός δηναρίου ή την καταβολή ισοδύναμων του ενός δηναρίου αγαθών, όπως αντικείμενα ρουχισμού, όπλα, καμήλες ή άλογα. Η φορολογική ρύθμιση αυτή επιβλήθηκε και στους προστατευόμενους μη μουσουλμάνους *ahl ad-dimmah*, άνδρες, με εξαίρεση τις γυναίκες και τα παιδιά. Βλ. AL- DURI A. (2011) 84-86.

⁶¹ Συγκεκριμένα για την περίπτωση της πρώιμης φορολογικής πολιτικής που ακολουθήθηκε από τους Άραβες στην Αίγυπτο και τη σχέση των δύο όρων *jizyah* και *kharāj* μεταξύ τους βλ. άρθρο ZIAUDDIN A.(1985). Για τον όρο *kharāj*, AZIM A. (2006) στο σύνδεσμο <https://mpira.ub.uni-muenchen.de/18231/>: “The word *kharāj*

υποταγής τους στο ισλαμικό κράτος, ενώ ο όρος *kharāj* συνδέονταν με τη γη και κατ' επέκταση δεν έθιγε το κοινωνικό status των μουσουλμάνων έναντι των μη μουσουλμάνων υπηκόων. Κατά την πρώιμη ισλαμική περίοδο οι δύο όροι εναλλάσσονταν ως ταυτόσημοι. Στην κορανική συνάφεια της *Sūrah* 9:29 ο όρος *jizyah* ερμηνεύεται ως φόρος υποτελείας. Σύμφωνα με την Nabia Abbott στον πάπυρο της Αφροδίτω ο όρος χρησιμοποιείται για να δηλώσει το φόρο σε χρυσό, ο οποίος συμπεριελάμβανε τόσο τη γη όσο και τον κεφαλικό. Ο όρος *kharāj* αποτελεί δάνειο της διοικητικής φορολογικής γλώσσας των προκατόχων των Αράβων. Η διάκριση των δύο όρων ήταν ουσιαστικά γεωγραφική, με τον όρο *jizyah* να αναφέρεται στη φορολογική πρακτική των δυτικών περιοχών και με τον όρο *kharāj* στις ανατολικές περιοχές, γεγονός που αιτιολογεί σύμφωνα με τις παρατηρήσεις της Abbott, την απουσία αναφορών του όρου *kharāj* στον πάπυρο της Αφροδίτω αλλά και σε άλλους πρώιμους αραβικούς παπύρους προερχόμενους από την Αίγυπτο.⁶²

Στο φορολογικό σύστημα των Αράβων απαντούν τέσσερις κατηγοριοποιήσεις, η τακτική φορολογία που αποδίδονταν σε χρυσό, οι φόροι των σιτηρών, οι φόροι των εκτάκτων απαιτήσεων και επιτάξεων και τέλος οι φόροι προσωπικής υπηρεσίας. Οι τακτικοί φόροι (*χρυσικά δημόσια*) διακρίνονταν σε γης, κεφαλικό και εμπορικό. Όλοι οι παραπάνω φόροι καταβάλλονταν σε χρυσό, ενώ ιδιαίτερη βαρύτητα καταλάμβανε ο πρώτος με τη φορολόγηση των εκτάσεων γης. Στους φόρους αυτούς προστίθενται τα *εκστραρόρινα* ως έκτακτοι φόροι, οι οποίοι ήταν δυνατό να καταβληθούν σε χρήματα ή σε είδος. Οι φόροι σε είδος έφεραν την μορφή των επιτάξεων προμηθειών με σκοπό την απόδοση τους σε Άραβες αξιωματούχους, αποίκους, εργάτες και ναυτικούς, καθώς και

in its current usage denotes tax collected on proprietorship of land in its various forms. 'Kharāj lands were the full property of their owners, and therefore they had right to sell them as they liked; when the owner of the land died, it was divided between his heirs. If the non-Muslim owner of kharāji land abandoned his land and fled, then his land was rented out and its *kharāj* was taken from its produce'. *Kharāj* has two main forms: muqasamah and muwazzaf or wazifah. *Kharāj* muqasamah is defined as an impost levied in a certain proportion of the produce, such as one-fifth, one-fourth, one-third etc. It was leviable only when the land was cultivated. *Kharāj* muwazzaf was fixed on land according to producing capability of land and was due whether the land was cultivated or not."

⁶² ABBOTT N. (1938 α) 93: "It appears that the distinction between these two terms was in early Arab period a geographic one. Both terms are used for the entire tribute of the subject people, *jizyah* gaining currency in the western and *kharāj* in the eastern provinces. This would account for the absence of the word *kharāj* in the Hurrah and other early Arabic papyri from Egypt. Early Arabic documents dealing with the eastern provinces may some day confirm the use of *kharāj* in the general sense of tribute.", και DURI A.A. (1974) 137-138.

για την κάλυψη όλων των αναγκών του κρατικού μηχανισμού, όπως για ναυπηγικές κατασκευές, δημόσια κτίρια και μεταφορές. Επιπροσθέτως, στη χωρία των φόρων συγκαταλέγεται και ο φόρος της προσωπικής υπηρεσίας, η οποία διέφερε περιστασιακά και περιπτωσιολογικά. Η προσωπική υπηρεσία μπορούσε να φέρει προσωρινό χαρακτήρα με απαιτήσεις μικρής εμβέλειας, ενώ σε άλλες περιπτώσεις εκτείνονταν για να καλύψει σημαντικότερες λειτουργίες. Το φορολογικό σύστημα συλλήβδην, το οποίο τέθηκε σε λειτουργία κατά την πρώιμη ισλαμική εποχή, φαίνεται να ανταποκρίνεται στα βυζαντινά προϋπάρχοντα πρότυπα⁶³.

Από το μιμητισμό του βυζαντινού προτύπου δεν ξεφεύγει και το σύστημα αξιολόγησης και συλλογής των φόρων. Έκδηλες είναι ομοιότητες προς τη βυζαντινή πρακτική του υπολογισμού του ύψους των αποδιδόμενων φόρων στα εκάστοτε αρχηγεία, με ειδοποίηση των κατοίκων των περιοχών, ένα ποσό οφειλόμενο σε χρυσό (*jizyah*) και ένα άλλο σε είδος (*daribatal-taam*). Με το έργο της συλλογής ήταν επιφορτισμένοι οι τοπικοί αξιωματούχοι⁶⁴.

⁶³ Αναλυτικότερα παρουσιάζει ο BELL H. I. (1928) 282-283 τη φορολογική δομή και τις αντιστοιχίες της με τη βυζαντινή πρακτική: “The taxes were divided into two great classes, the *δημόσια* or public taxes and the *εκστραόρδινα* or extraordinary taxes. The former fell again into two classe, the *χρυσικά δημόσια*, or gold taxes and the *emboli* or corn taxes. The gold taxes were the land-tax, the poll-tax and *δαπάνη*. The first, *δημόσια γης* or *δημόσια* simply, was paid at varying rates according to the nature of the crop, the goodness of the soil and the extend of irrigation... The poll-tax, *διαγραφή* or *ανδρισμός*, was paid only by men of full age and of course only by non-Muslims. While the rate, at least within a single period of collection, was constant, it was actually varied byreckoning the tax-payer, according to his ability to pay, as a certain fraction of a caput – a much more equitable system than that of the Romans... A tax of less iimportance was the *τετάρτια*, a charge connected with the *χρυσικά δημόσια* and levied at a rate of rather more than one per cent on them. The *emboli* consisted chiefly of wheat, though barley was paid in smaller quantities. This corn tax too was divided into two classes, that for the barns of Babylon, where the corn was stored ready for distribution to the Arabs settlers and for export and *δαπάνη*, acharge no doubt for the maintenance of the officials. Public taxes were paid in two annual instalments. Not all the money assessed was paid into the central treasury, some seems to have been expended locally or sent direct to the administrative authority, such sums were known as *λογίσιμα*... In addition to the taxes the inhabitants were liable to certain compulsory services.”

⁶⁴ ABBOTT N. (1938 α) 94. MORIMOTO K.(1981) 93-94 : “First of all. The register called *καταγραφόν* for each village (*χωρίον*), which formed the smallest unit as a tax district, was prepared. Thee registers were made by assessors selected by the headman and the principal men of the village, the assessors took an oath to be fay’r and scrupulous. The registers listed each man’s name, the amount of poll tax assessed and his holdings in vinyards and arable land, as well as special imposts with or without orders from the central government. The village registers were assembled into a single book by the pagarchy... the pagarch in consultation with the

Όσον αφορά το σύστημα απονομής δικαιοσύνης στο σύνολο του, τα θραύσματα του παπύρου της Αφροδίτω παρέχουν ελάχιστα στοιχεία. Παρόλα αυτά ο πάπυρος της Αφροδίτω φαίνεται να επιβεβαιώνει τη βυζαντινή επιρροή επί της αραβικής διοίκησης. Προς την κατεύθυνση αυτή συνηγορεί η χρήση της ελληνικής ορολογίας. Σε πρωτεύουσα αναδείχτηκε η Fustāt πλησίον της Βαβυλώνας, από την οποία ο διοικητής (ελληνιστί σύμβουλος, στα αραβικά *'amīr*) κατείχε την πλήρη δικαιοδοσία κυρίως επί των οικονομικών ζητημάτων, σε πολλές περιπτώσεις με τη σύμπραξη του συν-διοικητή.⁶⁵ Η επαρχία της Αιγύπτου ήταν χωρισμένη σε Άνω και Κάτω Αίγυπτο. Για τις δύο αυτές διοικητικές διαιρέσεις ήταν διορισμένος ένας *walī*. Τη βασική διοικητική διαίρεση σε Άνω και Κάτω Αίγυπτο ακολουθούσαν επιμέρους υποδιαίρεσεις των επαρχιών υπό τη δικαιοδοσία ενός δούκα. Οι επαρχίες χωρίζονταν σε *παγαρχίες* και οι *παγαρχίες* σε *πόλεις* και *χωριά*, διαχωρισμός που υποβοηθούσε την εύρυθμη φορολογική λειτουργία. Η ουσιαστικότερη διαφορά μεταξύ των δύο διοικητικών νορμών εντοπίζεται στο ότι οι πόλεις δεν απολάμβαναν κάποια συγκεκριμένα προνόμια, αλλά βρισκόταν υπό τον πλήρη έλεγχο των *παγαρχών*. Ψήγματα του θεσμού της αυτοπραγίας επιβιώνουν και στην αραβική περίοδο, με την τάξη των γαιοκτημόνων από την οποία προέρχονταν συνήθως οι *πάγαρχοι* με περιορισμένες αρμοδιότητες και υπό τη συνεχή επίβλεψη των ανώτερα ιστάμενων αξιωματούχων⁶⁶.

village delegates again allocated the tax quotas... The central government or the eparchy officials, perhaps on the basis of the assessment registers (*μερισμοί*) for the preceding year, determined the annual quotas for the pagarchz as a whole and for each village. Then in the name of the governor or the duke, these quotas were embodied in demand notes (*εντάγια*) which were sent to the pagarchs and by them to the villages. The eparchy's decisions on assessments were normally in need of endorsement by the central government. In other words, the duke was usually in al-Fustāt and he informed his representative (*τοποτηρητής*) in Arsinoe of the quotas for the pagarchies under his jurisdiction, he in turn informed the pagarchs.

⁶⁵ Η αραβική διοίκηση της Αιγύπτου είχε ως επίκεντρο της τη νεο-ιδρυθείσα πρωτεύουσα al-Fustāt, σε μια τοποθεσία βόρεια του ρωμαϊκού οχυρού της Βαβυλώνας. Οι πρώτες ισλαμικές εγκαταστάσεις των στρατιωτών στις περιοχές της Αιγύπτου φαίνεται αρχικά να περιορίστηκαν στην εν λόγω περιοχή, ενώ σταδιακά τα μέλη του στρατού συγκρότησαν και την νέα αριστοκρατία της πόλης. Στη Fustāt διέμενε και ο κυβερνήτης της Αιγύπτου, η διοικητική λειτουργία του οποίου συγκεφαλαίωνε δύο βασικά καθήκοντα, α) να ηγείται της προσευχής των πιστών από το κεντρικό τέμενός της πόλης στο όνομα του χαλίφη και β) να συλλέγει τους φόρους. Για την ίδρυση της Fustāt και τις σχετικές ισλαμικές παραδόσεις βλ. KUBIAK W. (1987), καθώς και BRUNING J. (2018).

⁶⁶ ABBOTT N. (1938 α) 100. BELL H.I, (1928) 279-281. MORIMOTO K. (1981) 91-92.

Αξιοποιώντας τα προερχόμενα από τον πάπυρο στοιχεία σε σχέση με τα ιστορικά δεδομένα η Abbott καταλήγει στο εξής συμπέρασμα: «Arab Egypt of the 1st century retained Byzantine administrative units, Byzantine civil service, Byzantine taxes, and Byzantine motives and methods of taxation. It reintroduced the practice of strong centralization and carried it to its logical limits by abolishing the municipal curiales and the autopact communities, and by limiting the power of the large landowners. It introduced a new element into the religious situation by granting religious tolerance with one hand and handicapping the non-Muslims with economic and social drawbacks with the other, thus reducing them to the status of the inferior though specially protected people (ahl al-dhimmah). For the once privileged Greeks in Egypt it substituted the privileged Arabs. In the cultural and religious realms it made a good start toward replacing the Greek language and the Christian religion by the Arabic tongue and the faith of Islam»⁶⁷.

1.3 Τα μοναστήρια της περιοχής Fayyum

Της δημοσίευσής της διδακτορικής διατριβής προηγείται η δημοσίευση του άρθρου *The Monasteries of Fayyum* (1937)⁶⁸. Πρόκειται για τη μελέτη και μετάφραση τριών εγγράφων από τον 4^ο αιώνα Εγίρας (10^{ος} μ.Χ.), τα δύο εκ των οποίων είναι συμβόλαια αγοράς περιουσίας, ενώ το τρίτο πραγματεύεται την απόδοση περιουσίας ως δωρεά στα μοναστήρια της περιοχής Fayyum⁶⁹, Naklun και Mikail of Shalla. Όπως επισημαίνει η ίδια η Abbott, ενώ από τη μία υφίσταται πληθώρα εγγράφων αγοραπωλησιών περιουσίας τύπου *wakf*⁷⁰, ο τύπος της φιλανθρωπικής δωρεάς *sadākah*⁷¹ στον οποίο και εντάσσεται το τρίτο

⁶⁷ ABBOTT N. (1938 α) 101. Πέρα από τη διατήρηση των βυζαντινών θεσμών εκ μέρους των Αράβων στη διοίκηση, σχετικά με την προσέγγιση Χριστιανισμού και Ισλάμ ιδιαίτερα κατά τη μεσοβυζαντινή περίοδο βλ. άρθρο ΚΡΑΛΙΔΗΣ Α.(2009).

⁶⁸ ABBOTT N. "The monasteries of Fayyum", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Vol. 53, No. 3 (Απρ. 1937), σελ. 158-179.

⁶⁹ Για μια σύντομη ιστορική επισκόπηση της περιοχής Fayyum βλ. άρθρο KEENAN J. (2003).

⁷⁰ "Waqf (pl. awqaf) is described as the most important institution, which provided the foundation for Islamic civilization, as it was interwoven with the entire religious life and the social economy of Muslims. From mosques to schools and hospitals to markets and inns, most of the public sector was financed through awqaf. The waqf provided the only permanent organisational form under Islamic law which did not explicitly have the concept of impersonal juristic personality. Therefore, the waqf was the most suitable legal form for financing

έγγραφο είναι συγκριτικά σπάνιος. Η ιδιαιτερότητα του τρίτου εγγράφου ενισχύεται από το γεγονός ότι αποτελεί δωρεά σε κοπτικό μοναστήρι⁷². Αρχικός σκοπός του εν λόγω πονήματος υπήρξε η ιστορική σκιαγράφηση των Fayyum μοναστηριών μέσα από τις εσωτερικές μαρτυρίες των εγγράφων, έργο που έμελλε να μείνει ανολοκλήρωτο.

Σύμφωνα με τις παρατηρήσεις της η σύνδεση των εγγράφων μεταξύ τους πραγματοποιείται, σε επίπεδο τοπικό (πόλη Buljusuk-Bursh στο νοτιοανατολικό τμήμα της περιοχής Fayyum), χρονικό, αλλά και σε αυτό των εμπλεκόμενων χαρακτήρων. Επιπρόσθετα και τα τρία έγγραφα έχουν συνταχθεί επί τη βάση του ισλαμικού νόμου περί αγορών και δωρεών, *ṣadākah*. Κατά γενική ομολογία, οι τοποθετήσεις των τεσσάρων ισόκυρων σχολών μουσουλμανικού δικαίου σχετικά με το ζήτημα των αγορών, παρουσιάζουν ελάχιστες διαφοροποιήσεις μεταξύ τους⁷³. Η σχετική ομοφωνία των ετυμηγοριών των νομικών σχολών όσον αφορά το δίκαιο σύνταξης συμβολαίων και εγγράφων αγορών, δεν φαίνεται να ισχύει για την περίπτωση των δωρεών⁷⁴.

Στην Αίγυπτο τη μεγαλύτερη διάδοση γνώρισαν οι νομικές σχολές των Schafi'ite και των Malikite, με τη δεύτερη να ασκεί σημαντικότερη επίδραση στην περιοχή της Άνω

long-lasting services... the waqf was not limited to the provision of public services. A large number of waqf properties were reserved in favour of the founders and their family members, generation after generation... as an institution encompassed both private and public functions.” ABBASI M.Z. (2012), 121-122.

⁷¹ Σύμφωνα με τις παρατηρήσεις του ROSENTHAL F. (1950-1951) 420: “The word *sadak* is not mentioned in the Quran which only has one instance of *sadukah* (Quran 4.4.). In the Ḥadīth it is used as an equivalent of mahr. Although no certain pre-Islamic instances of the use of *sadak* or *sadukah* are known to me, the word and the institution clearly are pre-Islamic and, since no foreign origin suggests itself, genuinely Arabic. Its history and original significance are, however, little known. *Sadak* in Islam is a gift to the bride herself. This has been considered its original meaning which distinguishes it from mahr, originally the price for the bride paid to her parents.”

⁷² ABBOTT. N. (1937) 13: “Again, though *wakf* documents are too numerous to mention, Arabic documents of another form of charitable donation, namely, the *ṣadākah*- to which our third document here belongs- are comparatively rare. And rarer still are they in connection with Coptic monasteries. It is, therefore, the object of this study to give an annotated translation of the three documents and to follow up the last- to us the most interesting of the three- with a historical sketch of the monasteries of the Fayyum.”

⁷³ Για τις επικρατέστερες νομικές σχολές και τη συγκρότηση του ισλαμικού νόμου βλ. τα θεμελιώδη έργα του SCHACHT J. (1979), (1983).

⁷⁴ ABBOTT. N. (1937) 13.

Αιγύπτου. Όπως παρατηρεί η Abbott στα τρία εν λόγω έγγραφα μαρτυρούνται επιρροές και από τη σχολή Hanafite σχετικά με τις αρχές και την ορολογία⁷⁵.

Σύμφωνα με την ισλαμική πρακτική, πέρα από το καθήκον των πιστών να καταβάλουν το φιλανθρωπικού χαρακτήρα φόρο *zakāt*⁷⁶, οι πιστοί προτρέπονται σε περεταίρω ατομικές πράξεις αγαθοεργίας γνωστοί υπό τους όρους *wakf*, *ṣadākah* και *hibah*⁷⁷. Οι όροι μεταξύ τους παρουσιάζουν σαφείς διαφοροποιήσεις.⁷⁸

⁷⁵ABBOTT N. (1937) 14.

⁷⁶Σχετικά με τον όρο *Zakāt* βλ. παραπομπή 52.

⁷⁷ Ο όρος *hiba* έχει τη σημασία του δώρου και εννοεί τη μεταφορά της κυριότητας ενός αντικειμένου κατά τη διάρκεια της ζωής του δωρητή και χωρίς να καταβάλλεται αντάλλαγμα από την πλευρά του ατόμου που δέχεται τη δωρεά. Υπό τον όρο *ṣadākah* νοείται η δωρεά, η οποία δε συνεπάγεται απαραίτητα με την προσφορά και την αποδοχή και η οποία είναι πάντα αμετάκλητη. Η προσέγγιση των νομικών σχολών πάνω στο ζήτημα διαφέρει. Αναλυτικότερα βλ λήμμα *EI* Vol. 3 350-351. Σύμφωνα με τις παρατηρήσεις του HENNIGAN P.C. (2001) 52-53 παρόμοιοι θεσμοί με παρόμοιες λειτουργίες προϋπήρχαν και στη ρωμαϊκή και βυζαντινή κοινωνία *piae causae*, στη ρωμαϊκή ως *res sacrae, fidei commissum*, μεταξύ των εβραϊκών κοινοτήτων *heqdesh* 57-58, μεταξύ των Περσών *pat ruvan* ή *ruvanagan* 59-60 και τέλος μεταξύ των Αράβων ως *haram* και *hima* 63-64.

⁷⁸ Όπως εξηγεί η ABBOTT N. (1937)30- 31 συγκρίνοντας τους όρους .: “*ṣadākah* “in the way of God”. Differs from *wakf* for the same purpose in that a) any unencumbered and commendable object may be given as a *sadakh*, while those that can be given in *wakf* are limited, b) the done is free to do as he pleases with the given object, as against the mortmain principle of the *wakf* and c) though Christians and Muslims may both give and receive a *ṣadākah* at any time, there are certain conditions to be met before either, especially the former, can make a *wakf*, since the purpose of the *wakf* must be approved both by Islam and by the religion of the founder. Thus a Christian may make a *wakf* in favour of a hospital or an almshouse, but he cannot make one in favour of a mosque, since that is not approved by his religion, neither can he make a *wakf* in favour of a church, because that is contrary to Islam... On the other hand, *ṣadākah* differs from *hibah* in that a) its object is solely to gain merit and favour with God and so is made without any worldly consideration whatsoever, b) it is in some instances both acceptance and delivery and c) it is final and absolutely irrevocable, while *hibah* may be revoked under certain conditions.”

2. Η επιστημονική συμβολή της Nabia Abbott

2.1 Η ανάπτυξη της έγγραφης αραβικής παράδοσης

Το επίπονο έργο προς την κατεύθυνση της αραβικής παπυρολογίας συνεχίζει με την (*editio princeps*) την πρώτη έντυπη έκδοση ενός συριακού παπύρου σε τρία θραύσματα, το 1938 υπό τον τίτλο *An Arabic Papyri of the reign of Gafar al-Mutawakkil ala-llah (A.H. 232-47/ A.D. 847-61)*.⁷⁹ Τα τρία έγγραφα εντάσσονται στην περίοδο της βασιλείας του al-Mutawakkil και πιο συγκεκριμένα στην περίοδο έκδοσής της εντολής του περί του διαχωρισμού της αυτοκρατορίας στους τρεις διαδόχους του⁸⁰. Οι κύριοι χαρακτήρες των εγγράφων φαίνονται να είναι οι δύο γιοί του χαλίφη al-Mutawakkil, al-Mu'tazz, al-Mu'tamid καθώς και ο Ibn al-Mudabbir⁸¹. Τα τρία έγγραφα φέρουν φορολογικό χαρακτήρα και καθορίζουν τον ορισμένο και αναλογικό *haraj*⁸² φόρο που αντιστοιχούσε στις περιοχές νοτιοδυτικά, μεταξύ Δαμασκού και της θάλασσας της Γαλιλαίας, στη Συρία. Όπως σχολιάζει η Abbott N., η σημασία των εγγράφων έγκειται στις άμεσες εσωτερικές μαρτυρίες τους,

⁷⁹ ABBOT N. "An Arabic Papyri of the reign of Ga'far al-Mutawakkil 'ala-llah (232-47A.H./A.D.847-61)", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Vol. 92, No. 1/2 (1938 β), σελ. 88-135.

⁸⁰ Η περίοδος της βασιλείας του χαλίφη al-Mutawakkil συνιστά μια ταραγμένη περίοδο για το Αββασιδικό κράτος. Όσον αφορά το πολιτικό κομμάτι, τα ερείσματα των εμφύλιων διαμαχών σχετικά με τη διαδοχή στο αξίωμα του χαλίφη ήταν πλέον ευδιάκριτα, τα οποία στην αποκορύφωση τους οδήγησαν στη δολοφονία του al-Mutawakkil. Οι πολιτικές ένδο-Αββασιδικές σκευωρίες με την όλο και αυξανόμενη επιρροή των μισθοφόρων Τούρκων στην αυτοκρατορική αυλή, και τον αμφίσημο ρόλο των βεζιρηδων, λειτουργούσαν ως αποσταθεροποιητικοί παράγοντες που κλυδώνιζαν την ομαλότητα της αυτοκρατορίας. Από θρησκευτικής απόψεως ο al-Mutawakkil επιχείρησε την αποκατάστασή της ορθοδοξίας των *'ulamā'*, η οποία είχε δεχτεί σοβαρά πλήγματα από την εισήγηση το δόγματος της *mihna*, περί της κτιστότητας του Κορανίου, της σχολής των Mu'tazilah από τον χαλίφη al-Ma'mūn (813-814). Αναλυτικότερα βλ. EL-HIBRI (1999), KENNEDY H. (2010).

⁸¹ Ο Ibn al-Mudabbir (118 ή 119/736 ή 737-181/797) υπήρξε ανώτερος δικαστής και δημοσιονομικός διαχειριστής για το χαλιφάτο των Αββασιδών, υπηρετώντας στην κεντρική κυβέρνηση, στη Συρία και την Αίγυπτο. Είναι γνωστός για τον ανεπιτυχή αγώνα του για την ανάληψη της εξουσίας της Αιγύπτου εναντίον του Ahmad ibn Tulun το 868-871. Σαν ποιητής ο Ibn al-Mudabbir συνέγραψε ένα *dīwān* 50 σελίδων. Βλ. σχετικό λήμμα της *EI* Vol.3, 879.

⁸² Οι επαρχίες της Συρίας φορολογούνταν σύμφωνα με τις ρυθμίσεις του *kharāj*. Το *kharāj* διακρίνεται σε δύο ειδών, το αναλογικό και το ορισμένο. Η αναλογική εφαρμογή διέφερε και μπορούσε να αποτελεί το ένα πέμπτο μέχρι και το μισό της παραγωγής μιας περιοχής. Το ορισμένο *kharāj* δεν επιδεχόταν αλλαγές και μπορούσε να καταβληθεί σε χρήμα ή σε είδος ή και τα δύο ABBOTT N. (1938) 104. Για μια πληρέστερη προσέγγιση του ισλαμικής φορολογικής πρακτικής AGNIDES N. (1916).

σχετικά με τις οικονομικές και φορολογικές πρακτικές του χαλιφάτου κατά τον τρίτο αιώνα Εγίρας⁸³.

Τον Ιανουάριο του 1939 η Nabia Abbott λαμβάνει μέρος στην επιστημονική συζήτηση για την καταγωγή και εξέλιξη της λεγόμενης βόρειας αραβικής γραφής (North-Arabic Script)⁸⁴. Αρχικά, με τη δημοσίευση του άρθρου της *The Contribution of Ibn Muklah to the North Arabic Script*, στο *American Journal of Semitic Languages and Literatures*⁸⁵. Και έπειτα με το βιβλίο *The rise of the North Arabic Script and its kuranic development*⁸⁶ τον Ιούνιο του ίδιου έτους.

Πιο συγκεκριμένα στο άρθρο καταπιάνεται με το ζήτημα της συμβολής του βεζίρη και γνωστού καλλιγράφου της εποχής των Αββασιδών του 9^{ου} αιώνα μ.Χ., Ibn Muklah⁸⁷, στον οποίο αποδίδεται η δημιουργία της αποκαλούμενης *khatt al-mansub* «αναλογικής γραφής»⁸⁸. Η Abbott στο άρθρο της επιχειρηματολογεί υπέρ της θέσης, ότι η συμβολή του Ibn Muklah στην εξέλιξη της βόρειας αραβικής γραφής αφορά την επιβολή ενός

⁸³ABBOTT N. (1938) 106:“Taken as a whole, from an economic standpoint, these documents are exceedingly interesting, in that, in addition to being a direct testimony to Ibn al-Mudabbir’s just and energetic financial administration, they serve as even more worthwhile direct testimony to the conformity of economic “practices” of the third century Hira, with the economic “theories” recorded in later centuries.”

⁸⁴ Περισσότερες πληροφορίες για τη βόρεια αραβική γραφή και την εξέλιξη της παρέχονται στο συλλογικό έργο BIRNSTIEL D., PAT-EL N. (2018) 1-44.

⁸⁵ ABBOTT N. “The Contribution of Ibn Muklah to the North-Arabic Script”, *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Vol. 56, No. 1 (Jan., 1939 β), σελ. 70-83.

⁸⁶ABBOTT N. (1939 α) *The rise of the north Arabic Script and its kuranic development*, Illinois.

⁸⁷Ο Ibn Muklah (885/6 – 940/1) περσικής καταγωγής, υπήρξε αξιωματούχος στην υπηρεσία της Αββασιδικής δυναστείας. Στην πολιτική του καριέρα κατέλαβε τρεις φορές το αξίωμα του χαλίφη της Βαγδάτης κατά τις περιόδους 928-930, 932-933 και τέλος 934-936 μ.Χ. Την εποχή του θεωρούταν ο σπουδαιότερος καλλιγράφος ενώ η παράδοση του αποδίδει τη δημιουργία της αναλογικής γραφής, αναλυτικότερα βλ. λήμμα *EI* Vol. 3, 886.

⁸⁸Ο TABBA Y. (1991)122, ακολουθεί την τοποθέτηση της Nabia Abbott και αναφέρει σχετικά με την *khatt al-mansub*: “It has been firmly established that, contrary to legend, Ibn Muqla did not create any new scripts and certainly was not the inventor of cursive writing, incorrectly referred to today as the naskh script.25 Known primarily as sahib al-khatt al-mansub(master of the proportioned script), Ibn Muqla gained fame chiefly for inventing a system of proportional writing based on the principles of geometric design (hand-a-sat al-huruf)... The system of proportion that Ibn Muqla devised was based on measurement by dots. The dot was formed by pressing the nib of the qalam (reed pen) on paper until it opened to its fullest extent, after which it was released evenly and rapidly. This produced a square on edge, or a rhombus. The size of the dot affected only the size of the writing; the relative proportions of letters remained constant for each individual script.”

μαθηματικού ελέγχου στη βασική μορφή των γραμμμάτων του αραβικού αλφαβήτου και όχι στη δημιουργία ενός είδους γραφής.⁸⁹ Η γραφή *khattal-mansub* δεν αποτελεί μια ιδιαίτερη γραφή αλλά μια μαθηματική αναλογία που εναρμονίζει τα γράμματα του αραβικού αλφαβήτου με τη βασική μορφή του γράμματος *alif*, ενώ μερικώς φαίνεται να βασίζεται στις Κουφικές⁹⁰ μορφές.⁹¹ Την αναλογική γραφή τελειοποίησε μεταγενέστερα ο Ibn al-Bawwad⁹².

Στο βιβλίο που εκδίδεται τον Ιούνιο προχωράει την έρευνα της γύρω από τις καταβολές της περίφημης βόρειας αραβικής γραφής, από το προϊσλαμικό της παρελθόν μέχρι τη μεταγενέστερη διακλάδωση και άνθηση της. Μεγάλο μέρος του βιβλίου είναι αφιερωμένο στην ανάπτυξη του Κορανίου στην έντυπη του μορφή καθώς και στην ιστορία της συγκρότησής του ισλαμικού βιβλίου εν γένει⁹³. Το *The rise of the North Arabic Script and its kuranic development* συγκαταλέγεται στα κλασικά έργα της αραβικής παπυρολογίας και παλαιογραφίας μέχρι σήμερα και δεν λείπει από τη βιβλιογραφία σύγχρονων ερευνητών επί του θέματος⁹⁴. Ο διάλογος γύρω από την αραβική γραφή και την ανάπτυξη της συνεχίζεται

⁸⁹ ABBOTT N. (1939 α) 70.

⁹⁰ Για το ζήτημα της Κουφικής γραφής και τις επιμέρους διαφοροποιήσεις της, TABBA Y. (1994), SCHIMMEL A. (1990).

⁹¹ ABBOTT N. (1939 α) 83.

⁹² Για το ζήτημα της συμβολής του Ibn al-Bawwad και την καλλιγραφική εξέλιξη κατά τον 13^ο αιώνα μ.Χ. βλ. BLAIR S. (2006) κεφάλαιο 5^ο, 160-173, ROXBURGH D.J. (2003).

⁹³ Στο βιβλίο της αυτό η ABBOTT N. (1939 β) 35 μεταξύ άλλων προτείνει ένα θεωρητικό μοντέλο της αναλογικής γραφής βασισμένη σε ένα σύστημα από τελείες, την πρόταση της δεν φαίνεται να ενστερνίζεται η BLAIR S. (2006) 158-159, η οποία αναφέρει σχετικά: “This new style was letter canonized as al-khatt al masub, an expression that Nabia Abbott took to mean proportioned writing. Using later authors as a guide, notably al-Qalqashandi (d.1418), a secretary in the Mamluk chancery and author of the voluminous encyclopaedia entitled *Subh al-a sha* (Dawn for the Night-blind), and the anonymous Ibn Abd al-Salam, she worked out a system starting with a diamond-shaped point made by the pen when pressed heavily on the paper. The length of the sides of the rhombus depended on the width of the nib. Several dots placed vertex to vertex determined the height of ‘Alī f. All other letters were then related (nusiba) to this basic measure. As she noted, later sources spelled out the basic idea for the system, but not the exact proportion. The letter ba, for example, is made of two strokes, one vertical, the other horizontal. The sum of the two is equal to the height of the ‘Alī f, but the sources do not tell. By choosing one of several possibilities, Abbott reconstructed a hypothetical model for the proportional script. It is essential to remember, however, that her model is based on much later sources and is based on a series of personal choices. A mistake in any one of those choices results in an error that distorts the whole schema.”

⁹⁴ Ενδεικτικά βλ. έργα SCHIMMEL A. (1990), TABBA Y. (1991), ROXBURGH D.J. (2003).

στο άρθρο υπό τον τίτλο *Arabic Paleography* (1941)⁹⁵, όπου και ανακεφαλαιώνει τις βασικές της τοποθετήσεις σχετικά με την ιστορική εξέλιξη κορανικών και κοσμικών χειρογράφων⁹⁶.

Μετά από ένα σύντομο διάλειμμα, η Abbott συνεχίζει το έργο της στον τομέα της αραβικής παπυρολογίας με τη δημοσίευση του 1946⁹⁷, η οποία αφορά τη μετάφραση και την προσπάθεια ανακατασκευής και απόδοσης του περιεχομένου ενός θραύσματος παπύρου. Η σπουδαιότητα του θραύσματος ανάγεται στο περιεχόμενο του, πιο συγκεκριμένα σύμφωνα με τις παρατηρήσεις της Abbott, οι πάπυροι πραγματευόμενοι το Κοράνι ή τις παραδόσεις *Hādīth* σπανίζουν ως ευρήματα προς μελέτη στη σύγχρονη εποχή. Η ίδια εκτιμά, ότι ο πάπυρος χρονολογείται με βάση την ποιότητα, τα χαρακτηριστικά της γραφής αλλά και από το ίδιο το περιεχόμενο, από τον 3^ο αιώνα Εγίρας⁹⁸.

Το κείμενο όπως παρατηρεί, υπονοεί την πρόμη καταγωγή του παπύρου. Το επιχείρημα της παλαιότητας του παπύρου ενισχύεται από την αναγραφόμενη σε αυτόν *isnād*⁹⁹, αλυσίδα των ονομάτων των αυθεντιών που μεταφέρουν την πληροφορία. Σύμφωνα με την *isnād* του παπύρου, οι παραδόσεις φέρουν ως αυθεντία τον Wahb ibn Munabbih¹⁰⁰.

⁹⁵ ABBOTT N. "Arabic Paleography", *Ars Islamica*, Vol. 8 (1941 α) 65-104.

⁹⁶ ABBOTT N. (1941 α) 82-100.

⁹⁷ ABBOTT N. An Arabic Papyrus in the Oriental Institute, Stories of the Prophets, *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 5, No. 3 (Ιουλ., 1946), σελ. 169-180.

⁹⁸ ABBOTT N. (1946) 170.

⁹⁹ Ο όρος *isnād* κατέστη terminus technicus στο πλαίσιο του ισλαμικού δικαίου και αναφέρεται στην αλυσίδα των ονομάτων των αυθεντιών που μεταφέρουν μια παράδοση από γενιά σε γενιά. Με την προοδευτική εξάπλωση του Ισλάμ προέκυψε η αναγκαιότητα δήλωσης της αυθεντίας, από την οποία προέρχεται μια πληροφορία. Οι συλλογές των παραδόσεων του 3^{ου} αιώνα Εγίρας, 9^{ος} μ.Χ. παρουσιάζουν ολοκληρωμένες αλυσίδες αυθεντιών. Βλ. λήμμα της *EI Vol.4*, 207. Για την ελληνική βιβλιογραφία και τη λειτουργία του συστήματος των *isnād* ως μέσου ελέγχου της διασφάλισης της αυθεντικότητας των παραδόσεων του Προφήτη βλ. ΜΑΡΙΟΡΑΣ Μ. (2005)(Διδακτ.) 142-162.

¹⁰⁰ "Wahb ibn Munabbih (654/655 – 725/737) was one of the *abna*, his father Munahhib from Herat in Khurasa, had been sent to Yemen during the reign of Chosroes Anushirvan and converted to Islam in the lifetime of the Prophet... The sources very frequently extol him for his piety and asceticism... Wahb held the position of the *qadi* under 'Umar ibn Abd al-Aziz. Yaqut claims that he died while in office in San'a', but this is impossible. He was imprisoned in his last years, and eventually flogged for reasons which remain uncertain. He seems to have been a fierce-tempered man fanatically devoted to his Yemenite heritage. From this it is clear that Wahb was far removed from the school of Medina, a Yemenite who differed in approach from the scholars of *Hādīth*. ...he was a topic of criticism and controversy, for while some regarded him as a reliable authority, others were critical of him." AL DURI A., DONNER F.M., CONRAD L.(1983) 123-124.

Στη συνέχεια η Abbott εικάζει το συσχετισμό του θραύσματος με τον Abd al-Munim εγγονό του Wahb ibn Munabbih και το βιβλίο του *Kitab al-Mubtada*.¹⁰¹ Η απάντηση του αινίγματος βρίσκεται στο χαμένο πρώτο κομμάτι της αλυσίδας των αυθεντιών. Η παλαιότητα του θραύσματος μαρτυρείται επίσης από τη θεματολογία του. Ο πάπυρος φαίνεται να πραγματεύεται θέματα όπως η αρχή της δημιουργίας, τον αριθμό των ιερών βιβλίων την ώρα της Αποκάλυψης, τον αριθμό των προφητών, τους αγγέλους να συνδράμουν στη προσπάθεια των μουσουλμάνων στην περίφημη μάχη του Badr¹⁰² εναντίον των Μεκκιτών, τις επισκέψεις και την περιγραφή του Γαβριήλ.¹⁰³

2.2 Χίλιες και μία Νύχτες

Τον Ιούλιο του 1949 η Nabia Abbott δημοσιεύει στο *Journal for New Eastern Studies* το τιτλοφορούμενο άρθρο *A 9th century fragment of the Thousand nights*¹⁰⁴. Το άρθρο αφορά τη μετάφραση και αποκατάσταση ενός αραβικού θραύσματος σε χαρτί, το οποίο αποτελεί την παλαιότερη γνωστή γραπτή μαρτυρία της περίφημης αραβικής συλλογής ιστοριών και ανεκδότων, *Χίλιες και μία Νύχτες*¹⁰⁵, καθώς και το παλαιότερο γνωστό θραύσμα

¹⁰¹Σύμφωνα με κάποιες από τις ισλαμικές πηγές στον Abd al-Munim ή στον παππού του Wahb ibn Munabbih αποδίδεται το *Kitab al-Mubtada*, το βιβλίο της δημιουργίας, το οποίο δεν σώζεται μέχρι σήμερα, μονάχα αποσπασματικά και σε ρήσεις μέσα από τις διηγήσεις μεταγενέστερων όπως: ο Ibn al-Nadim, Ibn Qutayba, al-Masudi, al-Tabari. Αναλυτικότερα βλ. AL DURI A., DONNER F.M., CONRAD L.I. (1983) 126-127.

¹⁰²Για την περίφημη μάχη του Badr (13 Μαρτίου 624) και την σημασία της ο HODGSON M. (1974)176, παρατηρεί: The caravan from Syria which was its object got by safely, but the raiders, some 315 men, found themselves at the wells of Badr face to face with a relieving force from Mecca at least twice their size. Good generalship on Muhammad 's part, and presumably good discipline among the Muslims as well as high enthusiasm, won them a smashing victory. Several leading men of the Quraysh, opponents of Islam, as well as many lesser Meccans were dead or prisoners. Muhammad regarded the victory of so few, over a numerous foe of such high prestige, as being the result of divine intervention. It seemed to seal the independence of the Muslim community and its ability to survive, and indeed to fulfill some foretaste of the doom with which the Quraysh were threatened. In later years, to have been present at Badr, at the first triumph of Islam as an organized body, was like a patent of nobility. Later converts might be attracted by success, but the men of Badr had been converted when Islam was weak and they had held firm during its leanest years.

¹⁰³ABBOTT N. (1946), 171.

¹⁰⁴ ABBOTT N. "A Ninth-Century Fragment of the "Thousand Nights" New Light on the Early History of the Arabian Nights", *Journal of Near Eastern Studies* Vol. 8, No. 3 (Ιουν., 1949), σελ. 129-164.

¹⁰⁵ MAHDI M. (επιμ.) (1992) *The Arabian Nights: based on the text of the fourteenth-century manuscript*, New York.

χάρτινου βιβλίου εν γένει από τον αραβικό κόσμο. Η επεξεργασία του πολύτιμου θραύσματός της συλλογής του Oriental Institute στο Σικάγο εκ μέρους της Nabia Abbott, απέβη κομβική για τη μελέτη σχετικά με τις καταβολές, το περιεχόμενο και την ιστορία της εξέλιξης του εν λόγω αραβικού βιβλίου.

Το ζήτημα των πηγών και των καταβολών των *Χιλίων και μια Νυχτών* αποτελούσε ένα ισχυρά αμφιλεγόμενο ζήτημα για την έρευνα. Η Nabia Abbott αρχικά αναζητά να δώσει απαντήσεις στα ερωτήματα του τόπου και του χρόνου σύνταξης του χάρτινου θραύσματος με μια παράλληλη εξέταση των ιστορικών γεγονότων της εποχής. Σύμφωνα με τις παρατηρήσεις της το θραύσμα αποτελεί τμήμα ενός έγγραφου κώδικα, ο οποίος υπήρξε λάφυρο και θύμα της ιστορικής πραγματικότητας του πολέμου του 264-265 έτους Εγίρας μεταξύ Αιγύπτου και Συρίας. Ο κώδικας μεταφέρθηκε από τη Συρία στην Αίγυπτο στη συντροφιά του Aḥmad ibn Ṭūlūn¹⁰⁶ και των νικηφόρων τούρκικων στρατευμάτων του κατά την επιστροφή τους¹⁰⁷.

Εμβαθύνοντας στο ζήτημα του τόπου η Nabia Abbott ξετυλίγει το νήμα της ιστορίας της χρήσης και παραγωγής χαρτιού στο πρώιμο Ισλάμ και της συνεπαγόμενης εξέλιξης του ισλαμικού βιβλίου, καθώς η ιδιαιτερότητα του πραγματευόμενου θραύσματος βασίζεται ακριβώς στο γεγονός ότι είναι αποτυπωμένο σε χαρτί¹⁰⁸. Η Abbott διατείνεται ότι η αποφασιστική επικράτηση του χαρτιού έναντι των υπολοίπων υλικών στον αραβικό κόσμο ανάγεται, παρά την προϋπαρξη του ήδη από το 751 μ.Χ., στα τελευταία πέντε χρόνια του 8^{ου} αιώνα με την ενθάρρυνση και πατρωνία της παραγωγής χαρτιού από το χαλίφη Hārūn al-Rašīd¹⁰⁹ και των Bakmārid¹¹⁰ βεζήρηδων¹¹¹ του, οι οποίοι υιοθέτησαν τη χρήση του χαρτιού

¹⁰⁶Aḥmad ibn Ṭūlūn is famous as the first ruler of Egypt in Islamic times who became, to a large degree, independent of the central caliphate. Between his appointment as governor in 254/868 and his death in 270/884, Egypt emerged as a serious power in the Islamic and Mediterranean worlds, after centuries of subordination to the Roman, Byzantine, Persian, and caliphal empires. In particular, Egyptian-based Tulunid power extended—if only for awhile—across Palestine and Syria to the borderlands facing Byzantium in southern Anatolia. Meanwhile, Islamic Egypt expressed itself in an increasingly mature and distinctive voice, using the Arabic language, in the religious sciences, secular literature, and the visual arts. BONNER M. (2010), 573. Αναλυτικότερα για τους Tulunid βλ GORDON S. M. (2001), SWELIM T. (2015) . λήμμα *EI Vol.10*, 616-618.

¹⁰⁷ABBOTT N. (1949) 246.

¹⁰⁸ABBOTT N. (1949) 146.

¹⁰⁹ Hārūn Ar-Rašīd (17 Μαρτίου 763 μ.Χ. ή Φεβρουαρίου του 766 – 24 Μαρτίου 809) της πρώιμης φάσης κυριαρχίας των δυναστείας των ‘Abbāsīd. Η διακυβέρνηση του συνδέεται με τη λεγόμενη *χρυσή εποχή* της αραβικής αυτοκρατορίας. Πρόκειται ίσως για έναν από τους διασημότερους χαλίφηδες των ‘Abbāsīd, η ιστορική του προσωπικότητα περιβλήθηκε από μυθικά στοιχεία, τόσο στη Δύση όσο και στην Ανατολή η

στην κρατική διοίκηση προχωρώντας ακόμη στη χρήση του για τους κώδικες του Κορανίου. Η χρήση του χάρτινου βιβλίου και για τους κορανικούς κώδικες συνηγορεί υπέρ της τοποθέτησης της γενικής και καταφατικής αποδοχής του χαρτιού στην αραβική κοινωνία της εποχής.¹¹²

Η προβληματική σχετικά με την εξέταση της συνολικής εξέλιξης της αφήγησης των *Χιλίων και μια Νυχτών* οφείλεται μερικώς στις πενιχρές αναφορές σε αυτές, καθώς οι επίσημες ιστορικές μαρτυρίες της εποχής¹¹³, φαίνεται να απαξιώνουν μερικώς το είδος αυτής της φανταστικής λογοτεχνίας, η οποία απέκλινε από την ισλαμική γραμμή των μουσουλμάνων λογίων και ιστορικών, παρά την μεγάλη διάδοση που γνώριζαν σε λαϊκό επίπεδο. Για την προσέγγιση του ζητήματος η Nabbia Abbott ανατρέχει στις πηγές των κοσμοπολιτών μουσουλμάνων εγκυκλοπαιδιστών Nadim και Masaudi με σκοπό την ανύψωση πληροφοριών σχετικά με τη λεγόμενη *ελαφρότερη* ισλαμική λογοτεχνία ονόματι

προσωπικότητα του Hārūn δεν έπαψε να εξάπτει το ενδιαφέρον. Χαρακτηριστική είναι επίσης και η σύνταξη πληθώρας βιογραφιών τόσο στη Δύση όσο και στην Ανατολή. Μια ενδιαφέρουσα οπτική σχετικά με την προσωπικότητα του χαλίφη και το πρώιμο Αββασιδικό κράτος προσφέρει ο EL-HIBRI (1999).

¹¹⁰ Η οικογένεια των Barmakid συνήθως περιγράφεται ως περσικής καταγωγής, το θρήσκευμα τους παρόλα αυτά πριν τη μεταστροφή τους στο Ισλάμ δεν ήταν ούτε ο Ζωροαστρισμός ούτε κάποια σχετική παραφιάδα του. Το θρησκευτικό υπόβαθρο των Barmakid ήταν βουδιστικό. Οι Barmakid κατάγονταν από τη πόλη της Balkh στη κεντρική Ασία και ανήκαν στη τοπική αριστοκρατία. Με την ίδρυση της Βαγδάτης ο Khalid al-Barmak βρίσκεται να αναλαμβάνει ιδιαίτερα υψηλές θέσεις στο χαλιφάτο. Οι έντονα περσικοί χρωματισμοί της πρώιμης φάσης των Abbasid αποδίδονται σε μεγάλο βαθμό στην επιρροή τους, ενώ αναφορές σε αυτούς απαντούν και στο Χίλιες και μια Νύχτες. *E.I. Vol. 1,17* . Περισσότερες πληροφορίες για τους Barmakid βλ.το τρίτο κεφάλαιο του δευτέρου μέρους της παρούσας εργασίας.

¹¹¹ Για τη σημασία του βεζιράτου βλ. παραπομπή 302.

¹¹² Σύμφωνα με την έρευνα της ABBOTT N. (1949) 147: “Though fine-quality Chinese paper continued to be sought after for generations to come, it was the paper of Samarqand that came into widespread use throughout the Asiatic provinces of the empire. It gained rapidly and steadily over the leather and parchments imported from Persia and the papyrus that came from Egypt. Its spectacular victory was accomplished in the last five years of the eighth century when Hārūn Ar-Rašīd and his Barmakid wazirs, the brothers Faḍl and Ja‘far, patronized the industry, adopted paper for use in the state chancellory, and urged the public to use it for their needs even for Quranic codices. This would seem to indicate that paper had already become generally acceptable for fine books, otherwise it would not have been even suggested for Quranic writing.”

¹¹³ Χαρακτηριστικά αναφέρει η ABBOTT N. (1949) 157 την απουσία σχετικής μνείας για τις αφηγήσεις των *Νυχτών* από το σύγχρονο του πραγματευόμενου κώδικα και εγκυκλοπαιδιστή Jahiz (869 μ.Χ.).

Khurāfat και *asmār*,¹¹⁴ η οποία απέβλεπε σε ψυχαγωγικούς σκοπούς και στην οποία εντάσσονται και οι αφηγήσεις των *Νυχτών*¹¹⁵.

