

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سیره پژوهی در غرب

گزیده‌ی متون و منابع

تدوین و ویرایش:

مرتضی کریمی نیا

سر شناسه : کریمی نیا، مرتضی، تدوینگر، ویراستار (۱۳۵۰ -)
 عنوان و نام پدیدآور : سیره پژوهی در غرب؛ گزیده متون و منابع / تدوین و ویرایش مرتضی کریمی نیا.
 مشخصات نشر: تهران : مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، معاونت فرهنگی، ۱۳۸۶.
 مشخصات ظاهری : ۶۳۲، ۲۸۰ ص.
 شابک : ۹۷۸۹۶۴۱۶۷۰۰۶۳
 وضعیت فهرست نویسی : فیبا
 یادداشت : ص.ع. به انگلیسی:
Morteza Karimi Nia. Western Studies on Sira: Selected Texts and Articles.
 موضوع : محمد(ص)، پیامبر اسلام، ۵۳ قبل از هجرت - ۱۱ ق. - - تأثیر - - تمدن غرب.
 موضوع : سنت نبوی - - نقد و تفسیر.
 موضوع : اسلام و غرب.
 شناسه افزوده : مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، معاونت فرهنگی.
 رده بندی کنگره : ۹ س ۴۴ ک ۲۴/۴۶ BP
 رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۹
 شماره کتابخانه ملی : ۱۱۱۹۳۱۵



مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی

نام کتاب: سیره پژوهی در غرب؛ گزیده متون و منابع
 تدوین: مرتضی کریمی نیا
 ناشر: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی - معاونت فرهنگی
 نوبت چاپ: اول، ۱۳۸۶ هـ ش
 شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه
 شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۱۶۷-۰۰۶-۳
 قیمت: ۸۰،۰۰۰ ریال
 چاپخانه: نیروچاپ
 آدرس: تهران - ص. پ. : ۶۹۹۵ - ۱۵۸۷۵ تلفکس: ۸۸۳۲۱۴۱۱-۴

حق چاپ و نشر محفوظ

فهرست مطالب

- ۷..... مقدمه‌ی سروراستار.....
- ۱۱..... «سیری اجمالی در سیره‌نگاری پیامبر اسلام در غرب».....
 نوشته‌ی مرتضی کریمی‌نیا
- ۲۱..... ۱- «گرایش‌ها و روش‌ها در مطالعات سیره».....
 نوشته‌ی آری رُبن، ترجمه و تلخیص محمدکاظم رحمتی
- ۲۷..... ۲- «حضرت محمد(ص): کتاب مقدس و پیام او بر اساس دفاعیات غربی و سربانی مسیحی، در قرن اول زمامداری عباسیان».....
 نوشته‌ی سیدنی گریفیث، ترجمه‌ی وحید صفری
- ۷۵..... ۳- «نکاتی درباره‌ی قانون‌نامه‌های مدینه».....
 نوشته‌ی آر. بی. سرجینت، ترجمه و تلخیص محمدکاظم رحمتی
- ۷۷..... ۴- «اعتقاد به خدای برتر در مکه‌ی پیش از اسلام».....
 نوشته‌ی ویلیام مونته‌گمری وات، ترجمه و تلخیص سعید زعفرانی‌زاده
- ۷۹..... ۵- «ناپدید شدن و کشف دوباره‌ی زمزم و چاه کعبه».....
 نوشته‌ی جerald آر. هاوتینگ، ترجمه و تلخیص سید مهدی مصطفوی
- ۸۷..... ۶- «آیا پیش از هجرت قریش با انصار عهد و پیمان بسته بودند؟».....
 نوشته‌ی مایکل لیکر، ترجمه و تلخیص دکتر ابوالفضل حری
- ۹۱..... ۷- «مواضع رو در روی قانون‌گذاران: خلیفه و سنت پیامبر؛ عمر و سنت محمد».....
 نوشته‌ی آوراهاام حکیم، ترجمه و تلخیص دکتر ابوالفضل حری
- ۹۹..... ۸- «تاریخ‌گذاری تفسیر منسوب به ابن عباس: چند نکته‌ی تکمیلی».....
 نوشته‌ی هارالد موتسکی، ترجمه‌ی مرتضی کریمی‌نیا
- ۱۱۷..... ۹- «تاریخ و سنت مقدس زندگینامه‌ی دشوار محمد(ص)».....
 نوشته‌ی ژاکلین شای، ترجمه، تلخیص و نقد دکتر ابوالفضل خوش‌منش

- ۱۰- «مخبران یهودی و مسیحی محمد: بازخوانی موضوع بررسی شده توسط آلویز اشبرنر و تودور گلدکه»... ۱۲۹
 نوشته‌ی کلود ژیلو، ترجمه، تلخیص و نقد دکتر ابوالفضل خوش‌منش
- ۱۱- «روایت تاریخی حدیبیه؛ پژوهشی درباره‌ی گزارش عروه بن زبیر»..... ۱۴۱
 نوشته‌ی اندریاس گرکه، ترجمه و تلخیص سیدعلی آقایی
- ۱۲- «بازسازی نخستین متون سیره: «هجرت» در اخبار عروه بن زبیر»..... ۱۵۵
 نوشته‌ی اندریاس گرکه و گرگور شونلر، ترجمه و تلخیص دکتر فرهنگ مهروش
- ۱۳- «جامعه‌ی نخستین اسلامی: درآمدی به اصطلاح‌شناسی حدیثی خوتیر ینبل»..... ۱۶۱
 نوشته‌ی خوتیر ینبل، ترجمه و تلخیص سیدعلی آقایی
- ۱۴- «جست و جوی محمد تاریخی»..... ۱۷۵
 نوشته‌ی فرانسس ادوارد پترز، ترجمه و تلخیص سیده زهرا مبلغ
- ۱۵- «جمع و تدوین قرآن: بازنگری دیدگاه‌های غربی در پرتو تحولات جدید روش شناختی»..... ۱۸۵
 نوشته‌ی هارالد موتسکی، ترجمه و تلخیص مرتضی کریمی‌نیا
- ۱۶- «تاریخ‌گذاری روایات آخرالزمان»..... ۲۲۳
 نوشته‌ی مایکل کوک، ترجمه‌ی مرتضی کریمی‌نیا
- ۱۷- «مقتل ابن‌ابی‌الحقیق بر اساس اصالت و اعتبار برخی گزارش‌های مغازی»..... ۲۳۹
 نوشته‌ی هارالد موتسکی، ترجمه و تلخیص فروغ پارسا
- ۱۸- «سیره اهل‌الکساء: نخستین منابع شیعی درباره‌ی زندگی‌نامه‌ی پیامبر»..... ۲۵۳
 نوشته‌ی ماهر جرار، ترجمه و تلخیص محمدحسن محمدی مظفر
- ۱۹- «درآمدی بر صلح‌نامه‌های اسلامی در زمان فتوحات»..... ۲۶۷
 نوشته‌ی رداد قاضی، ترجمه و تلخیص اسماعیل باغستانی

مقدمه‌ی سرویراستار

نگاه غربیان به سیره‌ی نبوی، سنت اسلامی و روش ایشان در حدیث پژوهی دو دوره‌ی مهم را پشت سر گذاشته است. نخست دوره‌ی اعتماد بر منابع حدیثی و تاریخی و دوم دوره‌ی تشکیک در اصالت تاریخی منقولات روایی با توجه به آثار گلدتسهر (Goldziher) و شاخت (Schacht). با این همه، شاید بتوان گفت در دهه‌های اخیر با آثار کسانی چون یئول (Juynboll) و موتسکی (Motzki) تلفیق و تصحیحی از این دو نگرش در پژوهش‌های اسلام‌شناسی رواج یافته است.

مسلمانان نیز چه در حوزه‌ی کشورهای اسلامی و چه در کشورهای غربی و سنت دانشگاهی ایشان، به سیره، حدیث نبوی و دیگر شاخه‌های مرتبط در علوم اسلامی توجه بسیار داشته‌اند. مراد از ایشان در این نوشتار، تنها آن دسته از محققان مسلمان است که آثار خود را به یکی از زبان‌های اروپایی انتشار داده‌اند یا نوشته‌هایشان به این زبان‌ها ترجمه شده است.

اکنون پس از یکی دو قرن انتشار آثار اروپایی در باب حدیث، سیره و سنت نبوی، ادبیاتی نسبتاً غنی پدید آمده است که پژوهش‌گران این حوزه را از آشنایی، فهم، نقد و سنجش آن گریزی نیست. این مهم وقتی ضرورت خود را بیشتر می‌نمایاند که به یاد آوریم عالمان اسلامی در سده‌های مختلف همواره خود را ملزم به شناخت و پاسخگویی شبهات و اعتراضات دیگران (به‌ویژه یهود و نصارا) در باب قرآن و سنت می‌دانستند. بیفزاییم که آشنایی و ترجمه‌ی این متون گاه برای ما مسلمانان فواید علمی و روش‌شناختی مهمی به همراه دارد که شاید سال‌ها از متون آموزشی و پژوهشی ما غایب بوده است.

مجموعه‌ی حاضر گزیده‌ای از نمونه مقالات مهم از گرایش‌ها و حوزه‌های مختلف سیره‌پژوهی، حدیث‌پژوهی و شناخت تاریخ صدر اسلام در میان غربیان است. بیشتر این آثار در دهه‌های آخر قرن بیستم و برخی در آغاز قرن بیست و یکم انتشار یافته‌اند. با آنکه نمی‌توان این مجموعه را آینده‌ی تمام‌نمای سیره‌پژوهی در غرب دانست، اما بی‌شک برخی از مهم‌ترین مسئله‌ها، روش‌ها و نظریه‌های محققان غربی از سه گرایش مختلف را در این میان می‌توان یافت.

تردیدی نیست که انتشار این مجموعه هیچ مخاطب عامی را در نظر ندارد. هدف اصلی از انتشار اصل مقالات و چکیده یا ترجمه‌ی فارسی آن‌ها، آشنایی و استفاده‌ی علمی محققان حوزه و دانشگاه با برخی (و نه تمام) آثار اسلام‌شناسان غربی در حوزه‌ی سیره‌ی نبوی است تا هم از مزایای علمی آن بهره‌مند گردند و هم با درنهادن نقدها و سنجه‌های خود، فضای علمی و

گفتگوی داخل و خارج را رونق دهند. هم از این رو، انتشار این مطالعات و پژوهش‌ها به منزله‌ی صحنه‌گذاران بر تمامی محتوای آن‌ها نیست.

فهرستی از عناوین و موضوعات مقالات در این مجموعه به قرار زیر است:

۱. «مقدمه: سیری اجمالی در سیره‌نگاری پیامبر اسلام در غرب»، نوشته‌ی مرتضی کریمی‌نیا

۲. «گرایش‌ها و روش‌ها در مطالعات سیره»، نوشته‌ی آری رُبین، ترجمه و تلخیص

محمدکاظم رحمتی

Uri Rubin, <Introduction: The Prophet Muhammad and the Islamic Sources>, in *The Life of Muhammad*, ed. Uri Rubin, Aldershot: Ashgate, 1999, pp. xiii-xlvi.

۳. «پیامبر اسلام: کتاب مقدس و پیام او بر اساس دفاعیات عربی و سریانی مسیحی، در

قرن اول زمامداری عباسیان»، نوشته‌ی سیدنی گریفیث، ترجمه‌ی وحید صفری

Sidney H. Griffith, <The Prophet Muhammad: his Scripture and Message According to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First Abbasid Century>, in *The Life of Muhammad*, ed. Uri Rubin, Aldershot: Ashgate, 1999, pp. 345-392.

۴. «نکاتی درباره‌ی قانون‌نامه‌های مدینه»، نوشته‌ی آر. بی. سرجینت، ترجمه و تلخیص

محمدکاظم رحمتی

R.B. Serjeant, <The *Sunnah Jami'ah*: Pacts with the Yathrib Jews, and the *Tabrim* of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-Called "Constitution of Medina"> in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 41 (1978) pp. 1-42.

۵. «اعتقاد به خدای برتر در عربستان پیش از اسلام»، نوشته‌ی ویلیام مونتنگمیری وات،

ترجمه و تلخیص سعید زعفرانی‌زاده

W. Montgomery Watt, <Belief in "High God" in Pre-Islamic Mecca>, in *Journal of Semitic Studies* 16 (1971) pp. 35-40.

۶. «ناپدید شدن و کشف دوباره‌ی زمزم و چاه کعبه»، نوشته‌ی جرالد آر. هاوتینگ، ترجمه

و تلخیص سید مهدی مصطفوی

G.R. Hawting, <The Disappearance and Rediscovery of Zamzam and the "Well of the Ka'ba">, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 43i (1980) pp. 44-54.

۷. «آیا پیش از هجرت قریش با انصار عهد و پیمان بسته بودند؟»، نوشته‌ی مایکل لکر،

ترجمه و تلخیص دکتر ابوالفضل حرّی

Michael Lecker, <Did the Quraysh Conclude a Treaty with the Anṣār Prior to the Hijra?>, in *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*, ed. Harald Motzki, Leiden: E.J. Brill, 2000, pp. 157-169.

۸. «مواضع رودروی قانون‌گذاران: خلیفه و سنت پیامبر: عمر و سنت محمد»، نوشته‌ی

آوراهاام حکیم، ترجمه و تلخیص دکتر ابوالفضل حرّی.

Avraham Hakim, <Conflicting Images of Lawgivers: The Caliph and the Prophet; *Sunnat 'Umar and Sunnat Muḥammad*>, in *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, ed. Herbert Berg, Leiden: E.J. Brill. 2003, pp. 159-177.

۹. «تاریخ گذاری تفسیر منسوب به ابن عباس: چند نکته‌ی تکمیلی»، نوشته‌ی هارالد

موتسکی، ترجمه‌ی مرتضی کریمی‌نیا

Harald Motzki, <Dating the So-Called *Tafsir Ibn 'Abbas*: some Additional Remarks>, in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 32 (2006) pp. 147-163.

۱۰. «تاریخ و سنت مقدس: زندگینامه‌ی دشوار محمد»، نوشته‌ی ژاکلین شاببی، ترجمه،

تلخیص و نقد از دکتر ابوالفضل خوش‌منش

Jacqueline Chabbi, <Histoire et tradition sacrée: la biographie impossible de Mahomet>, in *Arabica* 43i (1996) pp. 189-205.

۱۱. «مخبران یهودی و مسیحی محمد: بازخوانی موضوع بررسی شده توسط آلویز اشبرنگر و

تئودور نلدهکه»، نوشته‌ی کلود زبلیو، ترجمه، تلخیص و نقد دکتر ابوالفضل خوش‌منش

Claude Gilliot, <Les "informateurs" juifs et chrétiens de Muḥammad. Reprise d'un problème traité par Aloys Sprenger et Theodor Nöldeke>, in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 22 (1998) pp. 84-125.

۱۲. «روایت تاریخی حدیبیه: پژوهشی درباره‌ی گزارش عروه بن زبیر» نوشته‌ی اندریاس

گورکه، ترجمه و تلخیص سیدعلی آقایی

Andreas Görke, <The Historical Tradition About *al-Hudaybiya*: A Study of 'Urwa b. Zubayr's Account>, in *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, ed. Herbert Berg, Leiden: E.J. Brill. 2003, pp. 240-275.

۱۳. «بازسازی نخستین متون سیره: «هجرت» در اخبار عروه بن زبیر»، نوشته‌ی اندریاس

گورکه و گرگور شوئلر، ترجمه و تلخیص فرهنگ مهرش

Andreas Görke and Gregor Schoeler, <Reconstructing the Earliest *ṣira* Texts: the Hijra of the Corpus of 'Urwa b. Zubayr> in *Der Islam* 82 (2005) pp. 209-220.

۱۴. «جامعه‌ی نخستین اسلامی: درآمدی به اصطلاح‌شناسی حدیثی خوتیر یُنْبُل»، نوشته‌ی

خوتیر یُنْبُل، ترجمه و تلخیص سیدعلی آقایی

Gautier A. Juynboll, <Early Islamic Society as Reflected in its Use of *Isnads*> in *Le muséon: revue d'études orientales* 107i-ii (1994) pp. 151-194.

۱۵. «جست‌وجوی محمد تاریخی»، نوشته‌ی فرانسیس ادوارد پیترز، ترجمه و تلخیص سیده

زهرا مبلغ

F.E. Peters, <The Quest of the Historical Muḥammad> in *International Journal of Middle East Studies* 23iii (1991) pp. 291-315.

۱۶. «جمع و تدوین قرآن: بازنگری دیدگاه‌های غربی در پرتو تحولات جدید روش‌شناختی». نوشته‌ی هارالد موتسکی، ترجمه‌ی مرتضی کریمی‌نیا.
Harald Motzki, «The Collection of the Qur'an: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments», *Der Islam* 78 (2001) pp. 1-34.
۱۷. «تاریخ‌گذاری روایات آخرالزمان»، نوشته‌ی مایکل کوک، ترجمه و تلخیص مرتضی کریمی‌نیا.
Michael Cook, «Eschatology and Dating of Tradition», [Reprinted] in *Hadith: Origins and Developments*, ed. Harald Motzki, Aldershot: Ashgate, 2004, pp. 217-241.
۱۸. «مقتل ابن‌ابی‌الحقیق بر اساس اصالت و اعتبار برخی گزارش‌های معارضی»، نوشته‌ی هارالد موتسکی، ترجمه و تلخیص فروغ یارسا
Harald Motzki, «The Murder of Ibn Abi l-Huqayq: On the Origin and Reliability of some *Maghazi*-Reports», in *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*, ed. Harald Motzki, Leiden: E.J. Brill, 2000, pp.170-239.
۱۹. «سیره اهل‌الکساء: نخستین منابع شیعی درباره‌ی زندگی‌نامه‌ی پیامبر»، نوشته‌ی ماهر جرّار، ترجمه و تلخیص محمدحسن محمدی مظفر
Maher Jarrar, «*Strat Abl al-Kisa*»: Early Shīʿī Sources on the Biography of the Prophet», in *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*, ed. Harald Motzki, Leiden: E.J. Brill, 2000, pp. 98-153.
۲۰. «درآمدی بر صلحنامه‌های اسلامی در زمان فتوحات»، نوشته‌ی وداد قاضی، ترجمه و تلخیص اسماعیل باغستانی
Wadad Kadi «مدخل الی دراسة عهد الصلح زمن الفتح» (1988)، pp. 47-113.
- در اینجا بر خود لازم می‌دانم از تمامی همکارانی که طی ۲ سال گذشته در مشاوره، معرفی و تهیه‌ی مقالات، تلخیص و ترجمه‌ی مقالات، بازنگری و ارائه‌ی پیشنهادات خود، مرا در به سامان رساندن این مجموعه یاری تمام دادند سپاس بگزارم. اغلب اینان خود در ترجمه و تلخیص مقالات حاضر سهمی داشته‌اند. تشکر ویژه‌ی من از مسئولان امر در معاونت پژوهشی مجمع تقریب مذاهب اسلامی، و سایر همکاران این معاونت است که با همدلی و سعی صدر از آغاز تا انجام این پروژه با بجزی و محققان آن همراهی کردند و در انتشار هرچه بهتر این مجموعه کوششی بلیغ ورزیدند. توفیق روزافزون ایشان را از خداوند متان خواهام.

مرتضی کریمی‌نیا
خرداد ۱۳۸۶

سیری اجمالی در سیره‌نگاری پیامبر اسلام در غرب

مرتضی کریمی‌نیا

سیره و تاریخ زندگانی هر یک از پیامبران بزرگ، چنان با روح و آموزه‌های اساسی دینشان عجین شده است که شناخت دقیقی هر یک از آن‌ها بدون دیگری ناممکن، و یا دست‌کم، ناقص است. این نکته علاوه بر ادیان بزرگ ابراهیمی چون یهودیت، مسیحیت و اسلام، در پاره‌ای از ادیان شرقی چون بودیسم، به نحو ضعیف‌تری صادق است. اما آنچه در این مقاله مهم است، سیره‌نگاری پیامبر اکرم در فرهنگ اسلامی و بررسی مشکلات و محدودیت‌های آن از چشم غربیان است.

پژوهش در تاریخ و سیره‌ی پیامبر اکرم در غرب، مسبوق به پیشینه‌ای بلند از تحقیقات تاریخی درباره‌ی زندگی دو پیامبر بزرگ یعنی حضرت موسی و حضرت عیسی (ع) است. طی ۴۰۰ سال گذشته پژوهش‌های متن‌شناختی، تاریخی و انتقادی در دو دین یهودیت و مسیحیت، تحولات فراوانی را پشت‌سر گذاشته و متون مقدس این ادیان، یعنی تورات و انجیل را عرصه‌ی انواع موشکافی‌های علمی، باستان‌شناختی، ادبی (از منظری سکولار و غیردینی) کرده است. این امر گاه چنان صورت افراطی به خود گرفته است که برخی محققان در وجود تاریخی پیامبری چون عیسی (ع) نیز تردید کرده‌اند. با این همه، یک نکته را می‌توان مورد اتفاق تمام یا اکثریت محققان جدید دانست: تاریخ ادیان بزرگی چون یهودیت و مسیحیت «تاریخ نجات» (Salvation History) است. از نظر محققان یهودیت و مسیحیت، تاریخ این ادیان و به‌ویژه کتاب آسمانی آن‌ها، بیان‌کننده‌ی تاریخی صرف — آن‌گونه که مورخان سکولار درصدد ثبتش هستند — نیست، بلکه این متون بیش‌تر درصدد بیان نقش نجات‌بخش خداوند در حوادث تاریخ است. فی‌المثل در تاریخ یهود، سرگذشت بنی‌اسرائیل در تمام مراحل آن، عرصه‌ی حضور خداوند در تاریخ و نجات این قوم در سخت‌ترین شرایط است. همچنین از نظر مسیحیان، تاریخ نجات با تجسّد خداوند در عیسی

مسیح و حوادث مربوط به وی روی داده است. اما این نجات به قومی خاص و برگزیده منحصر نمی‌شود، بلکه تمام بشریت را دربر می‌گیرد. در این هر دو مورد، باور به صدق تاریخی حوادث تاریخی، نوعی ایمان به صدق گزاره‌های دینی آن ادیان را در بردارد.^۱

بررسی‌های علمی و آکادمیک در باب سیره‌ی پیامبر اکرم در غرب از اواسط قرن نوزدهم آغاز شد. پیش از این، البته کتاب‌ها و ردیه‌هایی علیه دین اسلام و شخصیت پیامبر(ص) در قرون وسطی تهیه و منتشر شده بود. معروف‌ترین آنها مجموعه‌ی *طلیطله* یا تولدو^۲ است که حاوی ترجمه‌ی لاتینی ناقصی از قرآن کریم و چند رساله در حدیث و سیره از جمله‌ی مسائل عبدالله بن سلام بود. مجموعه‌ی *طلیطله*، به گفته‌ی خاتم دلورنی، به همت و دستور پیترو مقدس یا پپیر محترم^۳ (۱۱۰۲ - ۱۱۵۶)، راهب دیرکلونی در فرانسه فراهم آمد و او خود نیز چند متن احتجاجی علیه اسلام در این مجموعه گنجانید.^۴ نمونه‌هایی دیگر از این گونه کتاب‌ها، آثار یوحنا دمشقی^۵ (قرن هفتم و هشتم)، پطرس آلفونسی^۶ (متولد حدود ۱۰۶۲) — یهودی اسپانیایی که به مسیحیت گرویده بود — ویلیام تریپولی^۷ (قرن سیزدهم)، نیکلاس کوزانی^۸ (۱۴۰۱-۱۴۶۴) و نیز مقدمات و حواشی بیشتر ترجمه‌های قرآن در این دوره است که از ابتدا به قصد ابطال و سخیف کردن دین اسلام نوشته شده‌اند و گاه مؤلفان آنها کوشیده‌اند برتری شخصیتی و دینی حضرت عیسی بر پیامبر اکرم (ص) را در آثار خود اثبات کنند.^۹

۱- برای نوشته‌های فارسی در این باره نگاه کنید به آن گالوی، پانن برگ: الهیات تاریخی، ترجمه‌ی مسراد فرهادپور، تهران، صراط، بی‌تا، به‌ویژه فصل دوم با عنوان «وحی به مثابه‌ی تاریخ».

2- *Corpus Toletanum*.

3- *Petrus Venerabilis*.

۴- در مقاله‌ی «دو ترجمه‌ی لاتینی قرآن از قرون وسطی» با مشخصات کتاب‌شناختی زیر:

Marie Thérèse d'Alverny, "Deux traductions latines du coran au Moyen Âge," in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 22 - 23 (1974-48) pp. 69-131.

این مقاله همچنین اخیراً در این کتاب به چاپ رسیده است.

La connaissance de l'Islam dans l'occident médiéval, ed. Charles Burnett, Aldershot: Variorum, 1994.

5- John of Damascus.

6- Petrus Alfonsi; Pedro do Alfonso.

7- William of Tripoli.

8- Nicholas of Cosa.

۹- در این باره نگاه کنید به بخش اول و دوم از فصل نخست کتاب سودمند هارتموت بوبزین با عنوان قرآن در عصر اصلاحات: تاریخچه‌ی اولیه‌ی مطالعات عربی و اسلامی در اروپا در زیر:

Hartmut Bobzin, *Der Koran im Zeitalter der Reformation: Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa*, Beirut: Deutsche Morgenländische Gesellschaft; Stuttgart: Steiner, 1995 (Beiruter Texte und Studien, 42) pp. 13-90.

اطلاعات صحیح راجع به سیره‌ی پیامبر در قدم نخست از منابع اصیل اسلامی اخذ می‌شود، اما ناقلانی غیر مسلمان که مدت‌ها در حاکمیت مسلمانان زندگی کرده بودند، آن را در اروپا منتشر می‌کردند. اینان هیچ‌گاه نگران دقت در نقل مطالب نبودند، بلکه به عکس می‌کوشیدند تصویری منفی از پیامبر اسلام ارائه دهند. همین اطلاعات مغلوط و مجمول به دست دانشجویان و پژوهشگران غربی در قرون وسطی رسیده است که هیچ‌گونه تسلطی بر منابع اصیل اسلامی نداشته و از سوی دیگر غالباً در صدد جدل و ابطال حقانیت دین اسلام بوده‌اند.

بدین‌سان مهم‌ترین نقاط و فرازهای زندگی پیامبر اسلام را دو دسته در اروپای قرون وسطی پراکنده ساختند: از یک سو، بیزانسی‌هایی که از طریق شامات اسلام را می‌شناختند و از سوی دیگر، مسیحیان اسپانیا که در تحت حکومت اسلامی زندگی کرده و به نام «مستعربون»^۱ شناخته می‌شدند، اما، بی‌تردید، مهم‌ترین منبع اطلاعاتی مسیحیان اروپا به زبان اسپانیوی بود.

اگر از چند مورد استثنایی صرف‌نظر کنیم، مجموعه‌ی تمام سیره‌هایی که از زندگی پیامبر اسلام در قرون وسطی نوشته شده‌اند، همگی دارای غرض و گرایش واحدی بودند: ایشان می‌خواستند اثبات کنند که حضرت محمد (ص) بنا به شهادت زندگی و اعمال و اقوالش نمی‌توانسته است پیامبری راستین باشد؛ بنابراین کتاب وی مجموعه‌ای از اعمال و تراوشات ذهنی انسانی است و اسلام در خوش‌بینانه‌ترین قضاوت، جعل ناقصی از دین مسیحیت است!^۲

پس از قرون وسطی آهنگ توجه به دین اسلام، ترجمه‌ی قرآن و سیره‌نگاری پیامبر در میان غربیان بیش‌تر شد و — همچنان که اشاره شد — بررسی‌های علمی و آکادمیک در باب سیره‌ی پیامبر اکرم در غرب از اواسط قرن نوزدهم آغاز شد. نخستین اثر جامع و علمی در شرح حال و زندگی پیامبر اکرم، کتابی است به آلمانی از گوستاو وایل با عنوان محمد، پیامبر [خدا]، سیره و مذهب او.^۳ مؤلف این کتاب علاوه بر استفاده از آیات قرآن کریم، در تدوین سیره‌ی نبوی به منابع اسلامی متأخر از قرن ششم هجری رجوع کرده است. دیگر آثار مربوط به این دوره عبارتند از: سیره و تعالیم محمد بر مبنای عمده‌ی منابعی که تاکنون مفقول مانده است، در سه جلد، نوشته‌ی

1- Mozarabs.

۲— در این باره نگاه کنید به مقاله‌ی آلبرشت نُت (Albrecht Noth) با عنوان «الف. تصویر پیامبر در قرون وسطی لاتینی» که بخشی است از مدخل «محمد» [Muhammad] در *دائرة المعارف اسلام*، ویرایش دوم، لایدن: انتشارات بریل. در بخش دیگری از همین مقاله، ترود اِلرت (Trude Ehlert) فهرستی بسیار جامع از تمام مکتوبات رایج درباب سیره‌ی پیامبر از قرن هشتم تا نوزدهم میلادی در اروپا را به دست داده و به تفصیل آن‌ها را بررسی کرده است.

3- Gustav Weil, *Muhammad der Prophet, sein Leben und seine Lehrer*, n.p. 1843.

آلويس اشپرنگر^۱ در سال‌های ۱۸۶۱-۱۸۶۵؛ گفتاری در تاریخ اسلامی، نوشته‌ی راینهارت دوزی^۲ در سال ۱۸۷۹؛ و کتاب حیات محمد در چهار جلد، تألیف ویلیام میور^۳ در سال ۱۸۶۱، تا آن زمان، منابع اولیه‌ی اسلامی در سیره‌نگاری، هنوز در دسترس غربیان نبود، اما در دهه‌های پایانی قرن نوزدهم و نیمه‌ی اول قرن بیستم، برخی نسخ مخطوط از منابع قدیم سیره و تاریخ اسلامی کشف، و با ویرایش و تصحیح غربیان منتشر شدند. بنابراین، در طول قرن بیستم، چهار منبع اصلی از میان تواریخ و سیره‌نگاری‌های اسلامی در دسترس پژوهشگران غربی قرار گرفت. این منابع عبارت‌اند از: *مغازی واقدی*؛ سیره‌ی ابن‌هشام؛ *طبقات ابن‌سعد*؛ و *تاریخ طبری*.^۴ در طول قرن بیستم، مراجع اصلی غربیان در شناخت سیره‌ی نبوی، علاوه بر قرآن کریم و برخی از صحاح سته، این چهار کتاب بوده است.

نخستین محققان غربی در باب سیره‌ی نبوی، چندی نگران این مسأله نبودند که کهن‌ترین منابع اسلامی در این حوزه، دست‌کم دو تا سه قرن پس از رحلت پیامبر اکرم تدوین شده‌اند؛ چرا که تمامی این کتب حاوی روایات و سلسله‌ی اسانیدی بود که به اذعان مؤلفان آن کتب، به زمان‌های بسیار متقدم می‌رسید و غالباً به فردی شاهد ماجرا از صدر اسلام منتهی می‌شد. سیره‌نویسان غربی، البته، نیک آگاه بودند که در میان این روایات گاه متناقض، آثار و نشانه‌های جعل، اغراق، و انواع تعصبات و غرض‌ورزی‌های فرقه‌ای و مذهبی وجود دارد، لیکن بر این اعتقاد بودند که یک ذهن نقاد و تیزبین سرانجام می‌تواند دریابد که در تک‌تک حوادث صدر اسلام واقعا چه روی داده است. در سال ۱۸۹۰ ایگناتس گلدتسیهر با انتشار جلد دوم کتاب *مطالعات اسلامی*^۵ نخستین

1- Aloys Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammed: Nach bisher grösstentheils unbenutzen Quellen bearb.*, 3vols., Berlin: Nicolai'sche Verlagsbuchhandlung, 1861-1865.

2- Reinhart Dozy, *Essai sur l'histoire de l'Islamism*, Paris: Leude, 1879.

3- Sir William Muir, *The Life of Mahomet*, 4 vols., London, 1858-1861. Rev. ed. Edinburgh: John Grand, 1912, 1932.

۴- سیره‌ی ابن‌اسحاق را فردیناند وستفالد در فاصله‌ی سال‌های ۱۸۵۸-۱۸۶۰ در گوتینگن آلمان به چاپ رسانید و سپس آلفرد گیوم ترجمه‌ی انگلیسی از آن همراه با اضافاتی منتشر کرد. *طبقات ابن‌سعد* نیز در ۹ جلد در میانه‌ی سال‌های ۱۹۰۵-۱۹۴۰ در لایپدن هلند به چاپ رسید. پیش‌تر از این، تاریخ طبری را میخائیل یوهان دخویه در ۱۵ جلد در همان‌جا (۱۸۷۹-۱۹۰۱) منتشر کرده بود؛ و سرانجام *مغازی واقدی* را مارسدن جونز در سه جلد در لندن (۱۹۶۶) منتشر کرد.

5- Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 2 vols., Halle, 1888-1890. English translation: *Muslim Studies*, tr. by C. R. Barber & S. M. Stern. London: George Allen and Unwin, 1967-1971.

شوک را بر این دیدگاه خوش‌بینانه وارد ساخت.^۱ وی در اصل می‌خواست این نکته را مطرح و مدلل کند که اغلب متون حدیثی اعتقادات، باورها و منظومه‌ی فکری دوره‌های متأخر از صدر اسلام را بازگویی می‌کنند؛ چرا که در این فضا و در دوره‌های متأخر ساخته و تدوین شده‌اند؛ لذا این متون را نباید منبع و مرجع تاریخی در تدوین سیره‌ی پیامبر(ص) و تاریخ صدر اسلام دانست. هرچند گلدتسیهر بحث خود را عمدتاً به تشکیک در روایات فقهی در صحاح سته معطوف کرده بود، لیکن نتایج کار وی روایات سیره موجود در کهن‌ترین منابع اسلامی را نیز دربر می‌گرفت. از همین رو، برخی از مورخان و سیره‌نویسان غربی در اوایل قرن بیستم روش شکاکانه‌ی گلدتسیهر را برگرفته و در پژوهش‌های خود راجع به زندگی پیامبر(ص) به کار بستند. فی‌المثل لئون کاپتانی، سیره‌نگار مشهور ایتالیایی در کتاب *حجیم تاریخ اسلام*^۲ خویش و نیز هانری لامنس مستشرق فرانسوی در مقاله‌ای با عنوان «نحوه‌ی تدوین سیره‌ی محمد از درون قرآن و سنت»^۳ هر دو این رأی را ابراز می‌کردند که تقریباً تمام منقولات مربوط به حیات و سیره‌ی نبی اکرم (ص) معمول و بر ساخته‌ی نسل‌های بعدی است. از منظر این مستشرقان، چارچوب شکلی سیره و ترتیب تقویمی آن برآمده از روایات اسلامی است و چنانچه این چارچوب و تقویم تاریخی را کنار بگذاریم، اشارات تاریخی به سیره‌ی پیامبر که در قرآن آمده است، چندان اطلاعی به مورخ و سیره‌نگار غربی نمی‌دهد. این شکاکیت تمام‌عیار و افراطی را، البته تنها معدودی از محققان سیره و قرآن و حدیث در غرب پذیرفتند.

از سوی دیگر، تردیدهای گلدتسیهر در منابع روایی و تاریخی اسلام با واکنش‌هایی از جبهه‌ی مقابل مواجه شد. نخست خانم نبیه عبود در کتاب *مطالعاتی در سپای پیروان‌های عربی*، جلد اول: *متون تاریخی*، جلد دوم: *تفاسیر قرآنی و روایات*،^۴ و سپس فواد سزگین در کتاب *تاریخ*

۱- به گفته‌ی هربرت برگ در کتاب *تکوین و تکامل تفسیر در نخستین سده‌های اسلامی*، پیش از گلدتسیهر، برخی مستشرقان چون وایل، اشپرنگر، دوزی و میور در وثاقت و صحت اسانید روایات سیره تردیدهایی کرده بودند، اما گلدتسیهر نخستین بار این شکاکیت را صورت‌بندی و با بهره‌گیری از دانش گسترده‌ی خود راجع به احادیث صحاح سته، در اثر خود عرضه کرد. نگاه کنید به:

Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature From the Formative Period*, Richmond (Surrey): Curzon, 2000, p. 9.

2- Leone Caetani, *Annali dell' Islam*, Milan, 1905.

3- Henry Lammens, "Qoran et tradition, comment fut composée la vie de Mahomet", *Recherches de science religieuse* li (1910) pp. 26-51.

4- Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri, I: Historical Texts*, Chicago: University of Chicago Press, 1957; *II: Qur'ānic Commentary and Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1967.