Εξετάζοντας τα προσφερόμενα από το θραύσμα στοιχεία παράλληλα με τις πηγές, η Nabia Abbott καταλήγει στα εξής πορίσματα σχετικά με το ζήτημα των πηγών, των καταβολών και της σταδιακής αποκρυστάλλωσης των αφηγήσεων των *Χιλίων και μιας Νυχτών*. Αρχικά κατά τον 8^ο αιώνα πραγματοποιήθηκε η πρώτη μετάφραση εκ του περσικού *Hazar Afsana*, η όποια έφερε τον τίτλο *Alf Khurāfat*. Τη μετάφραση ακολουθεί η σταδιακή ισλαμοποίηση της Αραβικής έκδοσης υπό τον τίτλο *'Alf Laylah*. Κατά τον 9^ο αιώνα η συλλογή φαίνεται να εγκολπώνει αραβικό και περσικό υλικό με επιπρόσθετες πιθανές πηγές τα βιβλία *Book of Sindbad*¹¹⁶ και *Book of Shimas*¹¹⁷. Τον 12^ο αιώνα στοιχεία ασιατικής και αιγυπτιακής προέλευσης προστίθενται στις αφηγήσεις, ενώ παράλληλα συντελείται και η αλλαγή του τίτλου σε *'Alf Laylah*. Έπειτα ακολουθούν τα τελευταία στάδια εξέλιξης με την προσθήκη των ηρωικών ισλαμικών αφηγήσεων κατά των Σταυροφοριών μέχρι τον 13^ο αιώνα, ενώ το τελευταίο στάδιο στην ιστορική εξέλιξη των *Νυχτών* κλείνει με την κατάκτηση της Συρίας και της Αιγύπτου από τον Οθωμανό Salim I (1512-1520 μ.Χ.)¹¹⁸. Άξιο μνείας αποτελεί το γεγονός, ότι η διεξοδική έρευνα της Abbott με την προτεινόμενη δομή διαστρωμάτωσης και επεξεργασίας του υλικού που αποτελούν τις πηγές για τις *Χίλιες και μία*

¹¹⁴ Ο όρος *asmār* στο πληθυντικό αναφέρεται κυρίως σε συζητήσεις οι οποίες λαμβάνουν χώρα κυρίως τη νύχτα. *Κοράνιο* 113 69,67. Τον όρο φαίνεται χρησιμοποιεί ιδιαίτερα ο Ibn al-Nadīm για να περιγράψει τις αφηγήσεις ιστοριών γενικά μιας νυχτερινής συνάθροισης. Οι συγκεκριμένες ιστορίες φέρουν κατά κύριο λόγο φανταστικό ή υπερφυσικό χαρακτήρα. Η λέξη προέρχεται πιθανόν από τον *Khurāfa al- Udhri*, για τον οποίο η παράδοση αναφέρει, ότι ήταν σύγχρονος του προφήτη, ο οποίος λέγεται ότι καταδιωκόταν από *jinn*, με αποτέλεσμα να διηγείται πληθώρα ιστοριών, χωρίς όμως να γίνεται πιστευτός από τους συνανθρώπους του. Από αυτό το περιστατικό προέρχεται και η έκφραση *Hadīth Khurāfa* δηλαδή ιστορία άξια του *Khurāfa*. Με την πάροδο του χρόνου όμως ο όρος χρησιμοποιούταν για να δηλώσει ιστορίες φανταστικού περιεχομένου, όπως αυτές των *Χιλίων και μια Νυχτών*. Σήμερα η λέξη μπορεί να ερμηνευτεί ως δεισιδαιμονία, παραμύθι ή μύθος. Αναλυτικότερα για αυτό το είδος λογοτεχνίας υπό το λήμμα *Hikaya* της *EI*. Vol.3, 369-370.

¹¹⁵ ABBOTT N. (1949) 158.

¹¹⁶ Για την ιστορία του βιβλίου βλ. έργο PERRY B. E. (1960).

¹¹⁷ Πληροφορίες για το βιβλίο βλ. MACDONALD D. B. (1924).

¹¹⁸ ABBOTT N. (1949) 163-164.

Νύχτες δεν έχει διαψευστεί μέχρι σήμερα. Τα συμπεράσματα της επί του ζητήματος χαίρουν γενικής αποδοχής και καταξίωσης.¹¹⁹

2.3 *Studies in Arabic Literary Papyri*

Η εντατική δουλειά της Nabia Abbott συνεχίζεται με μια τρίτομη έκδοση μελετών σε αραβικούς παπύρους, τους οποίους κατηγοριοποιεί σε τρεις επιμέρους εκδόσεις υπό τον τίτλο *Studies in Arabic Literary Papyri*. Ο πρώτος τόμος¹²⁰ αποτελεί την εξέταση και μετάφραση 9 παπύρων ιστορικού περιεχομένου¹²¹. Σύμφωνα με την εισαγωγή του έργου, η σημασία της μελέτη της πρώιμης ισλαμικής ιστοριογραφίας εδράζεται στις έμμεσες και άμεσες μαρτυρίες που προσφέρει για την κατανόηση του χωροχρονικού περιβάλλοντος εξέλιξης, της εμβέλειας και τις καταβολές της μεθόδου της ισλαμικής ιστοριογραφίας. Στην

¹¹⁹ Την γραμμή της Abbott φαίνεται να ακολουθεί και ο MUHSIN M.(2009) 13, ο οποίος γράφει σχετικά “The underlying frame of reference is the pairing of opposites or of the “same subject, pro and con,” *Addād*, which was a popular device in the eighth and ninth centuries, as Nabia Abbott noticed in reference to the cultural context of an early ninth-century fragment of the tales, και 336, The pairing of opposites, or *addād*, which Nabia Abbott rightly associates with the cultural context of the first appearance of the *Thousand and One Nights* in its Arab-Islamic milieu here functions both as a narrative vehicle of great potential to the structural unity of the collection and as an urban outlook congruent with the new order during the ‘Abbāsid reign.”

¹²⁰ Όπως χαρακτηριστικά αναφέρεται στην εισαγωγή του έργου των AL-DURI A., DONNER F.M., CONRAD L. (1983) 14, για την κεφαλαιώδη σημασία του εν λόγω έργου: “A further step, and one of greater importance for practicing historians, was taken with the appearance of the second book, Nabia Abbott’s splendid *Studies in Arabic Literary Papyri, I. Historical Texts* (Chicago, 1957). This work provided an even more detailed survey of the crucial earliest phases of Arabic historiography, and did so in a manner that emphasized, on the basis of papyrological evidence, the generally reliable character of the process by which historical accounts were transmitted. The book thus provided strong, if still somewhat general, support for the view that the Arabic accounts were as a whole reliable as historical sources, even if some distortions and spurious material may have crept in.”

¹²¹The (9 published Papyri documents) represent nine fields and periods of pre-Islamic and early Islamic history that range from the story of creation to military history in the 10th century of our era. The estimated dates of the papyrus fragments cover some two hundred years, roughly from about the mid-eighth to about the mid-tenth century. Furthermore, the documents represent, for the most part, the earliest Islamic historians, even though some are not yet identified. Again, each papyrus fragment is undoubtedly the earliest known extant manuscript of the work it represents. Still unidentified are the authors of Documents 1, 2 and 3, which deal with the history of creation, Adam und Eve, and Jewish legendary history respectively. ABBOTT N. (1957) 1.

πρώιμη αυτή φάση της ισλαμικής ιστοριογραφίας σκιαγραφούνται ιδέες και πρακτικές αφορούμενες όλο το ιστορικό φάσμα, τόσο σε κοσμικό όσο και σε θρησκευτικό επίπεδο¹²².

Πιο συγκεκριμένα, μέσα από τη μελέτη των παπύρων αποδεικνύεται ένα, κατά την Abbott, προχωρημένο επίπεδο ιστοριογραφίας κατά το δεύτερο μισό του 2^{ου} αιώνα Εγίρας, το οποίο αποτελεί και το θεμέλιο για την περαιτέρω ανάπτυξη του κλάδου. Το ίδιο το Κοράνι υπήρξε εφαλτήριο για την ανάπτυξη μιας πρώιμης ιστορικής συνείδησης. Οι ενέργειες Θεού και ανθρώπου, όπως παραθέτονται στο Κοράνιο, αποτελούν ιστορικά παραδείγματα, κατ' επέκταση τρόποι εντύπωσης στο φυσικό κόσμο, αλλά και αντίληψης της πορείας της ιστορίας.¹²³ Η αμιγώς διδακτική διάστασή της ιστορίας πυροδοτεί το πρώιμο ενδιαφέρον των μουσουλμάνων ιστοριογράφων¹²⁴ και την εντατική ενασχόληση με τις *Hādīth* και τη *sunnah*.¹²⁵ Έτσι, από νωρίς διαφάνηκε η αναγκαιότητα της συγκέντρωσης ιστορικών πληροφοριών, *khobar*¹²⁶ (πλ. *akhbar*) με σκοπό την επεξηγηματική προσέγγιση του Κορανίου και της Παράδοσης του Προφήτη¹²⁷.

¹²² ABBOTT N. (1957) 2-4. Εισαγωγικά για το ζήτημα της ανάπτυξης της ισλαμικής ιστοριογραφίας ROBINSON E. (2002).

¹²³ Suwar *Koraniou* 3:13, 12:43, 12:111, 15:49, 16:66, 33:21, 47:31, 59:2, 79:26, 99:4.

¹²⁴ Όπως ο Ibn Ishāq (704-767 μ.Χ.) με το *Sīrat Rasūl Allāh*, για το *Sīrat* βλ. μετάφραση GUILLAUME A.(1995).

¹²⁵ Για τη διδακτική διάσταση της ιστορίας ο AL-AZMEH A. (2007) 28 γράφει: “ This register of “firsts” is a record of archetypes as well as exempla, salutary or nefarious and ruinous acts of yore, the material for practical and moral education by means of example, very much like the artisanal learning process based on repetition. This is a demotic notion of education no less than one enshrined in the exemplary register which was the Iliad, the “Homeric encyclopaedia,” in the body of exempla belaboured in ancient rhetoric and widely used in medieval European culture, ecclesiastical and secular, or in the vast repertoire of Muḥammad an actions and words which constitute the hadīth, an important component of the Muslim canon...The exquisitely versatile casuistry of these procedures is, in a rigorous sense, a procedure for transforming all traditional narratives contained in the canon into performative statements. This occurs in such a way that the Prophetic example related in the hadīth becomes a command on parity with the Koranic command. This operation is by no means exceptional. Both rest on a specific and extended sense of the exemplum and are unexceptional.. In Arabic letters, these exemplary types are termed ‘ibar, in historical and political literature, good example (uswa) in ethics and moral behavior, and principle (asl) in the technical sense they acquire in jurisprudence and, with a different profile, in theology.”

¹²⁶ *Khabar*, πλ *Akbar*, σημαίνει η αναφορά ή πληροφορία. ,Ο όρος *Khabar* απαντάται και στο Κοράνι χωρίς όμως να υποδηλώνει κάποιο συγκεκριμένο περιεχόμενο. Ο Al-Ghazali αποδίδει τον όρο στις παραδόσεις που ανάγονται στο Προφήτη. Σύμφωνα με αυτή την προσέγγιση ο όρος χρησιμοποιείται για να εκφράσει γενικά

Το αρχικό αυτό ενδιαφέρον, σύμφωνα με την Abbott, ξεκινάει ήδη από την περίοδο των Ὑmayyad (661-750 μ.Χ.), όπου τα ποιήματα και οι παροιμιακού χαρακτήρα ρήσεις κατανοούνται ως οχήματα τόσο της προϊσλαμικής όσο και της ισλαμικής ιστορίας. Πρόκειται για την περίοδο των *κοινών καταβολών*, όπως την ονομάζει, όπου η ταχύτητα αναπτυσσόμενη αραβική ιστορική συνείδηση στρέφεται στους κλάδους της ποίησης, της γενεαλογίας, της παράδοσης και τέλος της ιστορίας. Είναι η ίδια *διαπλαστική* περίοδος (*formative period*) κατά την οποία σταδιακά συγκροτούνται η πολιτική, θρησκευτική και λογοτεχνική ιστορία, από το ίδιο κοινό ιστορικό υπόβαθρο, για να ανεξαρτητοποιηθούν στην πορεία. Στο δεύτερο αιώνα του ισλαμικού ημερολογίου συντελείται ο χωρισμός των δρόμων, όπου οι αρχές της παράδοσης και της ιστορίας ανεξαρτητοποιούνται¹²⁸. Για την Abbott η πρώτη αυτή δραστηριότητα και επίδοση των πρώτων μουσουλμάνων με την παράλληλη καλπάζουσα ανάπτυξη της ιστορικής συνείδησης τους, η οποία ξεκινάει ήδη από την περίοδο της κυριαρχίας των Ὑmayyad, δεν θα έπρεπε να παραγνωρίζεται από την έρευνα¹²⁹.

Τη θέση της η Abbott για μια επανεξέταση της περιόδου των Ὑmayyad επεξεργάζεται περαιτέρω στο δεύτερο τόμο του *Studies in Arabic Literary Papyri Vol.II* (1967)¹³⁰. Στην έκδοση αυτή μεταφράζει 14 παπύρους¹³¹ και μελετάει το ιστορικό τους

για μια πληροφορία ιστορικού περιεχομένου ή ανεκδοτικής φύσης. Συχνά απαντά και σε τίτλους ιστορικών ή βιογραφικών έργων, βλ.. *EI Vol.8*, 895.

¹²⁷ABBOTT N. (1957) 6-8.”

¹²⁸ABBOTT N. (1957)18-19: “the cultural level of the period under consideration does not permit the strict limitation of khabar to any one of the fields, for it is a period more of common origins than of particular speci‘Alī zation such as is to develop presently. It is a period nevertheless of rapidly expanding hoistorical consciousness, in which all available historical information forms a common pool of source materials to be drawn on by the emerging literary scholar, genealogist, traditionist, and historian, each according to his need and interest. It is a formative period in which political, religious, and literary history still have much in common though each is becoming increasingly recognizable with an identity of its own within the group.”

¹²⁹ABBOTT N. (1957) 30:“On the whole, and keeping well in mind thatno matter how “unscientific” the early Islamic “sciences”appear in comparison with classical and/ or modern standards, we find that the cumulative cultural achievement of the Ὑmm ayad period was as remarkable as were its territorial conquests. But, while the latter could not be overlooked or denied, the cultural achievement could be and was obliterated, misrepresented and/or appropriated by succeeding rival revolutionary dynasties.”

¹³⁰ ABBOTT N (1967) *Studies in Arabic Literary Papyri, Vol.2* , *Quranic Commentary and Tradition*, Illinois.

¹³¹Για τους παπύρους, ABBOTT N. (1967), 2:“Of the thirteen Ḥadīth documents, six represent the earliest type, the unorganized Ḥadīth collections, which was most widely used among the rank and file of

υπόβαθρο, για να εξάγει τα δικά της συμπεράσματα σχετικά με την κριτική μελέτη και αξιοπιστία των παραδόσεων *Hādīth*, καθώς και την εξέλιξη της γραπτής αραβικής παράδοσης εν γένει.

Σε κεντρική ιδέα του έργου αναδεικνύεται η τοποθέτηση υπέρ της πρώιμης, ήδη από την εποχή του Προφήτη, παράλληλης ύπαρξης προφορικής και γραπτής παράδοσης στο Ισλάμ, η οποία σε κάθε βήμα της μετάδοσης της διευρύνονταν σχολαστικά. Η σημαντική αύξηση των παραδόσεων που παρατηρείται κατά τους 2^ο και 3^ο αιώνες Εγίρας, δεν αφορούσε το περιεχόμενο, αλλά πολύ περισσότερο αντιπροσωπεύει τη σταδιακή αύξηση των παράλληλων και πολλαπλών αλυσίδων μετάδοσης των *Hādīth*, *isnād*¹³².

Την απουσία των πρώτων αυτών χειρόγραφων αποδίδει στη δραστηριότητα του χαλίφη ‘Umar,¹³³ ο οποίος φοβούμενος την ύπαρξη μιας λογοτεχνίας που πιθανώς θα ανταγωνιζόταν τις κορανικές αποκαλύψεις, απαγόρευσε την καταγραφή τόσο των παραδόσεων του Προφήτη όσο και αυτών προερχομένων από τους Συντρόφους του.¹³⁴ Η λογοτεχνία αυτή, σύμφωνα με την Abbott, αποτελούνταν από βιβλικές και εξωβιβλικές

traditionist. Five of the documents represent collections organized by subject matter. The remaining two represent the musnad type that traces back to a given Successor.

¹³²Η ABBOTT N. στέκεται κριτικά στις τοποθετήσεις των κορυφαίων ισλαμολόγων GOLDZIEHER I. (1889),(1890) Και SCHACHT J. (1979),(1983), οι οποίοι εξέφρασαν σκεπτικισμό σχετικά με τις παραδόσεις των *Hādīth*, οι οποίες αποτελούν τον θεμέλιο λίθο ανάπτυξης του ισλαμικού δικαίου. Σύμφωνα με την προσέγγιση τους οι *Hādīth* δεν προέρχονται από τους πρώτους αιώνες του Ισλάμ, αλλά ανάγονται σε μια μεταγενέστερη περίοδο και αποσκοπούσαν στη νομιμοποίηση συγκεκριμένων θέσεων και στη νομική κατοχύρωση πρακτικών. Η Abbott από την άλλη, εκτιμά ότι η γραπτή απόδοση των παραδόσεων *Hādīth*, σαν διαδικασία καταγραφής ξεκινάει ήδη από τη σύγχρονη με τον Προφήτη Μωάμεθ εποχή, μέχρι την οριστική συγκρότηση των παραδόσεων σε κώδικες.

¹³³ ‘Umar b. al-Khattab, ο δεύτερος εκ των τεσσάρων ορθά καθοδηγούμενων χαλίφηδων *Rāshidūn*. Η χαλιφεία του διήρκησε από τις 23 Αυγούστου του 634 μέχρι τις 3 Νοεμβρίου του 644. Αναλυτικότερα για την περίοδο της χαλιφείας του βλ. MADELUNG W. (1997) κεφάλαιο 2^ο.

¹³⁴ABBOTT N. (1967) 7:“Traditions were already being written down by quite a few even in Muḥammad’s day. It was the rapid growth of both oral and written Ḥadīth following Muḥammad’s death and not any lack of literate Arabs equal to the task of recording Ḥadīth that alarmed ‘Umar I and a few of other Companions. No doubt among the reasons for their fears was the possible confusion of Tradition with the Quranic text... What ‘Umar feared most was not ignorant or innocent confusion of texts but potentially dangerous even if not deliberately contrived, popular competition that the Prophets Ḥadīth and sunnah both oral and written could pose for the Quran... By denying Tradition the authority that went with sacred records ‘Umar meant to reestablish the danger of competition between Ḥadīth and the Quran”

αφηγήσεις, ενώ η ίδια παρατηρεί και μια μεγάλη ομοιότητα με την *Mishna*¹³⁵, η οποία αποδίδεται μερικώς και στην ύπαρξη και κατοχή σχετικών βιβλίων από διακεκριμένους Συντρόφους του Προφήτη, αλλά και από την ευρύτερη επιρροή από το ιουδαϊκό περιβάλλον και τους προσήλυτους¹³⁶. Μετά τον θάνατο όμως του 'Umar και την ολοκλήρωσή της καταγραφής του Κορανίου, μια σειρά από πολιτικούς και κοινωνικούς παράγοντες, όπως η ταχύτατη ανάπτυξη διοικητικών και εκπαιδευτικών θεσμών, ευνόησαν τη γραπτή αποτύπωση των παραδόσεων κατά τα τέλη του 1^{ου} αιώνα. Υπογραμμίζει επιπρόσθετα τη συμβολή των 'Umayyad (661-750 μ.Χ.) χαλίφηδων και το ζήλο που επέδειξαν για την αξιοποίηση και διαφύλαξη της παράδοσης.¹³⁷

Η ολοκλήρωση των ερευνών πάνω στους αραβικούς παπύρους κλείνει με τον τρίτο τόμο του *Studies in Arabic Literary Papyri Vol.3* (1972)¹³⁸. Η εργασία της διακρίνεται σε δύο μεγάλα κεφάλαια το πρώτο, στο οποίο γίνεται η μετάφραση και η επεξεργασία του υλικού δύο παπύρων σε σχέση με την αραβική γραμματική, και το δεύτερο όπου ασχολείται με επτά παπύρους λογοτεχνικής υφής.

Η επιχειρηματολογία της Abbott εδράζεται στις εσωτερικές μαρτυρίες του κειμένου και σε μια έκθεση παραλλήλων για την ανασύσταση τόσο του ιστορικού περιβάλλοντος της εποχής των εγγράφων, αλλά και για την εξαγωγή ευρύτερων συμπερασμάτων για την εξελικτική πορεία που ακολούθησε η λογοτεχνική ιστορική ύπαρξη των Αράβων. Σε σαφή αντίθεση λοιπόν, με την ισλαμική παράδοση που ενστερνίζεται το δόγμα σχετικά με τον

¹³⁵ Όπως και πιο πρόσφατα επισημαίνει ο PETERS E. F (2006), 80: "In the traditional Islamic view, then, the Quran was Scripture, whereas the sunna of the Prophet and, by extension, the consensus of the 'Umm a that was presumably reflected in the same sunna, was tradition, neither in the sense of customary law nor in the charismatic sense understood in the Christians' Apostolic tradition, but somewhat in the manner of the Mishna. The Mishna possesses some very imperfect isnāds, few of which go back before Hillel and none before the Maccabees." Για την ελληνική βιβλιογραφία βλ. τη σημαντική μελέτη για το Ταλμούδ ZAPPAS K. (2015).

¹³⁶ ABBOTT N. (1967) 8: "Biblical and extrabiblical literature was aggressively publicized even in the first century by such illiterate Jewish converts... Because of the Companions interest in such men and their manuscripts, which were eagerly sought and appropriated by contemporary leading traditionists, Islamic Tradition did indeed come to resemble the Mishna more than any other sacred literature of the people of the Book"

¹³⁷ Για την τοποθέτηση της ABBOTT N. (1967) 18-25, την οποία ενστερνίζεται και ο BURTON J. (1995) 52: Professor Abbott has shown the interest of several members of the 'Umayyad dynasty in acquiring for their libraries copies of the written collections of several prominent Companions' *badlths*, an interest which preceded in date that attributed to the most revered member of their house, 'Umar b. 'Abdal'Aziz.

¹³⁸ ABBOTT N (1972) *Studies in Arabic Literary Papyri, Vol. 3, Language and Literature*, Illinois.

αναλφαβητισμό του Προφήτη, υποστηρίζει ότι κατά πάσα περίπτωση ο Μωάμεθ ήταν σε θέση να διαβάζει. Στο σημείο αυτό σημειώνει την αρχή της έγγραφης λογοτεχνικής παράδοσης των Αράβων ήδη στο προϊσλαμικό παρελθόν¹³⁹, γεγονός που κατά τη γνώμη της αποδεικνύεται από τη χρήση των διακριτικών ορθογραφικών συμβόλων¹⁴⁰.

Το ήδη υπαρκτό παρελθόν της γραπτής παράδοσης της προϊσλαμικής εποχής εντείνεται με την επέκταση του ισλαμικού κράτους, κατά την πρώιμη περίοδο, με τον συνεχόμενα αυξανόμενο αριθμό εδαφών και προσήλυτων, οπού πλέον οι ανάγκες του κρατικού μηχανισμού φέρουν στην επιφάνεια την αναγκαιότητα της ανάπτυξης της γραπτής παράδοσης για την εξυπηρέτηση γραφειοκρατικών αναγκών, αλλά και τη διοίκηση των επαρχιών. Η εδραίωση της αραβικής γλώσσας ως επίσημης γλώσσας της αυτοκρατορίας αποδίδεται στον Ὑμαγιάδ χαλίφη, Abd al-Malik (65-86 Α.Η. / 685-705 μ.Χ.)¹⁴¹. Την περίοδο αυτή ξεκινάει και η λεγόμενη γλωσσολογική λογοτεχνία *Adab*¹⁴².

¹³⁹ Χαρακτηριστικό δείγμα της προϊσλαμικής λογοτεχνίας αποτελούν τα *Mu'allaqāt*, γνωστά και ως οι εφτά ωδές ή τα κρεμαστά ποιήματα. Οι εφτά ωδές σύμφωνα με την παράδοση ήταν κρεμασμένες στο ιερό της προϊσλαμικής Kaba στη Μέκκα. Για μια ευρέως αποδεκτή μετάφραση των ποιημάτων στην αγγλική γλώσσα βλ. ARBERRY A.J. (1957). Την έρευνα γύρω από την ιστορικότητα τους παρουσιάζει συνοπτικά ο HANNA S.S.(1966).

¹⁴⁰ “References in the sources to Muḥammad ’s concern with his scribes’ careful and clear writing are not lacking, though Muslims prefer to overlook them or to explain them away because of their implication for the dogma of Muḥammad ’s illiteracy. This dogma is well illustrated by the 5th/10th century controversy that arose in respect to a tradition reported by Ibn Hanbal, Bukhari and Darimi that Muḥammad “wrote with his own hand” some of the alterations in the preamble of the Treaty of Hudaibuyah. Zaid ibn Thabit reported that Muḥammad instructed him in the correct writing of the letter sin in the basmalah formula... This statement reinforces my conclusions in favor of the pre-Islamic use of diacritical points and the belief that Muḥammad himself could at least read.” ABBOTT N (1972)3.

¹⁴¹ “Certain innovations in the system of administration and bureaucracy which are associated with Abd al-Malik also strengthen the impression of a trend to a greater centralisation of government... the main business of the administration remained the assessment and collection of taxes, and in a general sense the *dīwān* refers to the administration. Abd al-Malik is generally credited with changing the official language of the *dīwān* to Arabic” ,αναλυτικότερα για τη συμβολή του χαλίφη Abd al-Malik βλ. 5^οκεφ. HAWTING G.R. (2000) 58-65.

¹⁴² Ο όρος *adab* στο πλαίσιο της αραβικής φιλολογίας φέρει ένα πολυδιάστατο χαρακτήρα. Με τον όρο *adab* νοείται στο ποιητικό, ιστορικό και παραδοσιακό πλαίσιο της αρχαίας Αραβίας, το σύνολο της γνώσης που εξευγενίζει το άτομο. Αναφέρεται επίσης στις σχετικές επιστήμες της ρητορικής, γραμματικής λεξικογραφίας και του μέτρου. Αρχικά η ουμανιστική διάσταση του *adab* έφερε καθαρά εθνικό αραβικό πρόσημο, κατά την περίοδο των Ὑμαγιάδ, ο *adib* ήταν αυτός ο οποίος κατείχε εξαιρετική γνώση στην αρχαία ποιητική παράδοση

Κατά τα μέσα του 4^{ου} με 5^{ου} αιώνα καταλήγει η Abbott, παρατηρείται η φάση μιας γενικής προόδου και εξάπλωσης των γλωσσολογικών και λογοτεχνικών επιστημών¹⁴³. Όπως η ίδια σχολιάζει στον πρόλογο του τρίτου τόμου, “the studies reveal a steadily literary activity in both the religious and secular fields throughout the 'Umayyad period. Poets and scholars in the various fields used concurrent oral and written transmission for the publication, transmission and preservation of their literary products.”¹⁴⁴

όπως το *Ayyam al-Arab* και κατ' επέκταση εξαιρετική γνώση στην αρχαία αραβική κουλτούρα. Κατά το 3^ο αιώνα Εγίρας σταδιακά άρχισε να συγκροτείται μια σχετική λογοτεχνία, η οποία δεν ήταν αποκλειστικά επιστημονική, αν και θα μπορούσε να θίγει και επιστημονικά ζητήματα, η οποία επικεντρώνεται στις ανθρώπινες ηθικές αρετές και πάθη, το περιβάλλον του ατόμου καθώς και την υλική και πνευματική κουλτούρα δημιουργημένα από τον άνθρωπο. *EI Vol.1*, 175-176.

¹⁴³ABBOTTN. (1972) 3.

¹⁴⁴ ABBOTTN. (1972) 5.

ΜΕΡΟΣ Β Η μελέτη των πρώτων γυναικών στο Ισλάμ

Η ανυπολόγιστη συμβολή της Nabia Abbott στους τομείς της αραβικής Παπυρολογίας και Παλαιογραφίας δεν μειώνει στο ελάχιστο τη σημασία της δεύτερης ερευνητικής πτυχής της ακαδημαϊκής της πορείας. Η δραστήρια καθηγήτρια του Σικάγο επιδόθηκε με ζήλο στη μελέτη των γυναικών στο Ισλάμ, εισάγοντας εξ αρχής τη δυνατότητα της μελέτης των γυναικών στο Ισλάμ ως ερευνητικό πεδίο. Ως πρωτεργάτρια του κλάδου της μελέτης του γυναικείου φύλου εντός της ισλαμικής παράδοσης, η Nabia Abbott κατέβαλε μια συνεπή ιστορικά και συστηματική προσπάθεια προβολής της γυναίκας, κατά τα μέσα του 20^{ου} αιώνα, σε μια περίοδο που τόσο ανατολικά όσο και δυτικά, δεν είχαν ακόμα ευδοκιμήσει οι κατάλληλες συνθήκες για το σκοπό αυτό.

Η ξεχωριστή αυτή περίοδος ενασχόλησης με το γυναικείο ζήτημα διήρκησε επίσημα έξι χρόνια (1941-1946), με τη δημοσίευση τριών άρθρων και δύο βιβλίων, τα οποία έμελλε να αποτελέσουν τα αδιαμφισβήτητα θεμέλια του κλάδου. Η μεθοδολογία της έρευνάς της ξεκινάει με την ιστορική ανασυγκρότηση του προϊσλαμικού περιβάλλοντος, από την εποχή της βασίλισσας του Σαβά, για να εκταθεί μέχρι την πρώιμη περίοδο της Αββασιδικής εποχής με τις βασίλισσες της Βαγδάτης. Μέσα από την ανασυγκρότηση και την αναπόφευκτη σύγκριση των ιστορικών φάσεων των αραβικών κοινωνιών, αναδεικνύονται οι αντιθέσεις και οι αντιφάσεις τους, κατ' επέκταση το γόνιμο έδαφος για μια περαιτέρω έρευνα. Ο απόηχος της επιρροής της ηχεί μέχρι σήμερα, ενώ τα πορίσματα της εξακολουθούν να προκαλούν δημιουργικούς προβληματισμούς στους ενδιαφερόμενους.

1. Η γυναίκα στο αρχαίο και προϊσλαμικό παρελθόν της αραβικής χερσονήσου

1.1 Οι βασίλισσες της προϊσλαμικής εποχής

Για την Abbott, οποιαδήποτε έρευνα για το γυναικείο ζήτημα στο Ισλάμ δεν θα μπορούσε ή δεν θα έπρεπε να παραβλέψει το αρχαίο παρελθόν της αραβικής χερσονήσου¹⁴⁵. Η έρευνα της λοιπόν πολύ εύλογα ξεκινάει από την πρώτη μνεία σε μια εξαιρετικά συμβολική και ταυτόχρονα μυστήρια γυναικεία μορφή, της οποίας αν και το όνομα δεν διασώζεται, η φήμη της και η εμβέλεια της έλαβαν τεράστιες διαστάσεις στις τρεις μονοθεϊστικές παραδόσεις, του Ιουδαϊσμού, του Χριστιανισμού καθώς και του Ισλάμ. Πρόκειται για τη βασίλισσα του Σαβά, σύντροφο του Σολομώντα και πρόγονο δύο δυναστειών, των Himyar της νότιας Αραβίας καθώς και της αυτοκρατορικής γενεαλογίας της Αβησσυνίας¹⁴⁶.

Στο πρόσωπο της μυθικής βασίλισσάς του Σαβά ενσαρκώνεται το δικαίωμα άσκησης ανεξάρτητης θηλυκού προσήμου βασιλείας μεταξύ των αρχαίων Αράβων, ήδη από τον 10^ο αιώνα π.Χ., ενώ το όνομα καμίας άλλης βασίλισσας δεν έχει συνδεθεί με την ευρύτερη νότια περιοχή της χερσονήσου, όπως η βασίλισσα του Σαβά. Όπως παρατηρεί η Abbott η επίσκεψη της στο βασιλιά Σολομώντα συμπίπτει με την ανάδειξη των Σαβαίων¹⁴⁷ ως πολιτική δύναμη στην περιοχή της βόρειας χερσονήσου και εισηγείται την περίοδο ανάδειξής μιας σειράς γυναικών βασιλισσών της Αραβίας¹⁴⁸.

¹⁴⁵ ABBOTT N. "Pre-Islamic Arab Queens", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Vol. 58, No. 1 (Jan, 1941 β), σελ. 1-22.

¹⁴⁶ Για τις αφηγήσεις σχετικά με τη βασίλισσα του Σαβά στα μονοθεϊστικά πλαίσια και την μεταγενέστερη ιουδαϊκή και ισλαμική ερμηνευτική που αναπτύχθηκε για τη φυσιογνωμία της εν λόγω βασίλισσας LASSNER J. (1993).

¹⁴⁷ "Saba (Sheba of the Old Testament) is often· incorrectly used to denote the whole of Arabia Felix, whereas it was only one, though doubtless the first in power and importance, of several kingdoms, the names and capitals of which are set down in the works of Greek and Roman geographers. However exaggerated may be the glowing accounts that we find there of Sabean wealth and magnificence, it is certain that Saba was a flourishing commercial state many centuries before the birth of Christ. A"Sea-traffic between the ports of East Arabia and India was very early established, and Indian products, especially spices and rare animals (apes and peacocks) were conveyed to the coast of 'U man." NICHOLSON R. (1930),4.

¹⁴⁸ ABBOTT N. (1941 β),3: "Her visit to Solomon coincides with the emergence of the Sabaeans as a political power; and if this took place first in the northern Arab lands, as some factors seem to indicate at present, then the Queen of Sheba would be the first of a series of Arab queens some of whom were, like her, queens of Saba, that is, of the Sabaean lands and tribes of the North Arabian regions."

Από τον 10^ο αιώνα π.Χ. και έπειτα μαρτυρούνται αναφορές σε βασιλιάδες και βασίλισσες και πιο συγκεκριμένα μετά τη δεύτερη εποχή της Ασσυριακής ακμής¹⁴⁹, όπως η Zabibi και πιθανότατα η διάδοχος της Samsi η Σαβαία¹⁵⁰, η Iati'e, η Te'lkhunu, η Ikhilu και η Iara'¹⁵¹. Έπειτα ακολουθούν οι αναφορές στις τέσσερις Ναβαταίες¹⁵² του 2^{ου} αιώνα π.Χ. βασίλισσες Huldu, Shagilath I, Shagilath II και η Gamilath.¹⁵³ Οι βασίλισσες αυτές άσκησαν εξουσία τόσο ως μητέρες και σύζυγοι, όσο και ως ανεξάρτητοι ηγεμόνες. Η παρουσία ισχυρών γυναικών συνεχίζεται και κατά τη ρωμαϊκή περίοδο με κεντρικές φυσιογνωμίες τη Martha, η οποία αναδείχτηκε και σε αυτοκράτειρα ως Julia Domna¹⁵⁴. Την επιτυχή πορεία της αδερφής της Julia Domna ακολουθεί η Julia Maesa¹⁵⁵.

Στη σύντομη εξιστόρηση περί των γυναικών βασιλισσών την επιφανέστερη θέση μεταξύ των προϊσλαμικών βασιλισσών κατέχει η αφήγηση για την Ζηνοβία της Παλμύρας¹⁵⁶.

¹⁴⁹ Για τη δεύτερη περίοδο της Ασσυριακής ακμής ή αλλιώς Νέο-Ασσυριακής εποχής βλ. έργο του KLARSSON M. (2016).

¹⁵⁰ Για τις βασίλισσες Zabibi και Samsi στοιχεία παρέχει και ο CLAPP N. (2001) κεφάλαιο 9^ο.

¹⁵¹ ABBOT N. (1941 β) 4-5,

¹⁵² Για το βασίλειο των Ναβαταίων βλ. ενδεικτικά TAYLOR J. (2001) και HAMMOND P. (1973).

¹⁵³ ABBOT N. (1941 β) 8.

¹⁵⁴ Julia Domna, η Julia Augusta (αυτοκρατορικός της τίτλος), υπήρξε σύρια καταγόμενη από την πόλη της Έμεσα (Homs) αριστοκρατορικής καταγωγής με υψηλή εκπαίδευση. Πατέρας της υπήρξε ο αραβικής καταγωγής ρωμαίος Gaius Julius Bassianus, αρχιερέας του Elagabalus (Ba'al or El-Gabal) κυρίαρχου θεού της ηλιακής λατρείας της Έμεσα. Όπως υπονοεί και το πατρικό τους όνομα έφεραν δεσμούς με τους Julio-Claudians, γεγονός που υποδεικνύει προς την κατεύθυνσή της απόκτησης της ρωμαϊκής ιδιότητας υπό τον Αύγουστο Γάιο Καλιγούλα (βασιλεία 37- 41 μΧ). Ο Σεπτίμιος Σέβηρος στην προσπάθεια του να ενισχύσει τη νομιμότητα της δυναστείας του και απορροφημένος από τις δυσειδαιμονίες, όταν έμαθε για τις προβλέψεις του ζωδίου της Julia, σύμφωνα με τις οποίες η Julia προοριζόταν να νυμφευθεί βασιλιά, αξιοποίησε τις διασυνδέσεις του για να τη γνωρίσει και να τη ζητήσει σε γάμο κατά τα μέσα του 180 μ.Χ. βλ. DE LA BEDOYERE G. (2018) 277.

¹⁵⁵ Σύμφωνα με τον DE LA BEDOYERE G (2018),271: Σημαντική επιρροή στα πολιτικά πράγματα άσκησε και η αδελφή της Julia Domna, η Julia Maesa μέσω της προώθησης των κορών της Soaemia και Mamaea, μαζί με τους γιούς της στην καρδιά της ρωμαϊκής ισχύος. Οι τρεις εν λόγω γυναίκες μαζί αλλά και ξεχωριστά έμελλε να κυριαρχήσουν στην πολιτική ζωή της αυτοκρατορίας μέσω της μητριαρχικής τους ιδιότητας κατά τον 3^ο αιώνα μ.Χ, και 288: η Julia Maesa υπήρξε παντρεμένη με το συγκλιτικό των προξενικών τάξεων Julius Avitus, ο οποίος προήχθηκε στα ανώτερα αξιώματα υπό τον Σεπτίμιο Σέβηρο..Η Maesa και οι κόρες της έμειναν χήρες χαίροντας μιας σχετικής αυτονομίας κινήσεων εξαιτίας των γιών τους και κατόρθωσαν να αναρριχηθούν στην πολιτική κλίμακα.

¹⁵⁶ ABBOTT N. (1941 β) 13: “ The Palmyrene inscriptions have yielded her Semitic name, Bath Zabbai, and so have helped to identify her with the semilegend-ary al-Zabba of the Arabic sources. Για την ιστορική

Η Ζηνοβία υπήρξε σύζυγος του Λούκιου Σεπτίμιου Οδαίναθου¹⁵⁷, ο οποίος αναδείχτηκε σε μια ισχυρή πολιτική μορφή στο Ανατολικό τμήμα της αυτοκρατορίας. Μετά το θάνατο του, η Ζηνοβία βρέθηκε στο πολιτικό προσκήνιο, λειτουργώντας ως επίτροπος του γιού της Ουαβαλλάθου (259-274 μ.Χ.). Η Ζηνοβία επέδειξε *αντρική* πυγμή στην άσκηση εξουσίας στην Παλμύρα και στο Ανατολικό κομμάτι της Αυτοκρατορίας¹⁵⁸.

Κατά τα αρχικά στάδια της διακυβέρνησης της η Ζηνοβία επιδίωξε καλές σχέσεις με τη Ρώμη, κινούμενη αρχικά ανατολικά, διευρύνοντας τα όρια της Παλμυρηνής Αυτοκρατορίας προς τη Μεσοποταμία και βορειοδυτικά προς τη Μικρά Ασία. Η πολιτική της εδαφικής εξάπλωσης συνεχίστηκε με μεγαλύτερη ένταση μετά το θάνατο του Ρωμαίου αυτοκράτορα Κλαύδιου¹⁵⁹. Η οριστική διάσπαση με τη Ρώμη συντελείται το 270 μ.Χ. με την επέλαση των Παλμυρητών στη Συρία και στην Αίγυπτο¹⁶⁰. Η αυτοκρατορία της Ζηνοβίας

φυσιογνωμίας της Ζηνοβίας πληροφορίες αντλούνται από τη ρωμαϊκή πηγή του *Historia Augusta* και από εβραϊκές και αραβικές ανέκδοτα, παρόλα αυτά η αξιοπιστία των πηγών είναι αμφιλεγόμενη. Η διαθέσιμη βιβλιογραφία γύρω από τη βασίλισσα της Παλμύρας Ζηνοβία είναι αρκετά μεγάλη, πλήθος άρθρων και βιβλίων έχουν γραφτεί, ενώ δεν λείπουν και καλλιτεχνικές αναφορές, όπως πίνακες κτλ. Για την περιφημη βασίλισσα της Συρίας, όπως σχολιάζει ο SOUTHERN P. (2008) 1: “Zenobia, Queen of Palmyra, and self-proclaimed Empress, is one of the heroines of the ancient world who has inspired successive generations of scholars, writers, librettists and musicians, playwrights and actors. In the modern western world she is slightly less well known than Cleopatra; in the east she is still supreme.”

¹⁵⁷ Lucius Septimius Odaenathus, αραμαϊκά (Ođainat), αραβικά (Udhaynah), εκλατινισμένη μεταφορά του συριακού Ođainath, υπήρξε ηγεμόνας της Παλμύρας στη Συρία μεταξύ των ετών 260-267 μ.Χ. Ο Οδαίναθος υπήρξε επίσης ιδρυτής της λεγόμενης Παλμυρηνής αυτοκρατορίας, της οποίας η διάρκεια ήταν πολύ σύντομη, με περιοχές της ανατολικής Μεσογείου όπως της Μέσης Ανατολής, την Αίγυπτο, τη Συρία και μικρό τμήμα της Μικράς Ασίας. Κατόρθωσε να επανακτήσει την ανατολική αυτοκρατορία από τους Πέρσες. Αναλυτικότερα βλ. SOUTHERNP. (2008) κεφάλαιο 3^ο. Το 262 του αποδόθηκε ο τίτλος του *Dux Romanorum* της Ανατολής, από τον αυτοκράτορα Γαλλιανό σύμφωνα με τους *Σιβυλικούς χρησμούς*, για το status του Οδαίναθου βλ. POTTER D.S. (1996).

¹⁵⁸ “Septimia Zenobia (Bath-Zabbai in Aramaic) was as shrewd and capable as she was determined. She quickly perceived that her husband’s death threatened everything he had worked for. If stability in the area was to be maintained, if Palmyra was to continue to enjoy the regional hegemony which Odenathus had so skilfully built up, above all if their son Vaballathus was to inherit any of his father’s pre-eminence, she must seize the initiative”. WATSCHON A. (2013) 59.

¹⁵⁹ Πλήρες όνομα *Marcus Aurelius Valerius Claudius*, (10 Μαΐου 214 – Ιανουάριος 270), έμεινε γνωστός ως Claudius II Gothicus, η βασιλεία του (268-270) χαρακτηρίζεται από τη νίκη έναντι των Γότθων στη μάχη της Ναϊσού. *TCAH*, 228.

¹⁶⁰ “The accession of Zenobia and her son Vaballathus marked not so much a change in the policies of the princes of Palmyra as a further decline in Romano-Palmyrene relations. The ambiguity survived for a time:

εκτεινόταν από την Αίγυπτο μέχρι τη Μεσοποταμία και από τον Ελλήσποντο μέχρι τη βόρεια Αραβία. Το 272 μ.Χ ο αυτοκράτορας Αυρηλιανός¹⁶¹ κινείται εναντίον της Ζηνοβίας, ενώ αργότερα στην Εμέσα, ο παλμυριανός στρατός δέχεται πολύ σοβαρά πλήγματα. Η Ζηνοβία υποχώρησε στην Παλμύρα, αρνούμενη να διαπραγματευτεί όρους παράδοσης. Η πολιορκία της Παλμύρας συνεχίστηκε. Η Ζηνοβία πάρα την προσπάθεια διαφυγής της αιχμαλωτίστηκε και οδηγήθηκε ενώπιον του Αυρηλιανού στην Εμέσα για να δικαστεί. Παρά τις προτροπές του ρωμαϊκού στρατεύματος για την εκτέλεση της, ο Αυρηλιανός της χάρισε τη ζωή για να την οδηγήσει δέσμια στη Ρώμη και να την παρουσιάσει ως λάφυρο της νικηφόρας του επιστροφής¹⁶².

Μετά την περίοδο της Ζηνοβίας και πλέον πιο κοντά στην Ισλαμική εποχή, είχαν αναδειχτεί στο προσκήνιο των πολιτικών πραγμάτων της χερσονήσου οι τέσσερις αραβικές

Vaballathus contented himself initially with the titles inherited from his father, *illustrissimus rex regum, epanorthotes*. He had milestones erected in his name, without the imperial title. Upon the death of Claudius II in the s'Umm er of 270, however, he refused to recognize Quintillus, and took the titles of *consul, dux Romanorum* and *imperator*, while still holding back from proclaiming himself Augustus, his Alexandrine coinage displays his name, but the image is that of Aurelian. What was intended as a gesture of conciliation by Zenobia was already viewed as an outright usurpation by Aurelian (Vaballathus is absent from the consular *Fasti*). The conquest of Syria in 270, and that of Arabia and Egypt in the winter of 270/1, as well as a part of Anatolia at the same time, clearly transformed the princes of Palmyra into open rivals of Aurelian. In the s'Umm er or winter of 271 Vaballathus finally took the title of Augustus and Zenobia that of Augusta." *TCAH* 12, 514.

¹⁶¹Lucius Domitius Aurelianus, 9 Σεπτεμβρίου 214 ή 215 – Σεπτέμβριος η Οκτώβριος 275) Ρωμαίος αυτοκράτορας μεταξύ των ετών 270 to 275. Αναλυτικότερα για τις συνθήκες ανάδειξής του και την εποχή WATSON. (2013).

¹⁶² ABBOTT N. (1941 β) 14.

φυλές των: *Himyar* της νότιας Αραβίας¹⁶³, *Kindah*¹⁶⁴ στην κεντρική Αραβία, οι *Γασανίδες* (*Ghassanids*) της Συρίας¹⁶⁵ και οι *Λαχμίδες* (*Lakhmids*) της *Hīrah*¹⁶⁶.

Την περίοδο αυτή σημαδεύει η προσωπικότητα της προϊσλαμικής Yamanite βασίλισσας Balqis (330-45 μ.Χ.). Στις ισλαμικές μεταγενέστερες πηγές το όνομα της Balqis πολύ συχνά συγχέεται με αυτό της βασίλισσας του Σαβά¹⁶⁷. Αν και στο βασίλειο των *Kinda*

¹⁶³ “In the south the Himyarites, who had succeeded the Sabaeans about 115 B.C., had assumed the title of kings of Sabs (Sheba) and Dhii- Raidan, and flourished until about A.D. 300. Then there seems to be a new dynasty of Himyaritic rulers whose members presently style themselves kings of Saba, Dhu-Raidan, Hadramut and Yamanat and who continue to rule until overrun first by Abyssinia and then by Persia.” ABBOTT N. (1941),15.

¹⁶⁴ “Kindah, upped sticks from central Arabia and moved south *en masse*... some of Kindah led a semi-urbanized existence in their caravan-capital, Qaryat; but at heart they and the tribes associated with them remained *badw*, and their policy when the odds were against them was not to strike back, but to strike camp and move out of harm’s way.” SMITH M.T. (2019),71.

¹⁶⁵ It would seem that the first unquestionable Ghasanid prince was Iarithb. Jabala (Αρέθας του Γαβάλα), who figures in Arabian chronicles as Harith the lame, and who was appointed by Justinian (about 529 A.D.) to balance, on the Roman side, the active and enterprising King of Hīrah, Mundhir b. Ma' al-sama. During the greater part of his long reign (529-569 A.D.) he was engaged in war with this dangerous rival, to whose defeat and death in the decisive battle of H' Alī ma we have already referred. Like all his line, I;Iarith was a Christian of the Monophysite Church, which he defended with equal zeal and success at a time when its very existence was at stake. The following story illustrates his formidable character. Towards the end of his life he visited Constantinople to arrange with the Imperial Government which of his sons should succeed him, and made a powerful impression on the people of that city, especially on the Emperor's nephew, Justinus.” NICHOLSON R. (1930),51-52.

¹⁶⁶ “By the start of the sixth century the Lakhmids were already seasoned players of the Great Game. We have seen the Lakhmid king Imru' al-Qays (probably) leading a large Persian-backed expedition into the peninsula in the early fourth century, and then (probably) defecting to the Romans. Two hundred years on, with Constantinople promoting the GḤasanids as its own major satellite in the area, the Persians increased their support for the Arab rulers of al-Ḥīrah. When the two great empires clashed, as they did increasingly in this period, it was usually in the persons of their Arab proxies” .SMITH M.T. (2019),79.

¹⁶⁷ Σχετικά με το ζήτημα της ταυτότητας της Balqis η ABBOTT N. (1941 β),15 δέχεται την άποψη του GLACER E. Στο *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*, II (1890) “...the Arabian story of the Queen of Sheba as it has come down to us through the version of Wahb ibn Munabbih has compounded two queens into one-Solomon's Queen of Sheba and a Himyaritic queen of Sheba of the fourth century after Christ. He is led to this conclusion chiefly by the testimony of Edesius and Frumen-tius, whose travels brought them about A.D. 330 to Abyssinia, where they rose to a position of power and influence during the regency of a Yamanite queen who is unfortunately not named. This queen Glaser identified with the Balqis of the Arabic tradition and figures her reign to have covered the years A.D. 330-45, a period of Abyssinian influence and penetration.”