نگارش‌های عربی، ج اول: علوم قرآنی، حدیث، تاریخ، فقه، کلام و تصوف تا ۴۳۰ قمری^۱ دیدگاه گلدتسیهر را مردود ساختند. خاتم عبود بر سنت مداوم اعراب در کتابت شعر، تاریخ و حدیث — حتی از دوره‌ی جاهلیت — تأکید می‌کند و فؤاد سزگین با تاریخ‌گذاری برخی متون روایی و تفسیری پیش از قرن دوم و سوم — همچون نسخ القرآن زُهری و تفسیر ابن عباس — قدمت و وثاقت منابع کهن اسلامی را اثبات می‌کند. به نظر نبیه عبود، صحابه‌ی پیامبر عادت به ثبت احادیث پیامبر داشته‌اند و از این رو، احادیث بسیاری به صورت مکتوب باقی مانده بود. بنابراین هنگام تدوین جوامع حدیثی نخست، وجود همین سنت و میراث مکتوب، ضامن اعتبار وثاقت روایات نبوی بوده است. وی البته در پاسخ به این پرسش که چرا هیچ اثر و نشانه‌ای از این سنت مکتوب بر جای نمانده است، گناه این امر را به گردن خلیفه‌ی دوم، عمر بن خطاب، می‌اندازد که با سخت‌گیری بسیار، دستور به محو تمام متون غیر از قرآن داده بود تا مبادا مسلمانان نیز چون یهودیان صاحب کتاب و نوشته‌هایی در عرض کتاب آسمانی‌شان شوند. اما، این هر دو منتقد گلدتسیهر در وثاقت و سلامت اسانید عمده‌ی روایات نبوی تردیدی نداشتند.

در نیمه‌ی نخست قرن بیستم چندین کتاب در شرح حال و سیره‌ی پیامبر(ص) در غرب منتشر شد که مؤلفان آن‌ها در مقدمه یا مؤخره‌ی کتاب خود به اعتبار مشکوک یا متزلزل روایات سیره و مغازی اشاره می‌کردند. با وجود این، چندان بر این نکته اصرار نمی‌ورزیدند، بلکه کتب خویش را بر مبنای مفاهیم و باورهای کلی برآمده از همین روایات سیره و مغازی تدوین می‌کردند. مهم‌ترین کتاب از این دست را رژی بلاشر، مترجم فرانسوی قرآن کریم و محقق در فقه اللغة و ادبیات عرب در سال ۱۹۵۲ تألیف کرده است. کتاب وی *مسأله‌ی محمد یا معمای محمد*^۲ نام دارد که در آن فصل مهم و سودمندی در باب «سیره‌نگاری انتقادی» آمده است.

درست در همین زمان، یعنی در نیمه‌ی قرن بیستم، یوزف شاخت، مستشرق هلندی و از جمله سرویراستاران *دائرةالمعارف اسلام* (ویرایش دوم، ۱۱ جلد، لایدن، انتشارات بریل، ۱۹۶۰-۲۰۰۳)، در کتاب خویش با عنوان *مبایذی فقه اسلامی*^۳ بار دیگر اعتبار و اصالت حدیث در قرن نخست هجری را مورد خدشه قرار داد. از نظر شاخت، روایاتی که با سلسله‌ی سند خود به پیامبر(ص) یا یکی از صحابه می‌رسند، در واقع محصول تحولات سیاسی، فقهی و کلامی قرن دوم هجری‌اند و ارزش تاریخی عصر پیامبر را ندارند. دغدغه‌ی اصلی شاخت — که بر روش شکاکانه‌ی گلدتسیهر تکیه می‌کرد — مبایذی فقه اسلامی و به‌ویژه جایگاه شافعی در تحولات فقه اسلامی بود. اهل سنت

-
- 1- Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums, Band I: Qur'anwissenschaften, Hadith, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mistik bis ca. 430 H.* Leiden: E. J. Brill, 1967.
 - 2- Régis Blachère, *Le problème de Mahomet*, Paris, 1952.
 - 3- Joseph Schacht, *The Origins of the Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: Clarendon Press, 1950.

به شافعی لقب «ناصر السنّة» داده‌اند؛ یعنی کسی که نخستین بار حجیت قول و فعل و تقریر پیامبر را نظریه‌پردازی کرده و اسناد و اتصال آن را به پیامبر اهمیت بخشیده است. شاخه بر این نکته تأکید می‌کرد که احادیث نبوی — همراه با قرآن — پایه‌ی اساسی فقه اهل سنت را تشکیل نداده‌اند. به اعتقاد وی، این روایات پس از تأسیس برخی نهادهای فقهی و حقوقی در جامعه اسلامی، ساخته شده و رواج یافتند و سپس اسنادهایی قهقرایی به آن‌ها متصل شده است. پیش از شافعی، در میان سایر مذاهب فقهی اهل سنت، مفهوم سنت رواج داشت، اما ایشان به سهولت به اموری چون قیاس، استحسان، رأی، عمل اهل مدینه و مانند آن استناد می‌کردند. شافعی کسی بود که سنت را صرفاً به معنای احادیث نبوی به کار بُرد و بر این امر استدلال کرد که حتی یک حدیث واحد و منفرد که اسناد متصل به پیامبر داشته باشد، بی‌توجه به جعل اسنادش، مقدم بر رأی و نظر تمامی صحابه و تابعین و همه‌ی حجت‌های دیگر است. به نظر شاخه، به همین دلیل پیش از شافعی، استناد به اقوال و آرای صحابه و تابعین در استنباطات فقهی امری رایج بود، اما پس از آن حدیث نبوی — حتی با اسنادی معمول — جای رأی صحابه را گرفت.^۱ نظریه‌ی شاخه واکنش‌های فراوانی در میان اسلام‌پژوهان غربی و محققان اسلامی داشت. از میان غربیان ویلیام مُتنگمیری وات در مقدمه‌ی کتاب محمد در مکه^۲ این رای را مردود شمرد؛ اما از این همه معروف‌تر محمد مصطفی اعظمی بود که به تفصیل در دو کتاب انگلیسی^۳ خود و نیز در کتاب *دراسات فی تدوین السنّة النبویة* نظریه‌ی شاخه را مورد انتقاد قرار داد.

با آن که استنتاجات افراطی شاخه — و پیش از او گلدتسیهر — عمدتاً از مطالعه‌ی روایات فقهی به دست آمده بود، اما در شاخه مدعی صحت نظریه‌ی خود در عموم روایات کهن اسلامی شد و حتی در مقاله‌ی خویش کوشید آن را درباره‌ی برخی روایات مغازی اثبات کند.^۴ با این همه، متخصصان و علاقه‌مندان به سیره در غرب چندان از رهیافت و نظریه‌ی شناخت تأثیر نپذیرفتند. تنها سه سال پس از انتشار کتاب شاخه، جامع‌ترین کتاب‌های انگلیسی در باب

۱- درباره‌ی آرای شاخه، علاوه بر کتاب خود او، نگاه کنید به مقدمه‌ی مفصل عبدالمجید ترکی بر کتاب *الاحکام فی اصول الاحکام* (آمدی) و نیز فصل نخست کتاب جدید هربرت برگ با این مشخصات:

Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature From the Formative Period*, Richmond (Surrey): Curzon, 2000. pp. 6-23.

2- William Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford: Clarendon Press, 1953.

3- Muhammad Mustafa Azami, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudences* (Riyadh: King Saud University, 1985); idem, *Studies in Early Hadith Literature; With a Critical Edition of Some Early Texts* (1965; 3ed. Indianapolis: American Trust Publication, 1992).

4- Joseph Schacht, "A revaluation of Islamic Tradition," in *Journal of the Royal Asiatic Society* 49 (1949) pp. 143-154; idem, "On Mūsā b. 'Uqba's Kitāb al-Maghāzī," in *Acta Orientalia* 21 (1953) pp. 288-300.

سیره‌ی نبوی، تألیف محقق غیرمسلمان به نام ویلیام مُتنگمری وات انتشار یافت.^۱ وی نظریه‌ی ساخت را بر روایات سیره و مفازی قابل تطبیق ندانست و، در عین قبول پاره‌ای جعل و دستکاری‌ها در شکل و ساختار روایات، اظهار کرد که با ذهنی نقاد سرانجام می‌توان دریافت که در صدر اسلام چه روی داده است. دو اثر فرانسوی و آلمانی پس از وات منتشر شدند که مؤلفان آن‌ها کمابیش همین دیدگاه اطمینانی را تأیید و ابراز می‌کردند. نخست کتاب محمد و قرآن، تألیف رودی پارت،^۲ محقق معروف آلمانی و مترجم قرآن به زبان آلمانی بود و دیگر کتاب محمد نوشته‌ی ماکسیم رودنسون^۳ مستشرق فرانسوی.

در دهه‌های هفتاد و هشتاد میلادی، چندین کتاب در باب سیره‌ی پیامبر و تاریخ اسلام منتشر شد که مؤلفان آن‌ها دیدگاه‌های گلدتسیهر و ساخت را به گونه‌ای منسجم‌تر پذیرفته و ارائه می‌کردند. وجه مشترک همه‌ی ایشان در این بود که در بازسازی سیره‌ی پیامبر اکرم و حوادث قرن نخست هجری روایات منقول را به عنوان منبع تاریخی قبول نداشتند. از میان ایشان، جان وتزبرو در کتاب *محیط فرقه‌ای*^۴ با روش خاص خویش، یعنی تحلیل ادبی حدیث و متون حدیثی، هر گونه بازسازی تاریخی در باب حوادث صدر اسلام را کنار می‌گذارد. وی نخستین بار اصطلاح «تاریخ نجات»^۵ را در توصیف متون و منابع کهن اسلام به‌کار بُرد و معضل منابع را به جدی‌ترین صورت مطرح کرد. به اعتقاد وی، بر خلاف تصور پیشینان، منابع کهن اسلامی درصدد بیان «آنچه واقعاً در صدر اسلام روی داده» نیستند، بلکه صرفاً نشان می‌دهند که مؤلفان متأخر آن‌ها چه می‌اندیشیده‌اند.

بنابراین، ما شاید هرگز نتوانیم دریابیم که در واقع چه روی داده است؛ همه آنچه مقدور ما است، این است که بدانیم نسل‌های متأخر — آن‌چنان که در «تاریخ نجات» ثبت شده — چه اتفاق افتاده است.^۶ از سوی دیگر دو شاگرد وتزبرو، به نام‌های پاتریشیا کرونه و مایکل کوک در کتاب

- 1- William Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford: Clarendon Press, 1953; idem, *Muhammad at Medina*, Oxford: Clarendon Press, 1956.
- 2- Rudi Paret, *Mohammed und der Koran: Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1967; 5th ed. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1980.
- 3- Maxim Rodinson, *Mahomet*, Paris, 1961.
- 4- John Wansbrough, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford: Oxford University Press, 1978.
- 5- *Salvation History*.

۶- برای گزارشی به فارسی، و البته ناقص از دیدگاه‌های وی نگاه کنید به: اندرو ریپین، «تحلیل ادبی قرآن، تفسیر و سیره: نگاهی به روش‌شناسی جان وتزبرو»، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، فصلنامه‌ی پژوهش‌های قرآنی، سال ششم، ش ۲۳-۲۴، پاییز و زمستان ۱۳۷۹، ص ۱۹۰-۲۱۷.

مشترک و افراطی‌شان، هاجریسم،^۱ کوشیدند به گونه‌ای بازسازی بیرونی در تاریخ صدر اسلام دست بزنند. ایشان در این راه افراطی خود، عمدتاً بر منابع غیر اسلامی، چون کتیبه‌ها، سنگ‌نبشته‌ها و شواهد سکه‌شناختی از محیط پیرامونی جهان اسلام تکیه کردند که هرچند ذره‌ای اعتبار منابع اسلامی را نداشتند، اما به نظر شواهد و مدارکی بی‌طرف و خنثی می‌آمدند. افراط ایشان چنان اوج گرفت که دیگر وثاقت متن قرآن کریم را، حتی در بازنگاری تعالیم و مواظپ پیامبر اکرم، نیز مورد تردید قرار می‌دادند. با این حلقه از مستشرقان و سیره‌نگاران غربی، آخرین و معتبرترین منبع در ثبت تاریخ صدر اسلام، یعنی قرآن کریم، نیز از دسترس خارج شد. و در نتیجه، امکان تدوین سیره‌ای از پیامبر اکرم عملاً منتفی شد. کتاب بعدی مایکل کوک با عنوان محمد^۲ که آن را خود به تنهایی در ۱۹۸۳ منتشر ساخت، به خوبی نشان‌دهنده‌ی این درماندگی ذهنی سیره‌نگار غربی است. مؤلف در این کتاب خود، به عکس اثر مشترک قبلی‌اش با خانم پاتریشیا کروونه، صرفاً به تحلیل سیره‌ی پیامبر بر مبنای قرآن کریم و منابع متداول می‌پردازد و به هیچ روی به سنجش و ارزیابی اعتبار منابع نمی‌پردازد. مایکل کوک در این کتاب تنها به بازگویی و بازنگاری محتوای منابع اسلامی می‌پردازد، اما سرانجام به خواننده می‌گوید که منابع و مدارک این سیره نه تنها مشکوک و غیرقابل اعتمادند، بلکه در بزنگاه‌های حساسی گمراه‌کننده‌اند و عملاً اعتبار تاریخی ندارند!

امروزه سیره‌شناسی پیامبر اکرم در غرب بر سر دو راهی مانده است: از یک سو بدون نقادی منابع سیره نمی‌تواند به تدوین تاریخچه‌ای از زندگی پیامبر اکرم دست بزند، و از سوی دیگر، چون به نقادی متون و منابع کهن اسلامی می‌پردازد، از تدوین سیره و تاریخ زندگانی عاجز می‌ماند. حال آیا محقق غربی راه برون‌شوی از این تنگنا پیش روی خود دارد؟ هارالد موتسکی، از جدیدترین پژوهان غربی که اخیراً مجموعه مقالاتی در باب سیره را ویرایش و چاپ کرده است،^۳ در مقدمه‌ی کتاب خود اظهار خوش‌بینی می‌کند. به اعتقاد وی منشأ این خوش‌بینی آن است که تردیدهای گذشتگان در اعتبار وثاقت منابع اسلامی، خود از جهات متعددی خدشه‌پذیر است. وی نواقص کار پیشینیان را چنین برمی‌شمارد:

1- Patricia Crone & Michael Cook, *Hagarism: The Making of Islamic World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

2- Michael Cook, *Muhammad*, Oxford: Oxford University Press, 1983.

۳- این کتاب که در سال ۲۰۰۰ میلادی از سوی انتشارات بریل در لایدن هلند به چاپ رسیده است، معضلی منابع در سیره‌نگاری پیامبر نام دارد که مجموعه ۱۰ مقاله‌ی کوتاه و بلند از محققان غربی در زمینه‌ی سیره و حدیث نبوی، ارائه شده در پنجاهمین سالگرد تأسیس دپارتمان زبان و فرهنگ خاورمیانه در دانشگاه، نایمخن (Nijmegen) هلند (در اکتبر ۱۹۹۷) است. مشخصات کتابشناختی این اثر چنین است:

Harald Motzki (ed.), *The Bibliography of Muhammad: The Issue of the Sources*, Leiden: E. J. Brill, 2000.

الف. فقدان بررسی‌های سیستماتیک در باب نقد منابع روایی سیره‌ی پیامبر. نخستین تدوین‌کنندگان سیره‌ی نبوی در غرب هر آنچه که به نظر خود صلاح می‌دانسته‌اند، از منابع روایی اسلامی گزینش کرده‌اند و مطالعات نقدی در باب سیره و مقایسه و تاریخ‌گذاری این نقل‌ها و روایات مختلف، پیش شرط اصلی بهره‌گیری از آن‌ها به عنوان مصادر تاریخی است.

ب. روش‌های ارزیابی و سنجش اعتبار روایات سیره تاکنون مورد کم‌ترین مذاکره قرار نگرفته‌اند. تقریباً هیچ‌گونه ملاکی در مقایسه‌ی متن روایات وجود نداشته است، و تحلیل اسناد روایات نیز، با وجود اندک پیشرفت‌هایی که در یکی دو دهه‌ی اخیر داشته است، به ندرت در باب روایات سیره مطرح شده است.

ج. به دلیل این دو نقیصه، بحث و مناقشه در باب اعتبار منابع در سطحی بسیار انتزاعی، و نه بر مبنای خود روایات سیره مطرح شده است. تردید و شکاکیت غریبان نسبت به اعتبار این منابع، در دامن بحث‌های مربوط به روایات فقهی پرورده شده است. برخی مدعی‌اند که یافته‌های این حوزه را می‌توان به روایات سیره نیز تعمیم داد و وعده‌ای نیز با این امر مخالفت می‌کند؛ لیکن هیچ‌یک به تفصیل در جزئیات مسأله و بر مبنای خود منابع سیره تحقیقی نکرده است.

د. بحث در رابطه‌ی محتمل میان قرآن به مثابه‌ی منبعی تاریخی و روایات فقه، سیره و تفسیر آلوده به اظهار نظرهایی کلی شده است که خود بر مبنای مطالعه در نمونه‌های خاص و جزئی شکل گرفته‌اند؛ بنابراین اعتبار این اظهارات خود جای چون و چرا دارد.

هـ. کتاب‌هایی که تاکنون در شرح سیره و تاریخ زندگی پیامبر (ص) تألیف شده‌اند، دامنه‌ی محدودی از منابع را دربر می‌گیرد. این منابع (واقدی، ابن‌سعد، ابن‌هشام، و طبری)، تنها و تنها مجموعه‌ی روایات سیره تدوین یافته از قرن سوم هجری‌اند. روایات موجود در منابع متأخر هنوز به گونه‌ای روشمند و سیستماتیک بررسی، و با روایات کهن‌تر مقایسه نشده‌اند. بر این‌ها بیفزاییم شماری از منابع تازه — از نوع کهن یا متأخر — که در دهه‌های اخیر منتشر شده و در دسترس محققان قرار گرفته‌اند.

این منابع که شاید تنها نامشان برای محققان غربی آشنا بوده است، مبنای مطالعه و تحقیق در روایات سیره‌ی نبوی را به نحو چشمگیری تقویت می‌کنند و چه بسا بر پاره‌ای نقاط مبهم در اعتبار منابع سیره پرتویی تازه افکنند.^۱

1- Harald Motzki (ed.), *The Bibliography of Muhammad: The Issue of the Sources*, Leiden: E. J. Brill, 2000, pp. xiv-xv.

در تدوین مقاله‌ی حاضر، علاوه بر مقدمه‌ی این کتاب، از مقدمه‌ی ویراستار، آقای آری رُبین بر کتاب *زندگانی محمد* بهره برده‌ام. مشخصات کتابشناختی این اثر چنین است:

Uri Rubin. (ed.). *The Life of Muhammad*, Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 1998.

(۱)

گرایش‌ها و روش‌ها در مطالعات سیره

أری زُین

ترجمه و تلخیص محمد کاظم رحمتی

از دید مسلمانان حیات و زندگی پیامبر، مرحله‌ی مهمی از «تاریخ مقدس» را بیان می‌کند که با آغاز خلقت شروع می‌شود. زندگی پیامبر که به تعبیر قرآن «اسوه‌ی حسنه» است، اهمیت محوری در جامعه‌ی اسلامی دارد. سیره و شرح حال پیامبر با چنین رویکردی، نوعی شرح حال نگاری اولیاء است. با چنین اهمیتی، تدوین و گردآوری روایات تاریخی ناظر به حیات پیامبر، از اواخر قرن اول هجری آغاز شده و عالمان مدینه پیشگام در تدوین سیره و زندگی پیامبر بودند. محمد بن مسلم بن شهاب زُهری شخصیت محوری در تدوین سیره است که بعدها شاگرد او محمد بن اسحاق بن یسار (متوفی ۱۵۱ق) با تکیه بر آنچه که زُهری و دیگران در این زمینه گردآوری کرده بود، اثری سترگ در بیان زندگی پیامبر تألیف کرد که در سه بخش «المبتدأ، المبعث و المغازی» اخبار موجود در زندگی پیامبر را گردآوری کرد. روایات تدوین شده ابن اسحاق در چند تحریر به روایت شاگردانش باقی مانده است که مشهورترین آنها تحریر زیاد بن عبدالله بکایی است که به صورت تهذیب عبدالملک بن هشام در اختیار ما قرار دارد که کسانی چون یوهان فوک، فرانتس بوهل در مقدمه‌ی آلمانی ترجمه‌ی سیره‌ی ابن اسحاق، رودلف زلهایم در مقاله‌ی «پیامبر، خلیفه و تاریخ»، و میکلووس مورانی در تک‌نگاری خود در باب سیره‌ی ابن اسحاق به روایت

یونس بن بکر فزاری، آن را مورد بررسی قرار داده‌اند. همچنین تالیفات کسانی دیگر چون *المغازی* و *واقدی*، *طبقات ابن سعد*، *أنساب الأشراف بلاذری* و *تاریخ محمد بن جریر طبری* اطلاعات ارزشمندی از سیره پیامبر در اختیار ما قرار می‌دهند و از جمله دیگر تألیفات ارزشمند در حوزه سیره نبوی به‌شمار می‌آیند. متونی که قبل از تلاش‌های ابن‌اسحاق در تدوین سیره در منابع اسلامی به آنها اشاره شده، به نحو مستقل باقی نمانده و تنها گاه نقل قول‌هایی در منابع متأخر از آنها به‌جا مانده است. در میان تحقیقات جدید، یوزف هورویتس، فواد سزگین، عبدالعزیز الدوری به تحقیق درباره سیره‌نگاران پرداخته‌اند و به تفصیل از جریان تدوین سیره‌نگاری و نقل قول‌های موجود از آنها اشاره کرده‌اند. حتی تلاش‌هایی برای بازسازی برخی متون کهن سیره نیز انجام گرفته است. نخستین گام‌ها در بازسازی متون سیره مبتنی بر گردآوری روایاتی بوده که در منابع به نام مأخذی که از آنها خبر نقل شده، تصریح شده است، اما امروزه در پی تلاش‌های متعدد در شناخت ماهیت تدوین در قرن اول و دوم، و با توجه به ماهیت اسناد، سعی در بازسازی متون سیره و حتی تحریرهای مختلف آن صورت می‌گیرد. از جمله کارهای انجام یافته در بازسازی متون سیره قبل از ابن‌اسحاق، یکی تلاش‌هایی چند برای بازسازی سیره *عروة بن زبیر*، یکی از مهم‌ترین چهره‌های تدوین‌گر روایات سیره است که سلوی مرسی طاهر در کتاب *بدايات الكتابة التاريخية عند العرب: أول سيرة في الإسلام عروة بن الزبير (بيروت، ۱۹۹۵)* و تک‌نگاری گوردن دارنل نیوی در بازسازی بخش «مبتداء» از سیره ابن‌اسحاق بدان اهتمام ورزیده‌اند. روایات سیره اساساً مشتمل بر دو بخش‌اند: مرحله‌ی مکی و مرحله‌ی مدنی. دوران حیات مکی پیامبر، با شرح تولد آن حضرت آغاز می‌شود و با بحث از نکات از زندگی پیامبر چون روابط وی با خدیجه تداوم می‌یابد. آغاز وحی و دعوت سری و علنی پیامبر و نزاع و درگیری آن حضرت با کفار قریش، تحریم قریش و تلاش پیامبر در دعوت مردم طائف و سرانجام پیمان عقبه و حوادث رخ داده در هنگام مهاجرت آن حضرت به مدینه دیگر موضوعات مورد اشاره در مرحله مکی سیره پیامبر است. در میان خاورشناسان هنری لامنس، اسلام‌شناس بلژیکی مطالعات فراوانی در باب دوره مکی حیات پیامبر انجام داده، هر چند نتیجه‌گیری نهایی وی دال بر بی‌اعتباری تاریخی اخبار ناظر به فعالیت‌های مکی پیامبر است.

مرحله مدنی نیز مشتمل بر حوادث رخ داده در مدینه است که اغلب منازعات پیامبر با کفار

قریش است و گزارشی است از تلاش‌های پیامبر در مدینه چون پیمان بستن با قبایل ساکن در مدینه و خاصه قبایل یهودی که به پیمان نامه مدینه شهرت دارد. وهاوزن و سرجینت بررسی‌های مفصلی درباره متن این پیمان نامه انجام داده‌اند. منازعات پیامبر با کفار و قبایل مشرک جزیره العرب که تحت عنوان سیره و مغازی مورد بحث می‌گیرد، موضوع تحقیق مفصل جوزز با عنوان «ادبیات مغازی‌نگاری و گزارشی تاریخی از زمان رویداد مغازی پیامبر» بوده است.

از گرایش‌های پرنفوذ در مطالعات سیره در میان خاورشناسان قرن نوزدهم، تدوین آثاری با عنوان «زندگی پیامبر» بوده که در آن به تدوین اخبار تاریخی موجود اهتمام فراوانی صورت گرفته است. این گرایش که از اواخر قرن هفدهم آغاز شده بود و تالیفات متعددی نیز با همین نام حیات پیامبر در پی آن تدوین شده بود، در قرن نوزدهم نیز جذابیت خاصی داشته است (برای فهرستی از این گونه آثار به مدخل «محمد» در *دائرة المعارف اسلام*، انتشارات بریل، ویرایش اول و دوم مراجعه شود). در این گونه مطالعات، تمایل بر دست یافتن به راز موفقیت پیامبر، اینکه پیامبر نزد چه کسانی به تعلیم دانش پرداخته و اساساً به چه طریق اطلاعات خود درباب اهل کتاب را به دست آورده از پرسش‌های اصلی و دغدغهی ذهنی این گونه محققان بوده است. از حجم گسترده آثاری که خاورشناسان در این باب و با چنین رویکردهای تالیف کرده‌اند، می‌توان به کسانی چون گوستاو وایل، آلویس اشپرنگر، ویلیام میور، فرانتس بوهل، هوبرت گریه، لئونه کایتانی، ویلیام مُتنگمری وات و ماکسیم رودنسون اشاره کرد. در این میان، از همه مشهورتر تک‌نگاری وات با عنوان محمد در مکه و محمد در مدینه است که به قلم شعبان برکات به عربی نیز ترجمه شده است. تلاش این گونه محققان شرح و بسط زندگی پیامبر در چهارچوب تاریخی بوده که پیامبر در آن بالیده است. اینان سعی کرده‌اند با تمییز نهادن میان اسطوره و اخبار تاریخی، چهره‌ای تاریخی از پیامبر ترسیم کنند. به باور این محققان، حضور عناصر اسطوره‌ای در شرح حال پیامبر بیشتر به دوران مکی مربوط است و این اسطوره پردازی را در روایات ناظر به تولد پیامبر و معراج می‌توان دید. این‌گونه محققان هر کدام با معیارهایی سعی در تفکیک روایات تاریخی از اسطوره‌ها کرده‌اند. فی‌المثل ویلیام مُتنگمری وات در دو تک‌نگاری خود (محمد در مکه و محمد در مدینه) با معیار سیاسی به داوری اخبار تاریخی پرداخته است که نخست از سوی گلدتسیهر به عنوان معیاری برای بررسی روایات سیره پیشنهاد شده و از سوی محققان دیگری چون لئونه کایتانی و

فرانتس بوهل نیز مورد استفاده قرار گرفته بود. معیار دیگر مورد توجه برای تفکیک روایات تاریخی، توجه به معیارهای عقیدتی و کلامی است. آرتور جفری که با چنین رویکردی به بررسی روایات سیره پرداخته، حتی معتقد است که با چنین معیاری می‌توان روایات شکل گرفته از دوران مکی را بازشناسی کرد. به باور جفری روایاتی که به نوعی پرستش بتان از سوی پیامبر در آنها مورد اشاره قرار گرفته است، به دوران مکی حیات آن حضرت بازمی‌گردد. تحلیل روایات ناظر به ماجرای غرانیق (آیات شیطانی) نیز از این جنبه مورد توجه قرار گرفته است. وات در کتاب محمد در مکه از وثاقت این خبر دفاع کرده، آن‌هم به این دلیل که جعل چنین روایتی جز کاستن از شأن پیامبر دلیلی نداشته است. همچنین تحلیل دیگر این روایت آن است که این ماجرا نشان‌گر آن است که پیامبر تلاش در کاستن از خشم قریش داشته است. هورویس در تحلیل خود، این داستان را نشانی باقی مانده از تصور اولیه قرآنی می‌داند که بر اساس آن پیامبر انسانی معمولی است. جفری در مقاله‌ی «آیا پیامبر از کودکی دارای عصمت بوده؟» با تحلیل و توجه به چنین روایاتی، سعی در تفکیک روایات ناظر به دوران مکی دارد. نمونه‌ای دیگر از این‌گونه روایات مسئله‌ی نهی از خوردن گوشت قربانی در پای بتان است که در برخی روایات آمده است و قسطنطین در مقاله‌ی «تکه گوشت قربانی» به بحث از آن پرداخته است. فرانتس بوهل نیز با معیاری مشابه، روایاتی را که در آن‌ها نوعی نگاه جاهلی به صورت مثبت انعکاس یافته است درست می‌داند. با چنین رویکردی، وی خبری را که در آن گفته شده خدیجه از پیامبر فرزندی به نام عبدمناف داشته، به دلیل آنکه این نام جاهلی است، درست می‌داند. مناخیم قسطنطین نیز با بررسی روایات سیره، روایات نادر و شاذ را محور توجه خود قرار داده است و معتقد است که این‌گونه روایات منعکس‌کننده‌ی صورت اولیه گزارش تاریخی است که بعدها اصلاح و تنقیح شده است. روایت «تکه گوشت قربانی» که در قبل ذکر شد، نمونه‌ای از این آثار است.

از رویکردهای دیگر و مطرح در مطالعات سیره که حاصل شکاکیت در منابع سیره است، به مطالعات جان ونزبرو و آری رُبین باید اشاره کرد. از دید این دو محقق، آنچه در سنت اسلامی به عنوان اخبار تاریخی ناظر به سیره آمده، در یک روند تاریخی شکل گرفته و نمی‌تواند به عنوان مبنایی برای شناخت تاریخی پیامبر مورد استفاده قرار گیرد. به عنوان مثال رُبین در تحقیق خود، از نگاه عاشقان، روایات اسلامی ناظر به سیره، پیامبر را تلقی عالمان مسلمان قرن دوم و سوم از

شخصیت پیامبر که در ذهن آنها شکل گرفته دانسته و کار خود را بازسازی این ذهنیت قرار داده است. دیدگاه‌های ونزبرو درباره‌ی سیره در کتابش با عنوان *محیط فرقه‌ای* (اکسفورد، ۱۹۷۸) — که ویرایش جدید آن به قلم هاوتینگ با توضیحاتی درباره‌ی برخی ابهامات کتاب به تازگی (آمریکا، ۲۰۰۶) منتشر شده است — تلاشی برای نشان دادن این مطلب است که روایات سیره در زمانی متأخر و در تعامل با کلام و فقه شکل گرفته است. کار جان ونزبرو و مایکل کوک در حقیقت ادامه کارهای شاخه و تردیدهای او درباره‌ی وثاقت متون اسلامی است. پاتریشیا کرونه نیز در کتاب *تجارت خارجی مکه و ظهور اسلام*، مسئله‌ی تجارت مکه در جاهلیت و نقش قریش در این میان را حاصل تصویرسازی دوران‌های بعدی و تلاش برای هویت بخشی به قریش می‌داند که سیادت آنها به واسطه‌ی تشکیل دولت امویان و عباسیان تداوم داشته است. پرسش جدی این‌گونه محققان در حقیقت چگونگی تدوین روایات سیره است. حتی مسئله‌ی شفاهی بودن روایات سیره و اینکه این شفاهیت به چه نحوی بوده، سوال دیگری است که مطرح است. کسانی چون شوئیلر بر این باورند که نوعی کتابت در قرون اولیه وجود داشته است و بر این اساس درجه‌ای از اصالت برای متون قرن اول و دوم قائل‌اند. در حالی که کسانی چون کرونه، کوک و ونزبرو این اصالت را کم‌اهمیت می‌دانند.

ساختار منابع سیره

آنچه محققان امروزی می‌توانند بر اساس آن اطلاعاتی درباره‌ی پیامبر به‌دست آورند، به مجموعه‌ای است از پیمان‌های سیاسی منعقد شده میان پیامبر و دیگران چون قانون نام‌های مدینه که به تفصیل از سوی یولیوس و لهاوزون و سرجنت مورد مطالعه قرار گرفته است، اشعار عربی که از زمان هورویتس توجه به رواج یافته و تلاش برای شناخت اشعار جاهلی و اشعاری که در دوران‌های بعدی ساخته شده، از موضوعات مورد توجه محققان بوده است. هورویتس در باب اصالت برخی اشعار مندرج در سیره ابن‌اسحاق و کهن بودن آنها نظر دارد که در نوشته‌های ولید عرفات نیز مورد تاکید قرار گرفته است. تحقیق عالمانه‌ی دیوان حسان بن ثابت از سوی ولید عرفات بی‌گمان اثری ارزشمند است.

از دیگر منابع قابل توجه در مطالعات سیره که اطلاعات ارزشمندی دربر دارد، کتاب‌های

انساب است. درباره‌ی اصالت این گونه آثار نیز در میان محققان اختلاف نظر وجود دارد. گلدتسیهر این گونه روایات را بازپردازش شده در دوره‌ی امویان می‌داند و برخی دیگر با توجه به تأکید منابع بر سنت بودن چنین دانشی در میان اعراب درجه‌ی بیشتری از اصالت برای این گونه دانش قائل شده‌اند. از موضوعات بررسی شده در سیره، سیر تاریخی مغازی و نبردهای پیامبر است که جوئز به تفصیل بررسی در باب آن انجام داده است. از منابع دیگری که برای مطالعات سیره می‌توان از آنها بهره جست، قرآن و حدیث است که اطلاعات ارزشمندی دربردارند. متون حدیثی چون صحیح بخاری و یا مسند احمد بن حنبل اطلاعات فراوانی در باب سیره دارند. تلاش برای تاریخ‌گذاری احادیث و فهم زمان رواج آنها، به ابداع شیوه‌های جهت تحقیق در این موضوع منتهی شده است. دو رویکرد بررسی اسناد و متن و گاه تلفیق میان این دو شیوه، راهی برای تاریخ‌گذاری احادیث است.

(۲)

حضرت محمد (ص): کتاب مقدس و پیام او بر اساس دفاعیات عربی و سریانی مسیحی در قرن اول زمامداری عباسیان

سیدنی گریفیث
ترجمه‌ی وحید صفری

قرن نخست خلافت عباسیان دوره‌ای است که برای اولین بار مسیحیان دفاعیه‌های سریانی و عربی را در پاسخ به مدعیات اسلام پدید آوردند. تصویر اسلام و ارزیابی مسیحی تعالیم اسلامی که توسط نویسندگان این دوره ارائه شد، برای تحولات آینده‌ی دفاعیات مسیحی در دارالاسلام برنامه‌ای مؤثر ارائه کرد. در بسیاری از رساله‌ها خود حضرت محمد (ص) و قرآن موضوعات مهم و قابل ملاحظه‌ای بودند.

هدف از پژوهش حاضر طراحی اوصاف محمد (ص) و اعتبار قرآن بر اساس این آثار الهیات مسیحی، است. درک درست از این تصویر نیازمند آن است که قبل از هر چیز شناختی از گستره‌ی فعالیت‌های مورد نظر به دست آوریم. به همین خاطر بخش نخست مقاله به دفاعیه‌پردازان و رساله‌هایی که [از آنان] به صورت چاپی در دسترس هستند، اشاره می‌کند. بخش دوم به بحث در مورد اسلام، محمد (ص) و قرآن چنان که در این رساله‌ها آمده‌اند، می‌پردازد.

دفاعیه‌پردازان و آثار آنان

نخستین دفاعیه‌ی سریانی، که حدود چهل سال بر قرن نخست خلافت عباسیان تقدم داشت،

گزارشی کوتاه از گفتگو میان سراسقف یعقوبی، یوحناى اول (متوفای ۶۴۸) و یکی از مقامات رسمی مسلمانان به نام عمرو می‌باشد. این گزارش، نامه‌ای از سوی سراسقف است که سؤالات طرح شده توسط مقام رسمی مسلمان درباره‌ی مسیحیت را به همراه پاسخ‌های یوحنا شرح داده است. موضوعات مورد بحث عبارتند از: انجیل، آموزه‌های تثلیث و تجسد، و قوانین و احکامی که بر حیات مسیحی حاکم هستند.^۱ نامه در واقع یک اعتقادنامه‌ی کوچک از باورهای مسیحی است که برای پاسخ‌گویی به سؤالاتی که معمولاً توسط مسلمانان مطرح می‌شد، طراحی شده است. با این حال می‌توان در این نامه‌ی مختصر چارچوب کلی مسائل مورد مناقشه را که در دفاعیه‌های عربی و سریانی بعدی رواج یافت، مشاهده کرد.