στην κεντρική Αραβία δεν φαίνεται να υπήρξε κάποια βασίλισσα του βεληνεκούς των προαναφερόμενων, σημαντικές υπήρξαν σύμφωνα με τις μαρτυρίες των ποιημάτων της εποχής τρεις γυναίκες υπό το όνομα Hind, οι ιστορίες των οποίων απαθανατίστηκαν μέσα από την προϊσλαμική ποίηση.¹⁶⁸ Στην ιστορία της δυναστείας των Λαχμιδών υπήρξε μια άλλη Hind¹⁶⁹, ενώ στους Γασανίδες σημαντική υπήρξε η ιστορική μορφή της βασίλισσας Mawia (378-380 μ.Χ.)¹⁷⁰, η οποία μετά το θάνατό του συζύγου της ανέλαβε την εξουσία μεταξύ των Σύρων Αράβων απαξιώνοντας τη ρωμαϊκή ισχύ. Στα πρότυπα της βασίλισσας Ζηνοβίας, η Mawia ηγήθηκε των στρατευμάτων στα πεδία των μαχών, με εκστρατείες στη Φοινίκη και στην Παλαιστίνη, καταστρέφοντας τις περιοχές συνοριακά με την Αίγυπτο. Αρκετές φορές ήρθε αντιμέτωπη με τα αυτοκρατορικά ρωμαϊκά στρατεύματα, κατορθώνοντας να συνάψει ειρήνη με τους δικούς της όρους, καθώς και την προώθησή του δικού της υποψηφίου στον επισκοπικό θρόνο του χριστιανικού της βασιλείου. Μετά τη συναφθείσα ειρήνη με την αυτοκρατορία, η Mawia συνέδραμε στην αμυντική προσπάθεια της Κωνσταντινούπολης εναντίον των Γότθων με την αποστολή του ιππικού της, ενώ η συμμετοχή των στρατευμάτων της απέβη καθοριστική για την νικηφόρα πορεία της μάχης.¹⁷¹

Η Nabia Abbott καταλήγει στα εξής συμπεράσματα, σύμφωνα με τα οποία για μια περίοδο μεγαλύτερη των δεκαέξι αιώνων και σε περιοχές που εκτείνονταν από την Κτησιφών μέχρι τη Ρώμη και από τη Μαύρη μέχρι την Αραβική θάλασσα, οι προϊσλαμικές βασίλισσες διοίκησαν, είτε αυτοδύναμες, είτε ως σύζυγοι, επίτροποι και βασιλομήτορες. Ηγήθηκαν

¹⁶⁸ ABBOTT N. (1941 β) 16-17.

¹⁶⁹ She was either the sister or, as most of the sources have it, the daughter of Numan III (ca. A.D. 580-602). Tradition is rich in recounting a romance, which eventually led to marriage, between this princess of Hīrahhand Adi ibn Zaid, the Christian poet of Hīrah and influential secretary in the court of the Persian Khusrau. It was Adi who maneuvered Khusrau's choice of Numan to the Hīrah throne. Later, however, Numann and Adi were estranged; Numan imprisoned Adi and set aside his marriage to Hind, whose re-actions to the new situation are not recorded. Eventually Adi was treacherously murdered in his prison in about 590, and Hind is then said to have retired to a convent which she built and which came to be named after her as the convent of Hind the Younger. ABBOTT N. (1941 β) 20.

¹⁷⁰ "There is some consensus in the Arabic sources that the famous Mariya was the wife of this Jabala rather than of a later Ghasanid king. This, if true, has a twofold significance. First, since according to the Arabic tradition she was a Kindite princess, her marriage to the Ghasanid Jabala confirms earlier data on the friendly relations between these two groups of foederati. Second, the name is either Greek, Maria, or Syriac, meaning "the lady": either, especially the former, clearly implies attachment to Christianity, which Kinda must have adopted." SHAHID I. (2018) 69.

¹⁷¹ ABBOTT N. (1941 β) 21.

πολέμων και εκστρατειών, αντιτάχθηκαν στις κυρίαρχες δυνάμεις της εποχής τους, αφηφώντας τις αυτοκρατορικές επιδιώξεις. Η δραστηριότητα των περίφημων βασιλισσών και τα πρότυπά της άσκησης εξουσίας θηλυκού προσήμου δεν εξέλειψαν από το μακραίωνα αρχαίο παρελθόν της αραβικής χερσονήσου μέχρι και την αρχή της προϊσλαμικής περιόδου (500-622 μ.Χ.)¹⁷².

1.2 Οι γυναίκες και το κράτος κατά την παραμονή του Ισλάμ

Το ίδιο έτος (1941), η Nabbia Abbott δημοσιεύει το δεύτερο στη σειρά άρθρο της, *Women and the State on the Eve of Islam*, σχετικά με τη μελέτη των γυναικών, αναφερόμενη στην περίοδο που καλύπτει τις παραμονές της εμφάνισης του Ισλάμ. Στο εν λόγω άρθρο πραγματεύεται ευρύτερα το θέμα και το ρόλο των γυναικών στις αραβικές κοινωνίες της χερσονήσου στους τομείς του δημοσίου και ιδιωτικού βίου.

Η προ του Ισλάμ περίοδος ονομάστηκε από την ισλαμική παράδοση ως εποχή της άγνοιας, *al-Jāhiliyah*.¹⁷³ Οι μαρτυρίες στη διάθεση μας για την εποχή της άγνοιας είναι εξαιρετικά περιορισμένες, ενώ οι περισσότερες από αυτές προέρχονται από μεταγενέστερες ισλαμικές πηγές. Ως πηγές της προϊσλαμικής εποχής από τις οποίες είναι δυνατή η άντληση πληροφοριών για την πρακτική και την καθημερινότητα των Αράβων θεωρούνται: η ποίηση και τα αποσπάσματα στίχων, τα διάφορα γνωμικά και ρητά και τέλος οι παραδόσεις και οι θρύλοι. Χαρακτηριστικό της μετάδοσης των προϊσλαμικών πηγών ήταν η προφορικότητα. Με το έργο της έγγραφης αποτύπωσής του προϊσλαμικού έθνους εν γένει επιφορτίστηκαν ακολούθως συγγραφείς κατά τη δυναστική περίοδο των *Abbāsīd* (750-1258 μ.Χ.)¹⁷⁴.

¹⁷² ABBOTT N. (1941 β) 22. : "Our search for Arab has netted us some two pre-Islamic queens dozen of in a of over sixteen and in territories these, period centuries, that stretched from to Rome and from the Black to the Ctesiphon Arabian Sea... They ruled either in their own right or as consorts, regents, queen-mothers, some excercising power more than one of these roles. Some of them like , Queen Sheba, seem to have been rulers of independent states... still others like Samsi and, Zenobia, gained more lasting fame by defying their imperial neighbors; finally, there were the Emesan princesses who came to control the destiny of the Roman Empire it self. At the head of the list stand the Roman empresses Julia Domna, and Julia Mamaea, yet in the popular mind their greater achievements have been overshadowed by the meteoric career of the of by "Empress the East," the illustrious and immort 'Alī zed Zenobia."

¹⁷³ Για την *al-Jāhiliyah* βλ. GOLDZIERI. (1889) 225.

¹⁷⁴ NICHOLSON R.A. (1993), 31-32: "Our sources of information regarding this period may be classified as follows : (I) *Poems and fragments of verse*, which though not writtendown at the time were

Σύμφωνα με την Abbott μετά το πέρας της εποχής των περίφημων βασιλισσών, κατά τους τελευταίους αιώνες της προϊσλαμικής περιόδου, την αποκαλούμενη από τους μουσουλμάνους *al-Jāhiliyah*, εποχή της άγνοιας, το γυναικείο status υπέστη κατά πάσα περίπτωση σοβαρές διαφοροποιήσεις εις βάρος των γυναικών. Οι διαδραματιζόμενες συνθήκες, οι επαφές με τις παραδόσεις των γειτονικών λαών και βασιλείων επηρέασαν τη θέση των Αράβων γυναικών¹⁷⁵, αποστερώντας τους κύρος και προνόμια που απολάμβαναν στις πρωιμότερες εποχές¹⁷⁶. Παρόλα αυτά η συμβολή των γυναικών στη ζωή των αραβικών κοινωνιών δεν είχε καταστεί τελείως αμελητέα.¹⁷⁷

preserved by oral tradition and committed to writing, for the most part, two or three hundred years afterwards... (2) *Proverbs*. ...(3) *Traditions and legends* ...vast number of such stories-some unmistakably genuine, others bearing the stamp of fiction-are preserved in various literary, historical, and geographical works composed under the 'AbbāsīdC' Alī phate, especially in the Kitdbu '1-Aghdnl (Book of Songs) by Abu '1-Faraj of I~fahan(t 967).”

¹⁷⁵ Η AHMED L. (1992) 45, σχολιάζει“ Islamic reforms apparently consolidated a trend toward patriliney in 6th century Arabia, and particularly in Mecca, where, as a result of commercial expansion, the entire fabric of the old nomadic order was undergoing change. In addition to internal economic change, external influences no doubt played some part in transforming the culture. The infiltration of Iranian influences among the tribes of northern Arabia, along with Meccan trade linking Syria and the Byzantine empire to the north with Yemen and Ethiopia to the south, meant increasing contact with and exposure to the social organization of gender in these neighboring societies. A form of monotheism, characteristic of the predominant religions in these adjoining regions, as well as patrilineal marriage, in which men-controlled women’s sexuality, had also begun to gain ground in a hitherto polytheistic Arabia before Muḥammad began to preach Islam.”

¹⁷⁶ Για μια συνοπτική παρουσίαση των κοινωνικό-οικονομικών συνθηκών ανάπτυξης στην περιοχή και την ανάδειξη της Μέκκας σε εμπορικό κέντρο ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει το άρθρο του IBRAHIM M. (1982). Επικαλούμενος ανθρωπολογικό υλικό ο WATTM. (1956) 272-273 διατυπώνει μια διαφορετική υπόθεση, σύμφωνα με την οποία εξελισσόταν μια διαδικασία μετάβασης από το μητρογραμμικό σύστημα οργάνωσης στο πατρογραμμικό. Ο Watt συνεχίζει εκτιμώντας, ότι μέχρι και τα τέλη του 6^{ου} αιώνα το μητρογραμμικό σύστημα ήταν σε ισχύ, ενώ η περιουσία αποτελούσε κοινό κτήμα των μελών της οικογένειας και αξιοποιούνταν για το κοινό καλό. Ο υπεισερχόμενος ατομικισμός των αστικών κέντρων, αυξανόταν παράλληλα με τη διεξαγωγή του εμπορίου και της απόκτησης πλούτου. Οι άνδρες άρχισαν να αντιλαμβάνονται τους εαυτούς τους περισσότερο σαν άτομα, υπονομεύοντας το συλλογικό όφελος της φυλής. Η ανάδειξη του ατομικιστικού φρονήματος κατά τον Watt ξεκίνησε πριν από τη *Hijrah*, τη μετοίκηση του Μωάμεθ στη Μεδίνα. Η ιδιοποίηση του οικογενειακού πλούτου από τους άρρενες συγγενείς, παραγκώνισε τη δημόσια δραστηριότητα των γυναικών. Η προσπάθεια προσδιορισμού της πατρότητας κατέστησε αναγκαίο τον έλεγχο της γυναικείας σεξουαλικότητας.

¹⁷⁷ “Changing social conditions, due in part to contacts with neighboring peoples and kingdoms, may have deprived the Arab woman of this period of some of the public prestige enjoyed by their earlier sisters.

Αρχικά στον ιδιωτικό χώρο, οι γυναίκες όλων των κοινωνικών στρωμάτων εντός του πλαισίου της οικογένειας, ως μητέρες και σύζυγοι ήταν ακόμα σε θέση να εκφράζονται αυτοβούλως¹⁷⁸. Η γυναίκα και οι γυναικείες αρετές εξακολουθούν να αποτελούν τα κεντρικά θέματα της προϊσλαμικής ποίησης, να εμπνέουν τους ποιητές¹⁷⁹. Σημαντική υπήρξε εξίσου και η παρουσία γυναικών ποιητριών όπως η περίφημη al-Khansa¹⁸⁰.

Στη θρησκευτική ζωή¹⁸¹ οι γυναίκες καταλάμβαναν εξίσου σημαντικά αξιώματα και τίτλους, όπως ακριβώς και οι άνδρες, ως μάντισσες και οiwονοσκόποι *kāhinah*,¹⁸² ως ιέρειες

However it must not be inferred that the influence of the Arab woman had become negligible in the various phases of both private and public life.” ABBOTT N. (1941 γ) 259.

¹⁷⁸ Για τον WATT M. (1956) 373-378 η οικογενειακή οργάνωση της προϊσλαμικής περιόδου χαρακτηριζόταν από πολυφωνία. Η εικόνα των γυναικείων ρόλων μέσα στη φυλετική κοινωνία ήταν ανομοιογενής και συγκεχυμένη. Προς την κατεύθυνση αυτή συνηγορεί το γεγονός ότι τόσο πατρογραμμικά όσο και μητρογραμμικά στοιχεία συνυπήρχαν στις παραδόσεις γάμου της προϊσλαμικής χερσονήσου: “In most primitive societies both patrilineal and matrilineal principles are to be found at work. In pre-Islamic Arabia Mecca is the clearest example of a system that is predominantly patrilineal... Patrilineal relationships must have been important in Mecca. For one thing the chief social units were patrilineal clans, named after male ancestors only... This is in contrast to Medina where, until shortly before the Hijrah, the genealogies consist of names about which nothing is known. Despite the dominance of patrilineal ideas at the time when our sources were written down, many points of matrilineal organization have been recorded. Descent in the female line was relatively more important at Medina than at Mecca...”

¹⁷⁹ Για την αποτύπωση της γυναικείας φύσης ως αισθητικό σύμβολο, αντικείμενο θαυμασμού και πηγή εμπνεύσεως των ποιητών της προϊσλαμικής περιόδου βλ. VILCHEZ J.M.P. (2017) 35-43.

¹⁸⁰ MILLER N. A.(2016) διδακτορική, 111: “ Pre-Islamic mourning poetry seems to have originated in the rhymed chants of female kin of the deceased expressing grief and praise for the dead. These rhymed but unmetrical chants may then have evolved into poetry in the *rajaz* meter, the simplest of Arabic poetic meters, and thence into other meters. Και 114-115: The most famous elegist of classical Arabic poetry is al-Khansā’ of Sulaym ibn Mansūr, who is considered a *mukhadramah*, having composed both before Islam’s arrival and after her conversion. She is particularly well known for a series of laments for her brothers, Mu‘āwiyah and Šakhr, who died in combat before Islam. Much poetry by pre-Islamic women poets is extant, but al Khansā’’s is unique for its quantity and sophistication. Most scholars have focused on the poetess’s gender. For Theodor Nöldeke, the genre of *marthiyah* (elegy for the dead) was mostly left to women, who accordingly composed, for the most part, simple products. Suzanne Stetkevych, more recently, although she finds al-Khansā’’s poetry more sophisticated, still sees women’s elegy as “a discretely defined body of verse ... prescribed by gender role,” which is “ritually determined.”

¹⁸¹ Την πιο ισχυρή δυναμική κατά την προϊσλαμική εποχή στην Αραβία σε θρησκευτικό επίπεδο κατείχε η ειδωλολατρία. Η προϊσλαμική λατρευτική πρακτική επικεντρώνονταν στη λατρεία ενός αστρικού πανθέου. Κυρίαρχες μορφές της Μεκκανικής θρησκευτικότητας ήταν η τριάδα των θηλυκών θεοτήτων Al-Lāt, Al-‘Uzzā και Manat. Αναφορές στις τρεις αυτές θεότητες βρίσκονται και στο Κοράνι ως «θυγατέρες του

του ναού *rabbat al-bait*¹⁸³, ακόμα και ως προφήτισσες *nabiyah*. Σε πολλές περιπτώσεις τα οράματα και οι χρησμοί των *kāhinah* επηρέαζαν σημαντικά την πολιτική των φυλών σχετικά με τη μετανάστευση και τον πόλεμο. Οι μάντισσες απολάμβαναν μια ελευθερία κινήσεων και δραστηριοτήτων, ενώ παράλληλα εκτελούσαν και τα καθήκοντα του δικαστή ή διαιτητή *Hakīm*¹⁸⁴. Οι ιέρειες συνδεδεμένες με τα ιερά συγκεκριμένων θεοτήτων ασκούσαν σημαντική επιρροή στο πολιτικό-κοινωνικό γίγνεσθαι¹⁸⁵.

Αλλάχ». Άλλες επίσης αστρικές θεότητες ήταν η Σελήνη Sin σε αρσενική μορφή, ο Ήλιος Shams θηλυκού γένους, οι οποίες ήταν ζευγάρι από τις οποίες προέκυψαν διάφοροι ουράνιοι θεοί. Άλλες θεότητες ήταν η Αφροδίτη Zuhra αρσενικού γένους, ο Δίας Mustari, ο Κάνωπος Suhail, ο Σείριος Si'ri και ο Ερμής Utarid. Λατρεία απέδιδαν στα είδωλα asnab, στους λίθους και στα jinn ή jann. Αναλυτικότερα για τη θρησκευτικότητα της προϊσλαμικής Αραβίας βλ. ΜΑΡΙΟΡΑΣ Μ. (2015).

¹⁸² Ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τις αντιλήψεις των Αράβων της προϊσλαμικής περιόδου περί μοίρας της οιωνοσκοπίας και το ρόλο του *Kāhin* παρουσιάζει το άρθρο της GASIMOVA A. (2014).

¹⁸³ Ο όρος Rabb, σημαίνει κύριος, Θεός, αφέντης ενός δούλου. Στην προϊσλαμική Αραβία ο όρος χρησιμοποιούνταν σε σχέση με ορισμένες θεότητες του παγανιστικού προϊσλαμικού πανθέου, όπως η θεότητα Al-Lāt έφερε το προσωνύμιο *al-Rabba*. Κατά αυτή την έννοια ο όρος φέρει μια αντιστοιχία με τους όρους Bacal, Adonis κτλ. Στα προϊσλαμικά πλαίσια χρησιμοποιούταν επίσης και ως τίτλος για τους οιωνοσκόπους και μάντιες *kāhin*. Στο Κοράνι ο Θεός αποκαλείται “κύριος του ναού”, ενώ ο όρος Rabb χρησιμοποιείται εναλλακτικά ως ένα από τα πιο συχνά ονόματα του Θεού. Βλ. λήμμα *EI* Vol.8,350.

¹⁸⁴ *Hakīm*: Στην προϊσλαμική κοινωνία ο όρος αναφέρεται στο άτομο, το οποίο ήταν επιφορτισμένο με το καθήκον της διευθέτησης των διαφορών, ως διαιτητής. Το ουσιαστικό προκύπτει από το ρήμα *hakama* κρίνω. Συνώνυμος όρος θεωρείται το ουσιαστικό *muhakkam*. Στην προϊσλαμική Αραβία, δεδομένης της έλλειψης νομικής κωδικοποίησης και κρατικής δικαστικής αρχής, ο *Hakīm* αναλάμβανε τη διεύθυνση αντιμαχόμενων ζητημάτων. Ο θεσμός του *Hakīm* ήταν το μόνο μέσο στο οποίο μπορούσε να καταφύγει κάποιος, στην περίπτωση που δεν ήθελε να καταφύγει στη διαδεδομένη πρακτική της αυτοδικίας. Η διαδικασία αυτή έφερε καθαρά προσωπικό χαρακτήρα μεταξύ των αντιτιθέμενων πλευρών και βασιζόταν στην καλή θέληση τους. Οι δυο πλευρές μπορούσαν ελεύθερα να επιλέξουν το διαιτητή για την υπόθεση τους, ενώ η εκπλήρωση της ετυμηγορίας βασιζόταν σε αμοιβαίο όρκο. Βλ. λήμμα *EI* Vol. 3,72.

¹⁸⁵ ABBOTT N. (1941 γ) 260. “In the religious life, which generally linked up with the economic and political development and welfare of the people, a certain class of women played definite and well-organized roles. Among them were the *kāhinah* or woman-seer and soothsayer, the *rabbat al-bait* or temple priestess, and, now and again the more pretentious *nabiyah* or prophetess. They seem to have exercised their functions in the same way as did their masculine counterparts, the *Kāhin*, *rabb al-bait* and *nabi*.”

Στη *Jāhiliyah* χαρακτηριστική υπήρξε η συνδρομή των γυναικών και στις πολεμικές επιχειρήσεις¹⁸⁶. Όπως ακριβώς και πριν από αυτές, στα πρότυπα των προϊσλαμικών βασιλισσών, συνόδευαν τους συζύγους τους στις μάχες, περιθάλλοντάς τους τραυματίες, προσφέροντας εφόδια στις πρώτες γραμμές της μάχης, ακόμα και πολεμώντας οι ίδιες πλάι στους γιούς και τους συζύγους τους. Δεν έλειπαν και οι περιπτώσεις, όπου οι ίδιες εκδικούνταν βίαια για το χύσιμο συγγενικού τους αίματος. Πέρα από την καθαρά πρακτική διάσταση του ρόλου τους, η παρουσία των γυναικών στο πόλεμο χρωματίζονταν και από μια έντονα συμβολική διάσταση. Οι γυναίκες ήταν το έπαθλο των ενδοφυλετικών εχθροπραξιών, πρόσφεραν σημαντικές πληροφορίες, αλλά κυρίως ενέπνεαν τους πολεμιστές.¹⁸⁷

Σχετικά με τη συμβολικότητα της γυναικείας παρουσίας στη μάχη, η Abbott προσθέτει και τον αναγνωρισμένο θεσμό της προϊσλαμικής περιόδου, τη λατρεία της Κυρίας της Νίκης (*Lady of Victory*). Το ρόλο της Κυρίας της Νίκης έπαιζε μια γυναίκα με εξαιρετική κοινωνική θέση, η οποία σχετίζονταν με το φορητό ιερό ξόανο της τοπικής θεότητας της φυλής *qubbah*. Οι υπόλοιπες γυναίκες ως χορός που την πλαισίωναν, τραγουδούσαν πολεμικά τραγούδια. Η παρουσία της Κυρίας ασκούσε μια πολύπλοκη ψυχολογική επιρροή, ενώ η αιχμαλωσία της σήμαινε το τέλος της μάχης και την ήττα. Η παρουσία των γυναικών στα πεδία των μαχών και η έκθεση τους στους κινδύνους υπερτόνιζε την αναγκαιότητα της νίκης, οι άνδρες της φυλής έπρεπε να παλέψουν ή να πεθάνουν¹⁸⁸.

Στις γυναίκες των ανώτερων κοινωνικών στρωμάτων και πιο συγκεκριμένα των ηγετικών φυλών της *Hijāz*, ιδιαίτερα σημειώνεται η προσωπικότητα της Hubba κόρης του Hulail, του τελευταίου Quraysh¹⁸⁹ ιερέα-βασίλεα της Μέκκας. Σύμφωνα με διάφορες εκδοχές

¹⁸⁶ Μια ιδιαίτερη οπτική πάνω στο ζήτημα των εχθροπραξιών και τους πολέμους μεταξύ των αραβικών φυλών της προϊσλαμικής περιόδου και τον κομβικής σημασίας ρόλο των γυναικών μπορεί να αντληθεί από το έπος *Ayyam al'Arab*, (*Battle Days*) όπως προσεγγίζει το ζήτημα με τη μετάφραση συγκεκριμένων χωρίων η LICHTENSTADTER I. (1935), την έρευνα της οποίας αξιοποιεί και η Abbott.

¹⁸⁷ ABBOTT N (1941 γ) 262. Την πολλαπλότητα των γυναικείων ρόλων στην προϊσλαμική κοινωνία και την ευρύτερη κοινωνική συμμετοχή τους σημειώνουν και οι AHMED L. (1986) 691 και η LICHTENSTADTER I. (1935) 81.

¹⁸⁸ ABBOTT N. (1941 γ) 262-3.

¹⁸⁹ Ηγετική φυλή της Μέκκας, από την οποία καταγόταν και ο Προφήτης, σύμφωνα με τις παρατηρήσεις του SMITH M.T. (2019), 117: “Qusayy. His origins are obscure, but those who claim descent from him have been in the spotlight ever since: they – the tribe known as ‘Quraysh’, after the supposed name of Qusayy’s own ancestor – are the most successful family in Arab history, perhaps in human history as a whole. No one can be sure about that earlier name; genealogies, as we have seen, tend to be ‘some- thing imaginary and

της ιστορίας, ο γηραιός πλέον Hulail εμπιστεύτηκε το κλειδί της Μέκκας στην κόρη του Hubba, αξίωμα που συνεπαγόταν με την φύλαξη του μεγάλου ιερού της Μέκκας, *Ka'ba*¹⁹⁰. Κατά γενική ομολογία όμως, η γυναικεία συμμετοχή στη διοίκηση της Μέκκας ήταν μάλλον εξαίρεση παρά κανόνας. Ο θεσμός του *Dār'al-Nadwah*¹⁹¹, του συμβουλίου των πρεσβυτέρων, απαρτιζόταν αποκλειστικά από άρρενες, οι οποίοι είχαν συμπληρώσει το τεσσαρακοστό έτος ηλικίας.¹⁹²

devoid of reality [whose] usefulness consists only in the resulting connection', and this seems to be true of Qusayy's pedigree. Qusayy is sometimes known as al-Mujammi', 'the Connector, the Uniter'; 'Quraysh', as we have also seen, is often said to derive from the verb *taqar-rasha*, 'to gather people together'. All this suggests that Quraysh may have been a group of mixed origins. Others, however, have derived the name from *qarsh*, 'making money', an activity in which Quraysh were to excel. Yet others go for the most literal derivation, from the common noun *quraysh*, 'little shark'."

¹⁹⁰ "Ka'ba (pre-islamic) a large, cubical building with a sacred black stone affixed in one corner-that was the sanctuary to the pagan god Hubal. The custodians of this shrine belonged to the tribe of Quraysh, whose different clans made up most of the population of Mecca and shared the various cult responsibilities, such as providing water and food to the pilgrimspreparing and selling special pilgrimage garb, and supervising particular rituals. People from other tribes, particularly pastoral nomads who lived near Mecca, also joined its cult, sometimes bringing their own idols into the shrine for safekeeping." DONNERF.M. (2010) 35-36.

¹⁹¹ Κατά την περίοδο του Qusayy οι εν λειτουργία διοικητικοί θεσμοί ήταν: " 1. *hijābah*, guardianship of the keys of Ka'bah. 2. *Siqayah*, superintendence of the sacred well of Zamzam. 3. *Diyat*, civil and criminal magistracy. 4. *Sifarah*, legation. 5. *Liwa'*, leadership in war. 6. *Rifadah*, administration of the poor-tax. 7. *Nadwah*, presidency of the tribal assembly, shura. 8. *Khaimmah*, guardianship of the council of chamber. 9. *Khazinah*, administration of public finance. 10. *Azlam*, the guardianship of divining arrows by which the judgement of gods and goddesses was obtained. Για το συμβούλιο των πρεσβυτέρων : Qusayy is also reported to have constructed the well known town hall of Mecca, the Dar al-Nadwah, where important matters relating to their social, political, economic and religious life were discussed and final decisions arrived at. The patriarchal kingship had disappeared soon after the death of Qusayy and supreme authority was now vested in a relatively small number of privileged persons whose distinction was based on social status. These aristocrats were heads of various clans of Quraysh and of their allies (who together constituted the body known as council of elders) or nadl which regulated the whole religious, social, political, economic and cultural life of the community... Its functions were primarily executive rather than legislative and its decisions were, therefore, decrees and not laws. The council of elders did not meet at regular intervals but only as the occasion required." NAZEER KA KA KHEL M. (1981)383-384.

¹⁹²ABBOTT N. (1941 γ) 266.

Ιδιαίτερη μνεία στις μεταγενέστερες ισλαμικές πηγές κατέχουν δύο γυναίκες από τον οίκο του αρχηγού της Μέκκας, σύγχρονου της εποχής του Προφήτη, Abū Sufyān¹⁹³, η σύζυγος του Hind bint ‘Utbah¹⁹⁴ και η κόρη του Ramhla. Η δραστηριότητα ιδιαίτερα της Hind καταγράφηκε με γλαφυρό τρόπο από την ισλαμική παράδοση, εξαιτίας της αντίστασης που προέβαλε στο Μωάμεθ και τη νέα θρησκεία. Το όνομα της Hind είναι ιδιαίτερα συνδεδεμένο με τη μάχη της Badr¹⁹⁵, όπου οι μουσουλμάνοι κατάφεραν ένα σοβαρό πλήγμα εναντίον των Μεκκιτών. Μεταξύ των νεκρών συγκαταλεγόταν και ο πατέρας της Hind, γεγονός που πυροδότησε τη δίψα της για εκδίκηση. Αργότερα στα αντίποινα των Μεκκιτών εναντίον των μουσουλμάνων της Μεδίνας, στη μάχη της Uhud¹⁹⁶, η Hind ηγήθηκε των γυναικών της ελίτ της κοινωνίας της Μέκκας που συνόδευαν τους άνδρες στη μάχη. Διαδραματίζοντας το ρόλο της Κυρίας της Νίκης, με πόρινους λόγους και με τα είδωλα των

¹⁹³ Abū Sufyān B. Harb B. Umayya, της φυλής Abd Shams των Quraysh, υπήρξε επιφανής έμπορος και επιχειρηματίας της Μέκκας, ο οποίος σε πολλές περιπτώσεις ηγούνταν αυτοπροσώπως των караβανιών. Αρχικά υπήρξε πολέμιος του Ισλάμ, αργότερα όμως με την κατάκτηση της Μέκκας από τους μουσουλμάνους ασπάστηκε το Ισλάμ. Αναλυτικότερα βλ. λήμμα *EI* Vol.1, 151.

¹⁹⁴ Υπήρξε μητέρα του πρώτου ‘Umayyad χαλίφη Mu‘āwīya. Η Hind καταγόταν επίσης από τη φυλή των Abd Shams. Ο τρίτος γάμος της ήταν με τον Abū Sufyān. Οι μεταγενέστερες εχθρικές προς τους ‘Umayyad παραδόσεις παρουσιάζουν μια σχεδόν αποκρουστική εικόνα της Hind. Η ίδια αρχικά υπήρξε σφοδρή πολέμιος του Ισλάμ και του Μωάμεθ, το μίσος της οποίας κορυφώθηκε με το θάνατο του πατέρα της από τον Hamza στη μάχη της Badr. Σύμφωνα με τις πηγές, η Hind ακολούθησε τους Μεκκίτες στη μάχη στην εκστρατεία εναντίον της Μεδίνας το 625 μ.Χ. Όταν ο Hamza πέθανε στη μάχη λέγεται ότι η ίδια διαμέλισε το νεκρό σώμα του τρώγοντας το σκώτι του. Με την κατάκτησή της Μέκκας το 630 μ.Χ. από τους μουσουλμάνους λέγεται ότι είχε καταδικαστεί σε θάνατο. Αργότερα ασπάστηκε το Ισλάμ και ίδια πολέμησε στη μάχη της Yarmuk. Προς το τέλος της ζωής της χώρισε από τον Abū Sufyān. Ο θάνατος της τοποθετείται σύμφωνα με κάποιες εκδοχές στη χαλιφεία του ‘Umar ή σε αυτή του ‘Uthmān, χωρίς να προλάβει να δει το γιό της κυρίαρχο πλέον στη Δαμασκό. Βλ. λήμμα *EI* Vol.3, 455.

¹⁹⁵ Σύμφωνα με τον DONNER F.M. (2010), 46: “A larger group of Muḥammad 's followers attacked a sizable Quraysh caravan again at a place called Badr (year 2/624), overcoming the contingent of Meccans guarding it and taking much booty despite being outnumbered. This victory must have strengthened both the morale and the economic position of Muḥammad 's followers and may mark the beginning of a virtual blockade of Mecca by Muḥammad and the Medinese. It also evidently left Muḥammad feeling secure enough to make the first open attack on Jews who opposed him.”

¹⁹⁶ “After their defeat at Badr, the Meccans were more determined than ever to settle scores with Muḥammad and his followers. After trading small raids with him, they organized an alliance that attacked Medina itself. In this clash, called the battle of Uhud (3/625), Muḥammad 's forces suffered defeat and loss of life. Muḥammad himself was slightly wounded, but the Meccan alliance came apart on the brink of victory and had to withdraw, leaving Muḥammad and his followers shaken but still standing.” DONNER F.M. (2010), 46.

θεοτήτων κατά χείρας προέτρεπε τους μαχητές σε εκδίκηση. Η αιμοδιψής εκδικητικότητα της Hind περιγράφεται ως υπέρμετρα βάρβαρη από την ισλαμική παράδοση, κατακρεουργώντας το πτώμα του δολοφόνου του πατέρα της.¹⁹⁷.

Αργότερα μετά την κατάληψή της Μέκκας από τους μουσουλμάνους (8/630), η Hind σε σαφή αντίθεση με την πολιτική του άνδρα της Abū Sufyān, ο οποίος δέχτηκε τους όρους παράδοσης της Μέκκας στον Προφήτη, η Hind αποκήρυξε δημοσίως τον άνδρα της, αρπάζοντας τον από το μούσι και χτυπώντας τον με τα ίδια της τα χέρια. Παρόλη τη δυσμενή κατάσταση και την ήττα των Μεκκικών, η δυναμικότητα της Hind μαρτυρείται και από την περίφημη σκηνή που μεταφέρει η ισλαμική παράδοση της απόδοσης του όρκου *ba'ya*¹⁹⁸ από αυτή και τις γυναίκες της ελίτ της Μέκκας στον Προφήτη¹⁹⁹.

¹⁹⁷ They sang their stirring war song, they played their tambourines, they danced and rushed onto the battlefield heed-less of danger. It was not enough to know that Hamzah, who had killed her father at Badr, was dead by the hand of the Abyssinian, Abu Dasamah, whom she had specifically and repeatedly urged both before and during the battle to dispatch him, but she must herself see the fallen enemy and vent her wrath on his corpse. It is at this point that the traditions paint for us a particularly diabolic Hind. She is credited with tearing out Hamzah's liver and biting it, with cutting off his nose and ears, with accumulating on the field enough noses and ears to make necklaces, bracelets, and anklets which she wore with fiendish glee. ABBOTT N. (1941 γ) 274. Σχετικά με την ωμή και βάρβαρη εκδίκηση της Hind η Abbott ακολουθεί την άποψη του Lammens και δέχεται ότι κατά πάσα περίπτωση η αφήγηση αποτελεί μεταγενέστερο κατασκευάσμα της εποχής των 'Abbāsīd και εντάσσεται εξίσου στην πολεμική των 'Abbāsīd εναντίον των προκατόχων τους 'Umayyad.

¹⁹⁸ Bay'a είναι αραβικός όρος που δηλώνει την ατομική ή ομαδική αναγνώριση εξουσίας, την υπακοή και συμμόρφωση προς αυτήν. Πραγματοποιείται με μια ειδική χειρονομία. Η bay'a ενός χαλίφη είναι η διαδικασία κατά την οποία εκλέγεται και αναγνωρίζεται ένας χαλίφης, όρκος υποταγής, βλ. *E.I. Vol. I*, 1113.

¹⁹⁹ Ο Al-Tabarī, (μτφρ.) FISHBEIM M (1997), 182-183: Περιγράφει το διάλογο που διαδραματίστηκε μεταξύ των επιφανών γυναικών της Μέκκας με τον Μωάμεθ, μετά τη κατάκτησή της πόλης το 630 μ.Χ. : "Some of the women of Quraysh assembled before him. Among them was Hind bt. 'Utbah, veiled and disguised because of her offense and-what she had done to Hamzah; for she feared that the Messenger of God would punish her for her offense. 750 When the women approached to swear allegiance to him, the Messenger of God said, as I have been informed, "You are swearing allegiance to me on condition that you will associate nothing with God as a partner." Hind sai "By God, you are imposing something on us that you are not imposing on the men .We will grant it to you ." He said, "Do not steal." She said, "By God, I used to take one trifle or another from Abū Sufyān's property, and I do not know whether it was permitted for me or not!" Abū Sufyān, who witnessed what she was saying, said, "As for what you took in the past, you are absolved regarding it." The Messenger of God said, "Surely you are Hind bt. Utbah!" She replied: "I am Hind bt. 'Utbah. Forgive what is past-may God forgive you." He said, "Do not commit adultery." She said, "Messenger of God, does a free woman commit adultery?" He said, "Do not kill your children." She said, "We raised them when they were

Μετά την αποδοχή του Ισλάμ, η Hind και ο Abū Sufyān συμμετείχαν στη μάχη εναντίον των Βυζαντινών, υπο τον χαλίφη ‘Umar, στη μάχη του Yamuk (15/636)²⁰⁰. Η συμμετοχή των γυναικών ως ομάδα στη μάχη καταγράφεται ως ιδιαίτερα ενεργητική από την ισλαμική παράδοση. Η τελευταία αναφορά για το βίο της Hind αφορά το διαζύγιο της από τον Abū Sufyān καθώς και τη νέα της εμπορική επιχειρηματική δραστηριότητα, για την οποία δανείστηκε κεφάλαιο από τον ‘Umar . Ο θάνατος της τοποθετείται μάλλον κατά την περίοδο της χαλιφείας του ‘Uthmān²⁰¹.

Κατά την τοποθέτηση της Abbott, η Hind θα μπορούσε να θεωρηθεί ως η τελευταία προϊσλαμική βασίλισσα της δυτικής Αραβίας. Στην προσωπική της ζωή ως κόρη, σύζυγος και μητέρα διεκδίκησε και άσκησε τα δικαιώματά της ως ελεύθερη γυναίκα²⁰². Οι προερχόμενες από την ισλαμική παράδοση μαρτυρίες για αυτήν φαίνονται έντονα χρωματισμένες από τις μεταγενέστερες πολιτικές σκοπιμότητες της ατζέντας των ‘Abbāsīd.

young, and you killed them at the Battle of Badr when they were grown; so you and they know better about it!" 'Umar b. al-Khattab laughed immoderately at her words. The Messenger of God said, "Do not bring slander that you invent now and henceforth."⁷⁵¹ She said: "Bringing slander is truly ugly. Sometimes it is better to pass over a thing ." He said, "Do not disobey me in a good action." She said, "We have not taken our seats in this place intending to disobey you in a good action." The Messenger of God said to ‘Umar , "Receive their oath of allegiance."

²⁰⁰ Όπως παρατηρεί ο DONNERF.M. (1981), 112-111: "The second phase (of the conquest of Syria) began with Kh‘Alī d b. al-Walid’s arrival in Syria in A.H. 13/A.D. 634 and was one of concerted Byzantine resistance. During this phase, the Muslims began to extend control in souther Syria from the tribal countryside to the important towns, selected towns were put to siege and occupied... This process naturally elicited a increasingly strong reaction from the Byzantine authorities, the Byzantine emperor Heraclius, realizing that local Byzantine citu garrisons were inadequate to repel the attacks, dispatched successive portions of the imperial army to combat the invaders. This in turn resulted in the main encounters between the Byzantine and Islamic armies, at Ajnadayn, Fahl, Marj al-Suffar and Yarmuk. These battles (about A.H. 13-15/ A.D. 634-636) saw the decisive defeat of the Byzantine army in Syria, and, although many towns in southern Syria and all of northern Syria still remained outside the Muslims’ control, the defeats suffered broke the ability of the Byzantines to offer organized resistance to the Muslims’ advance."

²⁰¹ Για τη χαλιφεία του τρίτου στη σειρά *Rāshidūn*, 'Uthmān ibn 'Affan βλ. MADELUNG W. (1997) κεφάλαιο 3^ο.

²⁰² "Her own personal story (Hinds), in what we can gather of it, is arrestin. She might in a way be considered the last "queen" of pre-islamic western Arabia. The traditional accounts of her story bear repeatedly the mark of later political coloring. In her private role as daughter, wife, and mother she claimed and exercised her rights as a free and spirited Arab woman. In her public role as the leading woman in the Makkan republic she was both a fearless though unheeded counsellor and a ready fighter" ABBOTT N. (1941 γ) 278.

Όσον αφορά το δημόσιο βίο της ως γυναίκα της αφρόκρεμας της κοινωνίας της Μέκκας επέδειξε ανδρεία και θάρρος τόσο ως σύμβουλος όσο και σαν μαχήτρια. Αποστρεφόμενη το ρόλο που διαδραμάτισε εναντίον του Προφήτη αλλά κυρίως λόγω του φύλου της, η μεταγενέστερη ισλαμική παράδοση υποκινούμενη από τις δυναστικές εχθρότητες και με στόχο την απαξίωση των αποκαθλωμένων 'Umayyad, διαστρέβλωσαν την εικόνα της²⁰³.

Τέλος, μια ακόμη γυναίκα η ιστορική παρουσία της οποίας έτυχε εξίσου αρνητικής μεταχειρίσεως από την ισλαμική παράδοση ήταν η 'Umm Sadir Sajah bint Aws ibn Hiqq από τη φυλή των Tamim²⁰⁴. Οι μαρτυρίες σχετικά με τη Sajah φαίνονται συγκεχυμένες, σύμφωνα με μια παράδοση, η Sajah από την πλευρά της φυλής της μητέρας της προερχόταν από χριστιανικό περιβάλλον από το οποίο θα είχε δεχτεί και επιρροές. Κατά μια άλλη εκδοχή η Sajah υπήρξε *kāhīnah*, ενώ μετά το θάνατο του Προφήτη αυτοανακηρύχθηκε η ίδια σε προφήτισσα. Η Sajah κατόρθωσε να συγκεντρώσει γύρω της ένα ισχυρό στρατό, απαρτιζόμενο από μέλη της φυλής της αλλά και από άλλες. Η αποστασία της Sajah και η συμμαχία της με τον επίσης αυτοανακηρυσσόμενο προφήτη Musaylamah²⁰⁵ μετά το θάνατο

²⁰³ ABBOTT N. (1941 γ) 278. Πιο πρόσφατα για την εικόνα της Hind όπως αυτή σκιαγραφείται από τη μεταγενέστερη ισλαμική παράδοση και τη δαιμονοποίηση της η JACOBI R. (1999) τονίζει το συγκερασμό φανταστικών στοιχείων με την ιστορική αφήγηση και την αξιοποίηση τους ως λογοτεχνικά μέσα και τεχνικές. Στις τεχνικές αυτές ανάγει και τις διαφαινόμενες αντιφάσεις, τη συμβολική σύγκριση των αντιθέτων όπως του προϊσλαμικού παρελθόντος με το μονοθεϊσμό του Ισλάμ, 86: “Das Bild der Hind, das die Quellen vermitteln, erscheint widersprüchlich, genauer gesagt, es lassen sich unterschiedliche Perspektiven erkennen, die man mit leichten Überschneidungen zwei Textsorten zuordnen kann, der Historiographie und der Adab-Literatur. Die Überschneidungen folgen daraus, dass bekanntlich in historiographischen Texten auch narrative Elemente aus der Adab-Literatur zu finden sind... Es hat nämlich den Anschein, als sei die Fiktion 'Alī's Fiktion der Hind durch die eine frühere vorausgegangen, aus erkennbaren Motiven und mit einem Ziel, das in ganz anderer Richtung liegt als die moderne Erfindung...”

²⁰⁴ “Sajah was a former soothsayer, who claimed to have received revelation from Heaven as a prophetess of the Banu Yarbī' who were part of Tamīn. She and her family dwelt in Mesopotamia (al-jazlra); her father was a Tarnimi, and her mother belonged to the Christian tribe of Taghlib. Sajah is said to have been well-versed in the tenets of Christianity. Presenting her words as saying: "O you God-fearing believers, half of the Earth belongs to us. The other half belongs to Quraysh, but Quraysh are transgressors.” Για τη δραστηριότητα της κατά τους λεγόμενους πολέμους της αποστασίας *Riddah* (632-633) βλ. KISTER M.J.(2002) 23.

²⁰⁵ Ο Musaylamah ή Maslamah bin Ḥabīb καταγόταν από τη φυλή Hanifa. Υποστήριξε ότι και ο ίδιος είχε το χάρισμα της προφητείας, για το λόγο αυτό η ισλαμική παράδοση του απέδωσε το προσωνύμιο al-Kadhab, ο μεγάλος ψεύτης. Ο Musaylamah φαίνεται να είχε επηρεαστεί σημαντικά από χριστιανικές

του Μωάμεθ, καταπνίγηκε από τον Khalīd ibn al-Waleed²⁰⁶ στη μάχη της Aqrabah²⁰⁷. Το τέλος της Sajah σηματοδοτεί συμπερασματικά για την Nabia Abbott και το τέλος της ιστορίας των ανεξάρτητων και αυτόβουλων βασιλισσών της Αραβίας της προϊσλαμικής περιόδου²⁰⁸.

1.3 Οι γυναίκες και το κράτος κατά το πρώιμο Ισλάμ

Ένα χρόνο μετά τη δημοσίευση του άρθρου για το status των γυναικών στην αραβική κοινωνία λίγο πριν την αποφασιστική επικράτηση του Ισλάμ, τον Ιανουάριο του 1942²⁰⁹ δημοσιεύεται το τρίτο στη σειρά πόνημα της Nabia Abbott αναφορικά με την εξέταση του γυναικείου ζητήματος, αυτή τη φορά για την πρώιμη ισλαμική φάση. Αρχικά τίθεται το ζήτημα της διάστασης των απόψεων σχετικά με τη θέση των γυναικών της Αραβίας προ της εδραιώσεως του Ισλάμ στην περιοχή. Οι απόψεις φαίνεται να δίστανται. Το status των γυναικών κατά τη *Jāhiliyah* παραμένει ένα αμφιλεγόμενο ζήτημα. Η πόλωση των απόψεων εκτείνεται από την a priori αποδοχή της βελτίωσης της θέσης των γυναικών συγκριτικά με

εσχατολογικές ιδέες, γεγονός που αποδίδεται και στο μερικώς χριστιανικό υπόβαθρο της φυλής των Hanifa. Ήταν σύγχρονος του Μωάμεθ. βλ. σχετικά *EI* Vol.4,664-665.

²⁰⁶ Ο Khālid ibn al-Walīd (585-642 μ.Χ.) καταγόταν από τη φυλή των Quraysh της Μέκκας. Έμεινε γνωστός στην ισλαμική ιστορία με το προσωνύμιο Sayfullah al-Maslul, «ξίφος του Αλλάχ» Ήταν ένας από τους συντρόφους του Προφήτη. Υπό την αρχηγία του Προφήτη και των διαδόχων του χαλίφηδων, ο Khālid επιδεικνύοντας ιδιαίτερη στρατιωτική ικανότητα, κατόρθωσε για πρώτη φορά στην ιστορία της αραβικής χερσονήσου, να συνενώσει τις αραβικές φυλές κάτω από μια πολιτική οντότητα, αυτή του Χαλιφάτου της Μεδίνας. Η συμμετοχή του στους πολέμους της αποστασίας ήταν κεντρικής σημασίας, για την εδραίωση της ισλαμικής ισχύος. Περισσότερα και αναλυτικότερα για το βίο του και τις εκστρατείες του βλ. AKRAM A.I.A. (1969).

²⁰⁷ Η μάχη της Aqrabah (632 μ.Χ.) έμεινε στην ισλαμική ιστορία γνωστή ως ο «κήπος του θανάτου», με σοβαρές απώλειες και από τις δύο πλευρές. Ο Musaylamah πολέμησε και πέθανε στη μάχη. Μετά το θάνατο του οι εναπομείναντες οπαδοί του καθώς και η Sajah ασπάστηκαν το Ισλάμ. Βλ. σχετικά *EI* Vol.9 664-665.

²⁰⁸ ABBOTT N. (1941 γ) 284. "... in her (Sajah) the contemporary feminine counterpart of Mohammed the prophet-king, we see the last of that ancient and long though repeatedly broken line of independent Arab queens... Henceforth a favorite consort, an aggressive queen-mother, or even an ambitious sister or aunt, will pull some political strings. A few of these will be so adroit at this performance that the political stage of their day will present us with nothing but a clever woman's puppet show. However, independent Moslem queens will emerge later, but they will not be the daughters of Arabia."

²⁰⁹ ABBOTT N. (1942 α) "Women and the State in Early Islam", *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 1, No. 1 (Ιαν., 1942 α), σελ. 106-126.

την προγενέστερή του Ισλάμ εποχή, μέχρι τη διατύπωση της υποθέσεως μιας διευρυμένης μητριαρχικής παράδοσης στην αραβική χερσόνησο²¹⁰.

Σχετικά με τη συμπεριφορά του Προφήτη Μωάμεθ απέναντι στις γυναίκες διακρίνονται δύο σχεδόν αντικρουόμενες τάσεις, οι οποίες αποτελούν προϊόντα δυο ξεχωριστών χρονικών φάσεων και ανταποκρίνονται σε διαφορετικές συνθήκες της ζωής του Προφήτη, την αρχική περίοδο της προφητικής του δράσης και την τελευταία, δηλαδή τα τελευταία χρόνια ζωής του Μωάμεθ με τα συνεπαγόμενα οικογενειακά προβλήματα. Ο Προφήτης, από τη μία φαίνεται να προσπάθησε να αποφύγει το σκόπελο της εισήγησης δραστηκών καινοτομιών, ενώ από την άλλη υιοθέτησε πρακτικές του προϊσλαμικού έθους στο δημόσιο και ιδιωτικό βίο, δεδομένου ότι αυτές δεν ερχόταν σε σαφή αντίθεση με τις μονοθεϊστικές επιταγές και τις απαιτήσεις δόμησης ενός θεοκρατικού κράτους²¹¹. Όπως υποστηρίζει η Abbott, από τη μια ο Προφήτης μερίμνησε για την βελτίωση της θέσης των

²¹⁰Σύμφωνα με την KEDDIE N. (2006) 18-19 :“The position of women in pre-Islamic Arabia, for which sources are scarce, remains controversial, with some stressing the reformist role of the Prophet Muḥammad regarding women; they argue that women before Islam had a low status, that they were essentially bought, sold, and stolen, and that female infanticide (denounced in the Quran) was prevalent...Other scholars assert that women had more varied rights and status and were more independent and more active in the public sphere in pre-Islamic Arabia than they became after the rise of Islam...Those who stress the gender-reformism of the Quran note that it condemns the practice of female infanticide, says the male dowry should go to the wife, not to her male relative, and endorses women’s ownership and control of property, saying that women should inherit (half of what men got)... Others, however, believe that pre-Islamic Arab women already controlled property, though they may not have had defined inheritance rights, and that women had a larger role in the public sphere, including helping men in warfare, than they did later. Απο το Κοράνιο(1995), *sūrah* 16: 59-61,194, πληροφορούμαστε για τη βάρβαρη πρακτική της βρεφοκτονίας των θηλυκών μωρών και την κοινωνική προτίμηση των αρρένων απογόνων κατά τη *Jāhilīyah*.

²¹¹ ABBOTN. (1942 α) 106. “Students of Islam readily concede that Mohammed contributed something toward the general improvement of the position of the Arab woman of his day, but a considerable difference of opinion exists as to the real motive, extent, and significance of this contribution...However, most students of the life of Mohammed recognize two distinct tendencies that frequently conditioned his actions. In general, it is safe to state that Mohammed avoided drastic innovations and that he tolerated and adopted such public and private practices as had become well established through long usage, provided these were reasonably compatible with the cardinal doctrine of monotheism and the requirements of a theocratic state.”

γυναικών όσον αφορά το οικονομικό και το νομικό κομμάτι²¹². Από την άλλη όμως άφησε για πάντα τη γυναίκα σε υποδεέστερη θέση συγκριτικά με τον άνδρα.²¹³

Στην αρχή της προφητικής δράσης του Μωάμεθ οι γυναίκες φαίνεται να έχαιραν μιας πλήρους θρησκευτικής ελευθερίας. Χαρακτηριστικά αναφέρει η Abbott, ότι οι γυναίκες ήταν σε θέση να δεχτούν ή να αρνηθούν τη νέα θρησκεία σε σαφή αντίθεση με τη βούληση αρρένων συγγενών τους και ευρύτερων μελών της φυλής τους. Επιπρόσθετα ορισμένες γυναίκες εργάστηκαν ενεργά υπέρ της διάδοσης του ισλαμικού μηνύματος επηρεάζοντας τη μεταστροφή συγγενών τους στο Ισλάμ, οι οποίοι στην πορεία αναδείχθηκαν σε σημαντικά μέλη της νεοσύστατης ισλαμικής *ummah*²¹⁴ με παραδείγματα την Ramhla, κόρη του αρχηγού

²¹² Σημείο, το οποίο τροποποιείται αισθητά σε σχέση με το προϊσλαμικό παρελθόν και αναγνωρίζει την νομική υπόσταση της γυναίκας, είναι η απόδοση της προίκας *mahr* στη γυναίκα και όχι στον πατέρα ή στον κηδεμόνα της *walī*. Όπως αναφέρει ο WATT M. (1956), 273: “ In passing, another point may be noted at which woman is treated in Islam as an individual, namely, that she personally receives the dower paid by the bridegroom. The evidence for the pre-Islamic situation is fragmentary, and it may be that Islam merely consolidated a social trend that was already dominant. In uxori-local marriages the dower was sometimes given to the father or the guardian of the bride...” Το τελευταίο ζήτημα στο οποίο επεμβαίνει αποφασιστικά η κορανική διδασκαλία είναι η κληρονομιά. Ο WATT M. 291-292 υποστηρίζει, ότι η κοινωνία της Μεδίνας, η οποία ήταν σε μεγάλο βαθμό μητρογραμμική, δεν αναγνώριζε το δικαίωμα διαχείρισης και μεταβίβασης περιουσίας σε γυναίκα. Ο πλούτος μιας φυλής αξιοποιούνταν συλλογικά από έναν διαχειριστή, συνήθως το μητρικό θείο, αδελφό ή γιό. Μετά το θάνατο του, στη διαχείριση τον διαδεχόταν ο πιο κοντινός και καταλληλός συγγενής από τη μητρογραμμική πλευρά. Στις περιπτώσεις πατρογραμμικών φυλών, υποτίθεται ότι η πρακτική θα ήταν παρόμοια, με προτίμηση προς τους άρρενες πατρογραμμικούς συγγενείς. Ένας άντρας θα διαδεχόταν τον αποθανόντα διαχειριστή και εκ μέρους του συνόλου, θα προέβαινε στη διαδικασία διαμοιρασμού της περιουσίας του μεταξύ άλλων διαχειριστών-μελών της οικογένειας. Τον κατακερματισμό της κληρονομιάς στους πατρογραμμικούς συγγενείς (γιοί, πατέρας, αδελφοί) προηγείται η απόδοση καθορισμένων μεριδίων σε συγκεκριμένα άτομα. (*ashab al-faraid*). Στους μετόχους συγκαταλέγονται : η χήρα ή χήρες, οι γονείς, οι κόρες και σε ορισμένες περιπτώσεις οι γιοί τους, η αδελφή και ο αδελφός

²¹³ Η ABBOTT N. (1942 α) 107, αναφερόμενη στους εξής στίχους του Κορανίου, 2:228, 4:34. γράφει “They help to explain how, on the one hand, Mohammed strove successfully for the improvement of the economic and legal status of all Moslem women and how, on the other hand, he left woman forever inferior to man, placing her one step below him.”. Η STOWASSER B.F. (1984), 15 κινείται σε εντελώς διαφορετική κατεύθυνση από την Abbott παρατηρώντας: “the majority of pre-Islamic women appear to have lived in a male dominated society in which their status was low and their rights were negligible” θεωρώντας ότι “both social status and legal rights of Muslim women were much improved.”

²¹⁴ Ο όρος *ummah* εννοεί την κοινότητα των ανθρώπων. Στο Κοράνι η λέξη απαντά 62 φορές με την έννοια της θρησκευτικής κοινότητας, την αρχετυπική ενότητα της ανθρωπότητας. Στις Hadīth, παραδόσεις του

της Μέκκας Abū Sufyān, η οποία έμεινε γνωστή στην ισλαμική ιστορία ως 'Umm Habibah και μεταγενέστερα νυμφεύθηκε τον Προφήτη. Η Suda bint Kuraiz θεία από την πλευρά της μητέρας του 'Uthmān ibn Affan, η Fāṭimah αδερφή του 'Umar ibn al-Khaṭṭāb και η 'Umm Sulaim μητέρα του γνωστού Anas ibn Malīk.²¹⁵

Η θετική στάση του Μωάμεθ έναντι των γυναικών και η αναγνώριση της ελεύθερης βούλησης τους αποδεικνύεται και από το λεγόμενο γυναικείο όρκο *ba'ya*, όπως στη περίπτωση της Hind που αναφέρθηκε παραπάνω. Το ζήτημα της σημασίας του γυναικείου όρκου σε αντιδιαστολή με τον αντρικό και παρά τις βεβιασμένες μεταγενέστερες μαρτυρίες προερχόμενες από το δεύτερο και τρίτο αιώνα, δεν έφερε καμία έμφυλη διάκριση. Τόσο οι γυναίκες όσο και οι άνδρες δήλωναν την υποταγή τους και τη σύμπραξη τους στο προφητικό αξίωμα του Μωάμεθ με τον τυπικό όρκο.²¹⁶

Η ουσιαστική διαφοροποίηση σχετικά με τη θέση και τους ρόλους των γυναικών στο Ισλάμ, φρονεί η Abbott, οφείλει να εξεταστεί στο επίπεδο της ενεργούς συμμετοχής, στη δυνατότητα της ηγεσίας και της ενεργούς θρησκευτικής συμμετοχής. Ήταν οι γυναίκες σε θέση να αναλάβουν ρόλους όπως αυτόν του *imām*²¹⁷ και να ηγούνται του ποιμνίου σε

Προφήτη ο όρος σημαίνει την μουσουλμανική κοινότητα. Ο WATT .M. παρατηρεί “ the Medinan umma as an innovative, theocratic politico-social order, similar in some ways to the Israelites under Moses (although not intentionally based on it), that transcended trib'Alī sm by basing itself on common fay'th rather than kinship. God is characterised by Watt as the "head and director" of the umma and all who participate in it enjoy divine security and protection” για περισσότερες πληροφορίες βλ. λήμμα *EI* Vol. 10, 862-863.

²¹⁵ ABBOTT N. (1942 α) 107-108.

²¹⁶ Για το ζήτημα του όρκου η ABBOTT N. (1942 α), 118: εύστοχα σχολιάζει “Not even a casual reader can escape the conviction that the strained effort to credit Mohammed with the determination not to touch the hands of the women reflects the spirit not of the first but of the third century of Islam. The handshake was a customary way of concluding an agreement. The dipping of the hands into a common bowl, filled usually with water, was also used. Both methods were used by Mohammed in accepting the women's allegiance, though in the case of the handshake the traditions hasten to add that Mohammed covered his hand first with a cloth. But no such cover is mentioned in connection with the oath that 'Umar , acting for Mohammed, is supposed to have administered soon after the arrival at Madinah; and 'Umar , as we have seen, was not a man to be more liberal than Mohammed in his outlook on any phase of contact with women. The probabilities are that at Aqabah and in the earlier years at Madinah such women as took the oath did so in the same manner as the men, and these usually shook hands with Mohammed.”

²¹⁷ Στη σύγχρονη πλέον εποχή και σχετικά με την καταλληλότητα των γυναικών στην ανάληψη του ρόλου των *imām* με το συνεπαγόμενο κήρυγμα της Παρασκευής σημειώνονται κατ'εξάιρεση ορισμένες περιπτώσεις σε δυτικό έδαφος. Πρώτη η Amina Wadud το 1994 πραγματοποιεί το κήρυγμα της Παρασκευής

προσευχή; Μπορούσαν ως *khaṭībah* ή ως *wa'izah* να κηρύσσουν; Ή να καλούν τους πιστούς σε προσευχή ως *mu'adh-dhinah*; Αφορμώμενη από αυτά τα ερωτήματα, η Abbott παραθέτει την περίπτωση της 'Umm Waraqa, η οποία είχε λάβει εντολή από το Μωάμεθ να λειτουργεί ως *imām* του πολυμελούς οίκου της, ανεξαιρέτου του φύλου των μελών και όχι μόνο για τις γυναίκες. Προς την κατεύθυνση αυτή κινείται και η αφήγηση από τον σιίτη νομικό Zaid ibn 'Alī ibn Ḥusayn ibn 'Alī (ο θάνατος του τοποθετείται στο 740 μ.Χ.) περιστατικού με πρωταγωνίστρια την 'Umm Salama, σύζυγο του Προφήτη. Σύμφωνα με την αφήγηση η 'Umm Salama μαζί με μια ομάδα γυναικών προσεύχονταν μαζί και όχι μόνο με μέλη εντός του οίκου της όπως στην περίπτωση της 'Umm Waraqa. Τα δύο περιστατικά φαίνεται να αναγνωρίζουν τη δυνατότητα των γυναικών στην τέλεση των καθηκόντων του *imām*, τουλάχιστον δεν την απορρίπτουν, όπως η γνώμη των νομικών της μεταγενέστερης εποχής.

Αρχικά, στην πρωιμότερη περίοδο δράσης του, ο Μωάμεθ δεν δίστασε ανταποκρινόμενος στις συνθήκες να λάβει μέτρα, τα οποία κατά την Abbott αν συνέχιζαν την ομαλή τους πορεία θα ήταν δυνατόν να αποβούν στην ισότητα ανδρών και γυναικών, τόσο στη θρησκευτική, ιδιωτική και δημόσια ζωή όσο και στο επέκεινα. Ως σημείο τομής, όπου πραγματοποιείται η αλλαγή της διάθεσης του προφήτη έναντι των γυναικών, θα μπορούσε να θεωρηθεί το περιστατικό που συνδέεται με τον γάμο του Προφήτη με την Zainab²¹⁸. Από το

khuṭbah, μπροστά στο συγκενρωμένο ποίμνιο του Claremont Main Road Mosque και αργότερα το 2005 στη Νέα Υόρκη. Σύμφωνα με τη Wadud οι πράξεις τις υπαγορεύονται από την ίδια την εξήγηση του Κορανίου και των Παραδόσεων που ή ίδια εκτόνησε στο εμβληματικό της έργο WADUD A. (1999), όπου σύμφωνα με τις παρατηρήσεις τις, δεν φαίνεται πουθενά στο Κοράνιο και στις Παραδόσεις να υπονοείται η ανικανότητα των γυναικών προς την πλήρωση του ρόλου του *imām*. Πιο πρόσφατα στο Αμβούργο της Γερμανίας απαντά η περίπτωση της Halima Krauser στο τέμενος Imam Ali. Η τοποθέτηση της σε αντίθεση με αυτή της Wadud χαρακτηρίζεται από την αποφυγή των ακραίων τοποθετήσεων στηριζόμενη στην οντολογική ισότητα των φύλων και στις αμοιβαίες τους υποχρεώσεις με όρους συνεργασίας. Η εκ μέρους της ανάληψη του ρόλου του *imām* θέλει να θεμελιώνεται στο consensus του ποιμνίου της, επιθυμώντας την αποφυγή της πρόκλησης *fitnah*. Ενδεικτικά για μια ανάλυση της προσέγγισης της βλ. άρθρο στο σύνδεσμο <https://en.qantara.de/content/analysis-halima-krausen-can-women-be-imams>. Στις περιπτώσεις αυτές προστίθενται οι γυναίκες *imām* της Γαλλίας Eva Janadith και Kahina Bahloul, οι οποίες ξεκίνησαν να ηγούνται τις προσευχές μεικτών ποιμνίων στο μοναδικό στο είδος του φιλελεύθερο τέμενος της Fatimah, με συμμετοχή μουσουλμάνων γυναικών χωρίς την παραδοσιακή κάλυψη της κεφαλής. PETERSEN J. (2019).

²¹⁸ Για την Zaynab, σύμφωνα με τον Al-Tabari (μτφ.) FISHBEIM M. (1997)1-2: “ was the daughter of Mubammad's paternal aunt Umaymahbt. 'Abd a1-Mutl'Alī b and Jahsh b. Ri'ab, a member of the tribe of Asad b. Khuzaymah, who had settled in Mecca and become a confederate of the Band Umayyah of the 'Abd Shams clan of Quraysh. Muḥammad had arranged her marriage to his freedman and adopted son, Zayd b.

χρονικό σημείο αυτό και έπειτα σημειώνεται η φθίνουσα πορεία της απομόνωσής των γυναικών. Με τη γρήγορη αύξηση των συζύγων του, πολλαπλασιάστηκαν εξίσου και τα οικιακά προβλήματα μέχρι του σημείου, όπου ο Προφήτης απειλεί το χαρέμι του με μαζικό διαζύγιο²¹⁹.

Το σοβαρότερο όμως πλήγμα στο status εναντίον των γυναικών επιδίωξε ο δεύτερος *Rāshidūn*²²⁰ χαλίφης ‘Umar. Ο ‘Umar, ο οποίος δε φαινόταν να χαρακτηρίζεται για τη φιλελεύθερη στάση του προς τις γυναίκες, προσπάθησε να εισάγει περιορισμούς στη δημόσια συμμετοχή των γυναικών στη λατρεία, οι οποίοι δεν απαντούν στην προγενέστερη εποχή κατά την ηγεσία της κοινότητας από τον ίδιο τον Προφήτη²²¹. Αρχικά προσπάθησε

harithah. Zayd b. Harithah was brought to Mecca as a slave by a nephew of Muḥammad 's first wife, Khādījahh. The nephew sold Zayd to Khādījahh, who gave him to Muḥammad before the beginning of his calling as a prophet . Although Zayd's father later came to Mecca to free his son, Zayd refused to leave Muḥammad , who subsequently freed him and adopted him. Zayd came to be known thereafter as Zayd b. Muḥammad . He was a very early convert to Islam and emigrant to Medina, fought at Badr, Uhud, and the Trench, was present at al-Hudaybiyah, and commanded several expeditions. He died as one of the commanders of the expedition to Mu'tah in A.H. 8.”

²¹⁹ Η παραπάνω τοποθέτηση της ABBOTT N. (1942 α),113 θίγει χωρίς να εμβαθύνει περισσότερο τις συνθήκες που οδήγησαν στις αποκαλύψεις των κεφαλαίων που σχετίζονται με το *hijāb*, και το *tabaruj*. Και τα δύο ζητήματα θα παρουσιαστούν συνοπτικά στο επόμενο κεφάλαιο της παρούσας εργασίας. It would seem to indicate that, in the earlier years at Madinah, Mohammed was disposed, as occasion arose, to take a series of progressive steps which, if uninterrupted, might have led to the complete equality of women and men in mat-ters religious, private and public, here and in the hereafter... It is more evident in the chain of events leading up to his mar-riage in the year 5/627 to his cousin Zainab bint Jalsh, divorced wife of his adopted son Zaid. The resulting scandal was the immediate occasion for the first step in the direction of seclusion of women in Islam.”

²²⁰ Πρόκειται για την περίοδο της διακυβέρνησης της ισλαμικής κοινότητας (632-661μ.Χ.) αμέσως μετά τον θάνατο του Προφήτη από τους τέσσερις πρώτους χαλίφηδες. Ο όρος *Rāshidūn* σημαίνει κυριολεκτικά «ορθά καθοδηγούμενος». Κατά την περίοδο αυτή, η οποία φαντάζει σύμφωνα με την ισλαμική παράδοση ως η ιδανικότερη πραγμάτωση την ισλαμικής κοινωνίας, πραγματοποιείται η μεγάλη εξάπλωση του Ισλάμ με τις κατακτήσεις, συγκροτείται ο κώδικας του Κορανίου, αλλά και οι πρώτες εμφύλιες συγκρούσεις με αποκορύφωμα την δολοφονία του τελευταίου στη σειρά *Rāshidūn* ‘Alī ibnAbī Talīb. Το τέλος της εποχής αυτής σηματοδοτεί την εισήγηση της δυναστικής φάσης., βλ. MADELUNG W. (1997). Μια νεότερη έρευνα για τις ιστορικές αφηγήσεις που αναφέρονται στην εν λόγω περίοδο παρουσιάζει ο EL HIBRI (2010).

²²¹ “The different attitudes of the Prophet and ‘Umar about the danger of a potential revolt by the women of Quraysh nonchalance on the part of the former and great agitation on the part of the latter - reflected more than just differences in person ‘Alī ty. It represented two totally different visions of marital relations - and especially the use of violence toward women. The Prophet astonished his entourage by his gentleness toward his

ανεπιτυχώς να περιορίσει την προσευχή των γυναικών εντός του οίκου τους, απόφαση που βρήκε σοβαρή αντίσταση ακόμα και από τα μέλη της ίδιας του της οικογένειας. Αφού δεν κατόρθωσε να απαγορεύσει την παρουσία των γυναικών στο τέμενος, επόμενο βήμα του ήταν ο διαχωρισμός των φύλων με το διορισμό διαφορετικού *imām* για τις γυναίκες και προφανώς ξεχωριστές προσευχές στο τέμενος. Ο ‘Umar επιδίωξε την απαγόρευση του ιερού προσκυνήματος *hajj*²²² για τις *Μητέρες των Πιστών* και χήρες του Προφήτη²²³. Κατά την περίοδο της χαλιφείας του ‘Uthmān όλα τα δυσμενή μέτρα που εισήγαγε ο ‘Umar αίρονται²²⁴.

Στο Κοράνι δεν φαίνεται πουθενά κατά την Abbott να γίνεται λόγος για την ανικανότητα των γυναικών σχετικά με τα πολιτικά αξιώματα. Αυτό επιβεβαιώνεται και από το παράδειγμα της βασίλισσας του Σαβά που έχει αναφερθεί παραπάνω, η οποία εξασκούσε μια ανεξάρτητη διοίκηση²²⁵. Επιπρόσθετα το Κοράνι δε φαίνεται να διακρίνει εις βάρος του

wives. Many of the Companions, with ‘Umar in the lead, did not hesitate to slap theirs. It was concerning this problem of physical violence that the clash between women's demands and men's stiff opposition came to a head. The split in the community that it implied put the survival of Islam in danger.” MERNISSI F.(1991),144-145.

²²² Το ιερό προσκύνημα που οφείλει να πραγματοποιήσει τουλάχιστον μια φορά στη ζωή του ο κάθε μουσουλμάνος και σγκαταλέγεται στους πέντε στύλους του Ισλάμ. Οι στύλοι του Ισλάμ συνιστούν τα πέντε βασικά καθήκοντα που πρέπει να εκτελεί ο κάθε μουσουλμάνος. Αυτά είναι τη *sahada* την ομολογία πίστewς, *salat* την προσευχή, *zakāt* την ελεημοσύνη και *sawm* τη νηστεία του Ραμαζανιού. Η επιτέλεση τους έχει σωστικό χαρακτήρα., συνιστούν τα πέντε βασικά καθήκοντα που πρέπει να εκτελεί ο κάθε πιστός μουσουλμάνος. Κάποιοι στα καθήκοντα αυτά προσθέτουν και ένα έκτο το *jihad* τον ιερό πόλεμο, βλ. ενδεικτικά ΖΙΑΚΑΣ Γ. Δ. (1981) 275-279.

²²³ Για τις γυναίκες του Προφήτη η SAYEED A. (2013) 24: “Muhammad’s wives are distinct among the female Companion- Narrators. The Qur’an refers to them as the Mothers of the Believers (*‘Ummahāt al-mu’minīn*) and states that they are unlike other women of the community in terms of duties and privileges. Elevated as unrivaled models for the Muslim community, the wives represent a different paradigm from that of other women”.

²²⁴ ABBOTT N. (1942 α),115.

²²⁵ Για τις βιβλικές πρωταγωνίστριες της κορανικής αφήγησης στις οποίες σγκαταλέγεται και η βασίλισσα του Σαβά η STOWASSER B. F. (1994) 20 γράφει: “In telling the history of God's chosen agents on earth, the Qur'an speaks of a number of women associated with one or the other of the prophets of God. The Qur'an relates these women's stories with varying degrees of detail and complexity. Some figures are little more than names, or are subjects of small vignettes, while others are drawn in larger size, depth, and detail. In their entirety, the women's stories present a rich collection of sacred history and paradigmatic example for Muslim contemplation and guidance”.

φύλου τα καθήκοντα και τις υποχρεώσεις των πιστών αλλά και των ανταμοιβών²²⁶. Προς την αντίθετη κατεύθυνση βέβαια κινείται η περιβόητη *Hādīth*, η κυκλοφορία της οποίας ανάγεται στη περίοδο της χαλιφείας του ‘Alī b. Abi T‘alīb²²⁷ και στο ρόλο που έπαιξε η ‘Ā’ishah, η χήρα του Προφήτη²²⁸. Σύμφωνα με την ιστορία της εν λόγω *Hādīth*, που συγκαταλέγεται στην ευρέως αποδεκτή συλλογή του al-Bukhari και μεταφέρει ο σύντροφος του Προφήτη Abu Bakra, ο Μωάμεθ, ο οποίος παρακολουθούσε με μεγάλο ενδιαφέρον τις εξελίξεις σχετικά με τη σύγκρουση των υπερδυνάμεων Βυζαντίου και Περσίας, άκουσε ότι μια γυναίκα έκατσε στον περσικό θρόνο, με τον Προφήτη να αποκρίνεται ότι οι άνθρωποι που εμπιστεύονται μια γυναίκα στα ζητήματα διοίκησης τους δεν γνωρίζουν ευημερία²²⁹.

²²⁶ Η WADUD A. (1999), 58 υποστηρίζει: “In summary, then, the depictions of the Hereafter which the Qur'an presents are directed to the individual. At times this individual is referred to by the term nafs and at other times as 'one of You'. This individual is not distinguished on the basis of gender, but on the basis of fay'th and deeds, which is the standard for distinctions consistently applied in the Qur'an. Recompense is distributed with complete equity between individuals with no regard to gender. The potential to attain the best reward or to receive the ultimate punishment lies equally before women as before men. The Qur'an is emphatic and explicit about this”.

²²⁷ ‘Alī b. Abi T‘alīb, υπήρξε ο τέταρτος από τους *Rāshidūn*, ορθά καθοδηγούμενους χαλίφηδες (656-661 μ.Χ.). Ήταν ξάδελφος και γαμπρός του Προφήτη, παντρεμένος με τη κόρη του Fāṭimah. Σύμφωνα με την παράδοση ήταν ένας από τους πρώτους, οι οποίοι ασπάστηκαν το Ισλάμ. Κατά τη διάρκεια της ζωής του Προφήτη, ο Alī συμμετείχε σε όλες τις στρατιωτικές εκστρατείες. Τα γεγονότα που διαδραματίστηκαν κατά τη χαλιφεία του είχαν ως αποτέλεσμα τη διάσπαση του Ισλάμ και τη δημιουργία σχισμάτων. Ο shi‘a κλάδος του Ισλάμ στηρίζει τη νομιμότητα της διαδοχής του χαλίφη στο πρόσωπο του ‘Alī λόγω κληρονομικού δικαίου. Σημαντικό θεωρείται για τη συνείδηση των шиιτών, ο μαρτυρικός θάνατος του γιού του ‘Alī, Husayn στη σφαγή της Qarbalah το 680, βλ σχετικό λήμμα της *EI* Vol.1, 384-385. Για τη χαλιφεία του MADELUNG W. (1997) κεφάλαιο 4°.

²²⁸ Αναλυτικότερα για την πολιτική ανάμειξη της ‘Ā’ishah στη *fitna* βλ. MERNISSI F. (1991) 41-58. Εκτενέστερη αναφορά στο βίο της και στην ιδιαίτερη θέση που κατέχει θα πραγματοποιηθεί σε παρακάτω σημείο της παρούσας εργασίας.

²²⁹ Bukhari, *Sahih*, vol. 4, 226. Η MERNISSI F. (1991) 56-57 σχολιάζει τη συνδιαλλαγή μεταξύ ‘Ā’ishah και Abu Bakra για το ζήτημα της *fitna*, όπου λέγεται ότι ο Abu Bakra ανέσυρε από τη μνήμη του μια παράδοση, επί της οποίας ακόμα και σήμερα στις ισλαμικές κοινωνίες εδράζεται η απομόνωση των γυναικών από τη πολιτική ζωή: “When he was contacted by ‘Ā’ishah, Abu Bakra made known his response to her: he was against *fitna*. He is supposed to have said to her (according to the way he told it *after the battle*): It is true that you are our ‘*Umm* [mother, alluding to her title of "Mother of Believers," which the Prophet bestowed on his wives during his last years]; it is true that as such you have rights over us. But I heard the Prophet say: "Those who entrust power [*mulk*] to a woman will never know prosperity”.

Η Abbott δεν παραλείπει να αναφερθεί στην ιδιαίτερη θέση που κατέχει η Khādījah bint Khuwailid, η πρώτη σύζυγος του Μωάμεθ, στην ισλαμική παράδοση. Το ισλαμικός έθος αν και φαίνεται να εξωραΐζει τη μορφή της Khādījah και το ρόλο της, η Abbott αναφερόμενη στις τοποθετήσεις της δυτικής έρευνας της εποχής της με τις σχεδόν αντικρουόμενες απόψεις για την ιστορική προσωπικότητα της πρώτης συζύγου του Προφήτη, απομακρυνόμενη από την πόλωση των απόψεων, θεωρεί ότι η ιστορική φυσιογνωμία της, όπως αυτή σκιαγραφείται μέσα από τις ισλαμικές πηγές και απομακρύνοντας τα επιμέρους στοιχεία υπερβολής, κατά γενική ομολογία φαίνεται να ανταποκρίνεται στην ιστορική πραγματικότητα.²³⁰

Η κομβικής σημασίας παρουσία της Khādījah στην ζωή του Προφήτη, δικαιολογείται από το γεγονός ότι ήταν ο πλούτος της εμπόρου χήρας που απελευθέρωσε τον Προφήτη από τις καθημερινές μέριμνες, προσφέροντας του το περιβάλλον για την εκπλήρωση της προφητικής του αποστολής. Ήταν η συναισθηματική της υποστήριξη και η πνευματική της ικανότητα. Ήταν αυτή, η οποία είχε τη διαύγεια να αναγνωρίσει πρώτη την προφητική κλήση του συζύγου της, όταν αυτός δέχεται την πρώτη συγκλονιστική αποκάλυψη από τον Γαβριήλ και έκτοτε και διαπαντός να καταλάβει την πιο αξιοσέβαστη θέση στην ισλαμική παράδοση και ιστορία, ως η πρώτη πιστή του Ισλάμ.²³¹ Ο θάνατος της Khādījah αποτέλεσε

²³⁰ “Western scholars, delving into a mass of frequently contradictory and sometimes legendary materials bearing on Khādījah bint Khu-wailid-the first and for a quarter of a century the only wife of Mohammed-have given us varying estimates of her social status and moral character at the time when she first entered into the young Mohammed's life as his successful but middle-aged employer. Some believe that the wealthy woman had no social status to speak of and that she profited as much, if not more, from frequent contracts of a loose form of marriage current in the Arabia of her day as from her trading activities.⁵⁰ Others again-and they are in the majority-believe with the traditionists that she was a respectable widow or a divorcee-a status that carried no moral stigma-engaged in an independent and lucrative trade, and an honorable member of the merchant aristocracy of Makkah.The second picture of Khādījah, with some of the gloss of later traditionists removed and viewed in the light of her long and fay'thful life with Mohammed, seems to be nearer the truth.” ABBOTT N. (1942 α) 121

²³¹ Η Khādījah bint Khuwaylid b. Asad υπήρξε μια εύπορη χήρα, καταγόμενη από την αριστοκρατική φυλή των Quraysh της Μέκκας. Η έντονη εμπορική δραστηριοποίηση της Khādījah την καθιστούσε δημόσιο πρόσωπο με επιρροή στα πολιτικά πράγματα της Μέκκας. Τις εμπορικές της συναλλαγές διεξήγαγε δια αντιπροσώπων, στους οποίους μετά την ολοκλήρωση της συναλλαγής, παραχωρούσε ένα ποσοστό επί των κερδών. Ως αντιπρόσωπος στις εμπορικές συναλλαγές της κλήθηκε να δουλέψει στην υπηρεσία της ο Μωάμεθ. Τα πνευματικά και ηθικά χαρίσματα του Μωάμεθ εντυπωσίασαν τη μεγαλύτερη ηλικιακά Khādījah, η οποία του έκανε πρόταση γάμου. Σύμφωνα με τη μαρτυρία του Al-Wagidi όπως αυτή παρατίθεται στην ιστορία του Al-Tabari, WATT M., McDONALD M., (1988) Vol.6 49-50: “They also say that Khādījah sent a message to the Messenger of God inviting him to take her, meaning that they should marry. She was a highly respected woman,

μεγάλο πλήγμα για το Μωάμεθ. Ακόμα και μετά το θάνατό της ο Προφήτης σε πλείστες περιπτώσεις φαίνεται να μνημονεύει το όνομα της και να τιμάει τη μνήμη της.²³²

Η στάση του Προφήτη σε πολλά περιστατικά αλλά και μέσα από τον ίδιο του το βίο δεν φαίνεται να απαξιώνει τη σημασία των γυναικών και τη δράση τους εντός και για την ισλαμική κοινότητα. Είναι στην τελευταία φάση της ζωής του, όπου αποσπασμένος από τα προβλήματα και τις διαμάχες του δικού του χαρεμιού και από τις προτροπές αρρένων συντρόφων του, που ενέδωσε μερικώς σε μια λιγότερο ευνοϊκή τοποθέτηση έναντι των γυναικών.²³³

Άξια μνείας θεωρείται και η προσωπικότητα της *μητέρας των πιστών* 'Umm Salama²³⁴, της οποίας οι συμβουλές και οι νοουθεσίες απέβησαν πολύ χρήσιμες σε κρίσιμες

and the whole of Quraysh would have been eager to marry her and would have spent much money to that end had they aspired to it. She called her father to her house, plied him with wine until he was drunk, slaughtered a cow, anointed him with perfume and clothed him in a striped robe; then she sent for the Messenger of God and his uncles and, when they came in, her father married him to her... Al -Waqidi : This is also an error. In our opinion the trustworthy version is ...that her uncle Amr b. Asad married her to the Messenger of God.” Η AHMED L. (1992) 43 παρατηρεί: “In contrast, autonomy and monogamy were conspicuously absent in the lives of the women Muḥammad married after he became the established prophet and leader of Islam, and the control of women by male guardians and the male prerogative of polygyny were thereafter to become formal. It was 'Ā'ishah's lot, rather, which would prefigure the limitations that would thenceforth hem in Muslim women's lives: she was born to Muslim parents, married Muḥammad when she was nine or ten, and soon thereafter, along with her co-wives, began to observe the new customs of veiling and seclusion. The difference between Khādījah's and 'Ā'ishah's lives—especially with regard to autonomy—foreshadows the changes that Islam would effect for Arabian women.”

²³² ABBOTT N. (1942 α) 121-122. “For, in truth, it was her wealth that gave Mohammed leisure for spiritual contemplation. It was her quick perception that recognized the first signs of his prophetic call. It was her timely initiative that brought confirmation of this call from her cousin Waraqah favorable reaction to Gabriel's messages as anything that that Arch-angel did or said that convinced the perplexed Mohammed himself of his prophetic call. Finally, it was her constant devotion to and faith in Mohammed, whom she gently comforted and wisely counseled to the last of her days, that steadied at every critical point the Prophet of Allāh in his none too clear path of prophecy... Her death was one of the dark-est periods of his life, and her memory he long tenderly cherished... By way of a thanks-giving for such a model of a wife he would now and again have a kid or a sheep slaughtered and distributed to the poor in honor of her memory. Her name was often on his lips-so”

²³³ ABBOTT N. (1942 α) 123.

²³⁴ Σύμφωνα με την SAYEED A. (2013) 34-36: “Umm Salama's prestige derived partly from her membership in the influential Makhzūmi clan of Quraysh... 'Umm Salama's position in Muḥammad's

περιόδους της νεοσύστατης κοινότητας. Στην 'Umm Salama αποδίδεται από τις ισλαμικές πηγές σωφροσύνη και παροιμιώδεις κάλλος. Τέλος η Fāṭimah²³⁵, η κόρη του Προφήτη και της Khādījah, διεκδικεί την δεύτερη σημαντικότερη θέση στο Ισλάμ μεταξύ των γυναικών, ως μητέρα των Ḥasan και Ḥusayn. Ιδιαίτερα μεταξύ του σηιτικού κλάδου του Ισλάμ, η Fāṭimah χαίρει μεγάλης εκτίμησης, ως γυναίκα του πρώτου *imām* 'Alī και μητέρα των δύο επόμενων κατά του σηίτες. Μέχρι και την περίοδο των *Rāshidūn* (632-661 μ.Χ.) οι *μητέρες των πιστών* συνέχισαν να ασκούν μια σημαντική επιρροή στα τεκταινόμενα της ισλαμικής πραγματικότητας, μέχρι τα επεισόδια του εμφυλίου και τα τραγικά γεγονότα της επονομαζόμενης *μάχης της Καμήλας*. Παρόλα αυτά η γνώμη των συγκεκριμένων γυναικών συνέχισε να δεσπόζει επιβλητικά όσον αφορά τη μετάδοση παραδόσεων σχετικά με τον προσωπικό βίο του Προφήτη²³⁶.

household also contributes to her prestige as a source for reports. ...Shiis view 'Umm Salama and not 'Ā'ishah as the most revered wife after KHādījah. Including repetitions, she is credited with 175 traditions... While these span a wide range of subjects, most of her ḥadīth occur in the categories of ritual purity, prayer, marriage and trials and tribulations... In contrast to some 'Ā'ishah 's anti-'Alī d traditions, 'Umm Salama is credited with several reports in which the prophet expressed his preference for 'Alī and Fāṭima and their offspring. One tradition goes as far as to include her in the category of Muḥammad 's closest kin (ahl al-bayt), a category revered by Shiites in particular.”.

²³⁵ Η Fāṭimah bint Muḥammad υπήρξε η μεγαλύτερη κόρη του Προφήτη από τον πρώτο γάμο του με τη Khādījah. Ο σηιτικός κλάδος του Ισλάμ αποδίδει ιδιαίτερες τιμές στην Fāṭimah, στο πρόσωπο της οποίας θεωρούσαν ότι ενσαρκωνόταν όλες οι γυναικείες αρετές και αποτέλεσε πρότυπο προς μίμηση. Σε ηλικία 18 χρονών παντρεύτηκε τον ξάδελφο του Μωάμεθ, 'Alī ibn Abi Talī b, μεταγενέστερα τον τέταρτο στη σειρά από τους *Rāshidūn* χαλίφηδες. Οι σχέσεις της Fāṭimah με τον πατέρα της ήταν ιδιαίτερα στοργικές. Ο Μωάμεθ εκδήλωνε την ιδιαίτερη αδυναμία του προς τους γιούς της Fāṭimah, Ḥasan και Ḥusayn, γεγονός που πυροδοτούσε τις τεταμένες σχέσεις μεταξύ αυτής και της άτεκνης συζύγου του Μωάμεθ, 'Ā'ishah. Η Fāṭimah ακολούθησε τον πατέρα της στη *Hijrah* και επιδίωξε να μείνει κοντά του στη Μεδίνα, προσφέροντας τις υπηρεσίες της στον οίκο του πατέρα της. Λίγους μήνες μετά το θάνατο του πατέρα της, η Fāṭimah πέθανε. Μέχρι το θάνατο της ο 'Alī δεν παντρεύτηκε άλλη σύζυγο, MERNISSI F. (1991) 108.

²³⁶ Η SAYEED A. (2013) 39 παραθέτει επίσης ένα πίνακα με τις *ḥadīth* που αποδίδονται στις υπόλοιπες 7 γυναίκες του Προφήτη: Zaynab bint Jahsh (d. 20/641) 7, Ramla bint AbīSufyān ('Umm Hābība) (d. 44/664) 22, Hafsa bint 'Umar (d. 45/665) 25, Sāfiyya bint Huyayy (d. 52/672) 8, SawdabintZam'a (d. 54/674) 4, Juwayriya bint al-Hārith (d. 56/676) 6, Maymūna bint al-Hārith (d. 61/681)37. Για την συμβολή των γυναικών στη μετάδοση παραδόσεων Ḥadīth βλ. SAYEED A. (2013).

2. 'Ā'ishah, η αγαπημένη του Προφήτη

2.1 Η 'Ā'ishah, οι γυναίκες και η στάση του Προφήτη

Το 1942 κυκλοφορεί από τις εκδόσεις του Oriental Institute του Σικάγο, ίσως το πιο γνωστό βιβλίο της Nabia Abbott, υπό τον τίτλο *'Ā'ishah, the beloved of Muhammad*.²³⁷ Πρόκειται για την πρώτη πλήρη βιογραφία της περίφημης συζύγου του Μωάμεθ, η οποία αποτέλεσε για πολλά χρόνια το εφαλτήριο των ερευνών γύρω από τα ζητήματα του φύλου στο Ισλάμ.²³⁸ Ως συνέχεια και προέκταση της έρευνάς της γύρω από το γυναικείο ζήτημα, η Abbott στο παρόν βιβλίο εκθέτει το βίο και τις συνθήκες ανάδειξης της ιστορικής προσωπικότητάς της πρώτης εξαρχής μουσουλμάνας συζύγου του Μωάμεθ.

Η 'Ā'ishah bint Abu Bakr γεννημένη στη Μέκκα, (613/614 μ.Χ. – 13 Ιουλίου 678), από μικρή ηλικία κάνει την εμφάνισή της στην ισλαμική παράδοση ως κόρη του διακεκριμένου συντρόφου του Μωάμεθ και μετέπειτα πρώτου χαλίφη Abu Bakr. Ο θάνατος της Khādījah (636 μ.Χ.) υπήρξε ένα συγκλονιστικό γεγονός για τον Μωάμεθ, η σκοτεινότερη ίσως περίοδος στη ζωή του. Ο γάμος του Προφήτη με τη Khādījah παρουσιάζει σαφέστατες διαφορές με τους μεταγενέστερους γάμους που συνάφθηκαν μετά την περίοδο της *Hijrah*. Ο Μωάμεθ διατήρησε μια αποκλειστικά μονογαμική σχέση με τη Khādījah σε αντίθεση με την πρακτική της πολυγαμίας²³⁹ που ξεκινάει αμέσως μετά τον θάνατό της²⁴⁰.

²³⁷ ABBOTT N. (1942 β) *'Ā'ishah, The Beloved of Mohammed*, Illinois. Για μια πιο πρόσφατη έρευνα γύρω από το πρόσωπο της 'Ā'ishah στη νεότερη εποχή SPELLBERG D.A. (1995).

²³⁸ Στο άρθρο της ELSADA H. (2001) όπου παρουσιάζει και σχολιάζει τις έξι δημοφιλέστερες βιογραφίες της 'Ā'ishah του 20^{ου} αιώνα γράφει: “‘Ā'ishah :T he B elovedo f Muḥammad by Nabia Abbott is the first twentieth-century full-length English-language biography of 'A'isha. Abbott dedicates her work to twentieth-century Muslim women concerned with improving the position of women in their societies and involved in searching for prominent female figures in their history. In this respect, she considers her book a contribu-tion to the women's liberation movement. Yet, she adopts many of the basic assumptionsof orient'Alī sm, and her representation of 'Ā'ishah can be categorized as an expression of an orient'Alī st femi-nist discourse.”

²³⁹ Αμφιλεγόμενο σημείο της κορανικής διδασκαλίας αποτελεί η αναγνώριση της πολυγυνίας, υπό προϋποθέσεις (έως τέσσερις συζύγους). Το χωρίο (*sūrah* 4:3) αυτό δεν φαίνεται να αποτελεί έναν περιορισμό σε μια παλαιότερη πρακτική, καθώς οι περιπτώσεις πολυγυνίας στη Μεδίνα κατα τη *Jāhiliyah* ήταν ελάχιστες, αλλά ουσιαστικά εισάγει κάτι νέο. Η αποκάλυψη αυτή χρονικά ανάγεται λίγο αργότερα από τη μάχη της 'Uḥud, κατά την οποία σκοτώθηκαν περίπου εβδομήντα μουσουλμάνοι, όποτε και αυξήθηκε ο αριθμός των χηρών στη Μεδίνα. Οι θάνατοι από τη μάχη της 'Uḥud δημιούργησαν ένα πλεόνασμα γυναικών, τόσο χηρών όσο και ελεύθερων, οι οποίες με βάση τις ισλαμικές ρυθμίσεις, αναγκαστικά θα περιέρχονταν στην εξουσία των

Σύμφωνα με την ισλαμική παράδοση, την πρωτοβουλία του γάμου μεταξύ της ‘Ā’ishah και του Μωάμεθ αναλαμβάνει η εκ μητρός θεία του Khawlah bint Ḥakīm. Η Khawlah πρόσφερε τις υπηρεσίες της στον οίκο του Προφήτη ιδιαίτερα μετά τον θάνατο της Khādījah. Η Khawlah προτείνει στον Μωάμεθ τη χήρα Sawdah bint Zamah και την ‘Ā’ishah. Ο Προφήτης αποδεχόμενος τις προτάσεις της, την προτρέπει να κάνει τις απαραίτητες συνεννοήσεις. Το 619 μ.Χ. συνάπτονται οι συμφωνίες των δύο γάμων και μαζί με αυτούς εισηγείται η λεγομένη πολυγαμική οικογενειακή ζωή. Η συμφωνία του γάμου με την ‘Ā’ishah πραγματοποιήθηκε ενώ η ‘Ā’ishah βρισκόταν στην ηλικία των 6 ετών, ο γάμος παρόλα αυτά ολοκληρώθηκε τρία χρόνια αργότερα μετά την μετοίκηση στη Μεδίνα²⁴¹. Τον

πατρογραμμικών θείων, ξαδέλφων ή άλλων μελών της φυλής. Με την ανάληψη της εξουσίας από τους κηδεμόνες, ελλόχευε ο κίνδυνος της κατασπατάλησης των περιουσιών των γυναικών. Για το ζήτημα σύμφωνα με τον WATT M. (1956) 276-277: “The excess of women which this practice of polygyny presupposes is sufficiently accounted for the battle of Uhud and the other Muslim expeditions. It may be, however, that an excess of women was a regular feature of Medina and Arabia about this time. The number of men killed in forays and the greater chances of survival of girl babies would tend to cause a surplus of females, but it would partly be offset by female infanticide and the sale of women captives out of the country as slaves. Yet, whatever the position before Muḥammad time, there must have been some excess of women after Uhud...the crux of the problem of excess women was not the widows but the unmarried girls who now came under the guardianship of uncles, cousins and other kinsmen... they would kept unmarried so that the guardian could have unrestricted control of their property.”

²⁴⁰ Όπως παρατηρεί η AHMED L. (1992) 42: “The lives and the marriages of two of Muḥammad’s wives, Khādījah and ‘Ā’ishah, encapsulate the kinds of changes that would overtake women in Islamic Arabia. Khādījah, Muḥammad’s first wife, was a wealthy widow... her wealth freed him from the need to earn a living and enabled him to lead the life of contemplation that was the prelude to his becoming a prophet, and her support and confidence were crucial to him in his venturing to preach Islam. She was already in her fifties, however, when Muḥammad received his first revelation and began to preach, and thus it was Jahilia society and customs, rather than Islamic, that shaped her conduct and defined the possibilities of her life. Her economic independence; her marriage overture, apparently without a male guardian to act as intermediary; her marriage to a man many years younger than herself; and her monogamous marriage all reflect Jahilia rather than Islamic practice.”. Ο SMITHR. (1906) 289-290 θεωρεί ότι υπέρ της αποκλειστικότητας της σχέσης τους, αλλά και του δυναμικού, ανεξάρτητου χαρακτήρα της Khādījah, συνηγορεί το οικογενειακό περιβάλλον της Khādījah. Η μητέρα της Fāṭimah καταγόταν από τη Banu ‘amīr b. Loayy, οι γυναίκες των οποίων επιδίδονταν σε mutah γάμους στη Μέκκα, την εποχή του Προφήτη. Συνεχίζει προσθέτοντας ότι ενδεχομένως και η Khādījah να είναι παιδί από γάμο mutah, γεγονός που κατά τη γνώμη του εξηγεί την εκ μέρους της διαχείριση της περιουσίας της.

²⁴¹ Το ζήτημα του συγκεκριμένου γάμου του Μωάμεθ αποτελεί ίσως ένα από τα πιο αμφιλεγόμενα σημεία της βιογραφίας του. Το ζήτημα του νεαρού της ηλικίας της ‘Ā’ishah έχει σχολιαστεί ποικιλοτρόπως από την έρευνα. Σύμφωνα με τις ισλαμικές πηγές υπάρχουν διάφορες εκδοχές για την ακριβή ημερομηνία του γάμου του Μωάμεθ με την ‘Ā’ishah, σύμφωνα με κάποιες το γεγονός έλαβε χώρα το μήνα Shawwal του

πρώτο καιρό στη Μεδίνα η 'Ā'ishah παρέμεινε με την οικογένειά της, εξαιτίας του ότι ο Μωάμεθ δεν βρισκόταν σε θέση να καταβάλει την απαραίτητη γαμήλια προίκα²⁴².

πρώτου έτους Εγίρας, δηλαδή επτά με οκτώ μήνες μετά τη μετοίκηση στη Μεδίνα, ενώ μια άλλη εκδοχή δέχεται ότι ο γάμος πραγματοποιήθηκε μετά τη μάχη του Badr δηλαδή κατά το μήνα Shawwal του δεύτερου έτους, όπως αναφέρει η ABBOTT N. (1942 β) 6. Ο al-Tabari , WATTM. και McDONALD M. V. (1987)7, υποστηρίζει ότι ο γάμος ολοκληρώθηκε σε ηλικία εννέα ετών ενώ στη συλλογή των παραδόσεων του al-Bukhari 7:62:64. αναφέρεται ότι ο Προφήτης παντρεύτηκε την 'Ā'ishah στη Μέκκα σε ηλικία επτά ετών, αλλά ότι έζησε μαζί της στη Μεδίνα σε ηλικία εννέα ή δέκα ετών μετά το 624. Ο Ibn Ishaq, (μτφ) GUILLAUME A. (1955) 792, αναφέρει ότι ο γάμος ολοκληρώθηκε ενώ η 'Ā'ishah ήταν εννέα ή δέκα ετών. Νεότεροι και σύγχρονοι ερευνητές, όπως η BARLAS A. (2002) 125-126 θεωρούν ότι οι παραδόσεις θα έπρεπε να ερμηνεύονται σαν να εννοούν ότι η 'Ā'ishah είχε ήδη μπει στην εφηβεία. Η AHMED L. (1992) 51-54 γράφει ότι πιθανότατα για την εποχή εκείνη δεν ήταν ασυνήθιστο να συνάπτονται γάμοι με τόσο έντονη διαφορά ηλικίας, όπως στη περίπτωση του Προφήτη με την 'Ā'ishah . Η SPELLBERG D. (1994) 39-40 υποστηρίζει ότι πιθανότατα οι αναφορές περί του νεαρού της ηλικίας της νύφης υπογραμμίζουν την παρθενία της, γεγονός που η ίδια η 'Ā'ishah υποστήριζε και κατ'επέκταση την ξεχώριζε από τις υπολοιπες συντρόφους και συζύγους του Μωάμεθ, οι οποίες σε αντίθεση με αυτήν είχαν κάποιο γαμήλιο παρελθόν. Η ALI K. (2006) 148 στο μοναδικό στο είδος του έργο της περί της σεξουαλικής ηθικής στο Ισλάμ, συζητώντας το ζήτημα γράφει στα συμπεράσματα της: “A more satisfactory means of grappling with the Prophet’s commencement of conjugal life with a girl young by any standard, whatever her precise age, would recognize that the circumstances under which this marriage took place were radically different from those of the twenty-first century. Though in the vast majority of Muslim contexts today a nine-year-old girl would emphatically *not* be seen as an appropriate marriage partner, there was nothing shocking or socially inappropriate about such behavior in seventh-century Arabia. Though most first-time brides were not nearly so young, there does not seem to have been controversy over the age difference, and some Companions of the Prophet seem to have engaged in marriages with a similar age gap. Notions of childhood, as numerous historical studies have shown, vary dramatically from place to place, and imposing modern notions of adulthood as a criterion for entering into marriage validly may be inappropriate. Recognizing the vast difference between socio-historical settings can be freeing, initiating debates over the relevance of precedent, specifically *sunnah*, in radically changed contexts”

²⁴² Για τη σύναψη του γάμου ήταν αναγκαία η καταβολή της προίκας *mahr*, η οποία κατά ισλαμική προτροπή αποδίδεται στη μέλλουσα νύφη και όχι σε άρρενα συγγενή της. Σημαντικό σημείο, το οποίο τροποποιείται αισθητά σε σχέση με το παρελθόν και αναγνωρίζει την κοινωνική ύπαρξη της γυναίκας, είναι η απόδοση της προίκας *mahr* στην γυναίκα και όχι στον πατέρα ή στον κηδεμόνα της *walī* . SMITH R. (1906) 92-96. Στην ισλαμική παράδοση οι όροι *ṣadāc* και *mahr* είναι συνώνυμοι και χρησιμοποιούνται για να δηλώσουν την προίκα. Η προϊσλαμική πρακτική όμως διέκρινε τους δύο όρους, ο όρος *ṣadāc* υποδήλωνε το δώρο που λάμβανε η νύφη, στο πλαίσιο της σύναψης ενός προσωρινού γάμου *mut'a*. Ο όρος *mahr* αναφερόταν στην προίκα που αποδίδονταν στον πατέρα ή κηδεμόνα, στο πρότυπο του πατριαρχικού γάμου. Η συμβολή της κορανικής διδασκαλίας έγκειται στην εξίσωση των δύο όρων και αποσκοπούσε στην οικονομική διαφύλαξη των γυναικών. Το *mahr* για τη *Jāhiliyyah* ήταν στην πραγματικότητα η τιμή εξαγοράς της νύφης και παράλληλα

Ο Abu Bakr όπως και ο σύντροφος του Προφήτη ‘Umar επιθυμούσαν εξίσου την ισχυροποίηση των δεσμών τους με την οικογένεια του Μωάμεθ, διαβλέποντας τα οφέλη που οι γάμοι αυτοί θα μπορούσαν να αποφέρουν στους φιλόδοξους συντρόφους. Έτσι μετά από τρεις μήνες, ακολουθεί ο γάμος με την Hafṣah, κόρη του ‘Umar, ο οποίος έλαβε χώρα κατά το μήνα Shaban του τρίτου έτους (Ιανουάριος-Φεβρουάριος του 625 μ.Χ.), περίπου ένα μήνα πριν από τη μάχη της Uhud. Οι ενδοοικογενειακές προστριβές μεταξύ των συζύγων άρχισαν να κάνουν την εμφάνισή τους²⁴³, ενώ κατά το μήνα Ramadan του τετάρτου έτους, μόλις ένα χρόνο μετά την τέλεση του γάμου με τη Hafṣah, ο Μωάμεθ παντρεύεται την Zainab bint Khuzaimah. Ο γάμος με την Zainab εξαιτίας του πρόωρου θανάτου της κράτησε μόλις οκτώ μήνες²⁴⁴.