نخستین رساله‌ی سریانی که در مقابل مخالفت‌های رایج مسلمانان با تعالیم مسیحی، دفاعیه‌ای مفصل‌تر ارائه می‌کند، فصل دهم کتاب اسکولیون (*scholion*) اثر تئودور بارکونی است. این کتاب که توسط نویسنده‌ی آن به عنوان یک تفسیر مقدماتی و مختصر از کتاب مقدس ارائه شده و بر آموزه‌های تئودور اهل مپسوونستیا مبتنی است، در واقع یک الهیات خودآموز نسطوری است که برای استفاده در این مکتب پدید آمده است. در چاپ دوم کتاب، فصل دهم به آن اضافه شده است. این فصل گفتگویی میان یک استاد و شاگرد اوست. در این گفتگو شاگرد، سؤالاتی را مطرح می‌کند که دیدگاهی اسلامی را منعکس می‌سازند و استاد با دفاع از آموزه‌های مسیحی و اعمال دینی که از نظر مسلمانان مردود است، به سؤالات پاسخ می‌دهد.^۲ تئودور کتاب اسکولیون (*scholion*) را در آخرین دهه‌ی قرن هشتم تکمیل کرد. لذا او با تیموقی اول (متوفای ۸۲۳)، سراسقف نسطوری و نویسنده‌ی مشهورترین دفاعیه‌ی سریانی علیه مسلمانان، معاصر بود.

دفاعیه‌ی تئوتیوس از مسیحیت در واقع نامه‌ای است از سوی سراسقف که دو گفتگوی او با خلیفه المهدی را توصیف می‌کند. در این گفتگوها خلیفه در مورد آموزه‌های مسیحی سؤالاتی را می‌پرسد و سراسقف پاسخ‌هایی در دفاع از آنها ارائه می‌کند. این نامه بسیار رواج یافت به طوری

1- M. F. Nau, Un colloque du patriarche Jean avec l'emir des Agareens et faits divers des années 712 a 716, *Journal asiatique*, 11th seriees, 5(1915), pp. 225-79. Cf. also H. Lammens, A propos d'un colloque entre le patriarche jacobite Jean I er et Amr ibn al-As, *Journal asiatique*, 11th series, 13 (1919), pp. 97-110.

2- Cf. Addai SCHER, *Theodorus bar Koni Liber Scholiorum* (CSCO, vols. 55 and 69; Paris 1910 and 1912). Chapter ten in vol. 69, pp. 231-84. Cf. also Sidney H. GRIFFITH, Chapter Ten of the Scholion: Theodore bar Koni's Anti-Muslim Apology for Christianity, *Orientalia Christiania Periodica*, 47 (1981), pp. 158-188; Theodore bar Koni's Scholion, a Nestorian Summa Contra Gentiles from the First Abbasid Century, *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*; *Dumbarton Oaks Symposium*, May 9-11, 1980.

که به صورت یک متن سریانی مفصل و یک متن تلخیص شده، و نیز در نسخه‌های عربی متعدد در جامعه‌ی مسیحی منتشر شد.^۱ احتمالاً رواج این نامه-رساله به دلیل سبک ساده و صریح آن و نیز شهرت نویسنده‌ی آن بود. پاسخ‌های سراسقف به سؤالات خلیفه آشکارا به قصد ارائه‌ی پاسخ‌های آماده‌ای که هر مسیحی می‌تواند در جواب به سؤالات مسلمانان کنجکاو به کار برد، ارائه شده بود.

سراسقف تیموقی در نامه‌ی شماره‌ی ۴۰ خود که هنوز منتشر نشده، با شیوه‌ای فلسفی‌تر به چالش عقلانی اسلام پرداخت. او این نامه را حوالی سال ۷۸۱ برای سرجیوس کشیش و پزشک نوشت. نامه به شرح بحثی می‌پردازد که میان سراسقف و یک "فیلسوف ارسطویی" در دربار خلیفه رخ داد. مسائل مورد بحث عبارتند از یگانگی خدا، تثلیث الهی و آموزه‌ی تثلیث.^۲ در این نامه کاملاً آشکار است که تیموقی از مباحث رایج در میان متکلمان مسلمان مطلع است. به عنوان مثال او برای القای این مطلب که آموزه‌ی مسیحی تثلیث، تنها رویکرد مناسب را برای توصیف خداوند فراهم می‌کند، از دغدغه‌های این متکلمان در مورد صفات الهی بهره می‌گیرد. شیوه‌ی تیموقی در این زمینه و در موارد دیگر، نشان‌گر روش‌شناسی دفاعیه نویسی در میان نویسندگان عرب‌زبان مسیحی، است.

دقیقاً در پایان قرن نخست زمامداری عباسیان، نویسنده‌ی یعقوبی، نونوس اهل نصیبین، به زبان سریانی یک رساله‌ی مدافعه‌ای را به رشته‌ی تحریر در آورد. نونوس به عنوان الگویی برای دیگر نویسندگان مسیحی هم‌زمان و هم‌مکان با خود، رساله‌ی خویش را به شکل راهنمایی برای یافتن دین صحیح از میان گزینه‌های متعددی که در قرن نهم میلادی در عراق، موجود بودند، تنظیم کرد. اما کاملاً آشکار است که بیشترین دغدغه‌ی او معطوف به فشارهای اسلام است. یگانگی خداوند،

1- A. Mingana, Timothy's Apology for Christianity, Woodbrooke Studies, 2 (1928), pp. 1-162.

برای یک برگردان سریانی کوتاه رک.

A. VAN ROEY, Une apologie syriaque attribuee a Elie de Nisibe, Le Museon, 59 (1946), pp. 381-97.

برای روایت‌های عربی رک.

Hans Putman, L'eglise el l'islam sous timothee I (Beyrouth, 1975); Robert CASPAR, Les versions arabes du dialogue entre le Catholicos Timothee I et le calife al-Mahdi, Islamochristiana, 3 (1977), pp. 107-75.

2- Cf. Raphael Bidawid, Les Littres du patriarche nestorien Timothee I (Studi e Testi, 187: Citta del Vaticano, 1956), pp. 32-3, 63.

یک ترجمه‌ی انگلیسی از نامه‌ی شماره‌ی ۴۰ تیموقی که در مجموعه‌ی روبرو موجود است، رساله‌ی فوق لیسانس توماس هورست در دانشگاه کاتولیک آمریکا در واشنگتن دی سی در سال ۱۹۸۱ بوده است:

MS. Vat. Siriaco 605. ff. 216v-244v.

تثلیث و تجسد و نیز دلایلی که به اعتقاد او در میان ادیان معاصر، تنها وثاقت مسیحیت را اثبات کرده و وفاداری به آن را ایجاب می‌کنند، اصلی‌ترین مسائل مورد بحث توسط او هستند.^۱

طی نخستین قرن زمامداری عباسیان مهم‌ترین دفاعیه‌پردازان مسیحی که به زبان عربی می‌نوشتند، سه تن بودند. بر حسب تصادف، هر یک از آنان نماینده‌ی یکی از سه جامعه‌ی دینی بود که در آن زمان تشکیل‌دهنده‌ی جمعیت مسیحی در دارالاسلام بودند. ثئودور ابوقره (متوفای ۸۲۰) یک ملکاتی بود؛ حبیب بن حرمه ابورائطه (متوفای بعد از ۸۲۸) یعقوبی بود و عمار البصری (متوفای ۸۵۰) هم یک نسطوری بود.

ثئودور ابوقره پرکارترین نویسنده‌ی عربی-مسیحی، در قرن نخست زمامداری عباسیان محسوب می‌شد. آثار چاپ شده‌ی او مشتمل بر یک رساله‌ی طولانی در دفاع از احترام تمثال‌ها و برخی رساله‌های کلامی در موضوعاتی مانند، تثلیث، تجسد، و سرشت و ساختار اداره‌ی کلیسا می‌باشد. دفاعیه‌ی عام او از مسیحیت، "در باب وجود خالق و دین راست‌اندیش" نام دارد. بقیه‌ی آثار باقی مانده از او برخی رسالات عربی کوتاه، و چهل و چهار، رساله و متن مختصر به زبان یونانی را شامل می‌شوند.^۲

تعداد قابل توجهی از نسخه‌های خطی باقی مانده، از جمله نسخه‌ی گفتگوی مورد ادعا میان

1- Cf. A. VAN ROEY, *Nonnus de Nisibe; traite apologetique* (Bibliothèque du Museon, v. 21; Louvain, 1948).

2- I. Arendzen, *Theodori Abu Kurra de cultu imaginum libellus e codice arabico nunc primum editus latine versus illustratus* (Bonn, 1877); Constantin Bacha, *les oeuvres, arabes de Theodore Aboucara eveque d'Haran* (Beyrouth, 1904); ID., *Un traite des oeuvres arabes de Theodore Abou-Kurra, eveque de haran* (Tripoli de Syrie and Rome, 1905); George GRAF, *Die arabischen Schriften des Theodore Abu Qurra, Bischofs von Harran* (ca. 740-820) (*Forschung zur christlichen literature Dogmengeschichte*, X. Band. 3/4 Neft; Paderborn, 1910); Louis CHEIKHO, *Mimar li-Tadurus Abi Qurrah fi Wugud al-Haliq wa-d-Din al-Qawim, al-Machriq*, 15 (1912), pp. 757-74; 825-42; George GRAF, *Des Theodor Abu Kurra Traktat uber den Schopfer und die wahre religion* (*Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen*, Band XIV. Heft. 1; Munster i.W., 1913); Ignace DICK, *Deux ecrits inedits de Theodore Abuqurra*, *Le Museon*, 72 (1959), pp. 53-67; Sidney H. Griffith, *Some Unpublished Arbic Sayings Attributed to Theodore Abu Qurrah*, *Le Museon*, 92 (1979), pp. 29-35.

برای آثار ابوقره که فقط به زبان یونانی باقی مانده‌اند، رک.

J. P. MIGNE, *Patrologiae, Cursus Completus, Series Graeca* (161 vols. In 166; Paris, 1857-87), vol. 97, cols. 1461-610. رک. جامع درباره‌ی ابوقره رک.

Ignace DICK, *Un continuateur de saint Jean Damascene: Theodore Abuqurra, eveque melkite de Harran*, *Proche-Orient chretien*, 12 (1962), pp. 209-23, 319-32; 13 (1963), pp. 114-29.

ابوقره و یک مقام رسمی مسلمان که معمولاً از وی با عنوان خلیفه، مأمون، یاد می‌شود، مؤید رواج آثار مدافعه‌ای تودور ابوقره در میان مسیحیان عرب زبان می‌باشد. این متون مشتعل بر پرسش‌هایی از جانب خلیفه و پاسخ‌های ابوقره در توجیه باورها و اعمال مسیحی است. هیچ یک از بیست و چند نسخه‌ی خطی شناخته شده که چنین گزارش‌هایی را ارائه می‌کنند در دوران جدید منتشر نشده‌اند، اگر چه در سال ۱۹۲۵ آلفرد گویلاوم چکیده‌ای از محتویات متنی را که در نسخه‌ی خطی شماره‌ی ۷۰ در بخش عربی کتابخانه‌ی پاریس باقی مانده است، منتشر کرد.^۱ بسیاری از محققان جدید به پیروی از جرج گراف در اصالت این گزارش‌ها که شدیداً با یکدیگر متفاوتند، تردید دارند و چنین نتیجه می‌گیرند که مسیحیان متأخر آنها را در محیطی اسلامی پدید آورده و پاسخ‌های تند و مشهور ابوقره به اتهامات مسلمانان درباره‌ی باورها و اعمال مسیحی را بسط داده‌اند.^۲

حبیب بن حدمه ابورائطه رقیب یعقوبی ابوقره، نیز یک دفاعیه‌پرداز مسیحی برجسته در قرن نخست زمامداری عباسیان بود. دفاعیه‌ی عام او از مسیحیت، تحت عنوان "رساله‌ای در اثبات دین مسیحی و تثلیث مقدس" به شکلی ناقص به دست ما رسیده است. علاوه بر دفاعیه‌ی او، رساله‌های وی در باب تثلیث، آموزه تجسد، رد بر ملکانیان، اضافات یعقوبی به تریشاگیون (*trishagion*) و مقالات و گزارش‌های کوچک متعددی با ویرایش و چاپ جدید از او در اختیار ماست.^۳ یکی از ویژگی‌های قابل توجه آثار ابورائطه، به خصوص در بحث او درباره‌ی آموزه‌ی تثلیث، آگاهی او از مشاجرات جاری در میان متکلمان مسلمان و استفاده‌ی او از گویش عربی این مجادلات، برای بزرگداشت آموزه‌های مسیحی، می‌باشد.^۴ کاملاً روشن است که در این زمان در عراق نوعی گفتگو و یا حداقل یک ارتباط جدلی میان عالمان مسیحی و مسلمان درباره‌ی چگونگی توصیف خداوند در زبان عربی وجود داشت. ابورائطه مانند عمار بصری و دیگر دفاعیه‌پردازان مسیحی متأخر، با علاقه این مباحث را پی‌گیری و از آنان برای اهداف مدافعه‌ای استفاده می‌کرد.

نظام نسطوری در عراق، فضایی را پدید آورده بود که در آن عمار بصری دفاعیه‌های مسیحی

-
- 1- Alfred GUILLAUME, Theodore Abu Qurra as Apologist, *Moslem World*, 15 (1925), pp. 42-51.
 - 2- George GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen literature* (vol. 2, *Studi e Testi*, 133; Citta del Vaticano, 1947), pp. 21-3.
 - 3- Cf. George GRAF, *Die Schriften des Jacobiten Habib Ibn Hidma Abu Raita* (CSCO, vols. 130 and 131; Louvain, 1951).
 - 4- Cf. Sidney H. GRIFFITH, Habib ibn Hidmah Abu Raitah, A Christian Mutkallim of the first Abbasid Century, *Oriens Christianus*, 64 (1980), pp. 161-201.

خود را به زبان عربی تألیف کرد. عنوان دفاعیه‌ی عام او از مسیحیت، "کتاب البرهان" یا "متن مستند" است که آشکارا به این حکم قرآن که بارها در زمان مواجهه‌ی حضرت محمد (ص) با اعضای جوامع دینی دیگر، تکرار می‌شد، اشاره دارد: "قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین". به عنوان مثال ربک. (سوره‌ی بقره، آیه‌ی ۱۱۱). عمار علاوه بر این دفاعیه‌ی عام، یک رساله‌ی عربی مفصل‌تر به رشته‌ی تحریر درآورد که عنوان آن "کتاب المسائل و الأجوبه" و یا "کتاب سؤالات و پاسخ‌ها" بود. وی در این کتاب مسائل مورد مناقشه میان مسیحیان و مسلمانان را با تنقیح بیشتری مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد.^۱ عمار کاملاً با علم کلام اسلامی آشناست و در طراحی استدلالات خویش به سود عقاید مسیحی، مهارت زیادی برای بهره‌جستن از مسائل مورد علاقه‌ی عالمان مسلمان از خود نشان می‌دهد.

دو سند عربی-مسیحی انتشار یافته از اوایل قرن نهم وجود دارد که در حال حاضر به شکلی ناقص در اختیار ماست. سند اول رساله‌ای درباره‌ی تثلیث از یک نویسنده‌ی ناشناخته می‌باشد که عنوان آن "فی تثلیث الله الواحد" است و آن را می‌توان به انگلیسی چنین ترجمه کرد: "on confessing the threeness of the one God" (در اعتراف به سه بودن خدای واحد).^۲ تنها بخشی از این رساله باقی مانده است. رساله عباراتی را از عهد قدیم و عهد جدید و قرآن در تأیید آموزه‌ی تثلیث نقل می‌کند. سند دوم گزارشی از یک مناظره است که بنابه ادعا در سال ۸۱۵ میلادی در اورشلیم میان یک راهب به نام ابراهیم اهل تیرریاس و یک مقام رسمی مسلمان به نام عبدالرحمن بن مالک بن صالح درگرفت. متأسفانه متن این گزارش تنها به شکل ترجمه‌ی آلمانی به چاپ رسیده و لذا خیلی مفید نیست.^۳

دقیقاً بعد از پایان قرن نخست زمامداری عباسیان، رساله‌ی مدافعه‌ای حنین بن اسحاق (متوفای ۸۷۳) پدید آمد. موقعیتی که وی رساله‌ی خود را در آن تألیف کرد به خواننده‌ی جدید درباره‌ی رابطه‌ی مسیحیان و مسلمانان در بغداد، در اواسط قرن نهم، بینشی اجمالی و نادر می‌بخشد. طبق داستانی که برای ما نقل شده، در حدود سال‌های ۸۶۱-۸۶۲، حنین و دوست مسلمانش،

1- Michel HAYEK (ed.), Ammar al-Basri, Apologie et controverses, (Beyrouth, 1977).

معرفی و خلاصه‌ی رسالات به زبان فرانسه در نشریه‌ی روبرو نیز موجود می‌باشد:

Islamochristiana, 2 (1976), pp. 69-113.

2-Cf. Margaret DUNLOP GIBSON, An Arabic Version of the Acts of the Apostles and the Seven Catholic Epistles; ...with a Treatise on the Triune Nature of God (Studia Sinaitica, 7; London 1899), pp. 75-107. Cf. also J. Rend el HARRIS, A Tract on the Triune Nature of God, American Journal of Theology, 5 (1901), pp. 75-86.

3- K. VOLLERS, Das Religionsgesprach von Jerusalem (um 800 D); aus dem Arabischen Ubersetzt, Zeitschrift fur kirchengeschichte, 29 (1908), pp. 29-71, 197-221; and GRAF, 1947, pp. 28-30.

ابوالحسن، علی بن یحیی المنجم، (متوفای ۸۸۸)، فرزند ستاره‌شناس دربار مأمون، که به دلیل درخواست خلیفه به اسلام گرویده بود، در بغداد در مجلسی که ابوالحسن عبدالله بن یحیی البرمکی، میزبان آن بود، حضور داشتند. دوست مسلمان، این ادعای حنین را شنید که عدم پذیرش یک حقیقت آشکار از سوی فرد و یا کنار گذاشتن عجولانه‌ی استدلالی که فرد می‌داند موضع مخالف او را تأیید می‌کند، قابل بخشایش نیست. در همان جا ابن منجم برای حنین یک یادداشت فرستاد و چنین استدلال کرد که او باید اسلام را بپذیرد. حنین یادداشت را نادیده گرفت. لذا ابن منجم یک رساله‌ی رسمی با عنوان البرهان، نه تنها برای حنین بلکه برای دانشمند مسیحی همکار وی، قسطا بن لوقی (متوفای ۹۱۲)، فرستاد.

ابن منجم در رساله‌ی خود چنین استدلال کرد که به دلیل ادعای مشروع محمد (ص) برای پیامبری، هر انسان بی‌طرفی باید اسلام را بپذیرد. حنین و قسطا با دفاعیه‌هایی که به نام هر یک از آنان باقی مانده است، پاسخ گفتند.^۱ اما تا کنون تنها بخشی از دفاعیه‌ی حنین منتشر شده است. متن کامل نامه به زودی در مجله‌ی (*Patrologia Orientalis*) منتشر خواهد شد.^۲

آنچه باقی می‌ماند تنها بررسی دفاعیه‌ی مشهوری است که تحت نام عبدالمسیح بن اسحاق الکندی رواج یافته است و شاید در میان دفاعیه‌های نخستین مسیحی از دیگران شناخته‌شده‌تر و مشهورتر باشد. این دفاعیه به شکل یک نامه است که در جواب نامه‌ی یک شخصیت مسلمان به نام عبدالله بن اسماعیل هاشمی به رشته‌ی تحریر در آمد. عبدالله در نامه‌ی خود مخاطب را به پذیرش اسلام دعوت کرده بود. نامه‌ی عبدالله یک بیان بسیار کوتاه از شهادت اسلامی و ارکان پنج‌گانه‌ی اسلام است. از سوی دیگر پاسخ عبدالمسیح، یک دفاع طولانی از آموزه‌ها و اعمال مسیحی، است که بر اساس چارچوب مرسوم برای طرح موضوعات، در دفاعیه‌های رایج‌تر مسیحیت، تنظیم شده و در ضمن، حاوی مناقشه‌ای شدید علیه قرآن، حضرت محمد (ص) و تعالیم و اعمالی که اختصاصاً در اسلام وجود دارند، می‌باشد. این دو نامه به عنوان اجزاء یک اثر واحد، منتشر شده و طرفین، به عنوان اعضای دربار خلیفه، مأمون (۸۱۳-۸۳۳) معرفی شدند. از این مکاتبه تعدادی نسخه‌ی خطی وجود دارد و اسامی گزارش شده برای طرفین آن به میزان قابل توجهی متفاوت است.

1- Cf. Rachid HADDAD, Hunain ibn Ishaq Apologiste chretien, Arabica, 21, (1974), pp. 292-302; Paul NWIA, Un dialogue islamo-chretien au ixe siecle, Axes, 9 (1976-77), pp. 7-21.

۲ - برای دفاعیه‌ی حنین رک.

Louis CHEIKHO, Vingt traits theologiques (beyrouth, 1920), pp. 143-46; paul SBATH, Vingt traits philosophiques et apologetiques d'auteurs arabes chretiens du IXe au XIVE siecle (Cairo, 1929), pp. 181-5.

برای دسترسی به متن کامل این مکاتبه رک.

Samir KHALIL and Paul NWIA, Patrologia Orientalis, 40, no. 183.

متأسفانه هنوز یک ویرایش انتقادی جدید و رضایت‌بخش از متن عربی وجود ندارد. تنها متن منتشر شده از این مکاتبه متن است که در اواخر قرن نوزدهم، با استفاده از دو نسخه‌ی خطی ناشناخته، منتشر شد.^۱

این اثر، از آنجا که در زمان پطرس مقدس (متوفای ۱۱۵۶)، ترجمه‌ای از آن به زبان لاتین در اسپانیا موجود بود، در مجادلات ضد اسلامی غرب در قرون وسطی نیز به ایفای نقش پرداخت.^۲ در مورد تاریخ تألیف این مکاتبه و نیز در مورد آموزه‌های مورد قبول نویسنده‌ی مسیحی، در میان محققان اختلافات قابل ملاحظه‌ای وجود دارد. در مورد تاریخ تألیف، به دو نقطه اشاره شده که حد بالاتر و حد پایین‌تر را برای دوره‌ی زمانی که در خلال آن این اثر می‌توانست پدید آید، مشخص می‌کند. از یک سو، این مکاتبه می‌بایست در ابتدای قرن یازدهم، موجود بوده باشد، زیرا بیرونی (متوفای ۱۰۵۰) در کتاب *گاه‌شماری ملل باستان* به آن اشاره می‌کند.^۳

از سوی دیگر این مکاتبه نمی‌تواند قبل از رواج رساله‌ی ابورائطه در دفاع از آموزه‌ی تثلیث، پدید آمده باشد، زیرا نویسنده‌ی نامه، مطالب بسیاری را از رساله‌ی ابورائطه نقل می‌کند.

برخی چنین پیشنهاد کرده‌اند که شاید اخذ مطالب به شکل عکس این انجام گرفته، یعنی ابورائطه از دفاعیه‌ی کندی، نقل کرده است.^۴ اما این پیشنهاد، ناموجه است، زیرا فحوا و لحن نامه‌ی کندی کاملاً قابل قیاس با چیزی است که در رساله‌های عوام‌پسند دفاعیه‌پرداز و جدل، انتظار یافتن آن را داریم و به هیچ وجه شباهتی با استدلال‌های الهیاتی و عقلانی که توسط ابورائطه

1- Cf. Anton Tien (ed.), *Risalat Abd Allah b. Ismail al-Hashimi ila Abd al-Masih ibn Ishaq al-Kindi yad'uhu biha ilal-Islam wa risalat Abd al-Masih ila al-Hashimi biha alayhi wa-yad'uhu ila n-Nasraniyyah*; (London, 1885); GRAF, 1947, pp.135-45; G. Troupeau, *al-Kindi, Abd al-Masih b. Ishaq*, EI2, vol V., pp.120-1.

تلخیصی از این مکاتبه را می‌توان در منابع زیر یافت:

William MUIR, *The apology of al-Kindi; written at the court of al-Mamun (c. A. H 215; A. D. 830), in defense of Christianity against Islam* (London, 1887); Armand ABEL, *L'apologie d'al-Kindi et sa place dans la plémique islaamo-chretienne*, *Atti della Accademia Nazionale dei lincei*, 361 (1963), pp. 501-23; George C. ANAWATI, *Polemique. apologie et dialogues islaamo-chretiens. Positions classiques, medievals et positions contemporaines*, *eunntes Docete*, 22 (1969), pp. 380-92.

چنین اعلام شده که به زودی یک ویرایش جدید از این مکاتبه توسط انتشارات زیر به چاپ خواهد رسید:

Pasteur G. Tartar of the Union des Gryants Monotheistes, Combs-La-Ville, France.

2- Jose Munoz SENDINO, *Al-Kindi, Apologia del Cristianismo*, *Miscelania Comillas* 11 and 12 (1949), pp. 339-460; James KARITZECK, *Peter the Venerable and Islam* (Princeton, 1964), pp. 101-7.

3- Cf. MUIR. op. cit. pp. 13 ff.

4- Cf. GRAF. op. cit., 1951, vol. 131, pp. 32-6.

بسط یافته‌اند، ندارد. به عبارت دیگر در نامه‌ی کندی، متون نقل شده تا حدی خارج از سیاق این نامه هستند، در حالی که کاملاً با خصوصیات رساله‌ی ابورائطه تناسب دارند.

برخی از محققان تمایل دارند که در قرن دهم، بین دو نقطه‌ی مذکور، که زمان پیدایش این اثر را به طور تقریبی مشخص کنند، تاریخی، برای تألیف آن بیابند. آنها برای این کار به اشارات تاریخی مختلف در متن نامه و میزان آگاهی نویسنده از تحولات پژوهش دینی در مکاتب اسلامی آن زمان، استناد کرده‌اند.^۱ اما برخی از محققان هیچ ضرورتی در این استدلال‌نمی‌بینند.^۲ و در واقع هیچ دلیل الزام‌آوری وجود ندارد که ما را وادار کند در گواهی خود اثر به این که نویسنده‌ی آن از حوادثی الهام گرفته که در دربار خلیفه، مأمون (۸۱۳-۸۳۳) مشاهده کرده است، تردید کنیم. این خلیفه مشهور به خاطر حمایت از مشاجراتی بود که در این مکاتبه ثبت شده، است.^۳ محتویات

۱- به عنوان مثال رک .

L. MASSIGNON, *Al-Kindi, Abd al-Masih b. Ishak*, EI1, Vol. II, p. 1080; P. KRAUSS, *Beitrage zur islamischen Ketzergeschichte, Rivista degli Studi Orientali*, 14 (1933), pp. 335-79.

کراوس مدعی است که مکاتبه‌ی هاشمی‌کندی بر کتاب زمره نوشته‌ی ابن‌راوندی (متوفای ۹۱۰) مبتنی است. ابن‌راوندی یک معتزلی بود که بعدها زندیق شد و یک کتاب جدلی علیه نبوت محمد (ص) و مناقب قرآن به عنوان یک کتاب وحیانی نوشت. استدلال کراوس مشتمل بر شباهت‌های موضوعی متعددی بین استدلال‌های به کار رفته در نامه‌ی کندی و کتاب ابن‌راوندی است. به گمان وی این شباهت‌ها می‌تواند به این نتیجه منتهی گردد که نویسنده‌ی مسیحی از کتاب ابن‌راوندی بهره برده بود. ظاهراً دیدگاه‌های کراوس توسط گراف در اثر زیر مورد تأیید قرار گرفته است.

G. GRAF, *GCAL*, op. cit., vol. I, p. 143; G. TROPEAU, *al-Kindi, Abd al-Masih b. Ishak*, EI2, vol. V, p. 120; Robert CASPAR et al., *Bibliographie du Dialogue islamo-chretien, Islamo-christiana*, I (1975), p. 143.

مطالعه‌ی دقیق استدلال‌های کراوس نویسنده‌ی این مقاله را به این نتیجه رسانده که این استدلال‌های قانع‌کننده نیستند. نخست آن که همان‌طور که خود کراوس در برخی مواضع گفته است این مشابهت‌ها تنها موضوعی هستند. به اذعان خود کراوس، در بین مشابهت‌ها، تفاوت‌های زیادی هم در بین مطالب نقل شده از دو نویسنده وجود دارد. نظریه‌ی کراوس مبتنی بر این تصور است که قبل از ابن‌راوندی هیچ سیاق و زمینه‌ی مسیحی وجود نداشت که در آن اثر مؤلف مکاتبه‌ی هاشمی/کندی بتواند پدید آید. شواهدی که در این مقاله ارائه شده خلاف این نظریه را اثبات می‌کند. در واقع اگر هیچ‌گونه وابستگی میان این دو نویسنده وجود می‌داشت، با توجه به تحول دفاعیه‌های عربی مسیحیان در قرن نخست زمامداری عباسیان، معقول‌تر به نظر می‌رسد که ابن‌راوندی را تحت تأثیر مسیحیان بدانیم. قطعاً تعدادی از استدلال‌های او از کتابچه‌های جدلی مسیحیان بر ضد مسلمانان اخذ شده‌اند. به علاوه تاکنون استدلال‌هایی مانند این که قبل از ابن‌راوندی از جانب مسلمانان ارائه شده باشند، شناخته شده بود. همچنین گفته شده که ابن‌راوندی تحت تأثیر ابوعلی وراقی بوده است، یعنی مردی که قطعاً با آثار مسیحیان آشنا بود. رک (P. 112, n.4). نتیجه آن که ابن‌راوندی مرهون دفاعیه‌پردازان مسیحی بود. رک.

P. KRAUS (G. Vajda), *Ibn Rawandi*, EI2, vol. III, pp. 905-6.

2-Cf. SENDINO, art. Cit., pp. 346-7; HADAD, art. Cit., p.302, n. 1.

۳- به عنوان مثال رک. به مطالبی که در مورد مأمون در منبع زیر آورده شده است:

William Muir, *The Caliphate, Its Rise, Decline, and Fall; From Original Sources* (Edinburg, 1915), pp. 506-8.

مکاتبه به شکلی نیست که نتوان آن را متعلق به قرن نخست زمامداری عباسیان دانست. در نتیجه باید سخن نویسنده را پذیرفته و تاریخ این اثر را نیمه‌ی دوم این قرن بدانیم.

مؤلف مکاتبه‌ی هاشمی/کندی، کاملاً ناشناخته است. کاملاً محتمل است که او یک نسطوری بوده باشد، واقعی که به هیچ وجه مانع از آن نمی‌شد که از استدلالات تثلیث‌گرایانه‌ی ابورائطه‌ی یعقوبی استفاده کند. به علاوه بسیار بعید است که اسامی ضمیمه شده به نامه‌ها، اسم افراد حقیقی باشد. تمامی عناصر سه‌گانه‌ی هر یک از این اسم‌ها بیانی منظم از دو مذهب، یعنی اسلام و مسیحیت است. با آن که تمامی عناصر هر [یک از این دو] اسم، کاملاً در میان اسامی معاصران رواج داشتند، تقارن منظم آنها در این مورد چنین القا می‌کند که آنها تنها به شخصیت ادبی [و نه حقیقی] اشاره داشتند.

به علاوه به سختی می‌توان باور کرد که هیچ متفکر مسلمان در دربار مأمون، طرفدار تصویری تلخیص شده از اسلام به شکلی که در این مکاتبه یافت می‌شود و تنها مقدمه‌ای برای ردیه‌ی کندی است، باشد؛ و یا چه کسی می‌تواند با اثری که به این شکل منفی، اسلام، قرآن و حضرت محمد (ص) را معرفی می‌کند، ارتباط برقرار کند. یک ویژگی بارز دفاعیه‌ی کندی از مسیحیت، که آن را در میان دفاعیه‌های سریانی و یا عربی در قرن نخست زمامداری عباسیان، منحصر به فرد می‌سازد، سخن گفتن بی‌پرده‌ی آن در رد مدعیات دینی اسلام است. لحن این رساله گستاخانه است و قرآن و پیامبر را به شکلی تحقیر می‌کند که یادآور رساله‌های جدلی یونانی بر ضد اسلام است.^۱ به همین خاطر آرماند ابل نویسنده‌ی این مکاتبه را "le Nicetas monde arabe نامیده است."^۲

سنت آخرالزمانی مسیحی به زبان سریانی و یا عربی که به شکل افسانه‌ی بحیرای مسیحی، برای نخستین بار در قرن نخست زمامداری عباسیان، پدید آمد، با رساله‌های مدافعه‌ای این زمان ارتباط تنگاتنگی داشت. بحیرا نام یک راهب مسیحی است که طبق سنت اسلامی، پیامبری محمد (ص) را، هنگامی که در نوجوانی همراه با یک کاروان مکی به سمت سوریه‌ی سفر می‌کرد، تأیید نمود.^۳

او در میان جدلیان مسلمان قرن نخست عباسی، فردی مسیحی از آن نوع که به گفته‌ی قرآن برای مسلمانان خوشایند بود، (مائده: ۸۲) معرفی شد و رفتار او با مسیحیانی که نسطوریان،

1- Cf. Adel-Theodore KHOURY, Les theologiens Byzantins et l'islam; texts et auteurs (VIIIe-XIIIe siecle) (Louvain et Paris, 1969); ID., Polemique Byzantine contre l'islam (VIIIe-XIIIe siecle) (Leiden, 1972).

2- ABEL, art. Cit., p. 523.

۳- برای یک زندگی‌نامه‌ی مناسب رک.

A. ABEL, BAHIRA, EI2, vol. I, pp. 922-3.

یعقوبیان و ملکانیان آن زمان، نمایندگان آنان محسوب می‌شدند و به مجادلات ضد اسلامی، مشغول بودند، در تضاد بود.^۱

لذا عجیب نیست که نویسندگان دفاعیه‌پرداز مسیحی در آن دوره، و از جمله، نویسنده‌ی مکاتبه‌ی هاشمی/کندی چنین استدلال می‌کردند که این راهب یک بدعت‌گزار بود و بر اساس مفاهیم دینی بدعت‌آمیز خود محمد (ص) را تحت تأثیر قرار داد. طبق داوری برخی از محققان، در نیمه‌ی دوم قرن نخست زمامداری عباسیان، و احتمالاً در زمان خلافت مأمون، داستان این راهب با افسانه‌ی مسیحی آخرالزمان دانیالی و حق بینشی معادشناختی در هم تنیده بود. بر اساس این بینش حکومت مسلمانان مرحله‌ای از تاریخ انسان است که در آینده، هنگامی که خداوند برای امت حقیقی خود پیروزی و صلح را به ارمغان آورد، از بین خواهد رفت.^۲ این تفسیر آخرالزمانی حوادث حاکمیت اسلامی، در قرن نخست زمامداری عباسیان در جامعه‌ی یهودی نیز رواج داشت. این واقعیت پدیدار شدن روایت مسیحی افسانه‌ی مجیرا در این دوره را تأیید می‌کند.^۳

ادبیات مدافعه‌ای مسیحی به زبان سریانی و عربی، که طی قرن نخست زمامداری عباسیان پدیدار شد، از اهمیت منحصر به فردی برخوردار است. بسیاری از نویسندگان مشهورتر مسیحی که به زبان عربی می‌نوشتند، یعنی نویسندگانی مانند یحیی بن عدی (متوفای ۹۷۴)، ایتیوس اهل اسکندریه (متوفای ۹۴۰)، ابن طیب (متوفای ۱۰۴۳)، الیاس نصیبی (متوفای ۱۰۴۹)، یا سوروس بن

۱- برای سخنان جاحظ در رد مسیحیان رک.

J. FINKEL, *Three Essays of Abu Othman Amr ibn Bahr al-Jahiz* (Cairo, 1926), p. 14.

۲- در منبع زیر متون سریانی و عربی این داستان با ترجمه‌ای انگلیسی منتشر شده‌اند:

R. GOTTHEIL, *A Christian Bahira Legend*, *Zeitschrift für Assyriologie*, 13 (1898), pp. 189-242; 14 (1899), pp. 203-68; 15 (1900), pp. 56-102; 17 (1903), pp. 125-66.

برای توضیح و شرح این داستان و استدلال‌هایی که آن را از بمبولات زمان مأمون معرفی می‌کنند، رک.

A. ABEL, *L'Apocalypse de Bahira et la notion islamique de Mahdi*, *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'histoire orientales*, 3 (1935), pp. 1-12; ID., *Changements politiques et littérature eschatologique dans le monde musulman*, *Studia Islamica*, 2 (1954), pp. 23-43.

برای استدلالی که آن را جعل شده در زمانی متأخرتر می‌داند رک.