Ο πέμπτος πλέον γάμος του Προφήτη, αποτελεί μια σαφέστατα διαφορετική περίπτωση. Η νέα αντίζηλος κατάγονταν από τους αριστοκρατικούς κύκλους και την περήφανη φυλή των Makhzūmite, η Hind bint Abi ‘Umayyad, γνωστότερη με το όνομα ‘Umm Salama. Μετά το θάνατο του πρώτου της συζύγου στη μάχη, πολλά διακεκριμένα μέλη της κοινότητας ζήτησαν το χέρι της, μεταξύ άλλων και ο ‘Umar και ο Abu Bakr. Η ‘Umm Salama μετά από την αρχική άρνηση της, αποδέχτηκε την πρόταση του Μωάμεθ. Ο γάμος τους έγινε το μήνα Shawwal του τέταρτου έτους (Μάρτιο του 626 μ.Χ.), ένα μήνα μετά από αυτόν με την Zainab.²⁴⁵

Σύμφωνα με την Abbott, με την είσοδό της ‘Umm Salama στο χαρέμι, διαμορφώνονται τα δύο βασικά ανταγωνιστικά μεταξύ τους εντός του οίκου στρατόπεδα

ένα είδος συμβιβασμού του πατέρα και της οικογένειας από την οποία καταγόταν η γυναίκα. SMITH R. (1906) 92-96

²⁴³ Στο γάμο της Hafṣah με το Μωάμεθ η ABBOTT N. (1942 β) 9-10, δεν παραβλέπει να αναφερθεί στα πολιτικά κίνητρα. Η Hafṣah είχε χάσει πρόσφατα τον σύζυγό της, ενώ ο πατέρας της ‘Umar αναζητούσε ένα νέο καταλληλο σύντροφο για την κόρη του. Όταν ο πλούσιος και μετέπειτα τρίτος χαλίφης ‘Uthmān και μετά ο Abu Bakr αρνήθηκαν τον γάμο, ο ‘Umar στράφηκε στον Προφήτη εκφράζοντας του τα παράπονά του. Διαβλέποντας το διχασμό που θα μπορούσε να ξεσπάσει στην κοινότητα ο Προφήτης αποφασίζει τον γάμο του με την Hafṣah. Η Hafṣah από την άλλη αποτέλεσε την πρώτη ουσιαστική αντίζηλο για την ‘Ā’ishah h. “It is readily to be seen that all parties concerned in this episode acted for political reasons. The marriage, which took place in Shaban of the year 3 (January-February, A.D. 625), about a month before the battle of Uhud, placed Abu Bakr and ‘Umar on a par as fathers-in-law of the prophet. It also gave ‘Ā’ishah her first serious harem rival- a young woman of some twenty years.”

²⁴⁴ ABBOTT N. (1942 β) 12.

²⁴⁵ ABBOTT N. (1942 β) 14

Στην πρώτη αυτή ενδοοικογενειακή διαμάχη διαβλέπει η Abbott σπερματικά τις μεταγενέστερες πολιτικές παρατάξεις του Ισλάμ. Από τη μία πλευρά λοιπόν στέκονται η 'Ā'ishah και η Ḥafṣah, οι οποίες δρουν αντιπροσωπεύοντας τα συμφέροντά των πατέρων, και αποτελούν την εν ισχύ παράταξη. Στον αντίποδα στέκονται η 'Umm Salama, η οποία έτεινε σαφώς προς την Fāṭimah και τον 'Alī. Καθώς το χαρέμι του Προφήτη μεγάλωνε με μεγάλη ταχύτητα, στο στρατόπεδο της 'Umm Salama προσχώρησαν και οι: 'Umm Habibah, Maimunah bint al-Harith. Οι δύο προαναφερόμενοι γάμοι συνάφθηκαν από λόγους καθαρής πολιτικής σκοπιμότητας σύμφωνα με την Abbott, κατά το έβδομο έτος Εγίρας. Στη διαμορφωμένη κατάσταση μεταξύ των δυο αντιμαχόμενων παρατάξεων εντός του οίκου του Προφήτη, η Abbott διαβλέπει και μια σύγκρουση, η οποία εδράζεται σε κοινωνικό επίπεδο. Η κυρίαρχη παράταξη των 'Ā'ishah και Ḥafṣah εκφράζει τους συντρόφους του Προφήτη με τη στήριξη που του παρείχαν, ενώ από την άλλη στέκονται οι αριστοκράτισσες 'Umm Salama και η 'Umayyad, 'Umm Habibah, ως εκφράζουσες τα ανώτερα στρώματά της κοινωνίας της Μέκκας. Τέλος σημειώνει η Abbott και μια ακόμα παράταξη, τους *ahl- al-bait*, τους εξ αίματος συγγενείς εντός του οίκου που αντιπροσωπεύονται από την κόρη του Προφήτη Fāṭimah και την Maimunah²⁴⁶.

²⁴⁶ ABBOTT N. (1942 β) 15. “ The introduction of the Makhzūmite 'Umm Salamah into the prophet's harem was to prove the beginning of a rift reflecting the ambitions of rival political factions. 'Ā'ishah h and Ḥafṣah , acting as one in the interest of their fathers, represented the party in power. 'Umm Salamah leaned toward Fāṭimahh and 'Alī and, as Mohammed's harem increased, drew into her circle Ramlah bint Abi Sufyan, better known as 'Umm Habibah, and Maimunah bint al-Harith, both of whom Mohammed married, primarily for political reasons, in the seventh year of Hijrah. Here, then, were reflected the earliest political parties in Islam. 'Ā'ishah h and Ḥafṣah represented the plebeian but powerful Abu Bakr and 'Umar , who, having wholeheartedly launched and started Mohammed on a successful prophetic career, were ambitious to reap their rewards as heirs to his power. There was the aristocracy of Mecca represented by the Makhzūmite 'Umm Salamah and the 'Umayyad 'Umm Habibah. There was finally the ahl al-bait, or legitimist party, with the timid Fāṭimahh for its main hope and perhaps Maimunah for a belated addition.” H ELSSADA H. (1991) 44, στο άρθρο της θεωρεί ότι η προσέγγιση της Abbott υπερτονίζει την πολιτική διάσταση του ρόλου των γυναικών εντός του οίκου του Προφήτη, ιδιαίτερα της 'Ā'ishah και σχολιάζει: “ Abbott's 'Ā'ishah is a political agent active in the affairs of the early Islamic period. In her treatment of 'A'isha's early years as the wife of the Prophet, Abbott interprets the events inside the Prophet's household using a lens of power... Abbott maintains that Muḥammad 's house was divided into two political factions: the first was led by 'Ā'ishah and included Hafsa, the daughter of Omar Ibn Al-Khattab, among others; the second was led by Fatma, the daughter of the Prophet, and others. The author finds that these factions correspond to the subsequent divisions between Muslims after the death of Muḥammad . In this way, all the intrigues and interactions between the various

Ο πιο συζητημένος γάμος παρόλα αυτά ειδόμενος από την πλευρά της δυτικής έρευνας και ο πιο αρνητικά σχολιασμένος, είναι αναμφίβολα ο γάμος του Μωάμεθ με τη Zainab το μήνα Dhu al-Qudah του πέμπτου έτους Εγίρας. Η Zainab αρχικά ήταν παντρεμένη με τον απελεύθερο δούλο της Khādījah και υιοθετημένο γιό του Μωάμεθ, Zaid ibn Harithah, ο οποίος μετά από ένα τυχαίο περιστατικό συνάντησης μεταξύ του Προφήτη και της Zainab, τη χώρισε με σκοπό να παντρευτεί το Μωάμεθ. Η δυτική άποψη εδραζόμενη σε ηθικό έδαφος αναφέρεται στα πάθη του Μωάμεθ, η ισλαμική τοποθέτηση από την άλλη μέμφεται ότι η δυτική προσέγγιση επί του ζητήματος χαρακτηρίζεται από μεροληπτικότητα και προκατάληψη²⁴⁷.

Κατά την Abbott ιστορική αφορμή για την αποκάλυψη των στίχων 33:53 περί του *hijāb* υπήρξε ο γάμος του Προφήτη με τη Zainab και αφορούσε συγκεκριμένα τις συζύγους του Προφήτη²⁴⁸. Κατά την ημέρα του γάμου τους κάποιοι από τους επισκέπτες έμειναν

members of the Prophet's house-hold carry political meanings and don't merely signify the way of life inside the Prophet's house”

²⁴⁷ Για τις αντιτιθέμενες τοποθετήσεις δυτικών και μουσουλμάνων η ABBOTT N. (1942), 17-18, γράφει: “It is not so much on these facts as it is on the motives behind them that the two groups mentioned above cannot be made to agree, and the motives are seldom easy to trace or ferret out, even when dealing with a person ‘Alī ty much less complex than that of Mohammed. Furthermore, the non-Moslem group generally judges the morality of both facts and motives from the more ideological level of Western Christianity, while the Moslems view these in light of the more practical level of customs of Arabia that day.”

²⁴⁸ Η επιβολή του *hijāb* αφορούσε αρχικά μόνο τις γυναίκες του Μωάμεθ και θεωρήθηκε ως ένα μέσο διαφύλαξης τους από τους πιστούς και από τους εχθρούς της κοινότητας, αλλά και ως σύμβολο του ανώτερου status τους. Στη συνάφεια των αποκαλύψεων της *sūrah* 33, *Al-Ahzab*, όπου και εντοπίζονται οι στίχοι για το *hijāb*, αποκαλύφθηκαν μεταγενέστερα και άλλοι στίχοι (*sūrah* 24:31-32), οι οποίοι θεωρήθηκε ότι επικύρωσαν την απομόνωση και τον περιορισμό των γυναικών. Ο όρος *hijāb* αρχικά είχε τη σημασία της κουρτίνας ή του παραπετάσματος. Μεταγενέστερα σύμφωνα με τις παρατηρήσεις της κοινωνιολόγου MERNISSI F. (1991) 94-95., και την οριστική θεσμοποίηση του η έννοια του *hijāb* διευρύνθηκε σταδιακά σε τρεις διαστάσεις. Η πρώτη διάσταση του *hijāb* σχετίζεται με την οπτική απόκρυψη (ρ. *hajaba* κρύβω), η δεύτερη με τη διάσταση του χώρου, τη διάκριση δηλαδή και την οριοθέτηση συγκεκριμένων χώρων ως ιδιωτικών και τέλος την ηθική διάσταση, η οποία υπαγορεύει την απαγόρευση και την επιβαλλόμενη απόσταση που πρέπει να τηρείται μεταξύ ανδρών και γυναικών γενικά.. Η WADUD A. (1999) 10: στο σημαντικό έργο της όπου αποπειράται μια φεμινιστική ανάγνωση του Κορανίου αφορμωμένη από το γενικό *Weltanschauung* του Κορανίου υπογραμμίζει τη διάσταση της σεμνότητας, η οποία κατά τη θεώρηση της είναι άμεσα συνυφασμένη με την αποκάλυψη του *hijāb*: “The Qur'an acknowledges the virtue of modesty and demonstrates it through the prevailing practices. The principle of modesty is important—not the veiling and seclusion which were manifestations particular to that context. These were culturally and economically determined demonstrations of modesty. Modesty is not a

παραπάνω στο δωμάτιο της Zaynab, προκαλώντας δυσφορία και ενόχληση στο Μωάμεθ.²⁴⁹ Η Abbott τοποθετούμενη απέναντι στο ζήτημα, θίγει την πιθανή αναγκαιότητα εισήγησης τέτοιων μέτρων και αποφαινεται ότι θα έπρεπε να ληφθεί υπόψιν το ιδιαίτερο περιβάλλον της εποχής του Μωάμεθ, το οποίο χαρακτηριζόταν από μια χαλαρότερη ηθική σχετικά με τα ζητήματα του γάμου και της σεξουαλικότητας. Το χαλαρότερο αυτό ηθικό περιβάλλον με την περισσότερο καταφατική στάση απέναντι στη σεξουαλικότητα αποδεικνύεται από τον πλουραλισμό των προϊσλαμικών περί γάμου παραδόσεων²⁵⁰. Η πολυγαμία και το δικαίωμα

privilege of the economically advantaged only: all believing women deserve the utmost respect and protection of their modesty—however it is observed in various societies.”

²⁴⁹ ABBOTT N. (1942) 20.

²⁵⁰ ABBOTT N. (1942) 21-22 “It is however a mistake to assume that the bulk of these regulations curtailing womens’ liberties were motivated largely by Mohammeds personal passions, sexual or otherwise. There is sufficient indication that some at least can be traced back to the lax morals of Mohammed’s generation”
O SMITH R. (1906) 86-87,92, κατηγοριοποίηση των προϊσλαμικών περί γάμου παραδόσεων. Η πρώτη βασική κατηγοριοποίηση γίνεται επί τη βάσει της προσήλωσης στην θηλυκή ή την αρσενική συγγένεια αντιστοίχως. Οι μητρογραμμικές φυλές πραγματοποιούσαν τους λεγόμενους *ṣadīqa* γάμους, όπου η γυναίκα δεν άλλαζε οικογενειακό περιβάλλον και παρέμενε με τη φυλή της. Ο σύζυγος της μπορεί να προερχόταν από την ίδια φυλή ή από ξένη. Στους *ṣadīqa* γάμους η γυναίκα είχε το δικαίωμα να επιλέξει τον σύντροφο της, να τον δεχτεί στα διαμερίσματα της και να τον αποπέμψει, κατά βούληση. Υποκατηγορία της πρακτικής της *ṣadīqa*, θεωρείται ο προσωρινός γάμος *mut’a*, υποθεση αυστηρά προσωπική, κατά την οποία η γυναίκα λάμβανε προσωπικώς δώρο από το σύντροφο της. Στην ευρύτερη κατηγορία της *ṣadīqa*, ανάγεται και ο γάμος *beena*, ο οποίος έφερε ένα πιο μόνιμο χαρακτήρα και συνήθως συνοδεύονταν από εγκατασταση του συζύγου στη φυλή της νύφης. Σε όλες τις περιπτώσεις των *ṣadīqa* γάμων, σημασία αποδίδονταν στη μητρότητα, τα παιδιά ανήκαν πάντα στην φυλή της μητέρας τους. Οι παραδοσιακά πατρογραμμικές φυλές σύναπταν τους *ba’al* γάμους. Οι γάμοι *ba’al* ήταν γάμοι κυριαρχίας, με έντονα ανδροκρατικό χαρακτήρα. Οι αρχαιότερες πρακτικές *ba’al* γάμων αναφέρονται στην αρπαγή της νύφης, κατά τη διάρκεια επιδρομής από εχθρική φυλή. Αργότερα όμως, το κλέψιμο της νύφης, σταδιακά αντικαταστάθηκε από την εξαγορά της νύφης, μέσω της σύναψης συμβολαίου και την καταβολή ορισμένης προίκας.

του διαζυγίου²⁵¹ και για τα δύο φύλα αποτελούσαν συνθήκες γνώριμες στο περιβάλλον της χερσονήσου.²⁵²

Ο Προφήτης ως διακεκριμένος αρχηγός της νεοσύστατης ισλαμικής κοινότητας, όπως ήταν αναμενόμενο δεχόταν στα διαμερίσματά του αρκετό κόσμο, ενώ το τζαμί, τοποθετημένο ακριβώς δίπλα από τα προσωπικά του διαμερίσματα, λειτουργούσε ως το κέντρο της νέας κοινότητας. Παρόμοια και οι γυναίκες του Προφήτη έχαιραν ιδιαίτερης εκτίμησης στη κοινότητα. Άνθρωποι τις επισκέπτονταν για να τις συμβουλευτούν ή για να τις ζητήσουν να μεσολαβήσουν για διάφορα θέματα στο Προφήτη. Η παραβίαση του προσωπικού χώρου του Προφήτη και των γυναικών του, καθιστούσε αναγκαία τη διαφύλαξη της ιδιωτικότητας τους και του διαχωρισμού μεταξύ του δημόσιου και του προσωπικού βίου. Επιπρόσθετα, στη Μεδίνα οι λεγόμενοι στο Κοράνι «υποκριτές» που διατηρούσαν εχθρική θέση έναντι του Προφήτη, βάλλονταν κατά των γυναικών του και της αγνότητάς τους.²⁵³ Επίσης, η σταδιακά αυξανόμενη πολιτική και οικονομική επιτυχία του Ισλάμ και οι επαφές με τις γειτονικές παραδόσεις, στις οποίες η απομόνωση των γυναικών και κάποια μορφή κάλυψης της κεφαλής ήταν διαδεδομένη πρακτική ιδιαίτερα μεταξύ των γυναικών των

²⁵¹ SMITH R. (1906) 112: “Divorce among the Arabs was of various kinds and in one type of marriage, either the spouse could dissolve the union. But in ba’al marriage also there was on the time of ignorance as in islam a twofold method of divorce, khol or divestiture and talac or dismissal. In Mohammedan law the difference between the two is that in ordinary divorce or dismissal the wife claims her dowry, while khol is a divorce granted by the husband, at his wife’s request, she undertaking either to give up her dowry, or to make some other payment to induce him to set her free...”

²⁵² ABBOTT N. (1942) 22: “One met in the Arabia of Mohammed’s time several types of marriages, some of them with very loose ties. Polygamy was the rule and divorce the privilege of both sexes. Men could have as many wives as they chose, the heart and the purse setting the only limitations. Divorced women did not, as a rule, lack new husbands, some women are known to have married three and four times in succession. Sex was nearly an obsession with the entire population, and sex talk, frank among the better element, tended to be indecent and lewd among the worst sort.”

²⁵³ ABBOTT N. (1942) 24. Παρόμοια σημειώνει και η AHMED L. (1992),54-55: “The mosque was the place where Muḥammad conducted all religious and community affairs and the center of lively activity. Muḥammad once received there the leaders of a tribe not yet converted to Islam; during the negotiations three tents were put up for them in the courtyard. Envoys from other tribes came there looking for Muḥammad. Medinian chiefs spent the night there after a battle...By instituting seclusion Muḥammad was creating a distance between his wives and this thronging community on their doorstep—the distance appropriate for the wives of the now powerful leader of a new, unambiguously patriarchal society.”

ανώτερων κοινωνικών στρωμάτων, άσκησαν σημαντικές επιρροές στην σχηματιζόμενη ισλαμική κουλτούρα²⁵⁴.

Από τη μία, οι εισαγόμενες από το γάμο της Zainab και έπειτα μέχρι τον όγδοο αιώνα ρυθμίσεις, οι περισσότερες αποσκοπούσαν στην απόδοση και διαφύλαξη του ιδιαίτερου status των γυναικών του Προφήτη, από την άλλη όμως περιόριζαν σημαντικά τις προσωπικές τους ελευθερίες, και κατ' επέκταση ως πρότυπα και παραδείγματα προς μίμηση, έμελλε να επηρεάσουν τη θέση των γυναικών στη μεταγενέστερη ισλαμική κοινωνία συλλήβδην²⁵⁵. Παρόλα αυτά για την Abbott ο περιορισμός της συναναστροφής των γυναικών με το άλλο φύλο, ο οποίος δεν αφορούσε τα μέλη του οίκου ή συγγενείς εξ αίματος ή εξ αγχιστείας ή και υιοθεσίας²⁵⁶, δεν είχε αποβεί ακόμα καθοριστικός για την οριστική απομόνωση των γυναικών από τον κοινωνικό βίο. Η συμπερίληψη των σχέσεων υιοθεσίας στην παραπάνω κατηγορία άφηνε μια σχετική ευελιξία, την οποία φαίνεται να εκμεταλλεύτηκε και η ίδια η 'Ā'ishah αργότερα²⁵⁷.

²⁵⁴ ABBOTT N. (1942 β) 25-26. Σύμφωνα με την προσέγγισή της AHMED L. (1992) 55-56, η παράδοση της κάλυψης των γυναικών δεν πρόκειται για εισήγηση του Προφήτη αλλά προϋπήρχε και κατά την προϊσλαμική περίοδο ως πρακτική μεταξύ των ανώτερων τάξεων των αστικών κέντρων, ιδιαίτερα στη Μέκκα. Η συνήθεια της κάλυψης των γυναικών ήταν περισσότερο διαδεδομένη στις γειτονικές της Αραβίας περιοχές, όπως η Συρία και η Παλαιστίνη, με τις οποίες οι Άραβες διατηρούσαν επαφές. Η κάλυψη των γυναικών στις εν λόγω περιοχές αποτελούσε ενδεικτικό του ανώτερου status τους αλλά και της κοινωνικής τους τάξης.

²⁵⁵ ABBOTT N. (1942 β) 22-26.

²⁵⁶ Στο Κοράνιο Sūrah 4:22 γίνεται λόγος για τους απαγορευμένους βαθμούς συγγένειας που δημιουργούσαν κωλύματα στη συγκρότηση ενός νόμιμου γάμου. Σύμφωνα με τον WATT M. (1956), 280-281 το Κοράνιο απαγορεύει τη σύναψη γάμου με τη μητέρα, την κόρη, την αδελφή, τη θεία, την ανιψιά, τη μητέρα της συζύγου του ή την κόρη της, τη γυναίκα του πατέρα ή του γιού. Προβαίνει επίσης στην εξίσωση της σχέσης γάλακτος με τη σχέση αίματος, απαγορεύοντας αυστηρά το γάμο με θετή μητέρα ή θετή αδελφή. Η απαγόρευση αυτή κατά τον Watt M. ερμηνεύεται ως μια μικρή παραχώρηση από τον Προφήτη υπέρ των μητριαρχικών στοιχείων. Καινοτομία της κορανικής διδασκαλίας ήταν η απαγόρευση του γάμου με θετή κόρη ή με τη νύφη ή με τη μητριά. Στην περίπτωση των επιτρεπτών βαθμών συγγένειας, ο Watt M. υποστηρίζει ότι γενικά το Κοράνιο αναγνωρίζει παράλληλα με τις ισχύουσες προϊσλαμικές μητρογραμμικές αρχές και τις πατρογραμμικές.

²⁵⁷ Η πρακτική αυτή της υιοθεσίας, αναφέρεται σε ένα περιστατικό σύμφωνα με το οποίο, όταν μια γυναίκα ήθελε να δεχθεί έναν άνδρα που δεν άνηκε στη χωρία των αποδεκτών προσώπων, ο Μωάμεθ της πρότεινε να του δώσει λίγο από το μητρικό της γάλα, με σκοπό τη συγκρότηση συγγενικού δεσμού κατ' υιοθεσίαν. ABBOTT N. (1942 β) 28. "However, the seclusion was not so extensive or rigid as one might, at first, be led to think. The women could receive all men within the prohibited degree of marriage. This included the close male blood relatives of father, brothers, uncles and nephews and close relatives by marriage, such as father in-law, stepsons, sisters' and aunts' husbands... They could also receive foster-relatives within the

Την τροπή των πραγμάτων σχετικά με την περιθωριοποίηση των γυναικών δεν φαίνεται να επιβράδυνε το σχετιζόμενο με την 'Ā'ishah επεισόδιο της *συκοφαντίας*, το οποίο εξελίχθηκε σε μεγάλο σκάνδαλο για την κοινότητα, όπου για την αποκατάσταση της τάξης χρειάστηκε παρέμβαση αποκάλυψης²⁵⁸. Κατά τη διάρκεια εκστρατείας ενάντια της φυλής al-Must'Alīq, οι 'Ā'ishah και η 'Umm Salama συνόδευαν τον Προφήτη. Κατά την επιστροφή του караβανιού, η 'Ā'ishah απομακρυνόμενη από το στρατόπεδο, ξεχάστηκε πίσω. Η απουσία της έγινε αντιληπτή μόνο αφού το караβάνι είχε φτάσει στην Μεδίνα. Με τη συνοδεία ενός νεαρού η 'Ā'ishah κατόρθωσε να γυρίσει στη Μεδίνα. Το περιστατικό για το Μωάμεθ έληξε ευθύς εξαρχής, όχι όμως και για τους κρυφά πολέμιους και εχθρικά διακείμενους της Μεδίνας, οι οποίοι έδωσαν διάσταση στο ζήτημα με φήμες. Ο Προφήτης αφού διαβεβαιώθηκε για την αθωότητα της 'Ā'ishah, ανακοίνωσε την αποκάλυψη που έλαβε από τον άμβωνα του τεμένου²⁵⁹.

Εντωμεταξύ, το χαρέμι του Μωάμεθ διευρυνόταν όλο και περισσότερο. Μετά το γάμο με την Zainab και την Juwairiyah, από την άνοιξη του 627 μέχρι εκείνη του 629 μ.Χ., πέντε νέες σύντροφοι προστέθηκαν στο χαρέμι.²⁶⁰ Όπως ήταν αναμενόμενο ο ρυθμός της αύξησης των συζύγων αύξησε τα προβλήματα του οίκου του Μωάμεθ, ενώ παράλληλα ο περιορισμός των γυναικών σε μια μόνο εν τω οίκω δράση, έδωσε άλλες διαστάσεις στις εξελισσόμενες υποθέσεις εντός του χαρεμιού.²⁶¹ Η ιδιαίτερη θέση που διατηρούσε η 'Ā'ishah εντός του χαρεμιού πυροδοτούσε την ήδη εκρηκτική ατμόσφαιρα. Από τη δική της πλευρά, το ζήτημα της προσωπικής της ατεκνίας εν συγκρίσει με τις υπόλοιπες γυναίκες έτρεφε τη δική της πικρία²⁶². Ο κόσμος των γυναικών του χαρεμιού ήταν ένα ιδιαίτερα

prohibited degree of marriage” Η σημασία των γυναικών στη συγκρότηση συγγενικών θεσμών παρατηρείται και στην πρακτική των Αράβων, όπως αυτή αποτυπώνεται στο προϊσλαμικό έπος *Ayyam al- Arab*, σχετικά βλ. LICHTENSTADTER I. (1935)65.

²⁵⁸ Κοράνιο, Sūrah 24:11-16. ABBOTTN. (1942 β) 27: “The episode, popularly referred to as “the affay'r of the slander” took place on the way back to Medina from the expedition against the Banu al-Must'alīq... The affay'r brewed for weeks unsuspected by 'Ā'ishah h and finally developed into a public and scandalous attack on that young woman's virtue... It took a special revelation from heaven to establish 'Ā'ishah h's innocence and restore her to her favoured position in Mohammed's harem. The episode passed, but it most propably helped to convince Mohammedand others of the wisdom, under the circumstances, of the practice of seclusion”.

²⁵⁹ Αναλυτικότερα για λεπτομέρειες του περιστατικού της συκοφαντίας βλ. ABBOTTN. (1942 β) 30-38.

²⁶⁰ ABBOTTN. (1942 β) 38-39.

²⁶¹ ABBOTT N. (1942 β) 40-41.

²⁶² ABBOTT N.(1942 β) 64.

εχθρικό περιβάλλον, ένα πεδίο συνεχόμενης σύγκρουσης κατά την Abbott, όπου η δράση των γυναικών αναλωνόταν στις μεταξύ τους κόντρες²⁶³

Μια σειρά παραδόσεων μετά τη λεγόμενη κάθοδο της αποκάλυψης του *hijāb* και ενώ τα προβλήματα εντός του οίκου κλιμακώνονταν, με τις ενδοχαρεμικές διαμάχες να αυξάνονται αναλογικά, μια επόμενη αποκάλυψη έρχεται ως ανταποκρινόμενη στις συνθήκες. Πρόκειται για τους στίχους της *επιλογής*²⁶⁴, οι οποίοι αποκαλύπτονται εν μέσω της μεγάλης οικογενειακής και ενδοχαρεμικής κρίσης. Οι γυναίκες του Προφήτη, έχοντας συμπληρώσει πλέον στο σύνολο τους τον αριθμό των εννιά και όλο και περισσότερο περιορισμένες στα ενδοοικιακά, αναπόφευκτα συγκρούονταν μεταξύ τους με αφορμές τα διάφορα υλικά αγαθά και δώρα και την προνομιακή διαχείριση της ‘Ā’ishah εις βάρος των υπολοίπων²⁶⁵. Οι στίχοι της *επιλογής* αναφέρονται ουσιαστικά σε ένα μαζικό διαζύγιο προτρέποντας τις συζύγους του Μωάμεθ να επιλέξουν μεταξύ αυτού και των γήινων υλικών αγαθών που επίμονα ζητούσαν, αφού πρώτα συζητήσουν το ζήτημα με τις οικογένειές τους και έπειτα να λάβουν μια σχετική απόφαση²⁶⁶.

Η κρίση του χαρεμιού, στη συνάφεια της αποκάλυψης του *hijāb*, προσφέρει το γόνιμο έδαφος για την αποκάλυψη και άλλων στίχων προς τις μητέρες των πιστών που υποδαύλιζαν την προσωπική τους ελευθερία. Προς την κατεύθυνση αυτή κινείται η λεγόμενη αποκάλυψη του *tabarruj*²⁶⁷, η οποία απευθυνόμενη στις συζύγους του Προφήτη τους υπαγόρευε να παραμένουν στο σπίτι τους και να αποφεύγουν τη δημόσια επίδειξη, στα πρότυπα του παγανιστικού παρελθόντος. Ακολουθούν οι στίχοι, οι οποίοι απαγορεύουν στις μητέρες των πιστών τη δυνατότητα να ξαναπαντρευτούν μετά το θάνατο του Προφήτη.²⁶⁸ Στη χωρία των αφορόμενων τις γυναίκες στίχων παραθέτονται και οι στίχοι της αποκάλυψης που αποδίδουν ειδικά προνόμια γάμου στον Πρόφητη στη *Sūrah* 33:49-52. Στο σημείο αυτό η Abbott

²⁶³ Η ABBOTT N.(1942 β) 66 σχολιάζει: “It is easy to overemphasize the jealousies and discords inherent in the harem system, even to the point of leaving the impression that harem life, for the women at least, is one bitter and continuous competitive struggle devoid of any peace or friendship”

²⁶⁴ Κοράνιο 33:28-29.

²⁶⁵ ABBOTT N. (1942 β) 49-51.

²⁶⁶ ABBOTT N. (1942 β) 56.

²⁶⁷ Κοράνιο 33: 33. Η WADUD A. (1999) 97-98 υποστηρίζει ότι οι λεγόμενοι στίχοι που αναφέρονται στο *tabarruj*, αν και αποκαλύφθηκαν στη συνάφεια της *Sūrah* 33 και στη συμπεριφορά των γυναικών του Προφήτη, σε καμία περίπτωση δεν περιορίζονται μόνο στις γυναίκες, αλλά πολύ περισσότερο αφορούν όλους τους πιστούς ανεξάρτητα το φύλο τους, οι οποίοι προτρέπονται να διάγουν έναν ευσεβή βίο.

²⁶⁸ Κοράνιο 33: 53.

αναφέρει, ότι υπό τον όρο *σύζυγος* νοούνται οι νόμιμες σύζυγοι, εκτός από τις παλακίδες, για τις οποίες ο Μωάμεθ πρόσφερε σπίτι στα διαμερίσματα του χαρεμιού. Προσθέτει επίσης, ότι σχετικά με την πληθώρα των γάμων του Προφήτη, σε πολλές περιπτώσεις είτε δεν ολοκληρώθηκαν, είτε έφεραν προσωρινό χαρακτήρα²⁶⁹.

Ο θάνατος του Προφήτη στις 11 Ιουνίου του 632 μ.Χ. άφησε το ζήτημά των γυναικών όπως είχε διαμορφωθεί κατά τα τελευταία χρόνια της ζωής του Μωάμεθ. Ο Προφήτης κατά την τελευταία αρρώστια, η οποία θα αποδεικνυόταν και μοιραία, ζήτησε να παραμείνει στο διαμέρισμα της 'Ā'ishah, μέσα στην αγκαλιά της οποίας εξέπνευσε την τελευταία του πνοή. Η ταφή του πραγματοποιήθηκε στο ίδιο το δωμάτιο της 'Ā'ishah, όπου η άτεκνη νεαρή χήρα, μόλις δεκαοχτώ χρονών, θα ζούσε ακόμα για περίπου μισό αιώνα²⁷⁰.

2.2 Η περίοδος των *Rāshidūn* χαλίφηδων (632-661 μ.Χ.)

Τα πολιτικά πράγματα μετά το θάνατο του Μωάμεθ ήταν τεταμένα. Ο θάνατος του Προφήτη ανέδειξε τις αντιμαχόμενες παρατάξεις σχετικά με τα ζητήματα ηγεσίας της νεοσύστατης ακόμα κοινότητας. Σε ένα πρώτο επίπεδο ήρθε στο προσκήνιο το δίπολο μεταξύ Μέκκας και Μεδίνας, οι παρατάξεις των αριστοκρατικών φυλών 'Umayyad και Makhzumi, η οικογένεια του Προφήτη Hashim, οι οποίοι αξίωναν την εξ αίματος συγγένεια τους με τον Προφήτη και προέκριναν τον 'Alī για την ηγεσία και τέλος οι διακεκριμένοι σύντροφοι και σύμβουλοι του Προφήτη Abu Bakr και 'Umar.²⁷¹ Δεδομένης της ύπαρξης

²⁶⁹ABBOTT N.(1942 β) 61: “ The term wife has been applied so far to Khādījahh and to the women of Mohammed, other than concubines, for whom he provided a permanent home in the harem quarters in the court of the mosque at Medina. It is clear from the above verses and from a large and confirmatory body of traditions that Mohammed contracted marriages that were either never cons'Umm ated or were of a temporary type” Για τα κίνητρα των πολλαπλών γάμων του Προφήτη έχουν γραφτεί διάφορες υποθέσεις. Ο WATT M. (1956) 287 θεωρεί ότι όλοι οι γάμοι του Προφήτη έφεραν ένα πολιτικό κίνητρο και αποσκοπούσαν στη συγκρότηση συμμαχιών μεταξύ των αραβικών φυλών σε συμφωνία με το αραβικό έθος της εποχής. Ο ESPOSITO J. (1988) 66-68 από την άλλη, θεωρεί, ότι οι γάμοι αποσκοπούσαν στο βιοπορισμό των χηρών. Ενώ ο PETERS F.E. (2003) 84 φρονεί ότι είναι δύσκολο να κατανοηθούν τα κίνητρα για τη σύναψη όλων των γάμων, άλλοι ήταν πολιτικού χαρακτήρα, άλλοι έφεραν το κίνητρο της συμπόνοιας και άλλοι ίσως για συναισθηματικούς λόγους.

²⁷⁰ ABBOTT N.(1942 β) 69.

²⁷¹ Όπως γράφει η ABBOTT N. (1942 β), 82: “The political atmosphere, tense enough during Mohammed's life last illness, reached a climax with his death. The Medinans, resenting their secondary role, thought this was their opportunity to assert themselves against the Meccans who had entrenched themselves too well in the city so hospitable to the prophet. The Hasimites, cenntering their hopes on 'Alī , largely because he

αντικρουόμενων παραδόσεων στο επίμαχο ζήτημα της διαδοχής, είναι δύσκολο να προσδιοριστεί ο ρόλος των χηρών του Προφήτη και ειδικότερα της 'Ā'ishah στο γεγονός της εκλογής του πατέρα της Abu Bakr ως χαλίφη²⁷².

Κατά τη σύντομη περίοδο της χαλιφείας του Abu Bakr (632-634 μ.Χ.) εκτός από το περιστατικό με τη Fāṭimah και την άρνηση της απόδοσης σε αυτή μέρος από την περιουσία του πατέρα της, οι γυναίκες του οίκου του Προφήτη, πέρασαν ένα σημαντικό χρονικό διάστημα σε πένθος, χωρίς αξιοσημείωτη δραστηριότητα όσον αφορά το δημόσιο βίο. Αν και η ανάδειξη του δεύτερου χαλίφη 'Umar, ο οποίος αποπειράται τον περαιτέρω περιορισμό των γυναικών με την θεσμοθέτηση ξεχωριστής λειτουργίας στο τέμενος για τις γυναίκες και με την απαγόρευσή της τέλεσης του ιερού προσκυνήματος για της *μητέρες των πιστών*, συνεπάγεται με σοβαρή απώλεια status εις βάρος των γυναικών, οι *μητέρες των πιστών* δεν πρόβαλαν σοβαρές αντιδράσεις στα παραπάνω ζητήματα, χωρίς αυτό βέβαια να σημαίνει κατά την Abbott και την πλήρη συμμόρφωσή τους με τα παραγγέλματα του 'Umar.²⁷³ Αυτό επιβεβαιώνεται από το αίτημα των χηρών να πραγματοποιήσουν το προσκύνημα, κατά το τελευταίο έτος της χαλιφείας του 'Umar (23 Αυγούστου 634- 3 Νοεμβρίου 644 μ.Χ.)²⁷⁴ Ο

was Mohammed's son-in law, aspired to the heirship of the prophet, hoping thereby to supplant the aristocratic clans of The 'Umayyads and Makhzūmites as leaders of the Arabs. But Abu Bakr and 'Umar , for long Mohammed's staunchest supporters and outspoken counsellors, were bent on retaining their advantageous position."

²⁷² Το ζήτημα της διαδοχής των χαλίφηδων αποτελεί μια από τις μεγαλύτερες συζητήσεις στον Ισλάμ τόσο δυτικά όσο και ανατολικά. Αρχικά σχετικά με την τοποθέτηση του LAMMENS H.(1910), η οποία υποστηρίζει την συνωμοτική δράση των Abu Bakr, 'Umar και Abu Ubayda για την ανάληψη της εξουσίας του χαλιφάτου. Την παρασκηνιακή δράση των προσώπων αυτών υποστήριξαν οι κόρες τους 'Ā'ishah και Hafṣah, με τη μεταφορά πληροφοριών για την προσωπική ζωή του Μωάμεθ, τοποθέτηση που φαίνεται να απορρίπτει η ABBOTTN. (1942 β), 80. Ο CAETANI L. αρχικά υποστήριξε ότι πιθανότατα η επιλογή του AbuBakr ήταν η πιο εύλογη σχετικά με το το ζήτημα της διαδοχής μετά τον θάνατο του Προφήτη. (Μεταγενέστερα βέβαια ο Caetani στράφηκε εξίσου προς την συνωμοτική υπόθεση του Lammens). Και ο WATT M.(1961) αλλά και μεγάλο μέρος της δυτικής έρευνας δέχεται την άποψη περί καταλληλότητας του Abu Bakr. Πιο πρόσφατα ο MADELUNG W. προσεγγίζοντας το ζήτημά της διαδοχής αφετηριακά από το Κοράνι διατυπώνει την *χασιμική* (Hashim kinship) υπόθεση, η οποία λαμβάνει σαφείς διαστάσεις από την ισλαμική ορθόδοξη άποψη αλλά και από την προγενέστερη δυτική έρευνα., αναλυτικότερα MADELUNG W. (1997).

²⁷³ ABBOTT N. (1942 β) 93.

²⁷⁴ ABBOTT N. (1942 β) 94 "Neither 'Ā'ishah nor the rest of the Mothers of the believers seem to have made any serious protest against 'Umar s's decision to prohibit them from going on the pilgrimage to Mecca. Yet, there must have bees some considerable, but seemingly unrecorded discontent with this deviation from the

‘Umar από την άλλη, με την εισήγηση των κρατικών συντάξεων (641 μ.Χ.) δεν παρέλειψε στους πρώτους δικαιούχους να συμπεριλάβει και τις μητέρες των πιστών, με ένα ετήσιο εισόδημα²⁷⁵.

Ήδη από την περίοδο του Abu Bakr, και πολύ περισσότερο κατά την περίοδο του ‘Umar, η ‘Ā’ishah περιβεβλημένη με το status της αγαπημένης του Προφήτη, αποτελούσε πόλο έλξης για τους πιστούς, οι οποίοι αναζητούσαν τις συμβουλές της σχετικά με τα ζητήματα της καθημερινής πρακτικής *sunnah* του Προφήτη. Η ίδια προέβαινε, κατά την Abbott, στην έκδοση αποφάσεων *fatwa*²⁷⁶ για τον ιερό νόμο και το έθος. Οι κοντινές αντίζηλοι Zainab και ‘Umm Salama μοιράζονταν εξίσου με την ‘Ā’ishah αυτόν το ρόλο. Κατά γενική ομολογία οι χήρες του Προφήτη ειδικά στο δημόσιο βίο αντιμετωπίζονταν ως σύνολο και αναφέρονταν σε αυτές συλλογικά. Πέρα από αυτή τη διάστασή της σημασίας τους και το κύρος που έχαιραν, οι μητέρες των πιστών και πολύ περισσότερο η ‘Ā’ishah δεν είχαν τις ευκαιρίες να εξασκήσουν προσωπική εξουσία στα δημόσια και πολιτικά πράγματα της κοινότητας²⁷⁷.

Οι πρώτες δημόσιες αντιδράσεις εκ μέρους των χηρών σχετικά με τα ζητήματα διακυβέρνησης της κοινότητας, εκδηλώνονται κατά την περίοδο της χαλιφείας του ‘Uthmān (6 Νοεμβρίου 644- 17 Ιουνίου 656). Ο αριστοκράτης ‘Uthmān καταγόμενος από τη φυλή των ‘Umayyad, ακολούθησε μια ευνοϊκή στάση έναντι των γυναικών του Μωάμεθ, επιτρέποντας σε αυτές το *hajj*.²⁷⁸ Οι έκδηλες όμως νεποτιστικές τάσεις του χαλίφη με την προώθηση στις διάφορες επαρχίες μελών από τη φυλή του, σταδιακά διαμόρφωνε ένα ισχυρό αντιχαλιφικό πόλο.²⁷⁹ Είναι αυτή η περίοδος κατά την οποία σπέρνονται οι πρώτοι σπόροι της

practice of Mohammed, for in the last year of his reign ‘Umar , on the specific request of Mohammed’s widows, allowed them to resume the pilgrimage”

²⁷⁵ ABBOTT N. (1942 β) 97.

²⁷⁶ BURTON J. (1995) 197,: “An authoritative pronouncement on a specific point of law delivered by a qualified expert, a *mufti*.”

²⁷⁷ ABBOTT N. (1942 β) 98-99: “ All in all, the reigns of Abu Bakr and ‘Umar afforded ‘Ā’ishah little opportunity to exercise any personal power in the conduct of public and political affairs, they were nevertheless conducive to the enhancement of her personal prestige.”

²⁷⁸ ABBOTT N. (1942 β) 105.

²⁷⁹ ABBOTT N. (1942 β) 104: “ It was well-known fact to Islamic history that ‘Uthmān lost no time on advancing the interests of the already powerful ‘Umayyads. The most lucrative and the most important positions at the disposal of the c‘Alī ph were usually given to the immediate relatives or to others of his clansmen, who in turn seized this opportunity to feather their political nests”

διαφοροποίησης εντός της ισλαμικής *'ummah*, για να λάβουν την ακραία έκφραση τους αργότερα με το ξέσπασμά του εμφυλίου. Υπέρ της δικαιολογημένης αυξανόμενης δυσαρέσκειας του πλήθους τάχθηκαν η *'Ā'ishah* και η *'Umm Salama*. Ειδικότερα αυτές, μεταξύ των χηρών, δε δίστασαν δημοσίως να ασκήσουν αρνητική κριτική εις βάρος του *'Uthmān*. Τα γεγονότα κορυφώθηκαν με τη δολοφονία του *'Uthmān* την 18^η του μήνα Dhual-Hijjah 35 A.H., δηλαδή στις 17 Ιουνίου το 656 μ.Χ.²⁸⁰.

Κατά τα γεγονότα της δολοφονίας του *'Uthmān*, η *'Ā'ishah* βρισκόταν στη Μέκκα για το *hajj*. Στο δρόμο της επιστροφής, μερικά χιλιόμετρα έξω από τη Μέκκα, πληροφορήθηκε για τις εξελίξεις στη Μεδίνα και τη νέα εκλογή του *'Alī* ως χαλίφη. Η *'Ā'ishah* αποφάσισε να γυρίσει στη Μέκκα, όπου απευθυνόμενη στο πλήθος από τον ιερό άμβωνα του τεμένους της Μέκκας, καλούσε σε εκδίκηση για το θάνατο του *'Uthmān*. Το διάβημά της υποστήριξαν ο κυβερνήτης της Μέκκας *'Abd Allāh ibn 'amīr*²⁸¹ και οι, *Talha*²⁸² και *Zubair*²⁸³. Κάπως έτσι διαμορφωνόταν ταχύτητα οι εξελίξεις στη *Hijāz*, ενώ με την ίδια αφορμή ο *Muawiyah* στη Συρία, συγκέντρωνε τις δυνάμεις του, αναμένοντας τις εξελίξεις της επικείμενης σύγκρουσης μεταξύ του *'Alī* και της *'Ā'ishah*²⁸⁴.

Οι υπόλοιπες χήρες, οι οποίες παρευρίσκονταν και αυτές στη Μέκκα για το προσκύνημα, όταν έμαθαν για το σχέδιο της *'Ā'ishah* να κινηθεί προς την *Basrah*, αποχαιρέτησαν την *'Ā'ishah*. Η μέρα του αποχωρισμού της έμεινε γνωστή ως ημέρα των *δακρύων*. Η *'Umm Salamah*²⁸⁵ από την άλλη, η οποία ακόμα και κατά την εν ζωή περίοδο

²⁸⁰ ABBOTT N. (1942 β) 121-127. Για το περιστατικό και τις τοποθετήσεις των κλασικών μουσουλμάνων ιστορικών της εποχής μια συνοπτική περιγραφή παρουσιάζει ο KEANEY H. (2011).

²⁸¹ Σύμφωνα με το λήμμα της *E.I. Voll.1*, 43, “*Abd Allāh ibn 'amīr*, governor of Basra, was born in Mecca in 4/626. He belonged to the Kurayshite clan of *cAbdShams* and was a maternal cousin of the *c'Alī* *ph 'Uthmān*. In 29/649-50 he was appointed by *c'Uthmān* to the governorship of Basra, in succession to Abu Musa al-Ashcari.”

²⁸² *Talha b. UbaydAllāh*, ένας από τους διακεκριμένους συντρόφους του Προφήτη. Συγκαταλέγεται μεταξύ των πρώτων οκτώ, οι οποίοι πίστεψαν στο προφητικό αξίωμα του Μωάμεθ. Άνηκε στη φυλή *Taym* των *Quraysh*, βλ. *E.I. Vol.11*, 162.

²⁸³ *Al-Zubayrb. al-Awwam*, γνωστός και ως *Hawari*, ήταν ένας από τους πρώτους και βασικότερους συντρόφους του Προφήτη, βλ. *E.I. Vol.11*, 549.

²⁸⁴ Αναλυτικότερα για την πολιτική ανάμιξη της *'Ā'ishah* στη *fitna* βλ. *MERNISSI F.* (1991) 41-58.