GRAF, *op. cit.*, 1947, pp. 145-9.

این اسطوره در قرن چهاردهم به دنیای لاتینی زبان راه یافت. رک.

J. BIGNAMI-ODIER, and M. G. LEVI DELL AVIDA, *Une version latine de l'Apocalypse syro-arabe de Serge-Bahira*, *Melanges d'archéologie et d'histoire*, 62 (1950), pp. 125-48.

۳- برای یک بحث مستوفی و کتاب‌شناسی مناسب در این زمینه، رک.

Bernard LEWIS, *An Apocalyptic Vision of Islamic History*, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 13 (1950), pp. 308-38.

برای پژوهشی گسترده‌تر که ادبیات آن از همین نوع است. اما تاریخ بسیار متأخرتری را می‌پذیرد. رک.

M. Steinschneider, *Apocalypsen mit polemischer Tendenz*, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 28 (1874), pp. 627-57; 29 (1878), pp. 162-6.

مقفع (متوفای ۱۰۰۰) متعلق به دوره‌های متأخرتر بودند؛ اما کسانی که شیوهی طرح مسائل در مجادلات مسیحیان و مسلمانان و روش بحث در مورد آنها به زبان عربی را تعیین کردند، جدلیان مسیحی و مسلمان در قرن نخست زمامداری عباسیان بودند.

نکته‌ی جالب توجه این است که نخستین ظهور الهیات مسیحی به زبان عربی که عمدتاً طی نیمه‌ی دوم قرن نخست زمامداری عباسیان اتفاق افتاد، و موطن اصلی آن بین‌النهرین و عراق بود، با دوره‌ای زمانی که بر اساس تمامی شواهد موجود، [کمی] قبل از آن تعداد زیادی از افراد مسیحی به اسلام گرویده بودند، منطبق است. شواهد متعددی برای رواج این پدیده‌ی تغییر دین وجود دارد. واضح‌ترین آنها مننی است که توسط جی. بی. سگال از یک وقایع‌نامه‌ی سریانی بدون امضا، مربوط به اواخر قرن هشتم نقل شده است. وقایع نویسی این گونه لب به شکوه می‌گشاید:

دروازه‌ها برای ورود آنها به اسلام باز شده بود. افراد هرزه و بی‌بندوبار به ورطه‌ی تباهی فرار کردند و علاوه بر بدن‌هایشان روح‌های خود را نیز - که تمامی آن چیزی است که مالک آنیم... - از دست دادند. آنها بدون کتک و یا شکنجه در به ارتداد گرویدند. آنها بدون هیچ اجباری، گروه‌های ده، بیست، سی، صد، دویست و یا سیصد نفره تشکیل دادند به حران رفتند و در حضور مقامات رسمی [دولت] مسلمان شدند. جمعیت زیادی... از سرزمین‌های ادسا، حران، تلا و رسینا این کار را انجام دادند.^۱

قطعاً جامعه‌ی مسیحی با تحقیر به نوکیشان می‌نگریست. از نظر آنان این نوکیشی‌ها تنها به قصد قدرت شخصی و پیشرفت اجتماعی صورت می‌پذیرفت. به عنوان مثال به گفته‌ی مؤلف مکاتبه‌ی هاشمی/کندی/مأمون بعد از آن که با اتهام عدم خلوص نیست کسانی که در دربار او مسلمان شدند، مواجه شد، چنین دیدگاهی را بر زبان راند. او جواب داد:

من با اطمینان می‌دائم که فلائی، فلائی و فلائی مسیحی بودند. آنها با اکراه مسلمان شدند. درواقع آنها نه مسلمانند و نه مسیحی، بلکه فریبکارند. من باید چه کنم؟ چگونه باید عمل کنم؟ لعنت خدا بر تمامی آنان باد.^۲

می‌توان از منابع دیگر شواهد بیشتری از رواج جدی گرایش به اسلام در جامعه‌ی مسیحی، طی نخستین قرن زمامداری عباسیان به دست آورد. به عنوان مثال ریچارد دابلیو. بولیت بر اساس تحلیل آماری خود از آهنگ گرایش به اسلام در دوره‌ی قرون وسطی، اظهار می‌دارد که نیمه‌ی دوم این قرن آغاز اولین موج عظیم نوکیشی در عراق، سوریه و حتی مصر است.

1- J. B. SEGAL, Edessa, 'the Blessed city' (Oxford, 1970), p. 206.

همچنین در مورد خطر اعمال مجازات علیه "مرتدان" در داستان بجزای مسیحی رک.

Gottheil, art. cit., 13 (1898), p. 237, 14 (1899), pp. 229-30.

2-TIEN, op. cit., p. 112.

طبق اصطلاح شناسی او سال‌های ۷۹۱-۸۸۸ دوره‌ی "اکثریت اولیه" را تشکیل می‌دهد، یعنی زمانی که بنا به حدس او، در یک "فرآیند فرصت طلبانه" تا ۳۴ درصد از جمعیت [مسیحی]، به اسلام گرویدند.^۱

قطعاً چنین موقعیت‌هایی کافی بودند تا جامعه‌ی مسیحی را برای پدید آوردن ادبیاتی مدافعه‌ای علیه مدعیات دینی اسلام، تشویق کنند. اگر چه ممکن است که این دفاعیه‌پردازی‌ها، حداقل به ظاهر، خطاب به مسلمانان صادر شده باشند، اما می‌توان حدس زد که مخاطب اولیه‌ی آنها خود جامعه‌ی مسیحی است. هدف این دفاعیه‌ها آن بود که روند گرایش به اسلام با این استدلال که منطقاً تنها مسیحیت و آموزه‌های آن شایسته‌ی اعتقاد هستند، متوقف شود.

به محض این که دفاعیه‌پردازان مسیحی، فعالیت خود را به طور جدی آغاز کردند، تلاش‌های آنان موجب مقابله به مثل متفکران مسلمان شد. این واکنش، را می‌توان در رشد و گسترش محدودیت‌های اجتماعی که در نیمه‌ی اول قرن نخست زمامداری عباسیان، طبق "عهدنامه‌ی مشهور عمر" بر اهل ذمه تحمیل می‌شد، مشاهده کرد.

در حدود سال ۸۰۰، فرآیند شرح و تفسیر این سند آغاز شد. در این فرآیند متخصصان فقه آن را به شکل یک سنت مرسوم در آوردند.^۲ و در پایان قرن نخست زمامداری عباسیان خلیفه متوکل (۸۴۷-۸۶۱) تلاش می‌کرد که در یکی از اندک سیاست‌های آشکار و ضد مسیحی دولت در تاریخ اسلام، این عهدنامه را به قانون لازم‌الاجرای سرزمین تحت سلطه‌ی خویش تبدیل کند.^۳ بخشی از رنجش مسلمانان از استدلال‌های دفاعیه‌پردازان مسیحی در قرن نخست زمامداری عباسیان، در رساله‌ای که جاحظ کمی قبل از سال ۸۴۷ علیه آنان نوشت و در اقدامات ضد مسیحی متوکل به ایفای نقش پرداخت، ثبت شده است.^۴ جاحظ در رساله‌ی خود چنین می‌گوید:

-
- 1- Cf. Richard W. BULLIET, *Conversion to Islam in the Medieval Period; an Essay in quantitative History* (Cambridge, Mass., 1979).
 - 2- Cf. A. S. TRITTON, *The Califs and Their Non-Muslim subjects, A Critical Study of covenant of Umar* (London, 1930); Antoine FATTAL, *Le statut legal des non-musulman en pays d'islam* (Beyrouth, 1958).
 - 3- Cf. Dominique SORUDEL, *Le Vizirat Abbasid de 749 a 936* (2 vols.; Damas, 1959), vol. I, pp. 271-86; ID., *The Abbasid Caliphate*, in P. M. HOLT et al. (eds.), *The Cambridge History of Islam* (2 vols.; Cambridge, 1970), pp. 126-7; F. E. PETERS, *Allah's Commonwealth; a History of Islam in the Near East 600-1100 A. D.* (New York, 1973), pp. 450-3; M. A. SHABAN, *Islamic History; a New Interpretation* (Cambridge, 1976), pp. 72-80.
 - 4- Cf. Ch. PELLAT, *Gahiz a Bagdad et a Samarra*, *Rivista degli Studi Orientali*, 27 (1952), pp. 57-8; ID., *Gahizana III' essai d'inventaire de l'oeuvre gahizienne*, *Arabica*, 3 (1956), p. 170.

هیچ یک از یهودیان، مجوس و صابئین به شدت مسیحیان این جامعه را تحت فشار قرار نداده‌اند. واقعیت آن است که آنان تعارض را از احادیث ما و گزارش‌هایی که دارای اسناد ضعیف هستند و آیات متشابه کتاب مقدس ما پیدا می‌کنند. سپس مشغول بحث با انسان‌های ترسو در میان ما می‌شوند. آنها این مسائل را از افراد عادی ما سؤال می‌کنند و آنچه از سؤال‌های مرتدان و زنادقه‌ی ملعون بدانند از آنان می‌پرسند. تا حدی که اغلب با این کار، از پس دانشمندان و افراد بلند مرتبه‌ی ما نیز بر می‌آیند. آنها در میان توانمندان به بحث و مناظره می‌نشینند و ضعف را فریب می‌دهند. یک عامل مشکل‌آفرین هم این است که هر مسلمان خود را یک متکلم می‌داند و هیچ کس دیگری هم آنقدر کارگشته و ماهر نیست که علیه این انسان‌های منحرف استدلال کند^۱

تعداد زیادی از متکلمان مسلمان در قرن نخست عباسی رساله‌هایی هم علیه برخی دفاعیه‌پردازان مسیحی نوشتند. طبق گزارش‌هایی که در فهرست ابن‌ندیم باقی مانده است، عیسی بن صبیح مردار (متوفای ۸۴۰)، علیه ابوقره و ابوالهدیل علاف (متوفای ۸۴۱/۸۴۲) علیه عمار بصری رساله‌هایی نوشتند.^۲ از همان منبع متوجه می‌شویم که یکی از معتزلیان نخستین، ضرار بن عمرو (فعال در ۷۸۶-۸۰۹) یک ردیه‌ی کلی بر مسیحیان نوشت، چنان که ابوعمیسی محمد بن هارون الوراق (متوفای ۸۶۱) نیز برای این کار سه رساله‌ی مختلف نوشت.^۳ به برکت ردیه‌های یحیی بن عدی بخشی از نوشته‌های وراق برای ما باقی مانده است. یحیی در ردیه‌ی خود مطالب آن را نقل کرده پاراگراف به پاراگراف این مطالب را رد می‌کند، و از این طریق به پژوهش‌های جدید این امکان را می‌دهد که بخشی از نوشته‌ی وراق را بازسازی کنند.^۴

واکنش دیگر مسلمانان در مقابل تلاش‌های دفاعیه‌پردازانه‌ی نویسندگان مسیحی عبارت بود از ردیه‌ای که توسط امام زیدی، قاسم بن ابراهیم (متوفای ۸۶۰) علیه مسیحیان تألیف شده بود.^۵ این ردیه محصول ماندن قاسم در مصر طی سال‌های ۸۱۵-۸۲۶ بود. او در مصر به همراه یک

- 1- J. FINKEL (ed.), *Three essays of Abu Othman Amr Ibn Bahr al-Jahiz* (Cairo, 1926), pp. 19-20.
- 2- Cf. J. W. FUCK, *Some Hitherto Unpublished Texts on The Mutazilite Movement from Ibn-al-nadim's Kitab-al-Fihrist*, in S. M. ABDULLAH (ed.), *Professor Muhammad shafi' Presentation volume* (Lahore, 1955), pp. 57-8. 62.
- 3- *Ibid.*, pp. 69 and 72. Cf. B. DODGE, *The Fihrist of al-Nadim* (2 vols.; New York, 1970). vol. 1, pp. 388, 394, 425, 419.
- 4- Cf. The mime edition of Armand ABEL, *Abu Isa Muhammad B. Harran al-Warraaq; le livre pour la refutation des trios sects chretiennes, texte arabe traduit et presente* (Bruxelles, 1949).
- 5- Cf. Ignazio DI MATTEO, *Cfutazione contro i Cristiani dello zaydita al-Qasim b. Ibrahim*, *Rivista degli Studi Orientali*, 9 (1921-3), pp. 301-64.

قبطی به نام سلمون اغلب در بحث‌های متکلمان مسلمان حاضر می‌شد.^۱ همچنین اثری مشهور از علی بن ربن طبری، یک مسیحی نسطوری که در سن بالا، زمانی بین سال‌های ۸۲۸ و ۸۴۸ اسلام آورد، نیز وجود دارد.

رد او بر این ادعای مسیحیان که مسیحیت تنها دین صحیح است، شامل یک رساله علیه آموزه‌های تثلیث و تجسد است که به شکل نسخه‌ای ناقص باقی مانده، و یک اثر با عنوان کتاب الدین و الدوله، که در واقع عبارت از بحثی مبتنی بر کتاب مقدس، به سود مشروعیت ادعای نبوت توسط محمد (ص) است.^۲ در حالی که اصالت کتاب دوم با مخالفت‌های جدی روبرو است، کاملاً روشن است که علی بن ربن طبری تلاش می‌کرد تأثیر دفاعیه‌پردازان مسیحی را که می‌کوشیدند، روند گرایش به اسلام را متوقف سازند، خنثی کند؛ او در عین حال می‌خواست به آنها کمی از داروی خودشان را نیز بنوشاند. او در مقدمه‌ی رساله‌ی خود علیه آموزه‌های مسیحی می‌گوید:

هیچ مسلمانی کتاب من را بررسی نخواهد کرد مگر آن که نسبت به اسلام خوشنودتر خواهد شد و هیچ مسیحی آن را نخواهد خواند مگر آن که بر سر یک دو راهی قرار خواهد گرفت؛ یا این که دین خود را ترک کند و وجدان خود را دچار رنج و درد کند و یا این که به خاطر موضع خود خجالت زده شود و در طول دوران زندگی خود در مورد آن مردد باشد، چرا که استدلال معقول و صحیح دلیل برای او آشکار خواهد شد.^۳

سرانجام در میان رساله‌های منتشر شده‌ی مسلمانان در قرن نهم، می‌توان به یک کتابچه‌ی بدون امضا و تاریخ، اشاره کرد که در اواخر قرن نهم و یا اوائل قرن دهم از آن استنساخ شده و لذا تاریخ تألیف آن قبل از این زمان بوده است.^۴ این کتابچه یک دفاعیه‌ی عامه‌پسند از اسلام است و هدف از نگارش آن به روشنی این بوده که برای اتهامات رایج مسیحی علیه اسلام، پاسخ‌هایی فراهم کرده، خواننده‌ی خود را به استدلال‌هایی علیه آموزه‌های مسیحی مردود از نظر مسلمانان، مجهز نماید.

1- Cf. Wilfred MADELUNG, *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen* (Berlin, 1965), pp. 88-90

2- Cf. A. KHALIFE, et W. KUTSCH, *Ar-Radd Ala-n-Nasara de Ali at-Tabari*, *Melanges de l'Universite de Saint-Josef*, 36 (1959), pp. 115-48; A. MINGANA (ed.), *Kitab ad-din wa d-dawlah* (Cairo, 1923); ID. (trans.), *The Book of Religion and Empire; a semi-official defense and exposition of Islam written by order at the court and with assistance of the caliph Mutawakkil* (A. D. 847-61) (Manchester, 1922).

در مورد وثاقت و اعتبار اثر دوم رک.

Mourice BOUYGES, *Nos informatins sur Aliy.... at-Tabariy*, *Melanges de l'Universite Saint-Josef*, 28 (1949-50), pp. 67-114.

3- KHLIFE et KUTSCH, art. cit., pp. 120.

4- Cf. Dominique SOURDEL, *Un pamphlet musulman anonyme d'epoque abbaside contre les chretien*, *revue des Etudes islamiques*, 34 (1966), pp. 1-34.

ما در این جا تنها به آثار دفاعیه‌پردازانه‌ی منتشر شده‌ی اسلامی و مسیحی که منتشر شده‌اند و بنا به ادعا، متعلق به قرن نخست زمامداری عباسیان است، اشاره کردیم. قطعاً این آثار تنها آثاری هستند که به منظور بررسی تصویر پیامبر و اسلام در پندار مسیحی این دوره‌ی کهن اسلامی، در اختیار ما قرار دارند. اما ما از نویسندگان و آثار دیگری نیز اطلاع داریم که در دوران جدید به جز جای گرفتن در فهرست نسخ خطی، هنوز بر آنها پرتوی افکنده نشده است.^۱ اما حتی بدون در اختیار داشتن متن این آثار، اطلاع از وجود آنها، موجب می‌شود تا توصیفی قوی از قرن نخست زمامداری عباسیان به عنوان دوره‌ای بسیار مهم، برای رشد مجادلات دینی مسیحیان و مسلمانان، به زبان عربی، ارائه دهیم.

اسلام، محمد (ص) و قرآن

یکی از شرط‌هایی که معمولاً در عهدنامه‌ای که در اواسط قرن نخست زمامداری عباسیان، در قلمرو اسلام بر زندگی اهل ذمه حاکم بود، یافت می‌شود، تصریح می‌کند که "هر یک از شما در مورد پیامبر، کتاب خدا و دین او سخن نامناسبی بر زبان برانند، از حمایت خداوند، امیرالمؤمنین و تمامی مسلمانان، محروم می‌گردد."^۲ آیا این شرط در قرن هشتم میلادی از مقتضیات روزمره‌ی جهان کثرت‌گرای اسلام بود؟ می‌توان در این باره تردید کرد. بعد از نخستین فتوحات عرب‌ها، با گذشت زمان و با افزایش تازه مسلمانان در قلمروهای اسلامی، شرایط اجتماعی، وضع مقررات دقیق‌تری را در خصوص حیات اجتماعی بست و نازلی که قرآن برای اهل کتاب تجویز می‌کند (توبه، ۲۹)، ممکن می‌ساخت. مطالعات اندک انجام شده درباره‌ی گزارش‌های حدیثی مربوط به گروه‌های دینی [غیرمسلمان] بدون تصریح به آهنگ این تحول تدریجی، اصل وجود آن را تأیید می‌کند.^۳ رساله‌ی جدلی جاحظ علیه‌ی جامعه‌ی مسیحی، به نوعی این فرض را که این مقررات به تدریج پدید آمدند، تأیید می‌کند.