²⁸⁵ Σύμφωνα με τις παρατηρήσεις της *SAYEED A.* (2013) 38: “The greatest divide between the two women arose after the death of *Muhammad* and was centered on their factional loyalties. *'Ā'ishah* in her leadership role in the Battle of the Camel (36/656), was allied with *Talha b. Ubayd Allāh* and *al-Zubayr b. Al-*

του Προφήτη έτεινε προς τον ‘Alī και τη Fāṭimah και η οποία κατέτασσε τον εαυτό της στον *ahl al-bayt*, γύρισε στη Μεδίνα από όπου και απεύθυνε γράμμα στην ‘Ā’ishah προσκαλώντας την να παραιτηθεί από τον αγώνα της, χωρίς κανένα αποτέλεσμα. Η ‘Ā’ishah επηρεαζόμενη από τους συμβούλους της κατευθύνθηκε προς την Basrah, συγκεντρώνοντας γύρω της τρεις χιλιάδες άνδρες. Η άφιξη της ‘Ā’ishah στην Basrah, δίχασε την πόλη όπου και ακολούθησε μάχη για το σε ποια από τις δύο παρατάξεις θα προσχωρούσε η πόλη. Τα ερείσματα και από τις δύο πλευρές ήταν αρκετά ισχυρά. Εντωμεταξύ, ο χαλίφης επιδίωκε να αποφύγει την ανοιχτή πολεμικού χαρακτήρα σύγκρουση, χρονοτριβώντας χωρίς να λαμβάνει ουσιαστικές προετοιμασίες για την περίπτωση της στρατιωτικής σύγκρουσης. Ο χρόνος που περνούσε λειτουργούσε εναντίον του ‘Alī.²⁸⁶

Τον πολιτικό της αγώνα και τη στρατιωτική της εκστρατεία η ‘Ā’ishah στήριζε με γράμματα προς τις ηγετικές προσωπικότητες της πόλης, καθώς και με δυναμικές ομιλίες στα τεμένη. Μετά την Basrah, η σύγκρουση μεταφέρθηκε αρχικά σε διπλωματικό επίπεδο στη πόλη της Kufa, η οποία επιθυμούσε την ουδετερότητά της και τη μη ανάμειξή της στην εμφύλια σύγκρουση. Η πολεμική σύγκρουση μεταξύ των δύο αντιμαχόμενων ομάδων κατέστη πλέον αναπόφευκτη. Οι δύο στρατοί συναντήθηκαν στις 4 Δεκεμβρίου του 656 μ.Χ., τη δέκατη μέρα του Jamada II το 36 A.H.. Η τολμηρή ‘Ā’ishah σπεύδει στις γραμμές των συρράξεων, στα πρότυπα της προϊσλαμικής παράδοσης της Κυρίας της Νίκης, καθισμένη πάνω στην καμήλα της με το εγκατεστημένο σε αυτή κόκκινο υπόστεγο, με πολεμικές ιαχές, στίχους από το Κοράνι και πολεμική ποίηση καλούσε τους γιούς της να πολεμήσουν. Σύμφωνα με την ισλαμική παράδοση η σφαγή που πραγματοποιήθηκε γύρω από την καμήλα της ήταν παροιμιώδης, καθώς πολλοί διακεκριμένοι μαχητές έδωσαν τη ζωή τους προς υπεράσπιση της αγαπημένης του Προφήτη. Η ήττα του στρατού της ‘Ā’ishah είχε ως αποτέλεσμα την μεταφορά της από τη Basrah την Κυριακή την πρώτη του μηνός Rajab το 36 A.D., στις 24 Δεκεμβρίου το 656 μ.Χ.. Με καλούς όρους, προστασία και δώρα ο ‘Alī

Awwanm, ‘Umm Salama on the other hand, supported the faction of ‘Alī . She also opposed ‘Ā’ishah’s participation in the Battle of the Camel and is said to have articulated this in an eloquent dispatch in contrast to some of ‘Ā’ishah’s anti-‘Alī traditions, ‘Umm Salama is credited with several reports in which the Prophet expresses his preferences for ‘Alī and Fāṭimah and their offsprings. One tradition goes so far as to include her in the category of Muḥammad’s closest kin (ahl al-bayt), a category revered by Shiites in particular”.

²⁸⁶ ABBOTT N. (1942 β) 105.

επιδίωξε να κατευνάσει τις τεταμένες σχέσεις μεταξύ τους, πολιτική που ακολούθησε και στη Μέκκα για το προσκύνημα και μετά επέστρεψε και πάλι στη Μεδίνα²⁸⁷.

Το ζήτημα της ευθύνης και της συμμετοχής της, κυρίως ως υποκινήτρια της δολοφονίας του 'Uthmān αλλά και του εμφυλίου κατά την περίοδο του 'Alī, βαραίνουν σύμφωνα με τις εκδοχές κάποιων παραδόσεων την ηττημένη χήρα, από την άλλη η Abbott όπως και μέρος της ισλαμικής παράδοσης επιμένουν στο διαβρωτικό και σκοτεινό ρόλο που έπαιξαν οι σύμβουλοι της 'Abd Allāh ibn'amīra, Zubair και Talha.²⁸⁸ Η 'Ā'ishah στο πέρασμα του χρόνου και στη μνεία της περίφημης μάχης της *Καμήλας*, με πάθος αρνείται οποιαδήποτε ενοχή για τη δολοφονία του 'Uthmān, αλλά με παρρησία δέχεται τη συνεργία της στο χύσιμο αίματος των πιστών. Υποστηρίζει ότι αρχικό της κίνητρο υπήρξε η αποκατάστασή της έννομης τάξης στην κοινότητα και η απόδοση δικαιοσύνης.²⁸⁹

Τα γεγονότα σαφέστατα είχαν ένα σοβαρό αντίκτυπο προς το δημόσιο πρόσωπο της 'Ā'ishah, στου οποίου το κύρος της αγαπημένης μειώθηκε σημαντικά. Η πολιτική ήττα της 'Ā'ishah, κατά την Abbott, οφείλει να αποδοθεί μερικώς και στο φύλο της. Η πολιτική ενεργητικότητα και οξυδέρκεια της *μητέρας* 'Ā'ishah, καθώς και η προσωπική της φιλοδοξία, χαρακτηριστικά όλα πολιτικής ικανότητας, ήταν εξαρχής καταδικασμένα να αποτύχουν λόγω της γυναικείας της φύσης²⁹⁰. Παρά το σοβαρό πλήγμα της δημόσιας εικόνας της, ο ρόλος της

²⁸⁷ Στις σελίδες 130-161 η ABBOTT N. (1942 β) εκθέτει αναλυτικά τις τακτικές κινήσεις της 'Ā'ishah και τα γεγονότα του εμφυλίου, όπως και MADELUNG W. (1997) κεφ. 4°. Τα ιστορικά γεγονότα αυτά, με την ανατροπή και δολοφονία του τέταρτου *Rāshidūn* χαλίφη 'Alī που οδήγησαν στο διχασμό της κοινότητας και την διαίρεση των μουσουλμάνων στους δύο μεγάλους κλάδους τους, εκθέτει αναλυτικά ο ROGERSON B. (2010).

²⁸⁸ ABBOTT N. (1942 β) 165-166 “The question of 'Ā'ishah's responsibility both for the murder of 'Uthmān and for the civil war that followed is a lively one in Islamic records. Her reconciliation with 'Alī and his party seems to have encouraged him and some of his leading men, as well as the later Shite party, to place the blame for these evils not so much on 'Ā'ishah herself as on her advisers, particularly the now dead Talha and Zubair, with Abd Allāh too coming in for a good bit of this blame”

²⁸⁹ ABBOTT N. (1942 β) 171-172 :“ Regardless of what judgment friend or foe passed on 'Ā'ishah's guilt in connection with the murder of 'Uthmān, and despite their efforts to free her of the main responsibility for the rebellion and civil war that followed, she herself, as stated before, repeatedly and vigorously denied any guilt for the former but bravely shouldered her share of the responsibility for the latter.”

²⁹⁰ ABBOTT N. (1942 β) 174: “ 'Ā'ishah's failure is to be attributed in some measure to the fact of her sex. Notwithstanding her driving personal ambition, great political energy, and marked ability for organization and propaganda... 'Ā'ishah was further handicapped with the institution of seclusion introduced at the start in connection with Muhammed's harem and reinforced by the Quranic injunction ordering the wives of the prophet to keep to their homes”

‘Ā’ishah δεν παραγκωνίστηκε στο βαθμό της εξαφάνισης, ενώ μέχρι και για ένα περίπου τέταρτο του αιώνα ακόμα θα συνεχίσει να ασκεί την επιρροή της²⁹¹.

2.3 Η αρχή της δυναστικής περιόδου των ‘Umayyad (661-750 μ.Χ.)

Τα τραγικά γεγονότα του διχασμού της ισλαμικής κοινότητας που ξεκίνησαν μετά τη μάχη της Καμήλας, με αποκορύφωμα τη μάχη του Siffin (26-28 Ιουλίου του 657) μεταξύ ‘Alī και Mu‘āwīyya στις όχθες του Ευφράτη στη πόλη Raqqa της Συρίας και τη νίκη του Mu‘āwīyya στο λεγόμενο περιστατικό της *δαιτησίας* που αποσκοπούσαν σε μια ειρηνική διευθέτηση των πραγμάτων, οδήγησαν στο πέρας της περιόδου των *Rāshidūn* χαλίφηδων²⁹². Η ανάδειξη του Mu‘āwīyya στη χαλιφεία συνεπάγεται με την εγκαθίδρυση της πρώτης δυναστείας του Ισλάμ, τη δυναστεία των ‘Umayyad (661-750)²⁹³.

Στην μετά του ‘Alī περίοδο, η ‘Ā’ishah διατηρεί μια διπλωματική στάση έναντι του ‘Umayyad, Muawiyah, ενώ σε διάφορες περιστάσεις γίνεται λόγος και για μια μεταξύ τους αλληλογραφία και ανταλλαγή δώρων. Ο Mu‘āwīyya φαίνεται να προσπάθησε να εκμεταλλευτεί τα ερείσματα της πολιτικής της δραστηριότητας δικαιολογώντας το δικαίωμα του στη χαλιφεία ως διάδοχος του ‘Uthmān.²⁹⁴ Αν και γενικά θα μπορούσε να ειπωθεί ότι η

²⁹¹ ABBOTT N. (1942 β) 170-174.

²⁹² Σύμφωνα με τα γεγονότα που εκτυλίχθηκαν που οδήγησαν στο περιστατικό της *δαιτησίας* DONNER F.M. (2010), 161, Κατά τον Μάιο του 657, ο ‘Alī συγκεντρώνοντας τα στρατεύματα του στη Kufa εκστράτευσε εναντίον του Mu‘āwīyya. Ο Mu‘āwīyya, από την άλλη, συγκέντρωνε τις δυνάμεις του στη Συρία για να συναντήσει το στρατό του ‘Alī στον Ευφράτη και να σταματήσει την προσπέλαση του. Κατά τον Donner καμία από τις δύο πλευρές δεν φαίνεται να έχαιρε της πλήρους αφοσίωσης των στρατιωτών τους, δεδομένου ότι οι πιστοί της ισλαμικής κοινότητας δεν θα έπρεπε να πολεμάνε ο ένας τον άλλο. Οι δύο στρατοί συναντήθηκαν τον Ιούνιο κοντά στη πόλη Siffin στον Ευφράτη, μεταξύ της Raqqa και του Aleppo. Σε μια από τις μάχες, ο στρατός του Mu‘āwīyya κρέμασε στα δόρατα του αντίγραφο του Κορανίου, μια κίνηση η οποία ερμηνεύτηκε από τον ‘Alī ως μια προτροπή για το σταμάτημα της μάχης και τη διευθέτησή της διαμάχης σύμφωνα με τις αρχές που πρεσβεύει το ιερό βιβλίο, το οποίο εξάλλου αποτελούσε και το ορατό σύμβολο ενότητας της κοινότητας. Η μάχη σταμάτησε αμέσως ενώ το στράτευμα του ‘Alī διχάστηκε. Μερικοί υποστήριξαν τη λύση των διαπραγματεύσεων, ενώ άλλοι επέμεναν στη στρατιωτική αντιμετώπιση του Mu‘āwīyya. Τελικά υπερίσχυσε η άποψη περί διαπραγματεύσεων, οι οποίες θα λάμβαναν χώρα σε ουδέτερο έδαφος μετά από μερικούς μήνες με διαιτητή τον Abu Musa al-Ash‘ari τότε κυβερνήτη της Kufa.

²⁹³ Για την πρώτη δυναστεία των ‘Umayyad ενδεικτικά βλ. HAWTING G.R. (2000).

²⁹⁴ ABBOTT N. (1942 β) 185-187.

πολιτική επιρροή της Ἄ'ishah είχε υποστεί σοβαρά πλήγματα, με το πέρασμα του χρόνου η εικόνα της φαίνεται να ανταποκρίνεται και πάλι στο status της αγαπημένης του Προφήτη και να χαίρει του ανάλογου σεβασμού.²⁹⁵

Το ώριμο πλέον της ηλικίας της την καθιστούσε ιδιαίτερη αυθεντία για άντρες και γυναίκες από όλα τα σημεία της ισλαμικής *'ummah*, οι οποίοι ταξίδευαν για να τη συναντήσουν και να καταφέρουν να αποσπάσουν ορισμένες πληροφορίες σε προσωπικά, οικογενειακά και οικονομικά θέματα. Ακόμα και διακεκριμένοι σύντροφοι του Μωάμεθ αναζητούσαν τις συμβουλές της ή τη συντροφιά της στο διάλογο. Γυναίκες την επισκέπτονταν για να ακούσουν τις παραδόσεις της, αναζητώντας λύσεις στις δυσκολίες του έγγαμου βίου, αλλά και για καθαρά γυναικεία ζητήματα, όπως τη χρήση καλλυντικών κτλ. Η αυθεντία της Ἄ'ishah στη μετάδοση παραδόσεων συγκαταλέγεται μεταξύ των αυθεντιών διακεκριμένων συντρόφων, ενώ η ισλαμική παράδοση της αποδίδει στο σύνολο τους 2.210 *Hādīth*, εκ των οποίων οι 1210 λέγεται ότι έχουν παραδοθεί σε αυτήν απευθείας από τον Προφήτη²⁹⁶. Η ισλαμική κριτική, όπως αυτή εκφράστηκε στις δύο ευρέως αποδεκτές συλλογές παραδόσεων *Hādīth* του Bukhari και του Muslim, για την περίπτωση της Ἄ'ishah συγκεκριμένα δέχονται ως αυθεντικές μόνο τις 174 από τις 1210, άμεσα εκ του Προφήτη προερχόμενες *Hādīth*. Σε αυτές προστίθενται ακόμα 54 κατά τον Bukhari και 68 κατά τον Muslim. Δεύτερη στη μετάδοση παραδόσεων έρχεται η 'Umm Salama²⁹⁷. Αξίζει να

²⁹⁵ ABBOTT N. (1942 β) 200: “ Though Ἄ'ishah h's political influence suffered a severe setback in the period under consideration, yet her general position in the Islamic community at large, in time, to acquire a dignity compatible with her privileged relationship to Mohammed, her own active mind and wide experience and the respect due her advanced age.”

²⁹⁶ ABBOTT N. (1942 β) 200. Για τη συμβολή της Ἄ'ishah ως αυθεντία στη μετάδοση παραδόσεων *Hādīth* αναφέρει η SAYEED A. (2013) 27-28, “The evolution of Ἄ'ishah's intellectual biography, through which she becomes the *muhadditha* and *faqihah* par excellence of Muslim history, was in large part a by-product of the efforts of *hadīth* compilers who, from the late 2nd/8th century to the end of the 3rd/9th century, produced a large corpus of authoritative collections. Ahmad b. Hanbal, for example, enumerates approximately 2,400 *hādīth* on her authority... Ἄ'ishah not just narrate about conjugal relations, ritual purity, and the supererogatory devotions that Muḥammad performed at home, topics on which we expect her to be authoritative on other subjects. Her voice is also evident in traditions on fasting, pilgrimage, inheritance, and eschatology, among other subjects... Ἄ'ishah traditions, taken together, reveal her profound involvement in the daily life of her community... Al-Zarkashī documents numerous instances in which she is said to have corrected or contradicted traditions and rulings of other Companions and Successors...”

²⁹⁷ “Shiis view 'Umm Salama and not Ἄ'ishah as the most revered wife after KHādījah. Including repetitions, she is credited with 175 traditions... While these span a wide range of subjects, most of her *hadīth*

σημειωθεί ότι σε διάφορες περιπτώσεις οι αποψεις των γυναικών αυτών φαίνονται να δίστανται²⁹⁸.

Στο κύρος της 'Ā'ishah και συν τω χρόνω αποδόθηκε μια πολλή καλή γνώση του κορανικού κειμένου. Πρόκειται μάλλον για την εκδοχή, την οποία επιμελήθηκε ο 'Uthmān και λέγεται ότι είχαν στη διάθεση τους οι χήρες 'Ā'ishah h, Ḥafṣah και 'Umm Salamah. Η καλή γνώση της των κορανικών εδαφίων αποδεικνύεται από τις γρήγορες και εύστοχες απαγγελίες στίχων τόσο σε δημόσιες ομιλίες όσο και σε προσωπικές συζητήσεις²⁹⁹. Οι ισλαμικές πηγές μεταξύ άλλων σημειώνουν το ενδιαφέρον της για την ποίηση και την ευγλωττία της. Μεταξύ των πνευματικών της ταλάντων συγκαταλεγόταν μια πρακτική γνώση ιατρικής και αστρονομίας. Η ορθόδοξη εκδοχή του Ισλάμ, επιφυλάσσοντας της μια ιδιαίτερη θέση στην ισλαμική παράδοση και ιστορία, την ανέδειξε στην ανώτερη σε γνώση όλων των *μητέρων των πιστών*.³⁰⁰

occur in the categories of ritual purity, prayer, marriage and trials and tribulations...In contrast to some 'Ā'ishah's anti-'Alī d traditions, 'Umm Salama is credited with several reports in which the prophet expressed his preference for 'Alī and Fāṭima and their offspring. One tradition goes as far as to include her in the category of Muḥammad's closest kin (ahl al-bayt), a category revered by Shiites in particular.” Βλ. SAYEED A. (2013) 35-36.

²⁹⁸ ABBOTT N. (1942 β) 200-202.

²⁹⁹ Στο άρθρο της GESSINGER A. (2011) 42-43 και σε σαφή αντίθεση με τον σκεπτικισμό της ABBOTT N. (1942 β) 204 για τη συμβολή των τριών χηρών του Προφήτη, 'Ā'ishah h, 'Umm Salama και Hafsa στη συγκρότηση του κώδικα του Κορανίου, παραθέτει στοιχεία για τη μετάδοση και τη μέριμνα που κατέβαλε η 'Ā'ishah για την ορθή γραπτή απόδοση του κειμένου ακόμα και την οργάνωση της σειράς των suwar. Κατά την άποψη της προς την κατεύθυνση αυτή συνηγορεί το γεγονός ότι αναφορές στον κώδικα της 'Ā'ishah απαντούν και στη πρόιμη, στη μεταγενέστερη άλλα και στη μεσαιωνική περίοδο του Ισλάμ από σχολιαστές του Κορανίου. Η συμβολή της 'Ā'ishah κατά τη GESSINGER A. (2004) 15 εκτείνεται και στο κομμάτι της ερμηνευτικής του ιερού κειμένου: “These preliminary findings point not only to the existence of vivid depictions of 'Ā'ishah as an exegete in the Ḥadīth literature, but also the interpretive weight which such traditions were generally considered to carry in some Sunni commentaries. The degree to which such exegetical traditions may reflect a significant historical role played by 'Ā'ishah h (and/or other women) in the origins and development of early Qur'anic exegesis merits further research.”

³⁰⁰ ABBOTT N. (1942 β) 205-206: “These sizable gifts helped to create and maintain for herself a unique position in the Islamic community. Her effective use of them laid the foundation for a series of progressively exaggerated estimates of her intellectual abilities. Orthodox Islam conceded her first the honor of being superior in knowledge to any other Mother of the Believers and then to all of them collectively. Soon her great knowledge was reported to have exceeded that of all the other women put together. Finally she came to be considered among the wisest and most knowing of all people.”

Τα τελευταία της χρόνια η 'Ā'ishah φαίνεται να τα πέρασε διάγοντας έναν ασκητικό βίο στα πρότυπα της φτώχειας του Προφήτη που επέλεγε να ζει εξίσου ένα λιτό βίο, διατηρώντας πάντα στη μνήμη της τη νουθεσία του Προφήτη προς αυτήν για τη μη προσκόλληση στα υλικά αγαθά. Η ίδια μεμφόταν τους συντρόφους του που ζούσαν μέσα στην πολυτέλεια και τον πλούτο. Αφοσιώθηκε στη μελέτη του Κορανίου συνοδευόμενη από μεγάλες περιόδους νηστείας και προσευχής. Από την προσωπική περιουσία που είχε συγκεντρώσει επιδίδονταν σε γενναιόδωρες πράξεις αγαθοεργίας. Είναι κατά την περίοδο αυτών των τελευταίων χρόνων όπου η ισλαμική παράδοση συγκροτεί την εικόνα μιας ασκητικής μορφής της 'Ā'ishah, μιας αφοσιωμένης στην ισλαμική πίστη γυναίκας και αξιοσέβαστη *μητέρα όλων των πιστών*. Όταν η θανατηφόρα αρρώστια τη βρήκε και η ίδια κατάλαβε ότι το τέλος ήταν πολύ κοντά, εξέφρασε την επιθυμία να θαφτεί μαζί με τις αδερφές της, τις υπόλοιπες *μητέρες των πιστών* και χήρες του Προφήτη. Η 'Ā'ishah πέθανε την Τρίτη, τη δεκάτη εβδόμη του μήνα Ramadan του 58 A.H. (13 Ιουλίου του 678 μ.Χ.) σε ηλικία περίπου 64 ετών. Στην κηδεία της, στο νεκροταφείο Baqi, που πραγματοποιήθηκε τη νύχτα της ίδιας μέρας, συγκεντρώθηκε ένα από τα μεγαλύτερα πλήθη στην ιστορία του Ισλάμ³⁰¹

³⁰¹ ABBOTT N. (1942) 212-217. Σχολιάζοντας την προσέγγιση της Abbott στο σύνολο της η ELSADDA H. (2001)45 γράφει: “ Abbott's biography of 'Ā'ishah shows a woman who did not conform to the twentieth-century cultural stereotype of Muslim women, one not confined inside her home but an active member in her society. In this sense, she constructs a discourse on 'Ā'ishah that does not augment orientalist images about helpless Muslim women having to endure the oppressive dictates of their male counterparts. Her choice, however, to read political motives and designs in every detail of 'A'isha's life identifies her discourse with many orient 'Alī st theses about Islam as a political movement rather than a religious message. By doing so, she aligns herself with many orientalist feminists whose attempts to establish uni-versal sisterhood do not take into consideration different beliefs and world views.”

3. Οι δύο βασίλισσες της Βαγδάτης

Το 1946 πραγματοποιείται η πρώτη έκδοση του δεύτερου κατά σειρά βιβλίου της Abbott για το γυναικείο ζήτημα, *Two queens of Bagdad, The mother and wife of Hārūn al-Rašīd*.³⁰² Πρόκειται για το δεύτερο σε δημοτικότητα βιβλίο της Nabia Abbott, μια συστηματική μελέτη του γυναικείου status των γυναικών του χαρεμιού στην πρώιμη αββασιδική περίοδο, την αποκαλούμενη *Χρυσή εποχή*, την εποχή ακμής του Αββασιδικού κράτους, η οποία διήρκησε περίπου από τα μέσα του 8^{ου} αιώνα μέχρι τα μέσα του 9^{ου}. Η περίοδος αυτή, καλύπτει τη χαλιφεία εννέα στο σύνολο χαλίφηδων. Πιο συγκεκριμένα η Abbott εκθέτει τις ιστορίες δύο πρωταγωνιστριών της αυλής της Βαγδάτης, των βασιλισσών Khaizuran και Zubaidah.

Η περίοδος των 'Umayyad (661-750 μ.Χ.) λήγει με την ανατροπή τους και αντικατάσταση τους από τη δυναστεία των 'Abbāsid (750-1258 μ.Χ.)³⁰³. Μαζί με τους 'Abbāsid, σε παράγοντες διαμορφώσεως της πρώιμης πολιτικής και διοίκησης του

³⁰² ABBOTT N. (1946) *Two Queens of Bagdad*, Illinois

³⁰³ Στο τελευταίο μέρος της περιόδου των 'Umayyad, επαναστάτες στη βορειοανατολική μεθοριακή επαρχία του Khurasan άρχισαν να επικαλούνται συνθήματα σχετικά με τον *al-riḍā min āl Muḥammad*, «ο εκλεκτός από την οικογένεια του Προφήτη», (για το σύνθημα αυτό εξαιρετικό ενδιαφέρον παρουσιάζει το άρθρο της CRONE P. του 1989) και το *al-kitābwa'l-sunna* («το βιβλίο και το έθιμο»). Το πρώτο σύνθημα αφορούσε την ιδέα ότι ο χαλίφης θα έπρεπε να κατάγεται από τη φυλή του Προφήτη Banū Hashim (σε αντίθεση με τους 'Umayyad, οι οποίοι ανήκαν ευρύτερα στους Quraysh). Επίσης υποστηρίχτηκε ότι ο χαλίφης θα έπρεπε να επιλεγεί από τους μουσουλμάνους και όχι να τους επιβληθεί. Το δεύτερο σύνθημα απευθυνόταν στην ισλαμική ευσέβεια ως την απόλυτη βάση για μια δίκαιη διακυβέρνηση. Μόνο με την προσήλωση στο λόγο του Θεού και στην παράδοση του Προφήτη θα μπορούσε να επιτευχθεί μια πραγματικά δίκαιη ηγεσία της κοινότητας. Η κατάρρευση της δυναστείας των 'Umayyad μετά το 743–4 μ.Χ. είχε ως αποτέλεσμα το ξέσπασμα σειράς εξεγέρσεων σε όλες τις άκρες του χαλιφάτου, ενώ το 747, τμήματα του στρατού στο Khurasan πιστά στην χασμιτική ιδεολογία εκδηλώθηκαν επαναστατικά.. Πολλοί από τους αυτόχθονες πληθυσμούς της επαρχίας εντάχθηκαν στην εξέγερση. Το χειμώνα του 749–50μ.Χ., ο 'Abdallāh b.Muḥammad Abū al-'Abbās αναδείχθηκε σε νέο χαλίφη. Ο Abū al-'Abbās, αργότερα γνωστός ως al-Saffāh, ο προ-εγγονός του συντρόφου και του θείου του Προφήτη, al-'Abbās b. 'Abd al-Mutt'Alī β. Hāshim (από όπου και προκύπτει το όνομα της δεύτερης δυναστείας των «'Abbāsid») δηλαδή, από τη φυλή του Προφήτη Banū Hashim και τέταρτο ξάδερφο του Προφήτη. MARSHAM A. (2009), 183. Για τον KENNEDY H. (2004), 124: “The 'Abbāsid revolution was not a coup d'état led by one faction in the ruling élite against another; it was rather an attempt to reconstruct the Islamic polity, to reintegrate rulers and the ruled in the 'Umm a under the leadership of the Family of the Prophet and the movement brought together many different strands in early Islamic thought.”

αββασιδικού κράτους, αναδείχθηκαν οι βεζίρηδες³⁰⁴, Barmakid³⁰⁵. Παράλληλα οι ‘Abbāsid ειδικότερα κατά την αποκαλούμενη περίοδο της *Χρυσής εποχής*, ευνόησαν ως πάτρωνες τη μάθηση και την κουλτούρα³⁰⁶. Στην αββασιδική κουλτούρα της εποχής αναδεικνύονται εκ νέου η ποίηση, η τυπικότερη ίσως μορφή καλλιτεχνικής έκφρασης τόσο μεταξύ των Αράβων της προϊσλαμικής φάσης όσο και της μεταγενέστερης ισλαμικής περιόδου³⁰⁷. Παρά τη ρητή απαγόρευση της μουσικής από τη σουνητική ορθοδοξία, την περίοδο αυτή με την ανάπτυξη των τεχνών, μεγάλη ανάπτυξη γνώρισε και η μουσική, ενώ ακόμα και η απαγορευμένη πρακτική της κατανάλωσης αλκοολούχων φαίνεται με διάφορους τρόπους να εξασκείται από τις ανώτερες τάξεις.

Για την Abbott μέσα σε αυτές τις συνθήκες υλικής ευμάρειας, καλλιτεχνικής και πνευματικής ανάπτυξης, συγκροτούνται οι κοινωνικές και ηθικές σταθερές της πρώιμης αυλής της Βαγδάτης³⁰⁸. Η χαλάρωση των ηθών των ανώτερων κοινωνικών στρωμάτων της

³⁰⁴ “Για τη θεσμοθέτηση του βεζίρη κατά την αββασιδική περίοδο VAN BERKEL M., EL CHEICKH N.M., KENNEDY N., OSTI L. (2013), 66-67, σημειώνεται ότι πρόκειται για το υψηλότερο διοικητικό αξίωμα υπό τους ‘Abbāsid, οι οποίοι υπήρξαν και οι ουσιαστικοί εισηγητές του θεσμού. Η εισήγηση του θεσμού του βεζίρη συνδέεται με την περαιτέρω κεντροποίηση της διοίκησης του κράτους. Στην πρώιμη αββασιδική περίοδο σημαντικό ρόλο καταλάμβαναν και οι υπουργοί των διαφόρων υπουργείων, μεταγενέστερα κατά τον 9^ο αιώνα όμως ακόμα και η δική τους εξουσία περιορίστηκε προς όφελος των βεζιρηδων. Οι βεζιρηδες έγιναν οι ενδιάμεσοι μεταξύ χαλίφηδων και διοίκησης, ενώ σταδιακά οι χαλίφηδες απομακρύνθηκαν ακόμα περισσότερο από την επαφή τους με τον έξω κόσμο. Επιπρόσθετα το βεζιράτο αναλάμβανε σε πολλές περιπτώσεις τη μαθητεία των πριγκιπών. Τέλος αξίζει να σημειωθεί ότι κατά την πρώιμη περίοδο οι βεζιρηδες ήταν απελεύθεροι δούλοι.

³⁰⁵ Μνεία στην οικογένεια των Barmakid έχει γίνει και σε άλλη υποσημείωση της παρούσας εργασίας 110, για το ζήτημα της ανόδου της οικογένειας και της εντυπωσιακής επιρροής που άσκησε κατά την πρώιμη αββασιδική φάση βλ. άρθρο BOSWORTH E.C. (1994). Για το ζήτημα της πτώσης του οίκου βλ. παραπομπή 366.

³⁰⁶ Για μια σφαιρική ανάλυση της άνθησης των γραμμάτων και των τεχνών σε όλους τους τομείς της ζωής κατά τη δυναστική περίοδο των ‘Abbāsid (750-1258) βλ. LATHAM J.D., SERJEANT R.B. YOUNG M.J.L. (1990).

³⁰⁷ Για την προϊσλαμική ποιητική παράδοση αλλά και την ισλαμική KENNEDY H. (2013).

³⁰⁸ Η Βαγδάτη η πρωτεύουσα του κράτους των ‘Abbāsid, γνωστή και ως «η πόλη της ειρήνης» χτίστηκε το 762 μ.Χ. με σκοπό να ενσαρκώσει το ιδανικό της τέλειας πόλης. Σύμφωνα με τις μαρτυρίες η Βαγδάτη δομήθηκε επί τη βάσει ενός στρογγυλού σχήματος με τέσσερις βασικές πύλες προς τα τέσσερα σημεία του ορίζοντα. Στο κέντρο της δέσποζε το παλάτι του χαλίφη. Το αρχιτεκτονικό σχέδιο της Βαγδάτης είχε μια σαφέστατα συμβολική διάσταση. Ως *imago mundi* η νέα πρωτεύουσα Βαγδάτη αποτέλεσε το νέο θρησκευτικό και πολιτικό κέντρο της αναδειχθείσας δυναστείας των ‘Abbāsid. Αναλυτικότερα για τη Βαγδάτη ως αλληγορικό και ορατό σύμβολο εξουσίας των ‘Abbāsid βλ. το άρθρο του WENDELL C. (1971).

‘Abbāsīd κοινωνίας θα έπρεπε να κατανοηθεί μέσα από αυτό το πρίσμα των ίδιων των συνθηκών που την γέννησαν. Παραπροϊόντα της ρέπουσας αριστοκρατίας θα μπορούσαν να θεωρηθούν η τριάδα των θεσμών της πολυγαμίας, της παλλακειάς και της απομόνωσης των γυναικών. Η θεσμοποίηση της απομόνωσης του χαρεμιού³⁰⁹ φαίνεται να επηρέασε σε μεγαλύτερο βαθμό την ελεύθερη γυναίκα από ότι τη σκλάβο³¹⁰.

Οι πιο ποθητές και κοινωνικά επιθυμητές γυναίκες, είτε ελεύθερες, είτε σκλάβες παρέμεναν σχεδόν φυλακισμένες πίσω από χοντρούς τοίχους και κλειδωμένες πόρτες, τα κλειδιά των οποίων φυλούσαν οι ευνούχοι του παλατιού. Η αύξηση του χαρεμιού συνεπαγόταν με ένα κορεσμό, *satiety*, που κατά την Abbott υπέθαλπε με τη σειρά του την ελευθεριότητα και την ακολασία των ανώτερων στρωμάτων της κοινωνίας. Κατά συνέπεια και το σκλαβεμπόριο³¹¹ την περίοδο αυτή σημείωσε επίσης μια σημαντική αύξηση, με τη

³⁰⁹ Η κλασική οριενταλιστική άποψη φανταζόταν το χαρέμι όπως αυτό φαίνεται να ήταν κατά την Οθωμανική περίοδο, με τις γυναίκες ως ανίσχυρα υποκείμενα. Στο KEDDIE N., BARON B. (1991) 11 σημειώνεται ότι αυτές οι δυτικές απόψεις περί των χαρεμιών δεν φαίνεται να ανταποκρίνονται στην πραγματικότητα, καθώς ο αραβικός όρος *harim* δεν νοούνταν αποκλειστικώς με σεξουαλικούς όρους. Επιπρόσθετα γίνεται σαφής διαχωρισμός μεταξύ των πολυγαμικών ελίτ και των απλών ανθρώπων, οι οποίοι διήγαγαν πιθανότατα μονογαμικό βίο. Η AHMED L. (1982) 85 από την άλλη τονίζει τη διττή διάσταση του χαρεμιού, ως ένα σύστημα το οποίο επέτρεπε τη σεξουαλική πρόσβαση ενός άνδρα σε παραπάνω από μια γυναίκες αλλά και σε ένα σύστημα στο οποίο συγκαταλέγονταν όχι μόνο οι ερωτικοί σύντροφοι αλλά και οι γυναίκες συγγενείς, όπως οι αδελφές, οι μητέρες, οι θείες και οι κόρες., οι οποίες μοιράζονταν τα διαμερίσματα του χαρεμιού. Ο KENNEDY H. (2004)106 σημειώνει ότι ο όρος *harim* σπάνια χρησιμοποιείται στις πηγές της περιόδου των ‘Abbāsīd, ενώ πιο συχνά απαντά ο όρος *haram*, ο οποίος αναφέρεται πολύ περισσότερο στα υπό το χαλίφη προστατευόμενα πρόσωπα και όχι τόσο πολύ σε ένα τόπο. Για μια πιο πρόσφατη προσέγγιση του ζητήματος του χαρεμιού στην ισλαμική ιστορία εν γένει EL-AZHARI T. (2019).

³¹⁰ ABBOTT N. (1946) 8: “The social and moral standards which came to prevail at the court of the early ‘Abbāsīds are to be understood in the light of certain institutions and the general weakness of human nature which, with luxury and ease, tends on the whole to degeneration. The institutions involved were the trio of polygamy, concubinage, and seclusion of women. The seclusion of the harem affected the free-born Arab woman to a greater extend than it did her captive or slave-born sister.”

³¹¹ Όπως παρατηρεί για το status των σκλάβων ο CASWELL M.F. (2011) 10-11: “Slavery was practised in the Middle East long before the dawn of Islam. Slaves were mostly the booty of wars and tribal raids. The three monotheistic religions – Jewish, Christian and Muslim – accepted slavery as normal, simply like owning property. They acknowledged that slaves had souls, but that was not regarded as a religious or ethical bar to accepting or even promoting their social and legal status as slaves. Thus, slavery continued to be practised under Islam, but with a general exhortation to be kind to the slaves... While Islam sanctions slavery it yet considers the manumission of a slave an act of piety, commonly undertaken as thanks giving or by way of expiation for a sin... The status of slaves under Islamic law is close to that of chattels. They can be bought, hired out and sold;

ζήτηση για ανθρώπινο δυναμικό να αυξάνεται, ιδιαίτερα δε σε περιπτώσεις ταλαντούχων ατόμων με έφεση προς τις τέχνες³¹².

Σε αυτό το Αββασιδικό κλίμα αναδείχθηκαν οι βασίλισσες της Βαγδάτης Kaizuran και Zhubaidah, οι ρόλοι των οποίων τόσο στο πολιτικό γίνεσθαι όσο και εντός του οίκου, αντικατοπτρίζουν και συνεχίζουν την ανάπτυξη της θέσης των γυναικών στο πρώιμο ισλαμικό κράτος. Η Khaizuran ως σκλάβα-παλλακίδα του χαλίφη al-Mahdī και μητέρα των δύο διαδόχων του και η εγγονή του χαλίφη Mansūr, ως πριγκίπισσα και σύντροφος του περίφημου χαλίφη Hārūn al-Rašīd.³¹³

3.1 Η ιστορία της Khaizuran

Η Khaizuran υπήρξε σκλάβα ενός Άραβα από τη φυλή Thaqaḥī³¹⁴. Η ιστορία της ξεκινάει με το περιστατικό της παρουσίασης της στον χαλίφη Mansūr. Ο χαλίφης Mansūr με κεντρισμένο ενδιαφέρον ανακρίνει την Khaizuran ως προς την καταλληλότητα της ως παλλακίδα. Το περιστατικό της αγοράς της, σύμφωνα με μια εκδοχή τοποθετείται στη πόλη της Μέκκα κατά το 140^ο έτος Εγίρας, ενώ σύμφωνα με μια άλλη η Khaizuran αγοράστηκε στο Ιράκ μεταξύ του 144-146^{οο} έτους Εγίρας, από όπου και ξεκίνησε την πορεία της ως συνοδός του πρίγκιπα Mahdī, κατά τη δεύτερη εκστρατεία του Rayy. Κατά τη διάρκεια της εκστρατείας, γεννήθηκαν και οι δύο γιοί τους, το 147 και το 148 A.H..³¹⁵ Στις ισλαμικές

they can be shared by more than one master, and can be mortgaged. Further, slaves are in general terms heritable assets, being passed on as slaves to the heirs, and then often sold by auction in the normal course of the administration of the estate. The progeny of a slave mother and a slave father are themselves slaves, the property of the woman's master.”

³¹² ABBOTT N. (1946) 9: “As the size of the harem grew, men indulged to satiety... Under these conditions, as in like or parallel circumstances in human history, satisfaction be perverse and unnatural means crept into society, particularly into the upper classes... Feeding the tastes and vanities of both men and women were the resources and products of the wide empire and beyond. The slave trade, extensive in its ramifications, developed into a thriving industry.

³¹³ ABBOTT N. (1946) 17-18.

³¹⁴ Οι Thaqaḥī υπήρξαν μέρος της φυλής Kays' Aylan και συγκαταλέγονται στους Adnan, τους Άραβες της βόρειας Αραβίας. Η καταγωγή της φυλής προέρχεται από την περιοχή της Ta'if. Τα περισσότερα στοιχεία για τη φυλή προέρχονται από την πρώιμη ισλαμική περίοδο. Κατά την προϊσλαμική περίοδο λάτρευαν την θεά Al-Lāt. Αναλυτικότερα βλ. λήμμα Kays' Aylan στη *EI* Vol.4 833-834.

³¹⁵ ABBOTT N. (1946) 21-25.

αναφορές για την καταγωγή της σημειώνεται γενικά ότι γεννήθηκε στη Μέκκα και ότι από εκεί μεταφέρθηκε στη Jurash. Αργότερα υποστηρίχτηκε, ότι υπήρξε Ελληνίδα αιχμάλωτη, ενώ άλλες πληροφορίες την θέλουν βερβερικής καταγωγής. Η βερβερική καταγωγή φαίνεται πιο ρεαλιστική κατά την Abbott, δεδομένης της υψηλής ζήτησης των Βέρβερων γυναικών ως παλλακίδες³¹⁶

Πολύ γρήγορα η Khaizuran κέρδισε την εύνοια του πρίγκιπα Mahdī, ενώ η γέννηση των δύο γιών τους υπήρξε ιδιαίτερα χαρμόσυνο γεγονός για το ζευγάρι. Εκτός από τους δύο γιούς του Musa al-Hādī και Hārūn al-Rašīd, απέκτησαν μαζί έναν τρίτο γιό τον ʿĪsā και μια κόρη την Banugah ή Banujah, η οποία προς μεγάλη δυστυχία του ζευγαριού πέθανε πολύ νωρίς³¹⁷. Η Abbott υπογραμμίζει την τρυφερή σχέση μεταξύ πατέρα και κόρης, δεδομένης της προκατάληψης που χαρακτήριζε την κοινωνία προς το γυναικείο φύλο³¹⁸. Ως ενδεικτικό της στάσης του χαλίφη Mahdī αναφέρει η Abbott το δημόσιο του θρήνο για τον χαμό της κόρης του.³¹⁹

Κατά την πρώτη περίοδο, πριν την ανάδειξη του σε χαλίφη, ο Mahdī ως πρίγκιπας είχε μόνο μια επίσημη σύζυγο, την Raitah, με την οποία αν και απέκτησε δύο γιους, ποτέ δεν φαίνεται να κρίθηκαν ως κατάλληλοι υποψήφιοι για τη χαλιφεία. Ακόμα και η επίσημη σύζυγος του Mahdī δεν φαίνεται να ήταν σε θέση να ασκήσει σοβαρή επιρροή πάνω του,

³¹⁶ “There is little reason to credit the Greek origin, as this has risen obviously from a misreading of the Arabic word meaning “a woman of Jurash”. The Berber origin, on the other hand, may have some foundation, since Berber slaves were thought to make very pleasant and desirable concubines” ABBOTT N. (1946) 26.

³¹⁷ ABBOTT. N. (1946) 31.

³¹⁸ H AHMED L. (1992) 67 στην προσπάθεια της να ανασυγκροτήσει την κυρίαρχη ιδεολογία σχετικά με το γυναικείο φύλο στην εποχή των ʿAbbāsīd και ιδιαίτερα σε συνάρτηση με τις συμπεριφορές των ανώτερων κοινωνικών στρωμάτων παρατηρεί: “The practices and living arrangements of the dominant classes of the ʿAbbāsīd were such that at an implicit and often an explicit level, the words woman, slave, object for sexual use and came close to being indistinguishably fused. Such practices, and the conceptions they gave rise to, in formed the dominant ideology and affected how Islam was heard and interpreted in this period and how its ideas were rendered into law.”

³¹⁹ ABBOTT. N. (1946) 32: “ girl though she was, her father took her with him on his trips. To escape scandalous tongues, she travelled in disguise, belted and turbaned as a page and girl with a sword. This, however, did not deceive the keen observers of Basrah who saw her one day riding in style between the cʿAlī ph and his captain of the guard and took note of her budding figure. Mahdī grieved over the death of “Little Lady” to an unheard-of extent. In a land where girls came into this world for the most part unwelcomed and departed al most unmourned, Mahdī , the devoted and bereaved father, appeared publicly to receive the condolence of the people.”

συγκριτικά με την Khaizuran. Πολύ περισσότερο περιορισμένη φαινόταν γενικά η επιρροή του χαρεμιού συλλήβδην, με κεντρική πρωταγωνίστρια την Khaizuran. Με την ανάληψη της χαλιφείας ο Mahdī (775-785 μ.Χ.)³²⁰ αποφασίζει να διεκδικήσει τον οριζόμενο από το Κοράνιο αριθμό των νόμιμων συζύγων. Τότε απελευθερώνει την Khaizuran και την παντρεύεται ως δεύτερη επίσημη σύζυγο το 775-776 μ.Χ., γεγονός που βρισκόταν σε αραστή συμφωνία με τις επιδιώξεις του για την διασφάλιση της σειράς διαδοχής προς τους γιούς της Khaizuran³²¹.

Και κάπως έτσι, η πρώην σκλάβια Khaizuran κατόρθωσε να ανασυρθεί στην κοινωνική κλίμακα της αββασιδικής κοινωνίας, στο κέντρο της αυλής της Βαγδάτης. Πολύ σύντομα απέκτησε μεγάλη φήμη για τα ταλέντα της, τη μάθηση της αλλά κυρίως για το χαρακτήρα της και την προσωπικότητα της, όλα μαζί στοιχεία που την καθιστούσαν ως την καταλληλότερη σύζυγο του χαλίφη Mahdī, τη δεδομένη στιγμή. Για την Abbott το πιο αξιομνημόνευτο πολιτικό της κατόρθωμα βέβαια εντοπίζεται στην ίδια την κατεύθυνση που αυτή φαίνεται να έδωσε στην αββασιδική πολιτική της πρώιμης περιόδου. Είναι η καθοριστική της ανάμειξη στο ζήτημα της διαδοχής των γιών της που τις απέδωσε και τη σκοτεινή της φήμη. Μετά το θάνατο του Mahdī και με την άνοδο στο χαλίφικο θρόνο του Hādī, εισηγείται η περίοδος της ουσιαστικής πολιτικής της ανάμειξης³²². Όπως για την ισλαμική κουλτούρα ο ισχυρότερος ρόλος που μπορεί να διαδραματίσει μια γυναίκα είναι αυτός της μητέρας³²³, έτσι και η Khaizuran ως βασιλομήτωρ, στην περίοδο του Hādī προωθεί εντατικότερα τη δική της πολιτική ατζέντα, από ότι ως σύζυγος του χαλίφη Mahdī, οπού η ισχύς της περιοριζόταν στις ίντριγκες του χαρεμιού κυρίως³²⁴.

³²⁰ Πτυχές από τη θρησκευτική πολιτική του Mahdī παρουσιάζονται επιγραμματικά στο άρθρο του FAROUK O. (1978).

³²¹ ABBOTT. N. (1946) 38.

³²² ABBOTT. N. (1946) 53: “It was, rather the direction she gave to the political course of the ‘Abbāsid Empire, chiefly through her energetic intrigues in the succession of her sons, that brought her a more or less sinister fame. It is, therefore, to this wider phase of her activities that the reader’s attention is next called.”

³²³ Για την ιδιαίτερη θέση που χαίρουν οι γυναίκες ως μητέρες και για θεώρηση της μητρότητας στην ισλαμική κουλτούρα στο παρελθόν και στο παρόν βλ. OLWAN D. M., PAPPANO M. A. (2016).

³²⁴ ABBOTT. N. (1946) 53-59. Η AHMED L. (1992) 83-84 για τις ενδοχαρεμικές συνθήκες της πρώιμης αββασιδικής περιόδου γράφει: “For women, being part of a harem meant emotional and psychological insecurity; and unless they happened to be free, not slave, and independently wealthy, it meant material insecurity as well. Inevitably they must have expended much of their energy and resourcefulness in attempting to ensure their own and their children’s security and a modicum of psychological and emotional comfort in

Η υποψηφιότητα του Hādī για τη χαλιφεία ήταν ίσως από την αρχή προβληματική, γεγονός που σχετίζεται όχι με τις ηγετικές του ικανότητες, αλλά πολύ περισσότερο με μια δυσμορφία στο άνω χείλος. Ο νεαρός πρίγκιπας από πολύ νωρίς επέδειξε ιδιαίτερα χαρίσματα και μια έφεση προς την μάθηση και ιδιαίτερα για τη λογοτεχνία. Από την άλλη, ο μικρότερος πρίγκιπας Hārūn από πολύ νωρίς πέρασε στην μαθητεία των ισχυρών Barmakid και πιο συγκεκριμένα του εξαιρετικού διπλωμάτη και αξιωματούχου, Yahyā ibn Khalīd³²⁵, γεγονός που προμοδοτούσε τη θέση του Hārūn μέσα στην αυλή, έναντι του αδερφού του Hādī³²⁶.

Σχετικά με το ζήτημα των γυναικών, παρά τη σύντομη χαλιφεία του (785-786 μ.Χ.), ο Hādī είχε αποκτήσει ένα σαφέστατα μεγαλύτερο χαρέμι. Σύμφωνα με τις παρατηρήσεις της Abbott, οι συνθήκες που συνέβαλαν στην συγκρότηση των μεγάλων χαρεμιών των ‘Abbāsīd, οφείλονταν από τη μία στο ιδιαίτερα ανεπτυγμένο σκλαβεμπόριο, αλλά κυρίως όσον αφορά τα χαρέμια των αριστοκρατών, στο ίδιο το status της επίσημης συζύγου. Η απόκτηση επίσημης συζύγου ήταν ένα σοβαρό εγχείρημα σε σύγκριση με τη συγκέντρωση σκλάβων παλλακίδων, οι οποίες δεν μπορούσαν σε καμία περίπτωση να εγείρουν οποιαδήποτε αξίωση. Οι σύζυγοι από την άλλη, κατοχυρώνονταν όχι μόνο από τις κορανικές ρυθμίσεις, αλλά είχαν και το οικογενειακό τους υπόβαθρο με τις σχετικές διασυνδέσεις των συγγενικών τους προσώπων, το οποίο στις δύσκολες περιπτώσεις θα μπορούσαν να αξιοποιήσουν.³²⁷ Τέλος, στο πλαίσιο αυτό πρέπει να σημειωθεί ότι παρά τη μεροληπτική

situations that, even for the most socially and materially privileged among them, were always precarious and stressful.”

³²⁵ Yahyā ibn Kh‘Alī d (πέθανε το 806 μ.Χ) υπήρξε γιός του βεζίρη Khallī d ibn Barmark της πανίσχυρης οικογένειας των Barmakid. Το 778 μ.Χ. υπό τις εντολές του Mahdī ανέλαβε τη διδασχία του γιού του Hārūn. Με την άνοδο του Hārūn Ar-Rašīd στην εξουσία έλαβε το αξίωμα του βεζίρη KENNEDY H. (2016). Στο έργο του ο KENNEDY H. (2010) 73: παρατηρεί “ Yahya ibn Kh‘Alī d dominates the history of the ‘Abbāsīdcourt during the reign of Mahdī and much of that of Hārūn. Yet it is difficult to form a clear idea of his talents and achievements. Many of the stories about his life read more like exemplars written to show how a good minister and bureaucrat should behave and what he should accomplish, rather than as a historical record. Yahya's reputation was ide‘Alī zed by subsequent generations of secretaries who held him up as a model, and it is through their eyes that we see their hero. Despite these reservations, the accounts are important because they show us how an ideal courtier and administrator was supposed to behave, and what accomplishments he should display.”

³²⁶ ABBOTT. N. (1946),60-64.

³²⁷ ABBOTT. N. (1946),67: “ It is to be understood that acquiring a wife was a much more serious undertaking than stocking-up on concubines who could be discarded, given away, or even killed without any

πρακτική του ισλαμικού διαζυγίου³²⁸, το διαζύγιο μιας βασίλισσας θα έφερε σαφέστατα κοινωνικές αλλά και πολιτικές επιπτώσεις. Η Abbott προσθέτει επίσης και τον παράγοντα της αντρικής τιμής και περηφάνειας των χαλίφηδων, η οποία πιθανόν να θίγονταν στην περίπτωση όπου μια διαζευγμένη πρώην βασίλισσα θα σύναπτε ένα νέο γάμο με έναν άνδρα χαμηλότερου κοινωνικού status, αν και τυπικά δεν υφίσταται κάποιο κώλυμα ή σχετική απαγόρευση³²⁹. Αυτές οι προϋποθέσεις ευνόησαν την ανάπτυξη των χαρεμιών, με τη σταδιακή μείωση των επίσημων συζύγων. Από την άλλη βέβαια, η αββασιδική αυλή σε ουκ ολίγες περιπτώσεις είχε γίνει μάρτυρας σημαντικής άσκησης εξουσίας από παλλακίδες, όπως ακριβώς και στην περίπτωση της Khaizuran, ενώ οι γιοί τους θεωρούνταν εξίσου νόμιμα τέκνα, κατ' επέκταση υποψήφιοι για τη χαλιφεία³³⁰.

Η μεγάλη ενδοοικογενειακή κρίση, η οποία έμελλε να ξεσπάσει, αντικατοπτρίζεται στα γεγονότα του ορισμού της διαδοχής στη χαλιφεία. Αρχικά το 776 μ.Χ. ο Hādī διορίζεται ως ο μοναδικός διάδοχος και αποφασίζεται να παραμείνει κοντά στην πρωτεύουσα, ενώ ο Hārūn στέλνεται σε εκστρατεία εναντίον των Βυζαντινών. Η θεαματική νίκη του Hārūn με

questions raised. A wife had her legal rights to property settlement. She had “family connections”, which frequently ramified far and deep into the ecer sensitive tribal situation.”

³²⁸ Σύμφωνα με τις κορανικές ρυθμίσεις το διαζύγιο είναι δυνατό με δύο τρόπους. Ο πρώτος αφορά την πρακτική *talāc* (Κοράνιο 65:1) απόλυσης εκ μέρους του άνδρα, γεγονός που καθιστά επιβεβλημένη την καταβολή της προίκας στη γυναίκα ως αποζημίωση. Κατά την πρακτική *khol'* «εκποίηση» (Κοράνιο 2:228), την πρωτοβουλία του διαζυγίου λαμβάνει η γυναίκα, παραιτούμενη από την αποζημίωση της προίκας της, με σκοπό να εξαγοράσει την ελευθερία της. Το ισλαμικό διαζύγιο στην ουσία συνίσταται από μια τριπλή διατύπωση, ενώ ο άνδρας έχει το δικαίωμα να διεκδικήσει τη γυναίκα ακόμα και χωρίς τη θέληση της μέχρι και τρεις μήνες μετά την αναγγελία του διαζυγίου. TUCKER J. E. (2008) 111- 117 και WADUD A. (1999)79-85.

³²⁹ ABBOTT. N. (1946) 67: “ There was, furthermore, the question of royal dignity to consider. Since remarriage was never legally forbidden to the divorced wives of the caliphs, a caliph who divorced his wives might be put to the personal humiliation of seeing them the wives of other men of high or low station”

³³⁰ ABBOTT. N. (1946) 67.Πιο πρόσφατα EL CHEIKH N.M. (2015),7 :The sources highlight the importance of slavery in shaping the mores of ‘Abbāsīd society and reshaping the ‘Abbāsīd family, and scholars have suggested that their presence led to a role reversal affecting the position of free women. This resulted particularly from the overwhelming passion that the slave girls stirred in the hearts of men, as famously expressed by the third/ninth- century humanist al- Jahiz in his *Risalat al- Qiyān* (Epistle of the singing slave girls). It has consequently been suggested that the concubine became a sort of “antiwife,” her presence profoundly affecting the position of the free woman on the actual and affective levels. It is under these ever-evolving conditions that the jurists worked out a legal system to regulate both family and property relations.

την συναφθείσα συνθήκη με την Αυτοκράτειρα Ειρήνη³³¹ το 782 μ.Χ., έλαβε μεγάλες διαστάσεις στην πρωτεύουσα με αποτέλεσμα το 782-83μ.Χ. το διορισμό του ως δευτέρου διαδόχου στο θρόνο και την απόδοση του τιμητικού προσωνυμίου al-Rašīd, ο ορθά καθοδηγούμενος. Οι εξελίξεις αυτές αποξένωσαν τον πρώτο διάδοχο Hādī από τον πατέρα του Mahdī, γεγονός που εισηγείται την επερχόμενη οικογενειακή κρίση. Λίγο αργότερα ο Mahdī στέλνει τον Hādī στην Jurjan, ανατολικά της Κασπίας θάλασσας³³².

Εντωμεταξύ ο Mahdī είχε αποφασίσει να προωθήσει τον Hārūn ως πρώτο στη σειρά διαδοχής, αποστέλλοντας μέλη του βασιλικού οίκου το 785-86 μ.Χ. για να ενημερώσουν τον Hādī για τις εξελίξεις και να τον πείσουν να συμμορφωθεί με τις εντολές του πατέρα του. Ο Hādī αρνείται να συμμορφωθεί με τις πατρικές επιταγές, ενώ ο Mahdī αποφασίζει την αποστολή ομάδας ανδρών με σκοπό να φέρουν πίσω τον απείθαρχο γιό. Για άλλη μια φορά ο Hādī αντιστέκεται να ανταποκριθεί στις απαιτήσεις του πατέρα του. Τέλος ο Mahdī αποφασίζει να πάει ο ίδιος αυτοπροσώπως να συναντήσει και να συνετίσει τον απείθαρχο γιό Hādī, συνοδευόμενος από τον Hārūn. Στη διάρκεια του μεγάλου ταξιδιού αιφνιδίως ο χαλίφης Mahdī πεθαίνει. Σύμφωνα με μια εκδοχή, ο θάνατος του ήταν ένα ατύχημα ενώ ο χαλίφης εξασκούσε το αγαπημένο του άθλημα, το κυνήγι. Κατά μια άλλη εκδοχή, ο θάνατος του χαλίφη ήταν υποκινούμενος από μια ζηλόφθονη παλλακίδα του χαρεμιού.³³³

Το τέλος του Mahdī και ειδικότερα ο θάνατος του χαλίφη εν απουσία του από την πρωτεύουσα καλούν για γρήγορους χειρισμούς, προς επίτευξη μιας αναίμακτης και ομαλής μεταφοράς της εξουσίας. Λαμβάνοντας υπόψιν τα παρασκηνακά παιχνίδια του χαρεμιού και της αυλής, μια τέτοια μεταβατική περίοδος θα μπορούσε να σημάνει την αφορμή για το ξέσπασμα εμφυλίου πολέμου που θα εξαπλωνόταν ανεξέλεγκτα σε όλες τις γωνιές της αυτοκρατορίας.³³⁴

³³¹ Την ίδια περίπου περίοδο στην Κωνσταντινούπολη, μια άλλη ισχυρή γυναικεία προσωπικότητα, η αυτοκράτειρα Ειρήνη η Αθηναία (752 – 9 Αυγούστου το 803 μ.Χ.), διαδραμάτιζε ένα σημαντικό ρόλο στα πολιτικά πράγματα της εποχής για σχεδόν δύο δεκαετίες. Το όνομα της είναι συνδεδεμένο με την αναστήλωση των εικόνων της Ζ΄ Οικουμενικής Συνόδου. Οι περισσότερες πληροφορίες για το βίο και τη δράση της αντλούνται από το έργο του Θεοφάνη του Ομολογητή, *Χρονογραφία*. Ενδεικτικά για το βίο και τη βασιλεία της βλ. έργο HERRIN J. (2004) κεφ. 2^ο.

³³² ABBOTT. N. (1946) 69.

³³³ ABBOTT. N. (1946) 70-75 παραθέτονται οι διάφορες εκδοχές του θανάτου του χαλίφη Mahdī .

³³⁴ ABBOTT. N. (1946) 77.

Ο Hādī ανεβαίνει στο θρόνο, ενώ ο Hārūn υπό την καθοδήγηση του Yaḥyā σπεύδει να δηλώσει την υποταγή του και να δώσει τον όρκο στον χαλίφη³³⁵. Οι τέσσερις πρώτοι μήνες της χαλιφείας του Hādī τον βρίσκουν εν ειρήνη με την μητέρα του. Της επιτρέπει να διατηρήσει όλες τις ελευθερίες και τα προνόμια που απολάμβανε υπό τον πατέρα του. Ο ίδιος σύμφωνα με τις μαρτυρίες δεν φαίνεται να της προβάλλει αντιστάσεις, ενώ ανταποκρίνεται κατά το πλείστο στα αιτήματα της, υπονομεύοντας ακόμα και τις δικές του επιθυμίες³³⁶.

Όσον αφορά τις σχέσεις μεταξύ μητέρας και γιού, μετά το πέρας των τεσσάρων πρώτων μηνών τα περιστατικά φαίνονται αντιτιθέμενα στις ισλαμικές πηγές. Η πολιτική δραστηριότητα της Khaizuran και η μεσολάβηση της σε διάφορα ζητήματα φαίνεται να προκάλεσαν την αγανάκτηση του χαλίφη Hādī. Όταν η Khaizuran ζητάει επίμονα την υλοποίηση ενός αιτήματος, η φύση του οποίου δεν παραθέτεται από τις πηγές και ο Hādī εξίσου επίμονα το απορρίπτει επιπλήττοντας τη μητέρα του για την ανάμειξη της στα πολιτικά, αυτό αποτέλεσε και την αφορμή για την περαιτέρω αποξένωση τους. Η Khaizuran προσβεβλημένη από την απόκριση του γιού της αποφασίζει να απομακρυνθεί από αυτόν και να μην του ξανά μιλήσει ποτέ. Η ανοιχτή διαμάχη είχε μόλις ξεκινήσει.³³⁷

Η κρίση μεταξύ των μελών του βασιλικού οίκου εντάθηκε ακόμα περισσότερο με την επιθυμία του Hādī να αλλάξει το σχέδιο διαδοχής, ορισμένο από τον πατέρα του Mahdī, αποκλείοντας τον Hārūn ως διάδοχο και προωθώντας στη θέση του τον δικό του γιό Ja'far.³³⁸ Ο Hādī νιώθοντας πιθανώς την αυξανόμενη δυσφορία από το μέρος της Khaizuran και την προτίμηση της προς το Hārūn και ακούγοντας τις φήμες στο παλάτι και στο χαρέμι να οργιάζουν, ενδίδει αντίθετα στις συμβουλές του Yaḥyā και εκτελεί το σχέδιο του για τον παραγκωνισμό του Hārūn³³⁹. Στην ίδια γραμμή φυλακίζει τον Yaḥyā με τη μομφή της διαφθοράς του πρίγκιπα Hārūn. Οι φήμες στο παλάτι για δολοπλοκίες με στόχο τη ζωή των

³³⁵ ABBOTT. N. (1946) 78.

³³⁶ ABBOTT. N. (1946) 80.

³³⁷ ABBOTT. N. (1946) 89-91. KENNEDY H. (2010) 95, "But the biggest obstacle to any plans Hādī may have had came from his own mother. Quite why relations between the c'Alī ph and his mother became so bad is impossible to tell. Hādī certainly resented the fact that his officers continued to visit his mother to ask for favours: 'What business have women discussing men's affay'rs?' he exclaimed to his leading officers, and went on to ask them how they would feel if their mothers were consulted in the same way. After a barrage of such none-too-subtle hints, courtiers stopped going to Khayzuran and she was left lonely, isolated and powerless."

³³⁸ ABBOTT. N. (1946) 94.

³³⁹ ABBOTT. N. (1946) 101.

πρωταγωνιστών του δράματος ωθούν στην απόπειρα δολοφονίας της Khaizuran από τον Hādī με ένα δηλητηριασμένο πιάτο ρύζι, χωρίς αποτέλεσμα³⁴⁰.

Η πορεία του Hādī όμως στο θρόνο του χαλιφάτου ήταν στο σύνολο της πολύ σύντομη. Ο Hādī αρρωσταίνει αιφνιδίως. Η Khaizuran διαισθανόμενη την κρισιμότητα της κατάστασης επισκέπτεται τον Hādī στο νεκροκρέβατο του, όπου πιθανόν επιτεύχθηκε η τελική τους συμφιλίωση, ενόψει του θανάτου του Hādī. Σύμφωνα με μια εκδοχή αιτία θανάτου του χαλίφη υπήρξε στομαχικό έλκος. Στη συνέχεια, η βασιλομήτωρ Khaizuran παραγγέλνει στον ακόμα φυλακισμένο Yahyá να ετοιμάσει χωρίς χρονοτριβές όλα τα απαραίτητα έγγραφα για την ανακοίνωση του Hārūn στον θρόνο του χαλιφάτου³⁴¹. Με τη σειρά του ο Yahyá απευθύνει το αίτημα στο γιό του. Τα νέα του θανάτου του Hādī βρίσκουν τον Hārūn κυριολεκτικά στον ύπνο, ο οποίος με μερικά λεπτά διαφορά μαθαίνει και για την γέννηση του γιού του από μια σκλάβια την Marajil. Εκείνη τη στιγμή αποφασίζει την ονοματοδοσία του σε 'Abd Allāh, ο μελλοντικός περίφημος χαλίφης al-Ma' mūn³⁴².

Τα παραπάνω περιστατικά όπως αυτά εκτίθενται φαίνεται να δημιουργούν την εικόνα μιας μητέρας απομακρυσμένης από την τρυφερότητα του μητρικού της ρόλου προς τον πρώτο της γιό Hādī και με την άνευ όρων εύνοια της προς τον Hārūn, ενώ η ίδια κάνει ότι περνάει από το χέρι της για να προετοιμάσει καταλλήλως το διάβημα του Hārūn. Η σύγχρονη της Abbott έρευνα, όπως η ίδια σημειώνει, φαίνεται να μην ικανοποιείται με τον ακόμη πιο

³⁴⁰ ABBOTT. N. (1946)104.

³⁴¹ Για το ζήτημα της διαδοχής του al-Rashid ο KENNEDY H. (2016)110 φαίνεται να θεωρεί ότι μεγάλο ρόλο στην έκβαση των πραγμάτων με αποκορύφωμα τον δολοφονία του Hādī έπαιξε η έννοια που επέδειξε ο Hādī προς το στρατό σε αντίθεση με τον Rashid ο οποίος έχαιρε πολύ περισσότερο της εκτιμήσεως της γραφειοκρατίας με τη στήριξη του ισχυρού βεζίρη Yahyá: "The move to depose Hārūn had strong support from the military leaders, who had no wish to see a Barmaki-dominated government." Ο BONNER M. (1988) 89 στο άρθρο του υποστηρίζει ότι η ανάδειξη του Hārūn στη χαλιφεία υπήρξε αποτέλεσμα της δραστηριότητας των Barmakid και της συνεργίας του με την Khaizuran αλλά και της διαμορφωθείσας γεωπολιτικής. "The Arabic sources often given the impression that the accession of Hārūn Ar-Rašīd occurred as the result of a neatly executed coup d'etat pulled off in Baghdad by the Barmakids and al-Khayzurdn. But in fact, these events were somewhat less neat. No civil war between West and East occurred, as would happen in the following generation. However, it seems that a division, represented in large part along geographical lines, did in fact exist, and that turbulence had already begun to spread when al-Hādī met his end.."

³⁴² ABBOTT. N. (1946) 107-110.

βολικό θάνατο του Hādī από αρρώστια, ενώ αρκετοί δυτικοί ερευνητές θεωρούν πιο πιθανή τη δολοφονία του με πνιγμό ή ακόμα και τη δηλητηρίαση του³⁴³.

Η χαλιφεία του Hārūn al-Rašīd, που αποτελεί ίσως την πιο πολυσυζητημένη ιστορική προσωπικότητα της πρώιμης αββασιδικής φάσης και πρωταγωνιστή σε πολλές ιστορίες των *Χιλίων και μια Νυχτών*, διήρκησε δεκαεφτά χρόνια (786-809 μ.Χ.). Το βάρος της ουσιαστικής διοίκησης επωμίστηκε η οικογένεια των βεζιρηδων Barmakid, με τον Yahyá να βρίσκεται στη δεύτερη υψηλότερη θέση μετά τον ίδιο το χαλίφη. Η περίοδος του Hārūn πρόσφερε ακόμα μεγαλύτερη πολιτική ελευθερία και ευκαιρίες ανάμειξης για την φιλόδοξη Khaizuran. Ο Hārūn ακολουθούσε μια πολιτική σύμπνοιας με την μητέρα του, ενώ η καίρια ανάμειξη της στα κρατικά ζητήματα αποδεικνύεται από την συνεργία της με τον πρώτο βεζίρη Yahyá, ο οποίος όσο καιρό ήταν εν ζωή η Khaizuran τη συμβουλευόταν για όλες τις υποθέσεις³⁴⁴.

Προς το τέλος της ζωής της, το έτος 788 μ.Χ. η βασίλισσα Khaizuran πραγματοποίησε το τελευταίο της προσκύνημα στη Μέκκα, ξεκινώντας το μήνα Ramadan, τρεις μήνες δηλαδή πριν την εισήγηση του Dhu al-Hijjah, του επίσημου μήνα πραγματοποίησης του *hajj*. Το ταξίδι του προσκυνήματος, όπως για τον χαλίφη έτσι και για τα μέλη της βασιλικής οικογένειας και την αριστοκρατία, ήταν ένα δυνατό μέσο προπαγάνδας και λειτουργούσε ως ένα άριστο επικοινωνιακό παιχνίδι μεταξύ των ηγετών και των υποκειμένων τους³⁴⁵. Στο μακρύ ταξίδι η Khaizuran επιδόθηκε σε σειρά έργων

³⁴³ ABBOTT. N. (1946) 112: “The oriental historians and in their wake a considerable group of more recent Eastern and Western writers, have lent their ears to an alternative rumor that Hādī either was poisoned or as is more frequently reported, was smothered to death by some of the harem slaves who were acting on Khaizuran’s orders It would seem that these fay’r instruments of death covered the sick Hādīs face and then sat on it until he ceased to breathe”. Στο σημείο αυτό η Abbott αναφέρεται στα έργα των WEIL. G (1866), MUIR W. (1915), PALMER E. H. (1881) LEVY R. (1920). Πιο πρόσφατα υπέρ αυτής της τοποθετήσεως της δολοφονίας του Hādī με πνιγμό φαίνεται να κλείνει και ο KENNEDY H. (2004) 140: “..the caliph and his advisers had not counted on the influence of his mother. It seems that relations between al-Khayzuran and her elder son had deteriorated sharply. Towards the end of al-Mahdī’s life, she had been an influential figure in the counsels of the caliphate but al-Hādī made it clear, in public, that he would not tolerate any interference. It may have been al-Khayzuran, therefore, who arranged that the caliph should be smothered in his sleep by one of the slave-girls of the palace.”

³⁴⁴ ABBOTT. N. (1946) 114.

³⁴⁵ Η BENISSON A. (2009) 140, αναφέρεται ευρύτερα στη σημασία του προσκυνήματος πέρα από τη θρησκευτική του διάσταση ως καθήκον της κάθε πιστής και πιστού τουλάχιστον μια φορά κατά τη διάρκεια της

αγαθοεργίας. Αρχικά στη Μέκκα έψαξε και βρήκε τους δύο πιο σημαντικούς χώρους, όπου σύμφωνα με την παράδοση συγκεντρώνονταν ο Προφήτης και τα πρώτα μέλη της ισλαμικής κοινότητας, κατά τα πρώτα δύσκολα χρόνια της προφητικής τους δραστηριότητας στη Μέκκα. Επιπρόσθετα, το όνομα της συνδέεται με πληθώρα έργων ύδρευσης. Σε έναν τόπο όπως αυτόν του ξηρού περιβάλλοντος, όπου η ανάγκη για συνεχή παροχή νερού είναι ζωτικής σημασίας, η συντήρηση και η δημιουργία σιντριβανιών, λιμνών, υδραγωγείων και πηγών ήταν ένα δύσκολο και δαπανηρό εγχείρημα και μια χαρακτηριστική μορφή φιλανθρωπίας από τους ισχυρότερους προς τους ασθενέστερους. Μια τεχίτη λίμνη κοντά στη Ramlah της Παλαιστίνης καθώς και ένα κανάλι ποταμού δυτικά της πόλης Anbar ονόματι al-Rayyan φέρουν το όνομα της³⁴⁶.

Οι δυνατότητες φιλανθρωπίας εκ μέρους της Khaizuran ήταν εφικτές δεδομένης της προσωπικής της περιουσίας. Οι ισλαμικές πηγές θέλουν την βασιλομήτορα Khaizuran ως ιδιοκτήτρια μεγάλων εκτάσεων γης. Λέγεται ότι μεγάλο μέρος της Βαγδάτης της εποχής, έφερε το όνομα της. Οι πηγές επίσης αφήνουν να εννοηθεί ότι η Khaizuran είχε ένα εκτεταμένο δίκτυο από δημόσιες και ιδιωτικές επιχειρήσεις. Ενδεικτικά το ετήσιο εισόδημα της Khaizuran κατά την περίοδο της χαλιφείας του Hārūn Ar-Rašīd φαίνεται να ανερχόταν στο τεράστιο ποσό των 160.000.000 *dirhams*, περίπου το μισό ποσό από τις ετήσιες φορολογικές εισφορές όλης της αυτοκρατορίας. Το γεγονός αυτό την καθιστούσε ως το δεύτερο πλουσιότερο άνθρωπο της ισλαμικής αυτοκρατορίας κατά τη *Χρύση της εποχής* μετά το χαλίφη³⁴⁷.

Η τελική επιτυχία της Khaizuran δεν έμελλε να κρατήσει πολύ. Ο θάνατος τη βρήκε τον μήνα Jumada II 173 A.H., το Νοέμβριο του 789 μ.Χ., σε ηλικία γύρω στα πενήντα. Ο Hārūn απεύθυνε την τελευταία προσευχή και την τελευταία λειτουργία, εκδηλώνοντας δημόσια το θρήνο του για το χαμό της μητέρας του. Την περιουσία της κληρονόμησε ο

ζωής τους και ιδιαίτερα κατά την περίοδο των ‘Abbāsīd: “The fact that performance of the pilgrimage to Mecca was incumbent on all Muslims, male and female, at least once in their lifetimes if they had the means, created a steady stream of people moving across the Islamic empire which oiled the wheels of trade as well as testifying to their piety. Servicing the pilgrim caravans with food, water and lodging was some thing the ‘‘Abbāsīd’ Alī phs, their wives and concubines invested heavily in and it provided employment for numerous people along the many routes converging on Arabia from north, south, east and west. The facilities on these routes were equally useful for merchants passing the same way”

³⁴⁶ ABBOTT. N. (1946) 118-120.

³⁴⁷ ABBOTT. N. (1946) 121-124.

Hārūn, ο οποίος τη διέθεσε κατά βούληση, αποδίδοντας ένα μέρος σε ελεημοσύνη και ένα μέρος για την οικονομική διευθέτηση του προσωπικού της.

Μετά το θάνατο της, αν και η μνήμη της φιλανθρωπίας της έμεινε για λίγο ζωντανή μεταξύ του πλήθους, αργότερα, παρατηρείται μια σχεδόν ύποπτη σιωπή, κατά την Abbott, των πηγών. Οι αναφορές στο όνομα της φαίνεται με έντεχνο τρόπο να αποφεύγονται, η Abbott καταλήγει στο ότι πιθανότατα η γενιά των ιστορικών πιο κοντά στην εποχή φαίνεται να έγραψε διακατεχόμενη από συνειδητούς ή υποσυνειδητούς περιορισμούς. Δεδομένης και της τάσης των λόγιων κύκλων της εποχής να απαξιώνουν τα πεπραγμένα των χαρεμιών. Θα μπορούσε να υποστηριχθεί, ότι από το Mansūr και έπειτα συγκεκριμένα περιοριστικά μέτρα στις αναφορές γύρω από και για το χαρέμι να έγιναν ο κανόνας.³⁴⁸ Η Abbott διατυπώνει την άποψη περί μιας ισχύουσας *συνωμοσίας σιωπής*, *conspiracy of silence*, γύρω από το όνομα της Khaizuran, η οποία πιθανότατα να απέβλεπε στην αποσιώπηση των ακόμα πλανώμενων στον αυλικό αέρα φημών για την προσωπική της ανάμειξη στη δολοφονία του ίδιου της του γιού Hādī. Η ισλαμική ιστορία της μετα-αββασιδικής περιόδου, απαλλαγμένη ναι μεν από τα περιοριστικά δεσμά και απευαισθητοποιημένη από τα γεγονότα, χωρίζεται δε απο ένα χάσμα από τις αρχικές πηγές των γεγονότων και φαίνεται απλά να μεταφέρει τους απόηχους της προηγούμενης εποχής³⁴⁹.

3.2 Η ιστορία της Zubaidah

Η Zubaidah, εγγονή του χαλίφη Mansūr, φημίζονταν από πολύ νωρίς για την ευχάριστη παρουσία της στο παλάτι. Για 14 σχεδόν χρόνια αποτέλεσε την κυρίαρχο του σημαντικά μεγάλου χαρεμιού του Hārūn al-Rašīd. Το χαρέμι του Hārūn σύμφωνα με κάποιες αναφορές απαρτιζόταν από διακόσιες σκλάβες, δύο ντουζίνες παλλακίδες και τις τέσσερις

³⁴⁸ ABBOTT. N. (1946), 128: “ Again, there is a steadily growing conviction that the historians, especially the earliest group, wrote under one or more, conscious or unconscious, restraints. To begin with, it was not the proper thing to dwell too much on the affay’rs of them harem- any harem. Next, from Mansur onward, the c’Alī phs demanded that the royal harem in particular be handled with exceptional care and caution..”

³⁴⁹ ABBOTT. N. (1946), 129: “ Thereafter, Hārūn seems to be tacitly approving his court’s cautious avoidance of the very word *khaizuran*. A conspiracy of silence seems to have developed, perhaps with the instinctive desire or the deliberate intention, to drown out rumors, no doubt still lurking in gossip circles, of Kjaizuran’s own darker conspiracy for the murder of her son Hādī.”

επίσημες συζύγους, μέσα στις οποίες συγκαταλεγόταν και η πρωταγωνίστρια Zubaidah. Τα προβλήματα της Zubaidah, δεδομένης της εποχής και του φύλου της, παρά την αριστοκρατική της καταγωγή και παρά την εύνοια που απολάμβανε από το βασιλικό της σύζυγο είχαν ως επίκεντρο τις ίντριγκες του χαρεμιού και το γεγονός της καθυστερημένης μητρότητας από την πλευρά της με την παροχή στον Hāgūn ενός διαδόχου για τον χαλιφικό θρόνο³⁵⁰.

Σχετικά με την γυναικεία δραστηριότητα στο χαρέμι, η Abbott σημειώνει τα μέσα στα οποία κατέφευγε η Zubaidah για να επανακτήσει την εύνοια του Hāgūn σε περιπτώσεις συγκρούσεων τους. Σύμφωνα με την αφήγηση περιστατικού μετά από μεταξύ τους φιλονικία, η Zubaidah με σκοπό την αποκατάσταση των σχέσεων τους, παρουσιάζει στον Hāgūn ως δώρο δέκα όμορφες σκλάβες³⁵¹. Μια τέτοια κίνηση κατά την Abbott δεν θα ήταν δυνατόν να ερμηνευτεί έξω από τα πλαίσια της πολυγαμικής αριστοκρατίας της εποχής³⁵². Αξίζει να σημειωθεί ότι μέσα στις 10 σκλάβες συγκαταλεγόταν και η περσικής καταγωγής Marajil, μητέρα του μεταγενέστερου χαλίφη al-Ma'mūn, η οποία βέβαια πέθανε πάνω στην γέννα. Στα ιδιαίτερα μέσα, τα οποία έκαναν χρήση οι γυναίκες του χαρεμιού συνμετράτε και η μίσθωση ποιητών, οι οποίοι ήταν επιφορτισμένοι με το καθήκον της δημιουργίας στίχων για

³⁵⁰ ABBOTT. N. (1946) 137-138.

³⁵¹ Υπηρετικό προσωπικό του παλατιού χωριζόταν σε δυο βασικές κατηγορίες, η πρώτη αφορούσε τους σκλάβους ή τις σκλάβες που ήταν επιφορτισμένοι με τις οικιακές εργασίες κατ' επέκταση η εμφάνιση τους ή εκπαίδευση τους δεν έπαιζε ιδιαίτερο ρόλο. Η δεύτερη κατηγορία αφορούσε τις σκλάβες ή τους σκλάβους που ήταν επιφορτισμένοι με το έργο της διασκέδασης των πλούσιων αφεντών τους. Οι υπαγόμενοι στη δεύτερη κατηγορία σκλάβοι εκπαιδεύονταν και διαλέγονταν για τα ιδιαίτερα εμφανισιακά ή πνευματικά προσόντα και χαρίσματα τους, σε πολλές περιπτώσεις χρησιμοποιούνταν και ως σεξουαλικά αντικείμενα. Η τελευταία κατηγορία αφορούσε τις συνοδούς, οι οποίες αναφέρονταν με τον όρο *qiyān*. Σύμφωνα με τον CASWELL M.F.(2011)240: "The *qiyān* were the select class of entertainers – chosen, educated, trained and 'finished' with the object of entertaining the better class of people and presenting themselves as objects of desire in refined social and artistic surroundings. Learning to sing and play a musical instrument would have been central to the basic training of most of them. That some of them became adept at composing poetry, mostly clever, entertaining 'salon' epigrams, would have been the by-product of their general education. The *qiyān* were commercial assets: substantial capital would have been invested in their education, and their serious worth was in becoming established as noted singers."

³⁵² ABBOTT. N. (1946) 140: "This method of gaining favour with one's husband, strange and drastic as it seems, is not so uncommon or incomprehensible in a polygamous royal society. The Moslem mind, accepting the assumption that the best gift is that which the recipient desires and which hurts the most to give"

τις διάφορες περιστάσεις του παλατιού, μέσο στο οποίο πολύ συχνά φαίνεται να κατέφευγε η Zubaidah³⁵³.

Σε αντίθεση με το ταχύτατα αυξανόμενο εξωτικό χαρέμι του Hāgūn και τις περιστασιακές ερωτικές περιπέτειες του χαλίφη με πληθώρα ταλαντούχων σκλάβων γυναικών που επιδείκνυαν τρομερά τάλαντα στο τραγούδι και στο χορό, η Zubaidah φαίνεται να απολάμβανε τον περισσότερο χρόνο στη συντροφιά του χαλίφη σε σχέση με τις υπόλοιπες ανταγωνίστριες τροφίμους. Εκτός των άλλων η εξέχουσα θέση της βασίλισσας Zubaidah τονίζεται από τον πολυτελέστατο βίο που ή ίδια διήγαγε. Σε πληθώρα περιπτώσεων, ο Hāgūn δεν δίσταζε να της προσφέρει τεράστιας αξίας δώρα και πολύτιμα αντικείμενα.³⁵⁴

Στην ενδοχαρμική της δραστηριότητα προστίθεται η ευαισθητοποιημένη ενασχόληση της βασίλισσας με τις ερωτικές υποθέσεις μελών του προσωπικού της ή ακόμα και σε περιπτώσεις αγνώστων, προσφέροντας απλόχερα τη βοήθεια της.³⁵⁵ Επιπρόσθετα μεγάλη προσοχή κατέβαλε και στην ορθή εκπαίδευση του προσωπικού της³⁵⁶, το οποίο ουσιαστικά εκτελούσε όλες τις επιθυμίες των περιορισμένων στο χαρέμι γυναικών³⁵⁷.

Σχετικά με την επιχειρηματική δραστηριότητα της βασίλισσας, όπως ήταν αναμενόμενο, ο πολυτελής βίος της, αντάξιος αυτού ενός χαλίφη, προϋπέθετε την ύπαρξη των πρακτόρων της σε όλες τις γωνιές της αυτοκρατορίας, προς αναζήτηση των πιο ραφινάτων και πολυτελών αντικειμένων. Στην υπηρεσία της εργάζονταν επίσης πληθώρα από γραμματείς, οι οποίοι διαχειρίζονταν τις επιχειρήσεις της και τις μεγάλες εκτάσεις γης που είχε στην κατοχή της. Ανάλογο ήταν και το μέγεθος της φιλανθρωπικής της δραστηριότητας, το οποίο θα παρουσιαστεί περισσότερο παρακάτω³⁵⁸.

³⁵³ ABBOTT. N. (1946) 162.

³⁵⁴ ABBOTT. N. (1946), 150-151.

³⁵⁵ ABBOTT. N. (1946) 158-159.

³⁵⁶ Για τη συνήθη εκπαίδευση που λάμβαναν οι υπηρέτες της αυλής και του χαρεμιού ο CARSWELL F.M. (2011) 14 αναφέρει: “ intensive education and training, extending over several years, to fit them for what high society in Baghdad and other ‘Abbāsīcentres desired in a slave girl. In the course of this training they would acquire the attributes of entertainment (tarab) and Qur’an culture (adab). The latter encompassed knowledge of the and of poetry, as well as the ability in varying degrees to compose it, a good singing voice, and the ability to play the ‘ud (lute).

³⁵⁷ ABBOTT. N. (1946) 160.

³⁵⁸ ABBOTT. N. (1946) 163-164.

Παρόλα αυτά το κορυφαίο γεγονός που καταξίωσε την πολιτική της ύπαρξη εντός του παλατιού ήταν η μητρότητα, με τη γέννηση του γιού της Muḥammad το 791-792 μ.Χ.. Στην ηλικία των πέντε ετών, κοινοποιήθηκε η υποψηφιότητα του πρίγκιπα Muḥammad στο θρόνο, γεγονός άμεσα συνυφασμένο με τις επιδιώξεις της βασίλισσας Zubaidah, ενώ ο μεγαλύτερος αδερφός ‘Abd Allāh προσπεράστηκε εντέχνως. Στις ισλαμικές πηγές γίνεται λόγος και για την παρεμβολή διαφόρων μελών της οικογένειας της Zubaidah, καθώς και την ανάμειξη του βεζίρη Faḍl Barmakid³⁵⁹, για την πρόωρη υποψηφιότητα του Muḥammad στο θρόνο, με επιχείρημα την διπλή αριστοκρατική καταγωγή του μικρού Muḥammad, εξαίρεση παρά κανόνας στην πολυγαμική ελίτ. Ο Muḥammad έλαβε το προσωνύμιο al-Amin³⁶⁰.

Σπερματικά στα πρώτα αυτά γεγονότα της παιδικής ηλικίας των δύο πριγκιπών διαγράφεται και η επικείμενη σύγκρουση των αδερφών. Ο Hārūn μερίμνησε για την κατάλληλη εκπαίδευση των γιών του ‘Abd Allāh και Muḥammad.³⁶¹ Αν και οι δύο γιοί φαίνονται προικισμένοι με διάφορα χαρίσματα και δίψα για μάθηση, είναι η ιδιαίτερη διάνοια και ο χαρακτήρας του ‘Abd Allāh που ως παράγοντες συνέβαλλαν στην αναγνώρισή του εξίσου ως διαδόχου, με το προσωνύμιο al-Ma’ mūn, ο εμπιστευόμενος, με σχετική ανακοίνωση του Hārūn το 798-799 μ.Χ., πρώτα στη πόλη της Raqqa και μετά στη Βαγδάτη. Σύμφωνα με το σχέδιο της διαδοχής των διαδόχων του Hārūn προβλεπόταν, ότι ο Amīn θα λάμβανε το Ιράκ και τις περιοχές δυτικά και ο Ma’ mūn το Khurasan και τις ανατολικές περιοχές. Ήδη από την περίοδο της ζωής του Hārūn, η αυτοκρατορία χωρίζεται στα δύο.³⁶²

Με την πάροδο των χρόνων η ανησυχία του Hārūn για την εκτέλεση του σχεδίου διαδοχής του, προσπάθησε με διάφορους τρόπους να προστατεύει τον al-Ma’ mūn από την ανταγωνιστική διάθεσή του αδερφού του Amīn, ο οποίος υποστηριζόμενος από τη μητέρα του Zubaidah και τους Χασιμίτες είχε δυνατά ερείσματα στο παλάτι³⁶³. Ενώ αργότερα στα πλάνα της διαδοχής μπαίνει και ο τρίτος γιός του Hārūn, πρίγκιπας Qasim.³⁶⁴

Δεδομένων των συνθηκών, ο Hārūn αποφασίζει το Δεκέμβριο του 802 μ.Χ., σύμφωνα με το ισλαμικό ημερολόγιο να πραγματοποιήσει το ιερό προσκύνημα στη Μέκκα,

³⁵⁹ Faḍl Barmakid (766–808 μ.Χ.) γιός του βεζίρη Yahya, κατέλαβε σημαντικές διοικητικές θέσεις κατά την περίοδο της χαλιφείας του Hārūn Ar-Rašīd, βλ. KENNEDY H. (2006).

³⁶⁰ ABBOTT. N. (1946) 172-173.

³⁶¹ ABBOTT. N. (1946) 173-174.

³⁶² ABBOTT. N. (1946) 181-182

³⁶³ ABBOTT. N. (1946) 184-185.

³⁶⁴ ABBOTT. N. (1946) 188.

συνοδευόμενος από τους γιούς του Amīn και Ma'mūn, και τους βεζίρηδες Faḍl και Ja'far. Ο Hārūn καλεί τους γιούς του να γράψουν οι ίδιοι την πλήρη συμφωνία και συμμόρφωση τους με τα σχέδια διαδοχής, όπως αυτός τα έχει συγκροτήσει και τον όρκο τους να παραμείνουν πιστοί σε αυτά. Η παραβίαση των όρκων συνεπαγόταν με σοβαρές ποινές. Εν συνεχεία, τα έγγραφα των όρκων κοινοποιήθηκαν στο λαό. Μπροστά στα μάτια του συγκεντρωμένου πλήθους στο ιερό τέμενος στη Μέκκα, οι όρκοι τους κρεμάστηκαν πάνω στους τοίχους της Kaba, ενώ παράλληλα επίσημα γράμματα στάλθηκαν σε όλα τα μήκη και τα πλάτη της αυτοκρατορίας. Ακόμα και οι ίδιοι οι προσκυνητές όφειλαν να μεταφέρουν στόμα με στόμα τη δημόσια υποχρέωση των διαδόχων³⁶⁵.

Βαθύτατα εμπλεκόμενοι στα τεκταινόμενα του θρόνου, η οικογένεια των βεζιρηδών Barmakid εξαιτίας σειράς γεγονότων φαίνεται σταδιακά να στερείται των προνομίων της βασιλικής εύνοιας, ειδικότερα της Zubaidah, η εχθρότητα της οποίας προς τον Yaḥyá και ειδικότερα προς τον γιό του Ja'far εκφράζονταν πλέον ανοιχτά. Η ψυχρότητα της Zubaidah εδράζονταν σαφέστατα στο γεγονός, ότι υποψιαζόταν το βεζίρη Yaḥyá και τον γιό του Ja'far ως υποστηρικτές του Ma'mūn.³⁶⁶ Παρά τη δυσαρέσκεια της Zubaidah και του Hārūn εικάζεται, ότι ένα σκοτεινό ρόλο στην πτώση των Barmakid διαδραμάτισαν και αντίζηλοι καιροσκόποι, οι οποίοι εποφθαλιμούσαν το βεζιράτο³⁶⁷, όπως η περίπτωση του Faḍl ibn al-Rabi³⁶⁸.

³⁶⁵ ABBOTT. N. (1946) 189-190. Για το πρωτόκολλο του Hārūn Ar-Raṣīd το 802 μ.Χ. ο EL-HIBRI (1992) στο άρθρο επιχειρηματολογεί υπέρ της άποψης ότι αυτό όριζε μόνο τη σειρά διαδοχής και ότι δεν προέβλεπε την εδαφική διάσπαση της αυτοκρατορίας. Η εδαφική διάσπαση κατά τη γνώμη του αποτελεί μέρος της μεταγενέστερης προπαγάνδας της περιόδου του al-Ma'mūn, ο οποίος άλλαξε και επέκτεινε τις ρήτρες στο πρωτόκολλο για να συμπεριλάβει περίτεχνα την εδαφική ανεξαρτησία του Khurasan, μειώνοντας έτσι τη χαλιφιακή εξουσία του al-Amīn. Το πλαστό πρωτόκολλο παρείχε στο al-Ma'mun ένα νομικό επιχείρημα για την ηγεμονία του.

³⁶⁶ ABBOTT. N. (1946) 191.

³⁶⁷ ABBOTT. N. (1946) 198, Όπως γράφει ο EL-HIBRI (1999) 31-53 μέχρι και την εποχή του Hārūn, η ζωή των πρώτων χαλίφηδων της δυναστείας ήταν ιδιαίτερα συνυφασμένη με τον οίκο των Barmakid και υποστηρίζει την σαφή ύπαρξη αναλογιών στην ισλαμική ιστοριογραφία μεταξύ των δύο οικογενειών. Για τη μεταγενέστερη πτώση τους και την απώλεια της χαλιφικής εύνοιας έχουν διατυπωθεί πολλές απόψεις. Η προσέγγιση των ισλαμικών πηγών αναφέρει στους παράγοντες την ίσως προκλητικά μεγάλη περιουσία της οικογένειας και τον υπερβολικά πολυτελή τους βίο, την αυξημένη πολιτική και στρατιωτική ισχύ που ήταν σε θέση να κινητοποιήσουν, η οποία μπορούσε να απειλήσει ακόμα και τη χαλιφική εξουσία καθώς και την εχθρικότητα του αυλικού Faḍl b. al-Rabi', ο οποίος εποφθαλιούσε την θέση των Barmakid. Επίσης έχει υποστηριχθεί ότι στη δυσμένεια και την πτώση των Barmakid οφείλεται στη φιλικά διακείμενη στάση τους

Ο Faḍl αξιολογώντας την κατάσταση αποφάσισε να υποστηρίξει τον Amīn και κατ' επέκταση την Zubaidah και τη γραμμή των Hashimiyya. Την ίδια περίοδο στον πιο αξιόπιστο σύμβουλο του Ma'mūn αναδείχτηκε ο Faḍl ibn Sahl³⁶⁹. Η διαφωνία περί της διαδοχής βρήκε την έκφραση της σχεδόν σε όλα τα επίπεδα της πολιτικής και κοινωνικής ζωής. Το δίπολο του θρόνου ανέδειξε και το δίπολο μεταξύ των βεζιρῶν Faḍl, ενώ σταδιακά η σύγκρουση επρόκειτο να λάβει και εθνικούς χρωματισμούς, με σύγκρουση τόσο στο επίπεδο της αραβικής και της περσικής καταγωγής, όσο και σε επίπεδο θρησκευτικό, μεταξύ σουνητών και σιιτών³⁷⁰.

Το 808 μ.Χ. με προτροπή του Faḍl ibn Sahl, ο Ma'mūn πείθει τον πατέρα του για τη συμμετοχή του στην εκστρατεία που επρόκειτο να λάβει χώρα με σκοπό την κατάπνιξη μιας μικρής εμβέλειας επανάστασης. Ο Faḍl υποστήριξε, ότι η συνοδεία του Ma'mūn θα του εξασφάλιζε στην τραγική περίπτωση θανάτου του Hārūn, το υψηλότερο έδαφος σε σχέση με τον Amīn, με μια ασφαλή απόσταση από την πρωτεύουσα Βαγδάτη, αλλά και τα στρατεύματα του Hārūn στη διάθεση του³⁷¹. Η αξιολόγηση της κατάστασης εκ μέρους του

έναντι της παράταξης των Alid. Μεταξύ άλλων σημειώνεται και η ιδιαίτερη σχέση που είχε αναπτυχθεί μεταξύ του Barmakid, Ja'far και της αδελφής του Hārūn, 'Abbāsa. Το ζήτημα των πηγών εξετάζει ο KENNEDY H. (2016) στο σχετικό του άρθρο.

³⁶⁸ “Al-Faḍl B. Al-Rabi, βεζιρῆς του 'Abbāsīd χαλίφη Hārūn και του al-Amīn, γιός του αυλικού του χαλίφη Maḥmūd, al-Rabi b. Yunus. Γεννήθηκε /757-8 μ.Χ. ενώ πολύ γρήγορα κέρδισε την εύνοια του Hārūn Ar-Raḥīmī, ο οποίος το 789-90 το διόρισε υπεύθυνο του υπουργείου εξόδων. Στη συνέχεια της ζωής του διορίστηκε και σε άλλες καίριες διοικητικές θέσεις, αναλυτικότερα βλ. λήμμα *EI* Vol.2, 730.

³⁶⁹ Al-Faḍl B. Sahl, βεζιρῆς του 'Abbāsīd χαλίφη al-Ma'mūn, αρχικά οι πηγές των θέλουν στην υπηρεσία των Barmakid. Ο πατέρας του ιρανικής καταγωγής και με ζωροαστρικό θρησκευτικό υπόβαθρο, μεταστράφηκε στο Ισλάμ και εμπιστεύτηκε τη μαθητεία των γιών του, al-Faḍl και al-Ḥasan, στους Barmakid, βλ. σχετικό λήμμα *EI* Vol.2, 731.

³⁷⁰ ABBOTT. N. (1946) 200-201.

³⁷¹ “The support of the army was crucial to securing the succession. Successors to the caliphate, and potential successors, were appointed to plenipotentiary military and administrative posts on the frontiers, which gave them the military power to secure the succession against rivals and also fostered the loyalty of the frontier armies to the imperial dynasty. Thus, in the late 750s, al-Maḥmūd appointed al-Mahdī to the governorship of Khurasan, with command over the eastern armies; in the 770s and 780s, al-Mahdī's sons al-Hādī and al-Raḥīmī were given governorships that included commands on the north-eastern and western frontiers, respectively; in the 790s, under Hārūn al-Raḥīmī, the caliphate was split between al-Amīn and al-Ma'mūn, with al-Amīn in Iraq and the west and al-Ma'mūn in the east,” MARSHAM A. (2009) 189.

Faḍl αποδείχτηκε ορθή, με τον Hārūn να αρρωσταίνει σοβαρά και να πεθαίνει στην πόλη της Tus, 24 Μαρτίου το 809 μ.Χ.³⁷².

Εντωμεταξύ ο Amīn προετοιμαζόταν ήδη επτά μήνες πριν το τραγικό συμβάν του θανάτου του πατέρα του για την ανάληψη της χαλιφείας, γεγονός που αποδεικνύεται και από τη γρήγορη απόκριση του απέναντι στα γεγονότα. Αρχικά ο Amīn φαίνεται να παραμένει σωστός στα παραγγέλματα διαδοχής του πατέρα του και να αποδίδει τα οριζόμενα στους υπόλοιπους δύο διαδόχους, με την αναγνώριση του Ma'mūn και του Qasim στη γραμμή της διαδοχής μετά από αυτόν, ενώ με τη σειρά τους οι δύο υπόλοιποι γιοί πήραν τον όρκο συμμαχίας με τον Amīn. Το θάνατο του Hārūn πένθησαν δημοσίως τόσο οι γιοί του όσο και η Zubaidah³⁷³.

Η αρχική φάση της νηνεμίας του ανταγωνισμού μεταξύ των αδερφών δεν έμελλε να διαρκέσει. Ο Faḍl ibn al-Rabī, σπεύδοντας να επωμιστεί την νίκη του Amīn συμμαχεί μαζί του, ενώ ο Amīn από την άλλη του παραχωρεί το βεζιράτο. Ο Faḍl φοβούμενος την πιθανότητα ανάδειξης στη χαλιφεία του Ma'mūn και τα επακόλουθα αντίποινα, προσπάθησε να πείσει τον Amīn να αποκλείσει τον Ma'mūn και τον Qasim από τη διαδοχή, προς όφελος του δικού του γιού Musa 'Abd Allāh. Στην αντεπίθεση, ο Faḍl ibn Sahl αξιοποιεί στη ρητορική του το περσικό αίμα του Ma'mūn, με σκοπό τη συγκρότηση μιας ισχυρής περσικής αντιπολίτευσης από την πλευρά των μητρογραμμικών θείων του Ma'mūn³⁷⁴.

Το έναυσμα για την πυροδότησή του εμφυλίου δόθηκε με τη δημόσια διακήρυξη του γιού του Amīn, Musa 'Abd Allāh ως πρώτου διαδόχου το 809-810 μ.Χ., με την μομφή ότι τα σχέδια του Hārūn ήταν αποτέλεσμα της μαγικής επήρειας του βεζίρη Ja'far ibn Barmak³⁷⁵. Μετά την παραπάνω κίνηση του Amīn, ξεσπάει ο μεταξύ τους εμφύλιος πόλεμος, ο οποίος έλαβε σοβαρές διαστάσεις σε διάφορα σημεία τις αυτοκρατορίας, με πολεμικές εκστρατείες, αντίποινα, με προπαγανδιστικά αλλά και πολιτικά μέσα από την πλευρά των φιλόδοξων βεζίρηδων. Ο Amīn μετά τις αποτυχημένες εκστρατείες ενάντια του αδερφού του και τις επαναστάσεις που ξέσπασαν υπέρ του Ma'mūn, βρίσκεται το μήνα Φεβρουάριο του 813 μ.Χ., να αναζητά καταφύγιο στο παλάτι της μητέρας του³⁷⁶.

³⁷² ABBOTT. N. (1946) 202-203.

³⁷³ ABBOTT. N. (1946) 204-206.

³⁷⁴ ABBOTT. N. (1946) 207-208.

³⁷⁵ ABBOTT. N. (1946) 208.

³⁷⁶ ABBOTT. N. (1946) 214-218.

Το τέλος του Amīn δεν άργησε να έρθει, ενώ η βασίλισσα Zubaidah μετά το θάνατό του μονάκριβου γιού της ακολουθεί την πεπατημένη πορεία που θα άρμοζε σε μια κυρία της αββασιδικής ελίτ σε περιόδους πένθους, απομακρυνόμενη για λίγο από τη δημόσια ζωή. Στο διάστημα που ακολούθησε η Zubaidah σύναψε ειρήνη με τον νέο χαλίφη Ma' mūn, ο οποίος της απέδωσε εκ νέου την απαλλοτριωμένη περιουσία της.³⁷⁷

Το νέο διοικητικό κέντρο της αυτοκρατορίας του Ma' mūn³⁷⁸ είχε πλέον μεταφερθεί από τη Βαγδάτη στο Khurasan³⁷⁹ και τη Merv, όπου ο νέος χαλίφης συνέχισε να διαμένει και να διατηρεί την αυλή του³⁸⁰. Γρήγορα όμως διαφάνηκε η αντίθεση από τους 'Abbāsīd της Βαγδάτης εναντίον της νέας ιδεολογικής και θρησκευτικής τροπής που λάμβαναν τα πράγματα με τον χαλίφη Ma' mūn στην ηγεσία. Η ηγεσία του Ma' mūn αποκτούσε μια όλο και πιο σηιτική χροιά, η οποία ερέθιζε την αββασιδική παράταξη. Μέσα σε δύο χρόνια αριθμός εξεγέρσεων σημειώθηκε στις περιοχές της *Hijāz* και του Ιράκ. Αποκορύφωμα της

³⁷⁷ ABBOTT. N. (1946) 220-221.

³⁷⁸ Η χαλιφεία του al-Ma' mūn, η οποία διήρκησε δύο δεκαετίες (813-833 μ.Χ.) χαρακτηρίζεται ίσως από τη μεγαλύτερη πνευματική άνθηση κατά τη πρώιμη 'Abbāsīd περίοδο. Ο al-Ma' mūn αναδείχτηκε σε σπουδαίο πάτρωνα των γραμμάτων και των επιστημών, ενισχύοντας σημαντικά το περίφημο Bayt al-Hikmah, τον οίκο της γνώσης που ιδρύθηκε από τον πατέρα του Hārūn Ar-Rašīd. Κατά την εποχή του εκπονήθηκαν μεταφράσεις σημαντικών έργων στην Αραβική. LATHAM J.D., SERJEANT R.B. YOUNG M.J.L. (1990) 344. Η θρησκευτική πολιτική του χαλίφη από την άλλη χαρακτηριζόταν από την εύνοια του προς την παράταξη των *al-mu' tazilah*, δηλαδή η σχολή της ορθολογιστικής ισλαμικής θεολογίας. Προς την κατεύθυνση αυτή κινείται η εκ μέρους του υιοθέτηση και επιβολή της *miḥna*, του δόγματος περί της κτιστότητας του Κορανίου που πρέσβευαν οι *al-mu' tazilah*. Για τη θρησκευτική μεταρρύθμιση του χαλίφη βλ. ενδεικτικά NAWAS J.A. (1994), HURVITZ N. (2001), DEMICHELIS M. (2012).

³⁷⁹ Σχετικά με την επιρροή της περιοχής του Khurasan στο αββασιδικό πλαίσιο, KENNEDY H. (2004), 135: “ Under the 'Umayyads, Khurasan had been a remote frontier province, usually ruled by governors dispatched by the 'Umayyad viceroys in Wasit. The role that the Khurasaniyya played in the establishment of the dynasty, and even more, the role they continued to play in the armies of the caliphate, made the province much more important. After the departure of Abū Muslim, it was integrated into the 'Abbāsīdstate, but the governors were always chosen from among people of local origin, a privilege given to no other area. In 141/758–9 the caliph appointed his son Muḥammad to be governor of Khurasan, but he supervised the affairs of the province from Rayy on the western borders, prudently allowing local men to exercise authority on the spot. This period was important, however, because it meant that Muḥammad established close links with the Khurasaniyya, many of whom accompanied him back to Baghdad when he returned ten years later. The support of the Khurasaniyya was to be of crucial importance in the struggle for the succession. Khurasan was not peaceful in the early 'Abbāsīd period.”

³⁸⁰ ABBOTT. N. (1946) 222-223.

φιλικά διακεείμενης προς την παράταξη των 'Alīds πολιτικής του χαλίφη Ma'mūn υπήρξε ο διορισμός ως διαδόχου στη χαλιφεία του σήιτη μιάμη 'Alī al-Rida³⁸¹, ο οποίος ήταν κατά δεκαεφτά χρόνια μεγαλύτερος από τον Ma'mūn. Ο Ma'mūn προχωράει ακόμα περισσότερο στη θρησκευτική και ιδεολογική του πορεία χαράζοντας το όνομα του 'Alī στο νόμισμα της αυτοκρατορίας και αντικαθιστώντας τα δυναστικά μαύρα χρώματα των 'Abbāsīd με το πράσινο της παράταξης του 'Alī.³⁸² Ακολουθεί η αναμενόμενα σφοδρή αντίδραση των 'Abbāsīd της Βαγδάτης με αποκήρυξη του χαλίφη Ma'mūn. Είναι σε αυτή την περίοδο όπου πλέον ο χαλίφης με τη συνδρομή των συμβούλων του αποφασίζει την επανεγκατάσταση του στη Βαγδάτη μια Κυριακή του μήνα Αυγούστου του 819 μ.Χ., εισερχόμενος στη πρωτεύουσα με την πράσινη περιβολή των 'Alīd³⁸³.

Μετά την εξιστόρηση των τραγικών γεγονότων του εμφυλίου, η Abbott επιστρέφει στην Zubaidah, σε μια από τις τελευταίες δημόσιες εμφανίσεις της στον πολυτελή βασιλικό γάμο του Ma'mūn με την Būrān κόρη του Ḥasan ibn Sahl, διοικητή του Ιράκ, όπου η ίδια ξόδεψε μια περιουσία για τα δώρα του βασιλικού ζεύγους. Η νέα σύζυγος Būrān μεταφέρει στον Ma'mūn το αίτημα της Zubaidah να πραγματοποιήσει για μια ακόμη φορά το προσκύνημα στην ιερή πόλη, την τελευταία δημόσια εμφάνιση της βασίλισσας³⁸⁴.

Στις 10 Ιουλίου το 831 μ.Χ. η βασίλισσα Zubaidah αφήνει την τελευταία της πνοή. Γύρω από τις συνθήκες ή τα αίτια του θανάτου της οι πληροφορίες είναι πενιχρές.³⁸⁵ Ωστόσο η εικόνα της απαστράπτουσας βασίλισσας Zubaidah βέβαια δεν έσβησε τόσο γρήγορα από τη συλλογική λαϊκή μνήμη, κυρίως εξαιτίας του τεράστιου φιλανθρωπικού έργου που ξεκίνησε η ίδια από πολύ νωρίς στη καριέρα της. Μια πληθώρα τόπων και περιοχών σε διάφορα σημεία της αυτοκρατορίας φαίνονται να φέρουν το όνομα της, ενώ εξίσου πολυάριθμα και δαπανηρά ήταν τα υδρευτικά έργα που ανέλαβε, στα χνάρια και αυτή της αραβικής αριστοκρατίας³⁸⁶. Οι φιλανθρωπικές της πρωτοβουλίες όπως υποστηρίζει η

³⁸¹ Για το διορισμό του 'Alī al-Rida βλ. άρθρο BUYUKKARA M.A. (2002).

³⁸² ABBOTT. N. (1946) 224.

³⁸³ ABBOTT. N. (1946) 225.

³⁸⁴ ABBOTT. N. (1946) 231-234

³⁸⁵ ABBOTT. N. (1946) 247.

³⁸⁶ Ο EL-HIBRI T. (1999) 45:, δεν παραβλέπει τη σημαντική αναφορά στη βασίλισσα Zubaidah, για την οποία σημειώνει ότι συγκαταλέγεται στις πιο σεβασμιές ίσως μορφές της πρώιμης αββασιδικής ιστορίας εξαιτίας κυρίως της υπέρμετρης φιλανθρωπικής της δραστηριότητας. Όπως ο ίδιος παρατηρεί, οι ισλαμικές πηγές φαίνεται να αναγνωρίζουν στις πράξεις της βασίλισσας Zubaidah σχεδόν την ιδεώδη συμπεριφορά που θα

Abbott αποσκοπούσαν στην ευεργεσία των κοινωνικά αδύναμων και των ταπεινών προσκυνητών που έφταναν στις ιερές πόλεις, ιδιαίτερα κατά την περίοδο του προσκυνήματος. Η ίδια έχοντας πραγματοποιήσει το ιερό ταξίδι συνολικά πέντε φορές στη ζωή της, πρέπει να είχε λάβει μια μικρή γεύση από τις αντιξοότητες του εγχειρήματος, αναλαμβάνοντας πλήθος ανασκευαστικών έργων και τη δημιουργία σταθμών. Τα έργα της Zubaidah, χρηματοδοτούσε η ίδια από την τεράστια προσωπική της περιουσία αλλά και τις προσωπικές της επιχειρήσεις. Ακόμα και μέχρι σήμερα διατηρούν κάποιοι από αυτούς τους τόπους την παλαιά ονομασία τους ως Zubaidiyah.³⁸⁷ Το μεγαλειώδες της αυτό έργο για τις γυναίκες του χαρεμιού της *Χρυσής εποχής*, η Abbott αποφασίζει να κλείσει με τη συμπερίληψή της Zubaidah, μετά τις αρχαίες βασίλισσες Κλεοπάτρα, Ζηνοβία...³⁸⁸

άρμοζε στις γυναίκες ιδιαίτερα της ελίτ. Σημειώνει επίσης ότι οι ιστορικές μαρτυρίες γύρω από το όνομα της εν λόγω βασίλισσας δεν φαίνονται να αντιφάσκουν, σε αντίθεση με τον σύζυγο της και πολύ περισσότερο φαίνεται να επιδοκιμάζουν την άρνηση της να συμμετάσχει ή να υποκινήσει ένα πολιτικό κίνημα, στα πρότυπα της 'Ā'ishah , ως απάντηση και αντίποινα στη πτώση του γιού της al Amin. Ο EL HIBRI τονίζει τη μητρική διάσταση του ρόλου της και την προσπάθεια της για την ανάδειξή του γιού της στη χαλιφεία, η οποία όπως υπογραμμίζει είχε ένα σαφές προηγούμενο στο πρόσωπο μια άλλης βασίλισσας είκοσι χρόνια πριν, της Khaizuran.

³⁸⁷ ABBOTT. N. (1946) 250-260.

³⁸⁸ ABBOTT. N. (1946) 264: "Within and without Islam, her memory lives so long as history continues to instruct and the Arabian Nights continue to entertain. Cleopatra! Zenobia! Zubaidah! Magic names these to set the fance free to work and play in the realms of history, legend, and romance."

Επίλογος

Η συμβολή και το έργο της Nabia Abbott δε φαίνεται να χάνει τη διαχρονικότητα του ακόμα και σχεδόν έναν αιώνα μετά. Διακεκριμένη ειδήμων της αραβικής γλώσσας, παλαιογραφίας και παπυρολογίας, μεταφράζει και αποδίδει παπύρους που σύμφωνα με τον Muhsin Mahdī έφερναν σε αμηχανία ακόμα και τους επιφανέστερους σύγχρονους της εποχής της αραβολόγους, οι οποίοι αδυνατούσαν να βγάλουν έστω και μια λέξη από τα ταλαιπωρημένα από το χρόνο θραύσματα³⁸⁹. Η μεθοδολογία της με την έκθεση παραλλήλων και τη νοερή αναστήλωση της εποχής του κάθε παπύρου, κατόρθωσε να εξάγει πολυεπίπεδα συμπεράσματα, όλα εργαλεία στα χέρια των ιστορικών. Ασχολείται με την ιστορία της ανάπτυξης της λογοτεχνίας και της έγγραφης παράδοσης των Αράβων, με την εξέλιξη της γραφής και της καλλιγραφίας και με την ιστορία της συγκρότησης του ισλαμικού βιβλίου. Μελετάει θραύσμα και διατυπώνει τη θεωρία της για τις διαστρωματώσεις περιεχομένου των *Χιλίων και μια Νυχτών*, οι οποίες δεν έχουν διαψεύθει μέχρι σήμερα και τοποθετείται απέναντι στο ζήτημα της κριτικής των ισλαμικών παραδόσεων Hādīth.

Η ευρυμάθεια, η αφοσίωση και το πάθος μιας γυναίκας, η οποία συναισθανόμενη τον παλμό της εποχής της, αφοσιώνεται στη μελέτη και στην έρευνα, σε σαφή αντίφαση με τις κοινωνικές νόρμες. Ως γυναίκα σύμβολο, καταξιώνεται με τη δουλειά της να γίνει η πρώτη γυναίκα καθηγήτρια στο Oriental Institute στο Σικάγο. Στρατεύεται στους σκοπούς των γυναικείων ζητημάτων, πρακτικά τόσο με ταξίδια, με την εργασία της για την αναβάθμιση της εκπαίδευσης των γυναικών στην Ανατολή, αλλά και θεωρητικά, με μια εις βάθος έρευνα, η οποία έκτοτε προσφέρει το πρώτο θεωρητικό υπόβαθρο για οποιαδήποτε συζήτηση γύρω από τη γυναίκα στο Ισλάμ και δικαιώνει τους σκοπούς του ίδιου του εγχειρήματος. Ξεκινώντας από το αρχαίο παρελθόν της αραβικής χερσονήσου, από τη θρυλική μορφή της βασίλισσας του Σαβά, φτάνει μέχρι τη *Χρυσή εποχή* της ισλαμικής αυτοκρατορίας και προσκρούει πάνω στις κεκλεισμένες θύρες των χαρεμιών. Δίνει το σήμα, τα πρώτα ερεθίσματα για την εμφάνιση και άλλων.

³⁸⁹ MAHDĪ M. *In Memoriam Nabia Abbott* στο σύνδεσμο

https://oi.uchicago.edu/sites/oi.uchicago.edu/files/uploads/shared/docs/ar/71-80/74-75/74-75_Memoriam_Abbott.pdf

Η επιτυχία της εδράζεται στην ικανότητα της αλλά και την ευαισθησία της. Εξίσου χαρακτηριστική είναι η διορατικότητα της αλλά και η εμπειρική γνώση της των ισλαμικών κοινωνιών, η οποία αντικατοπτρίζεται στο έργο της. Το έργο δεν φαίνεται να μεροληπτεί, αποφεύγει τις ευαισθησίες των άκρων, είτε αυτά είναι δυτικά, είτε ανατολικά και ακολουθεί τη μέση οδό. Πέρα από προκαταλήψεις, προλήψεις και δεισιδαιμονίες με τη σαφέστατα επιστημονική της στάση αναδεικνύεται η ίδια σε πρότυπο και πρόδρομο στους τομείς των οριενταλιστικών σπουδών στις αρχές του 20^{ου} αιώνα.

Συγκεφαλαιώνοντας τις απόψεις της Nabia Abbott σε σχέση με τις πρώτες γυναίκες στο Ισλάμ θα μπορούσαν να γίνουν οι εξής διατυπώσεις: Ήδη από την αρχαία περίοδο της αραβικής χερσονήσου η ιστορία της σημαδεύεται από τις αφηγήσεις δυναμικών βασιλισσών, οι οποίες με ιδίων δικαίωμα στο θρόνο, είτε ως σύζυγοι είτε ως μητέρες, ασκούσαν εξουσία εξίσου σημαντική με τους βασιλείς του άλλου φύλου. Λαμπρό παράδειγμα αποτελεί η βασίλισσα Ζηνοβία της Συρίας. Στην προϊσλαμική εποχή μεταξύ του 5^{ου} και των αρχών του 7^{ου} αιώνα, *al-Jāhilīyah*, η γυναικεία συμμετοχή παρατηρείται σε όλο το φάσμα του βίου. Στη θρησκευτική ζωή της παγανιστικής Αραβίας ορισμένες γυναίκες φαίνεται να διαδραμάτιζαν ενεργούς ρόλους, ένας από τους οποίους ήταν αυτός της *rabbat al-bait*, της ιέρειας του ναού, ως *kāhinah* μάντισσα ακόμα και ως *nabīyah* προφήτισσα. Οι γυναίκες επιφορτισμένες με θρησκευτικά καθήκοντα φαίνεται να απολάμβαναν μια ελευθερία κινήσεων ενώ περιστασιακά λειτουργούσαν ως μεσολαβητές *Hakīmah* μεταξύ των αντικρουόμενων συμφερόντων των φυλών. Οι χρησμοί και οι προφητείες τους επηρέαζαν σημαντικά τη μεταναστευτική πολιτική των φυλών. Χαρακτηριστική ήταν επίσης η συμμετοχή των γυναικών στις πολεμικές επιχειρήσεις.

Το πνεύμα των κορανικών μεταρρυθμίσεων φαίνεται πως στόχευε στη βελτίωση της θέσης των γυναικών, σε σχέση με την προϊσλαμική εποχή σε ζητήματα οικογενειακού δικαίου. Ο Προφήτης από τη μια μερίμνησε για μια δικαιότερη μεταχείριση των γυναικών, αποδίδοντας σε αυτές οικονομικούς πόρους μέσω της προίκας και της πατρικής κληρονομιάς. Στην τελευταία φάση της προφητικής του δραστηριότητας, από την άλλη και με αφορμή την προσωπική κρίση του δικού του χαρεμιού, νομιμοποίησε μονομερώς την πατριαρχική τάση της εποχής του. Η ουσιαστική όμως διαφοροποίηση της γυναικείας θέσης στο Ισλάμ θα έπρεπε να ερευνηθεί και στο πεδίο της ενεργού συμμετοχής στην ηγεσία της νεοσύστατης κοινότητας και τη δυνατότητα ανάληψης σημαντικών ρόλων στην ισλαμική ιεροπραξία. Είχαν τη δυνατότητα οι γυναίκες να κηρύττουν ως *khatībah* ή να διδάσκουν ως *wa'izah*, ή να καλούν τους πιστούς σε προσευχή ως *mu'adh-dhinah* και να ηγούνται ως

imām; Οι δυνατότητες αυτές φαίνονται να απορρίπτονται στη πράξη στο *processus* της πραγμάτωσης της ισλαμικής κοινότητας ιστορικά.

Κατά την περίοδο των διαδόχων του Μωάμεθ χαλίφηδων, εκφράζεται εντονότερα η αρνητική τάση και συνεχίζεται η εις βάρος των γυναικών περιθωριοποίηση. Ο δεύτερος στη σειρά χαλίφης ‘Umar επιχείρησε τον περιορισμό της γυναικείας συμμετοχής και παρουσίας στη δημόσια λατρεία. Αλλά ακόμα και τότε, στην περίοδο των *Rāshidūn*, η εμβέλεια του κύρους της ‘Ā’ishah ξεσηκώνει ολόκληρη επανάσταση εναντίον του χαλίφη ‘Alī ibn Abi Talīb και συμμετέχει στα γεγονότα του εμφυλίου.

Η τάση αυτή έμελλε να λάβει την αυταρχικότερη έκφραση της αργότερα, στη δυναστική περίοδο των ‘Umayyad και των ‘Abbāsīd³⁹⁰. Η μεταγενέστερη εκτροπή από το πνεύμα της κορανικής διδασκαλίας, η οποία οδήγησε στην κατάχρησή της αντρικής εξουσίας έναντι των γυναικών οφείλεται αρχικά στις επιρροές των κοινωνικών εθίμων που παρείσδυσαν μέσω των ισλαμικών κατακτήσεων, κατά την περίοδο της μεγάλης εξάπλωσης της ισλαμικής αυτοκρατορίας. Οι επιρροές αυτές αφομοιώθηκαν από την ισλαμική κουλτούρα και έγιναν αποδεκτές ως κανόνες. Η ισλαμική καταξίωση των τοπικών εθίμων επέβαλε τον αμετάβλητο και σχεδόν κοινωνικά ιερό χαρακτήρα τους³⁹¹.

Τα κεκτημένα δικαιώματα των γυναικών, όπως αυτά ορίστηκαν από την κορανική διδασκαλία, υποσκελίστηκαν κατά τη σύγκρουση τους με την εθιμοτυπική πρακτική των κατακτημένων περιοχών. Προς την κατεύθυνση αυτή συνηγορεί και η υιοθέτηση της κάλυψης του προσώπου από τους μουσουλμάνους ως συμβιβασμός προς το κυρίαρχο έθιμο, αλλά και ο θεσμός του *purdah* ή *harem* βυζαντινής και περσικής καταγωγής, ο οποίος υιοθετήθηκε από την αυλή της Βαγδάτης³⁹². Παρόλα αυτά δεν έλειψαν και οι περιπτώσεις

³⁹⁰ Βλ. WATT M. (1956) 272-273.

³⁹¹ Για την AHMED L. (1992) 89: “ With the establishment of the capital of the ‘Umayyad empire (661-750) in Damascus the Arab rulers adopted the administrative machinery of the Byzantine rulers they had succeeded, which facilitated the infiltration of foreign concepts into the still-developing and essentially rudimentary apparatus of Islamic law...” και 101: “During the ‘Umayyad period local laws were modified and elaborated by Quranic rules and “overlaid by a corpus of administrative regulations and infiltrated by elements of foreign systems.” then, the moment in which Islamic law and scriptural interpretation were elaborated and cast into the forms considered authoritative to our own day was a singularly unpropitious one for women.”

³⁹² Σύμφωνα με την KEDDIE N. (2006) 31: “From the eighth century caliphs began to seclude their wives and create large harems of wives and slaves, practices increasingly followed by others among the rich and powerful. The later ‘Umayyads emulated Sasanian court practices, including seclusion, veiling, and large

οξυδερκών γυναικών, οι οποίες αναδείχθηκαν από τα χαρέμια, ως αποηχοί των αρχαίων βασιλισσών της χερσονήσου, Khaizuran και Zubaidah.

Η απομόνωση των γυναικών από το κοινωνικό γίγνεσθαι είχε ως επακόλουθο και την περιθωριοποίηση τους από την πνευματική ζωή γενικά. Παρά την καθοριστική συμμετοχή των γυναικών στη διαμόρφωση της ισλαμικής κοινωνίας κατά την πρώιμη περίοδο με την μεταφορά πλήθους παραδόσεων, η μόρφωση των γυναικών θεωρήθηκε ανούσια, ενώ η αδυναμία άσκησης δημόσιας λατρείας, πόσο περισσότερο η ανάληψη θέσεων εξουσίας, θεωρήθηκε αυτονόητη. Οι γυναίκες δεν είχαν πρόσβαση στα τεμένη ή στα κορανικά σχολεία, *madrastas*, τα οποία αποτελούσαν τους κατεξοχήν χώρους παιδείας και γνώσης για την κοινότητα. Στον αυστηρά περιχαρακωμένο κόσμο τους, οι μουσουλμάνες υπέφεραν από τις πολιτισμικές στερήσεις και την κατηγορηματική οικονομική, κοινωνική και ψυχολογική εξάρτηση από τους άντρες³⁹³.

Σχετικά με το έργο της Abbott προσωπικά θεωρώ ότι, ενώ το ξεκάθαρα παλαιογραφικό και παπυρολογικό κομμάτι της εργασίας της δεν χαρακτηρίζεται σε καμία περίπτωση από την παθολογία του οριενταλισμού, στο ζήτημα των γυναικών από την άλλη μάλλον η άποψη της φαίνεται να έχει μια περισσότερο οριενταλιστική φεμινιστική τάση. Ίσως το μόνο μειονεκτήματα που θα μπορούσε να καταλογιστεί στην έρευνα της Abbott πάνω στο γυναικείο ζήτημα είναι το αποκλειστικό ενδιαφέρον της για τις ιστορικές γυναικείες προσωπικότητες που φέρουν μια ξεκάθαρα πολιτική διάσταση, χωρίς να καταπιάνεται με τη κοινωνική ύπαρξη των γυναικών στη νέα θρησκευτική πραγματικότητα του Ισλάμ. Για την Abbott η όλη συζήτηση του status περιορίζεται ακριβώς στη δυνατότητα ανάληψης ηγετικών αξιωμάτων. Ενώ καταβάλει μια συνειδητή προσπάθεια να αποφύγει την οριενταλιστική μομφή κάτι που σαφέστατα σε σημαντικό βαθμό καταφέρνει και στέκεται για παραδειγμα κριτικά απέναντι στις απόψεις συγχρόνων της, φαίνεται να μην καταφέρνει να αποφύγει τις οριενταλιστικές παραστάσεις. Φαίνεται σαν να κάνει κάποιες προβολές πάνω

harems. These practices were carried further by the ‘Abbāsids. Under the late ‘Umayyads and the ‘Abbāsids many conquering Arabs adopted the settled ways of the conquered Sasanian and Byzantine peoples.”

³⁹³ Όπως υποστηρίζει η AHMED L. (1992) 113-114: “A small minority of women advanced further in learning, and some became renowned scholars and even teachers of Hadīth tafsir and (interpretation)... Women’s initial education was obtained in the family, but at later stages they could have access to male scholars and teachers... Apparently women attended men’s lectures, and men studied with women, but histories of education in the Islamic world make no mention of women’s attending any of the numerous *madrastas* (schools) or public institutions of learning”.

στις γυναικείες φυσιολογικές που μελετάει με σκοπό να αναδείξει τη μεγαλύτερη πολιτική τους ανάμειξη στα τεκταινόμενα παραγνωρίζοντας τη πολιτική δραστηριότητα των γυναικών εντός των χαρεμιών. Επίσης, μελετώντας το έργο της για τις γυναίκες, δημιουργείται στον αναγνώστη η εντύπωση ότι εκλείπει η θρησκευτική διάσταση του Ισλάμ. Το Ισλάμ μέσα από το έργο της Abbott είναι περισσότερο πολιτικό γεγονός που εν μέρει οφείλεται στην ίδια την εποχή στην οποία η ίδια έζησε, με τα αιτήματα για μια μεγαλύτερη γυναικεία συμμετοχή να είναι πιο επιτακτικά.

Στη συνάφεια αυτή, αξίζει να σημειωθεί ότι δεν ήταν μόνο η ιστορική ανάπτυξη της παράδοσης του Ισλάμ που περιθωριοποίησε τη γυναικεία συμμετοχή από το κοινωνικό και θρησκευτικό γίγνεσθαι. Δεν ήταν μόνο το Ισλάμ, το οποίο εισηγήθηκε καινές παραδόσεις, εξαρχής δυσμενείς για τις γυναίκες. Το γυναικείο ζήτημα ως πρόβλημα δεν ξεκίνησε με το Ισλάμ, δεν αφορά μόνο το Ισλάμ και δεν θα λήξει με το Ισλάμ. Οι δυσμενείς προς τις γυναίκες παραδόσεις και θεωρήσεις στην πλειοψηφία τους ήταν ήδη εκεί, ήταν ήδη ενεργεία, βαραίνοντας τις κοινωνίες της λεκάνης της Μεσογείου από την αρχαιότητα και για πολλούς αιώνες, όταν το Ισλάμ εξαπλώθηκε ραγδαία προς όλες τις κατευθύνσεις. Όσον αφορά το κοινωνικό επίπεδο στην εισαγωγή του συλλογικού έργου των Baron B. και Keddie N. παρατηρούνται εξόφθαλμες ομοιότητες στις συμπεριφορές έναντι των γυναικών αλλά και στις θεωρήσεις για το γυναικείο φύλο εν γένει στις λεγόμενες *Μεσογειακές* και *Μεσοανατολικές* κουλτούρες. Η πρακτική του περιορισμού των γυναικών εντός του οίκου και η κάλυψη της κεφαλής ως δείγμα ιδιαίτερου στάτους, σημειώνεται ήδη από την αρχαιότητα και στον ελληνορωμαϊκό κόσμο. Την τοποθέτηση αυτή επιβεβαιώνει και η Pomerooy S. στην αναλυτική της παρουσίαση για τη θέση των γυναικών στην αρχαιότητα³⁹⁴. Το ίδιο φαίνεται να ισχύει και για τη προϊσλαμική Περσία καθώς και για τη Βυζαντινή αυτοκρατορία. Ακόμα και στις χριστιανικές κοινωνίες της σύγχρονης με το αναπτυσσόμενο Ισλάμ εποχής, ασκούσαν διάφορες μορφές επιβεβλημένου προς τις γυναίκες ελέγχου.³⁹⁵

³⁹⁴ POMEROY S. (1995), όπου πραγματοποιείται μια προσπάθεια σφαιρικής εξέτασης της θέσης των γυναικών όλων των κοινωνικών στρωμάτων, ακόμα και των προσλήψεων της θηλυκότητας ως θρησκευτικές προβολές στις θηλυκές θεότητες του Ολυμπιανού Πανθέου κατά την κλασική αρχαιότητα.

³⁹⁵ KEDDIE N. BARON B., (1991) 3-10, όπου αναφέρονται στις περιστάσεις του γάμου, στη θεώρηση των γυναικών ως μηχανές τεκνοποιίας, στην πρακτική της προίκας, στις ενδοφυλετικές -ενδογαμικές σχέσεις, στο γνωστό και για την ευρωπαϊκή αντίληψη ζήτημα της οικογενειακής κατ' επέκταση αντρικής τιμής ως άμεσα συνυφασμένη με τη γυναικεία αγνότητα, η γυναίκα ως πειρασμός και πρόκληση...

Όσον αφορά τώρα το θρησκευτικό κομμάτι, τη συμμετοχή των γυναικών στη λατρεία εντός του πλαισίου των Αβρααμικές παραδόσεων, όπως πολύ εύστοχα τίθεται στην εισαγωγή του συλλογικού έργου “The three Abrahamic religions are all adamantly opposed to the subjection of one human being by another. All three insist that men and women were created in God’s image and that both sexes have equal rights and responsibilities before God. All cherish the memory of strong, resourceful women who played a key role in salvation history. And yet, in common with most of the major world faiths, none of which has been unreservedly good for women, each of the three has pushed women into an inferior and marginal position, excluding them from full participation in the social, cultural, and religious life of the community. Even though such seminal figures as Jesus, Saint Paul, or the Prophet Muhammad had a positive view of women, relied on them, and treated them as valued colleagues, some of the most revered sages, theologians, and jurists have preached outright misogyny.”³⁹⁶

³⁹⁶ Βλ . ESPOSITO J., HADDAD Y.Y. (2002), ένα εξαιρετικό συλλογικό έργο με άρθρα για τη γυναίκα εντός των τριών μεγάλων Αβρααμικών παραδόσεων και μια νέα φεμινιστική ανάγνωση, προσέγγιση και ερμηνεία.

Βιβλιογραφία

- ABBASI M.Z. “The Classical Islamic Law of Waqf: A Concise Introduction” *Arab Law Quarterly*, Vol. 26, No. 2 (2012), σελ. 121-153.
- ABOTT N. “The monasteries of Fayyum”, *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Vol. 53, No. 3 (Απρ. 1937), σελ. 158-179.
(1938 α) *The Kurrah papyri of Aphrodito*, Illinois.
“An Arabic Papyri of the reign of Ga’far al-Mutawakkil ‘ala-llah (232-47A.H./A.D.847-61)”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Vol. 92, No. 1/2 (1938 β), σελ. 88-135.
(1939 α) *The rise of the north Arabic Script and its kuranic development*, Illinois.
“The Contribution of Ibn Muḳlāh to the North-Arabic Script”, *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Vol. 56, No. 1 (Ιαν., 1939 β), σελ. 70-83.
“Arabic Paleography”, *Ars Islamica*, Vol. 8 (1941 α) 65-104.
“Pre-Islamic Arab Queens”, *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Vol. 58, No. 1 (Ιαν, 1941 β), σελ. 1-22.
“Women and the State on the Eve of Islam”, *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Vol. 58, No. 3 (Ιουλ., 1941 γ), σελ. 259-284.
“Women and the State in Early Islam”, *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 1, No. 1 (Ιαν., 1942 α), σελ. 106-126.
(1942 β) *Ā’ishah h, The Beloved of Mohammed*, Illinois.
(1946) *Two Queens of Bagdad*, Illinois.
A Ninth-Century Fragment of the "Thousand Nights" New Light on the Early History of the Arabian Nights, *Journal of Near Eastern Studies* Vol. 8, No. 3 (Ιουν., 1949), σελ. 129-164.
(1957) *Studies in Arabic Literary Papyri, Vol. I, Historical Texts*, Illinois.

- (1967) *Studies in Arabic Literary Papyri, Vol.2 , Quranic Commentary and Tradition*, Illinois.
- (1972) *Studies in Arabic Literary Papyri, Vol. 3, Language and Literature*, Illinois.
- Wahb B. Munabbih: A Review Article, *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 36, No. 2 (Απρ., 1977), σελ. 103-112.
- AGNIDES N. (1916) *Mohammedan Theories of Finance*, New York.
- AHMED L. (1992) *Women and Gender in Islam. Historical roots to a modern debate*, London.
- AKRAM A.I.A. (1969) *Khalī d ibn Al-Walleed Sword of Allah, A biographical study of one of the greatest military generals in History*, Karachi.
- AL-AZMEH (2007) *The Times of History, Universal Topics in Islamic Historiography*, New York .
- AL-DURI A., (1983) *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, New Jersey.
- DONNERF.M.,
- CONRAD L.I.
- ALI K. (2006) *Sexual Ethics and Islam, Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*, Oxford.
- AL- TABARI (1988) (μτφρ.) WATT M., MCDONALD M.V. *The History of Al-Tabari Vol.6. Muḥammad at Mecca*, New York.
- (1990) (μτφρ.) POONAWALA I.K. *The History of al-Tabari Vol. 9, The Last Years of the Prophet. The formation of the state A.D. 630-632/A.H.8-11*, New York.
- (1997) (μτφρ.) FISHBEIM M. *The History of Al-Tabari. Vol. 8. The victory of Islam*, New York.
- ARBERRY A.J. (1957) *The Seven Odes*, London,
- BARLAS A. (2002) *“Believing Women” in Islam, Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an*, Austin.
- BELL GL. *The letters of Gertrude Bell*, London.
- BELL H.I. “The administration of Egypt under the 'Umayyad Khalifs”, *Byzantinische Zeitschrift* (1928).
- “An Egyptian village at the age of Justinian”, *Journal of Hellenic*

- Studies*, Vol.63, (1944), σ. 21-36.
- BENISSON A. (2009)*The Great Caliphs, The Golden Age of the Abbasid Empire*, London.
- BIRSTIEL D., PAT- (2018) (επιμ).*Re-engaging Comparative Semitic and Arabic Studies*, EL N. Wiesbaden.
- BLAIR S. (2006) *Islamic Calligraphy*, Edinburg.
- BONNER M. Al-Khalīfa Al-Marḍī: The Accession of Hārūn Al-Rashīd, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 108, No. 1 (Jan. - Mar., 1988),σ. 79-91
 “Ibn Ṭūlūn's Jihad: The Damascus Assembly of 269/883”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 130, No. 4 (Οκτώβριος-Δεκέμβριος 2010),σελ. 573-605.
- BOSWORTH E. “Abū Ḥafṣ “Umar al-Kirmānī and the Rise of the Barmakids”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 57, No. 2 (1994), σελ. 268-282.
- BREASTED C. (1924) *Pioneer To The Past: The Story Of James Henry Breasted, Archaeologist Charles Breasted*, New York.
- BROWN P. (1988) *The Body and Society. Men and women and the sexual renunciation in Early Christianity*, London.
- BRUNING J. (2018) *The Rise of a Capital, Al-Fuṣṭāṭ and Its Hinterland, 18/639–132/750*, Leiden.
- BURTON J. (1995) *An Introduction to the Hādīth*, Edinburg.
- BUTLER A. (1902) *The Arab conquest of Egypt and the last thirty years of the Roman dominion*, London
- BUYUKKARA M.A. Al-Ma'mūn's Choice of 'Alī al-Riḍā as His Heir , Vol. 41, No. 3 (Άνοιξη 2002) , σ. 445-466.
- CASWELL M.F. (2011) *The Slave Girls of Baghdad, The Qiyān in the Early ‘Abbāsī Era*. London.
- CLAPP N. (2001) *Through the desert in search of the legendary Queen*, New York
- CLARCK G. (μτφρ.) ΚΟΜΝΗΜΟΣ Σ. (1997) *Οι γυναίκες στην Όψιμη Αρχαιότητα*, Αθήνα.
- COOPER R.S. “Land Classification Terminology and the Assessment of the Kharāj Tax in Medieval Egypt”, *Journal of the Economic and Social History*

- of the Orient*, Vol. 17, No. 1 (Μαρ., 1974), σελ. 91-102.
- CRONE P. "On the meaning of the Abbasid Call to al-Rida," *The Islamic World From Classical to Modern Times: Essays in Honor of Bernard Lewis*, επιμ. C.E. Bosworth, (Princeton, 1989), σ.95-111.
- CRONE P. HIND M. (2003) *God's Caliph Religious authority in the first centuries of Islam*, London.
- "The Assessment and Collection of Kharāj Tax in Medieval Egypt", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 96, No. 3 (Ιουλ. - Σεπ., 1976), σελ. 365-382.
- DAVIS S. (2017) *The early Coptic Papacy. The Egyptian Church and its leadership in Late Antiquity*, Cairo.
- DE LA BÉDOYÈRE G (2018) *Domina, The Women who made Imperial Rome*, London.
- DEMICHELIS M. "Between Mu'tazilism and Syncretism: A Reappraisal of the Behavior of the Caliphate of al-Ma'mūn" *Journal of Near Eastern Studies* Vol. 71, No. 2 (Οκτ. 2012), σ. 257-274.
- DONNER F.M. (1981) *The Early Islamic Conquests*, New Jersey.
- (2010) *Muhammad and the Believers at the Origins of Islam*, London.
- DURI A.A. "Notes on Taxation in Early Islam", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 17, No. 2 (Μάιος, 1974), σ. 136-144.
- EL- AZHARI T. (2019) *Queens, Eunuchs and Concubines in Islamic History, 661–1257*. Edinburg.
- EL CHEIKCH N.M. (2015) *Women, Islam and 'Abbāsīd Identity*, Cambridge.
- EL-HIBRI T. Hārūn al-Rashīd and the Mecca Protocol of 802: A Plan for Division or Succession? *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 24, No. 3 (Αύγ., 1992), σ. 461-480.
- (1999) *Reinterpreting Islamic Historiography, Hārūn Ar-Rašīd and the Narrative of the 'Abbāsīd C'Alī phate*, Cambridge.
- (2010) *Parable and politics in early Islamic history : the Rashīdun caliphs*, US.
- ELSADDA H. "Discourses on Women's Biographies and Cultural Identity:

- Twentieth-Century Representations of the Life of 'A'isha Bint Abi Bakr, *Feminist Studies*, Vol. 27, No. 1 (Άνοιξη, 2001), σ. 37-64.
- ESPOSITO J. L. "Women's rights in Islam" *Islamic studies*, Vol. 14, No.2 (1975) σελ. 99-114.
(1988) *Islam the straight Path*, Oxford.
- ESPOSITO J., HADDAD (2002) *Daughters of Abraham: Feminist Thought in Judaism, Y.Y. Christianity, and Islam*, US.
- EVANS J.A. (2001) *The Age of Justinian, The circumstances of Imperial power*, New York.
(2005) *The Emperor Justinian and the Byzantine Empire*, London.
- FAROYK O. "Some Observations On the Reign of the Abbasid Caliph Al-Mahdi". *Arabica*, No. 21.2,(1974). σ.139–150.
- FRANTZ-MURPHY "Arabic Papyrology and Middle Eastern Studies", *Middle East G. Studies Association Bulletin* Vol. 19, No. 1 (Ιουλ. 1985), σ. 34-48.
- GASIMOVA A. "Models, Portraits, and Signs of Fate in Ancient Arabian Tradition", *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 73, No. 2 (Οκτ. 2014), σ. 319-340
- GESSINGER A. "The Exegetical Traditions of 'Ā'isha: Notes on their Impact and Significance" *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 6, No. 1 (2004),σ. 1-20
- GIBB H.A.R. The fiscal rescript of 'Umar II , *Arabica*, T. 2, Fasc. 1 (Ιαν., 1955), σ. 1-16.
- GOLDZIHNER I. (1889-1899) *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, 2 Vols. Leiden.
- GORDON S. M. (2001) *The breaking of a thousand swords: A history of the Turkish military of Samara (A.H. 200-275/815-889)*, New York.
- GRIFFITH S. (2013) *The Bible in Arabic. The scriptures of "the People of the Book" in the language of Islam*, Princeton.
- GUILLAUME A. (1955) *The Life of Muhammad. A Translation of Ishāq's "Sirat Rasul Allah*, Oxford.
- HAMMOND P. (1973) *The Nabataeans: Their history, culture and archaeology*, Gothenburg.
- HANNA S.S "Notes on the historiography of the pre-islamic odes" *Islamic Studies* Vol. 5, No. 3 (Σεπτ. 1966), σ. 305-313.

- HARDY E.F. "The Egyptian policy of Justinian" *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 22 (1968), σ. 21-41.
- HAWTING G.R. (2000) *The first Dynasty of Islam, the 'Umayyad Caliphate A.D. 661-750*, London.
- HERRIN J. (2004) *Women in Purple, Rulers of Medieval Byzantium*, London
- HENNIGAN P.C. (2001) *The Birth of a Legal Institution, The Formation of the Waqf in Third-Century A.H. al-Hanafi Legal Discourse*. Netherlands.
- HODGSON M (1977) *The Venture of Islam Vol. 1, The Classical Age of Islam*, Chicago.
 (1977) *The Venture of Islam Vol. 2, The expansion of Islam in the Middle periods*, Chicago.
 (1977) *The Venture of Islam Vol. 3, The Gunpowder Empires and Modern Times*, Chicago.
- HURVITZ N. "Miḥna as Self-Defense" *Studia Islamica*, No. 92 (2001), σ. 93-111.
- IBRAHIM B. SHERIF (επιμ.) (2008) *From Charity to social change, trends in Arab philanthropy*, Cairo.
- D.H.
- JACOBI R. "Porträt einer unsympathischen Frau: Hind bint 'Utba, die Feindin Mohammeds" *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* Vol. 89 (1999), σ. 85-107.
- KAEGI W. (2010) *Muslim expansion and Byzantine collapse in North Africa*, Cambridge.
- KA KA KHEL M.N. "Political System in Pre-Islamic Arabia", *Islamic Studies*, Vol. 20, No. 4 (Χεμ. 1981), σελ. 375-393.
- KEDDIE N. (2006) *Women in the Middle East. Past and Present*, New Jersey.
- KEDDIE N. BARON (1991) *Women in Middle Eastern History, Shifting Boundaries in Sex and Gender*, London.
- B.
- KEENAN J. "Deserted Villages: From the Ancient to the Medieval Fayyūm" *The Bulletin of the American Society of Papyrologists* Vol. 40, No. 1/4 (2003), σ. 119-139.
- KENNEDY H. (2004) *The Prophet and the Age of the Caliphates, The Islamic Near East from the 6th to the 11th Century*, Great Britain.
 (2010) *When Baghdad Ruled the Muslim World_ The Rise and Fall of Islam's Greatest Dynasty*, US.

- “The Fall of the Barmakids in Historiography and Fiction: Recognition and Disclosure” *Journal of Abbasid Studies*,3 (2016) σ. 167-238.
- KISTER M.J. (2002) *The struggle against Musailama and the conquest of Yamana*, JSAI,27.
- KLARSSON M. (2016) *Relations of Power in Early Neo-Assyrian State Ideology*, Berlin.
- KREK M. “Nabia Abbott’s published works: A chronological biography.” *Journal of Near Eastern Studies*,40, No.3 (1981) σ. 165-172.
- KUBIAK W. (1987) *Al-Fuṣṭāṭ: Its Foundation and Early Urban Development*, Cairo
- LICHTENSTADTER I. (1933) *Women in the Aiyâm al-‘Arab; a study of female life during warfare in preislamic Arabia*, London
- MAAS M. (2005) επιμ. *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, New York.
- MACDONALD D.B. “The Earlier History of the Arabian Nights”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* No. 3 (Ιουλ., 1924), σ. 353-397.
- MADLUNG W. (1997) *The succession to Muḥammad . A study of the early Calī phate*, Cambridge.
- MAHDĪ M. “Orientalism and the Study of Islamic Philosophy” *Journal of Islamic Studies*, Vol. 1 (1990), σ. 73-98.
(1992) (επιμ.) *The Arabian Nights: based on the text of the fourteenth-century manuscript*, New York.
- MARSHAM A. (2009) *Rituals of Islamic Monarchy, Accession and Succession in the First Muslim Empire*, Edinburg.
- MERNISSI F. (1991) *Veil and the Male Elite. A feminist interpretation of womens rights in Islam*, Canada.
- MEYERK.E.,
BRYSAK S.B. (2009) *Kingmakers and the invention of the Modern Middle East*, London.
- MOORHEAD J. (1994) *Justinian*, New York.
- MORIMOTO K. (1981) *The Fiscal administration of Egypt in the Islamic period*, Dohosha.

- NATHAN G. (1999) *The rise of Christianity and the Endurance of Tradition*, London.
- NAWAS J.A. "A Reexamination of Three Current Explanations for al-Mamun's Introduction of the Mihna" *International Journal of Middle East Studies* Vol. 26, No. 4 (Νοεμ., 1994), σ. 615-629.
- NICHOLSON R. A. (1930) *Literary History of the Arabs*, Cambridge.
- OLWAN D.M., (2006) (επιμ.) *Muslim Mothering: Global Histories, Theories, and Practices*, Canada.
- PAPPANO M. A.
- PERRY B.E. (1960) *The origin of the Book of Sindbad*, Berlin.
- PETERS E. F. (1994) *Muhammad and the origins of Islam*, New York.
(2005) *Children of Abraham, Judaism, Christianity, Islam*. New Jersey.
- PETERSEN J. "Media and the Female Imam", *History of Religions and Religious Behavioural Science, Lund University, Box 117, 22, Sweden*
Published: 5 March 2019
- POTTER D. S. "Palmyra and Rome: Odaenathus' Titulature and the Use of the Imperium Maius", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bd. 113 (1996), σελ. 271-285.
- POMEROY S. (1984) *Women in Hellenistic Egypt. From Alexander to Cleopatra*, New York.
(1995) *Godesses, whores, wives and slaves. Women in Classical Antiquity*, New York.
- ROBINSON C. (2002) *Islamic Historiography*, Cambridge.
- ROSENTHAL F. "Sedaka, Charity", *Hebrew Union College Annual*, Vol. 23, No. 1, (1950-1951), σ. 411-430.
- ROXBURGH D.J. *Studia Islamica* No. 96, Écriture, Calligraphie et Peinture (2003), σελ. 39-53.
- SAID E. (1978) *Orientalism*, US.
- SARRIS P. "The Origins of the Manorial Economy: New Insights from Late Antiquity", *The English Historical Review*, Vol. 119, No. 481 (Απρ., 2004), σ. 279-311.
- SAYEED A. (2013) *Women and the Transmission of religious knowledge in Islam*, Cambridge.

- SCHACHT J. (1982) *Introduction to Islamic Law*, Oxford.
 (1979) *The Origins of Muḥammad an Jurisprudence*, Oxford.
- SCHIMMEL A. (1990) *Calligraphy and Islamic Culture*, London.
- SHAHID I. (1995) *Byzantium and the Arabs in the 6th century, Vol.1,Part 1 Political and Military History*, Washington.
- SHOEMAKER S. (2012) *The Death of a Prophet, The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam*, Philadelphia.
- SMITH R. (1906) *Kinship and Marriage in Early Arabia*, London.
- SMITH T.M. (2019) *Arabs, 3.000 Year History of Peoples, Tribes and Empires*, London.
- SOUTHERN P. (2008) *Empress Zenobia, Palmyra's Rebel Queen*, New York.
- SPELLBERG D. (1994) *Politics, Gender and the Islamic past*, Columbia.
- STOWASSER B. F. (1994) *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*, Oxford.
- SWELIN T. (2015) *Ibn Tulun: his lost city and great Mosque*, Cairo.
- TABBA Y. *The Transformation of Arabic Writing: Part I, Qur'ānic Calligraph*, *Ars Orient 'Alī s*, Vol. 21 (1991), σελ. 119-148.
- TAYLOR J. (2001) *Petra and the lost Kingdom of the Nabataeans*, US.
- TUCKER J. (2008) *Women, Family and Gender in Islamic Law*, New York.
- VAN BERKEL M.,
 CHEIKCH N.M. ,
 KENNEDY H., OSTI
 L. (2013) *Crisis and Continuity at the 'Abbāsīd Court*, Boston.
- VILCHEZ J.M.P. (2017) *Aesthetics in Arabic Thought From Pre-Islamic Arabia through al-Andalus*, Boston..
- WADUD A. (1999) *Qur'an and Woman, Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford, USA.
- WATSCON A. (2013) *Aurelian and the Third century*, London.
- WATT M. (1953) *Muḥammad at Mecca*, London.
 (1956) *Muḥammad at Medina*, London.
- WENDELL C. “Baghdad: Imago Mundi, and Other Foundation-Lore” *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 2, No. 2 (Απρ., 1971), σ. 99-128
- ZIAUDDIN A. “Jizyah and Kharaj in early Islamic Egypt”, *Islamic Studies*, Vol. 24, No. 3 (Φθw. 1985), σ. 377-387.

- Part I: The Auxiliary Sciences. III. Paleography
The Catholic Historical Review Vol. 2, No. 3 (Οκτ., 1916), σ. 367-372.
- “Arabic and Islamic Studies in Honor of Nabia Abbott”: *Journal of Near Eastern Studies*, Part One Vol. 40, No. 3, (Ιούλιος 1981) και Part Two Vol. 40, No. 4, (Οκτώβριος, 1981).
- ΖΑΡΡΑΣ Κ. (2015) *Ταλμούδ*, Αθήνα.
- ΖΙΑΚΑΣ Γ. Δ (1981) *Ιστορία Θρησκευμάτων Β΄. Το Ισλάμ*, Θεσσαλονίκη.
- ΚΡΑΛΙΔΗΣ Α. «Η προσέγγιση Χριστιανισμού και Ισλάμ κατά τη μεσοβυζαντινή περίοδο», *Βυζαντινά*, Τόμος 29, (2009) σελ. 479-492.
- ΜΑΚΡΗΣ Γ. (2012) *Ισλάμ, πεποιθήσεις πρακτικές και τάσεις*, Αθήνα.
- ΜΑΡΙΟΡΑΣ Μ. (2005) (Διδακτορική) *Η Sharī‘a και το νομικό σύστημα του Ισλάμ*, Αθήνα.
(2015) *Τα προϊσλαμικά θρησκευόμενα της Αραβικής χερσονήσου, Το αναμενόμενο και το απροσδόκητο*, Αθήνα.
- ΣΤΑΜΑΤΟΠΟΥΛΟΣ Δ. (2008) *Οριενταλισμός στα Όρια, Απο τα Οθωμανικά Βαλκάνια στη*
- ΤΣΙΜΠΙΡΙΔΟΥ Φ. *Σύγχρονη Μέση Ανατολή*, Αθήνα.

Διαδικτυακοί σύνδεσμοι

<https://oi.uchicago.edu/>

https://oi.uchicago.edu/sites/oi.uchicago.edu/files/uploads/shared/docs/ar/71-80/74-75/74-75_Memoriam_Abbott.pdf

<https://oi.uchicago.edu/collections>

[https://mpira.ub.uni-muenchen.de/18231/:](https://mpira.ub.uni-muenchen.de/18231/)

<https://en.qantara.de/content/analysis-halima-krausen-can-women-be-imams>