او چنین شکوه می‌کند که مسیحیان زمان او به سختی زیر بار شرایطی می‌روند که تنها با انجام

۱ - برای این نویسندگان مسیحی و مسلمان رک.

Robert CASPAR et al., *Bibliographie du dialogue islamo-chretien; auteurs et ceuvres du VIIe au xe, siecle, Islamo-christiana, I* (1975), pp. 131-81; 2 (1976), pp. 188-95.

2- TRITTON, op. cit., p. 12.

۳- برای نمونه رک.

Georges VAIDA, *Juifs et musulmans selon le hadit*, *Journal asiatique*, 229 (1937), pp. 57-127; R. MARSTON SPEIGHT, *Attitudes Toward Christians as Revealed in the Musnad of al-Tayalisi*, *Muslim World*, 63 (1973), pp. 249-68.

آن شرایط استحقاق برخورداری از حمایت مسلمانان را پیدا می‌کنند. در واقع اتهام طرح شده توسط او این است که شروطی مانند آنچه در بالا ذکر شد، در متن‌های قدیمی‌تر عهدنامه‌ی حمایتی جایی نداشت، چرا که مکتوب کردن این قید خود، نشانه‌ی ضعف است و اهل ذمه را ترغیب می‌کند که محدودیت‌های خود را مورد آزمون قرار دهند.

اما در زمان خود جاحظ وضعیت به حدی وخیم شده بود که بنا به ادعای او مسیحیان به مادر پیامبر افترا می‌زدند و او را متهم به بی بند و باری می‌کردند و سپس مدعی می‌شدند که مادر پیامبر یک مسلمان نبوده و لذا آنان عهدنامه را نقض نکرده‌اند.^۱

چنین افترايي به پیامبر که جاحظ مدعی وقوع آن است در ادبیات مدافعه‌ای مسیحی که به زبان سریانی و یا عربی از قرن نخست عباسی باقی مانده، وجود ندارد. از سوی دیگر اتهامات او توصیفی است دقیق از خشم و غضب نوشته‌های جدلی یونانی علیه محمد(ص) و اسلام که تقریباً در همان زمان برای اولین بار پدیدار شد.^۲ احتمالاً در دنیای عرب‌زبان و نیز در میان نویسندگان یونانی و بعداً نویسندگان لاتین که می‌کوشیدند مدعیات دینی اسلام را بی‌اعتبار سازند، تمایلی پنهان به این حالت خصمانه رواج داشته است. نشانه‌هایی از این دیدگاه در مکاتبه‌ی هاشمی/کندی نمایان است. اما معمولاً در رساله‌های عربی نوعی دلبستگی به گفتگوی دینی وجود دارد. حبیب بن حدمه ابورائطه این دیدگاه صلح‌جویانه را صریح‌تر از نویسندگان دیگر بیان کرده است. به عنوان مثال او در رساله‌ی خود درباره‌ی تثلیث، از امیدهای خویش برای گفتگو می‌نویسد و به خوانندگان خود توصیه می‌کند که با کلمات تشویق‌آمیز زیر مسلمانان را به گفتگو درباره‌ی تثلیث دعوت کنند:

امید آن است که شما در بحث با ما با جواهری رفتاری کنید و با ما به عنوان برادرانی که در نیکی‌های به ارث رسیده از پدرشان مشترکند، مذاکره نمایید. تمامی این برادران در این نیکی‌ها مشترکند. هیچ کدام اختصاص به یکی از آنها ندارد. بنا بر این ما و شما باید در بحث هم‌مطراز و همسان باشیم.^۳

نباید گمان کرد که این کلمات به معنایی مدرن و به منظور تشویق نوعی جستجوی جامع برای وحدت دینی به کار رفته‌اند. کاملاً روشن است که ابورائطه می‌خواهد با جدیت تمام، بر

1- Cf. FINKEL, op. cit., pp. 18 and 19.

۲ - برای اطلاعاتی دقیق درباره‌ی این حمله به مادر پیامبر رک.

KHOURY, op. cit., 1972, pp. 64-5.

3- GRAF, op. cit., 1951, vol. 130, pp. 3 and 4.

مدعیات ایمان مسیحی خود، پافشاری کند. اما کلام او به ما یادآور می‌شود که جلسه‌ی تبادل نظری که او در آن با مهارت ادبی و با در عمل، از مسیحیت دفاع می‌کند، یک مجلس محققانه است و متکلمان گردهم آمده در آن، باید مطابق با قراردادهای علم کلام بر مدعیات فردی خود پافشاری نمایند. البته این تعهد با تهمت‌های گستاخانه‌ای که جاحظ از آن شکوه دارد، بسیار متفاوت است و درست قطب مخالف موضع خصمانه‌ای است که نویسندگان بسیاری از رساله‌های جدلی یونانی اتخاذ می‌کردند.

تمامی ادبیات دفاعیه‌پردازانه‌ی اسلامی و مسیحی که به زبان عربی و با سربانی از قرن نخست زمامداری عباسیان باقی مانده، شکل گفت و شنود به خود گرفته است. این مطلب نه تنها درباره‌ی مناظراتی مانند آنچه میان سراسقف تیموق و خلیفه مهدی انجام شد، یا مکاتبات میان ابن منجم و حنین بن اسحاق صحیح است، بلکه توصیفی دقیق از "سؤالات و پاسخ‌ها" نوشته‌ی تئودور بارکونی و رساله‌های تقریباً استدلالی عمار بصری نیز می‌باشد. در مقدمه‌ی تمامی این رساله‌ها به شکل قراردادی یک فرد پرسش‌گر که یا از او نام می‌برند و یا سبک جدلی رساله نشان از او دارد، مخاطب قرار گرفته است. و انتقال از استدلالی به استدلال دیگر، همواره با نیم نگاهی برای ابطال سخن (در عربی: القول)، کسانی که با ما مخالفند (مخالفوناً) انجام می‌شود. تئودور ابوقره در رساله‌ی مختصر ۳۴ خود به زبانی یونانی، به خواننده یادآور می‌شود که این سبک گفتگو که بیشترین توجه را به اقناع دارد، نشان می‌دهد که نویسنده از میان روش‌های آکادمیک یونانی که می‌تواند به شکل جدلی (διδασκαλικῶς) یا برهانی (ἀποδεικτικῶς) باشد، شیوه‌ی جدلی را برگزیده است.^۱ اما در محیط عربی اسلامی، درباره‌ی این سبک چیزی بیش از این عناوین مقولی که توسط جدلیان یونانی پذیرفته شده بود، می‌توان گفت.

علم کلام عربی در میان عالمان دینی مسلمان تبدیل به یک فن نمایشی بسیار پیچیده شد. کاملاً محتمل است که این علم پیشگام شیوه‌ی مدرسی غرب در قرون وسطی بوده باشد.^۲

در قرن نخست عباسی این فن جدلی، شیوه‌ی آکادمیک رایج، برای بحث در مورد مسائل دینی اسلامی و یا مسائل دینی راجع به ارتباط اسلام و دیگر جوامع دینی، به زبان عربی بود. در حالی که در میان محققان فعلی اختلافات زیادی درباره‌ی ریشه‌های این فن در محیط اسلامی وجود

1- PG, 97, col. 1585.

2- Cf. George MAKDISI, *The Scholastic Method in medieval education: an Inquiry into its in Law and Theology*, *Speculum*, 49, (1974), pp. 640-61.

دارد.^۱ نکته‌ای که در سیاق حاضر می‌بایست به آن توجه شود این است که دفاعیه‌پردازان مسیحی در قرن نخست زمامداری عباسیان که به زبان عربی و سریانی می‌نوشتند، شرکت‌کنندگان واقعی در گفتگوهای رسمی و عالمانه با متفکران مسلمان بودند. آنان مانند جدلیان یونانی مطالب خود را در خارج از محدوده‌ی اسلام و بدون هیچ برداشتی از حدت و شدت عقلانی متکلمان مسلمان و یا بدون احترام به مخالفت‌های عقلانی آنها با آموزه‌های مسیحی نمی‌نگاشتند. آثار عالمان مسیحی و مسلمان که در بخش نخست این مطالعه به آنها اشاره شد، خود قرینه و شاهدهی بر مشارکت این عالمان در کلام مکتوب هستند. به عنوان مثال از واقعیت‌هایی مانند نوشتن یک رساله توسط ابوالهذیل که صریحاً به دیدگاه‌های عمار بصری می‌پرداخت و دفاعیه‌ی عمار از تثلیث که به روشنی علیه مواضع ابوالهذیل نوشته شده بود، هیچ تفسیر دیگری نمی‌توان ارائه داد.^۲

در مورد شرکت عالمان مسیحی در مناظره‌های شفاهی ثوری‌پردازان مسلمان، اشارات متعددی در منابع مسیحی و مسلمان وجود دارد که وقوع این ملاقات‌ها را اثبات می‌کند. قطعاً نخستین مورد در میان آنها مقدمه‌ی آثاری مانند نامه‌های تیموق، مکاتبه‌ی هاشمی/کندی، گزارش مناظره‌ی ابراهیم اهل تیرریاس در اورشلیم و گزارش‌های دیگری با همین ماهیت که در بالا به آنها اشاره شد، می‌باشد.^۳ اما اگر کسی در ارزش این شواهد که به شکل قرینه‌ای مستند بر وقوع

۱- در این مورد به خصوص رک.

Josef VAN ESS, *The Logical Structure of Islamic Theology*, in G. E. von GRUNEBaum (ed.) *Logic in Classical Islamic culture* (Wiesbaden, 1970), pp. 21-50; ID., *The Beginnings of Islamic Theology*, in J. MURDOCH and E. SYLLA (eds.), *The Cultural Context of Medieval Learning* (Boston, 1975), pp. 89-111; ID., *Disputationspraxis in der islamischen Theologie, eine vorläufige Skizze*, *Revue des Etudes islamiques*, 44 (1976), pp. 23-60. Cf. also Friedrich NIEWOHNER, *Die Diskussion um den Kalam und die Mutakallimun in der europäischen Philosophiegeschichte*, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 18 (1974), pp. 7-34.

در اینجا باید به تصور مبهم و اشاره‌ی ضمنی نویسنده در این باره که شیوه و فعالیت کلامی، پیش از آن که ریسه در قواعد المهدان یونان داشته باشد، از مدارس سریانی در بین‌النهرین و عراق نشأت گرفته، توجه داشته باشیم. رک.

M. A. COOK, *The Origins of kalam*, *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, 43 (1980), pp. 32-43.

2- Cf. above, n. 36, and Sidney GRIFFITH, *The Concept of al-uqnum in Ammar al-Basri's Apology for the Doctrin of the trinity*.

این مقاله در اولین کنفرانس که در ۱۱ تا ۱۳ سپتامبر سال ۱۹۸۰ در گلاو درباره‌ی زبان عربی مسیحی، برگزار شد، ارائه گردید. رک.

Orientalia Cristiana Analecta (1983), pp. 151-73.

3- Cf. above, nn. 3, 4, 13, 16.

بحث‌های عالمانه درباره‌ی دین، بین مسیحیان و مسلمانان گواهی می‌دهند، شک کند - چرا که اغلب، این منابع را خلاقیت‌های ادبی می‌دانند - اشاراتی به همین مضمون در منابع دیگر نیز وجود دارد.^۱

به عنوان مثال آنتونیوس ریتر (متوفای ۸۴۰-۸۵۰) به بحث‌های دینی که در بغداد بین مسلمانان و مسیحیان در زمان منصور (۷۵۴-۷۷۵) در دربار رخ داده اشاره می‌کند.^۲ قبلاً دیدیم که در مصر یک قبطی به نام سلمون در مجالس متکلمان مسلمان قاسم بن ابراهیم را همراهی می‌کرد.^۳ به عنوان آخرین تأیید بر این مسأله می‌توانیم به داستانی که در کتاب فهرست ابن‌ندیم باقی مانده اشاره کنیم. این داستان درباره‌ی گفتگوهای ابن‌کلاب با پشیون نسطوری می‌باشد که توسط یک مسلمان متأخر به نام ابوالعباس البقاوی که با عالمان مسیحی آمد و شد زیادی داشت، نقل شده است.^۴

بحث از علم کلام و محیط آرمانی نشست‌های آن انحراف از هدف اصلی مقاله‌ی حاضر محسوب نمی‌شود. بلکه با به یاد داشتن این نشست‌های زنده و گونه‌های ادبی مربوط به آن می‌توان فهمید که هدف دفاعیه پردازان مسیحی از تأمل در واقعیت‌های اسلام، به شکلی که برای مسیحیان قابل درک باشد، چه بوده است. نویسندگان می‌خواهند در چارچوب نظام الهیاتی خود به خواننده اطلاعات کافی بدهند تا در مواجهه و مناظره‌های خود با متکلمان مسلمان از امتیازی برخوردار باشد. ما با این دیدگاه به طراحی شمایل جامعه‌ی اسلامی، حضرت محمد (ص) و قرآن طبق متون یاد شده می‌پردازیم.

الف) جامعه‌ی اسلامی

در عناوینی که به زبان سریانی و عربی درباره‌ی جامعه‌ی اسلامی به کار رفته، تفاوت‌های قابل توجهی دیده می‌شود. به همین خاطر در این بخش از پژوهش حاضر رساله‌های سریانی و عربی به طور جداگانه بررسی خواهند شد.

۱- برخی از محققان میان گفتگوهایی که تنها نوعی خلاقیت ادبی بودند و نشست‌هایی که واقعاً اتفاق افتادند، تمایز قائلند. برای نمونه رک.

Joseph, NASRALLAH, Nazif ibn Yumn; medecin, traducteur et theologien melkite duxe siecle, Arabica, 21 (1974), pp. 309-10.

۲- به ارجاع موجود در منبع زیر رجوع کنید:

J. M. FIEY, Tagrit, L'Orient syrien, 8 (1963), p. 317.

3- Cf. above, p. 112, n. 6.

4- Cf. DODGE, op. cit., pp. 448-9

۱- رساله‌های سریانی - شکی نیست که رایج‌ترین عنوان برای مسلمانان در رساله‌های دفاعیه‌پردازانه‌ی سریانی در قرن نخست خلافت عباسیان عبارت (hanpâ) خانپا (ج. خانپه) است. این کلمه واژه‌ای است سریانی که می‌توان معنای کلی آن را مشرک و یا کافر دانست. قبل از ظهور اسلام در منطقه‌ی سریانی زبان، اغلب آباء یونانی این کلمه را برای کسانی به کار می‌بردند که هلنی خوانده می‌شدند، یعنی پیروان دین شرک آمیز کهن که بعد از مسیحی شدن امپراتوری روم همچنان مشرک ماندند. نونوس اهل نصیبین هنگامی که این اصطلاح را برای مسلمانان به کار می‌برد، وصف‌های "امروزین" و یا "نوظهور" را به آن افزود.^۱ قطعاً این اصطلاح در چنین سیاق‌هایی، تنها به معنای "مشرکان" نیست، بلکه حداقل یکی از دلایلی که موجب می‌شد نویسندگان سریانی از آن برای نامیدن مسلمانان استفاده کنند، هم‌ریشه بودن آن با اصطلاح عربی حنیف (ج حنفاء) است. این اصطلاح در قرآن بارها برای توصیف یک فرد غیر مسیحی و غیر مسلمان که هنوز پیرو دین صحیح یگانه‌پرستی است، به کار رفته است. مهم‌تر آن که اصطلاح حنیف در سوره‌ی آل‌عمران ۶۷ به همراه صفت مسلم برای توصیف موضع دینی ابراهیم به کار رفته است. به این ترتیب به نظر می‌رسد که این اصطلاح در زبان عربی معنایی درست در تضاد با هم‌ریشه‌ی سریانی آن دارد. اما موضوع به این سادگی نیست. حتی نویسندگان عرب قرون وسطی کلمه‌ی حنیف را در معنایی مشابه با کلمه‌ی خانپا در زبان سریانی به کار می‌بردند. به عنوان مثال صابئیان، ساکنان حران یعنی شهری که در روایات کتاب مقدس کاملاً با ابراهیم مرتبط است، توسط مسیحیان سریانی، "خانپه" و یا "هلنی" نامیده می‌شدند و نویسندگان مسلمان بعدی با به کار بردن اصطلاح عربی "حنفا" برای آنان، عیناً از الگوی سریانی پیروی می‌کردند.^۲ بنا بر این باید از این که حتی در قرآن، یعنی متن مقدسی که سبک بیان عربی در آن اغلب شبیه کاربردهای سریانی است، معنای اولیه‌ی اصطلاح "حنیف"، "غیر مسیحی" و یا "غیر یهودی" نباشد و شرایط مهمی مانند یکتاپرستی از آن نوع که مواظف محمد (ص) را به رسمیت می‌شناسد، برای چنین فردی ذکر نشده باشد، تعجب کرد.^۳ به عنوان مثال داستانی درباره‌ی ورقه بن نوفل که روایات اسلامی او را

1- VAN ROEY, op. cit., pp. 9 *and 12 *.

۲- برای اصل این بحث و کتاب‌شناسی آن رک.

H. A. FARIS and H. W. Glidden, The Development of the Meaning of Koranic Hanif, The Journal of the Palestine oriental Society, 19 (1939-40), pp. 1-13; S. M. STERN, Abd al-Jabbar's Account of How Christ's Religion Was Falsified By the Adoption of Roman Customs, The journal of theological studies, 19 (1968), pp. 159-64.

۳- برخی محققان مانند آر. بل و جی. هورویتز بر این نکته پافشاری کرده‌اند که لغت حنیف در زبان عربی نقشی مستقل ایفا می‌کند و تنها به لحاظ ریشه‌شناختی با خانپا مرتبط می‌شود. به گفته‌ی هورویتز این کلمه حداقل در قرآن و دیگر نوشته‌های همان دوره یا قبل از آن بدون این که هیچ شواهدی به کلمه‌ی خانپا داشته باشد، به معنای با تقوا است. رک.

یکی از حنفا می‌دانند، نقل شده به این مضمون که او آشنایی کاملی با عهد قدیم و عهد جدید داشت. طبق این داستان، او ظاهراً مسیحی شد، اما تا زمانی که مشروعیت ادعای محمد (ص) برای پیامبری را به رسمیت شناخت، زنده ماند.^۱

شاید به دلیل ارتباط میان صفات حنیف و مسلم در (آل عمران، آیه ۶۷) بود که مسلمانان حداقل در سال‌های اولیه‌ی دوره‌ی اسلامی، خود را حنفا و اسلام را حنیفیه می‌خواندند. شاهدی بر این کاربرد، وجود عبارت حنیفیه در قرآن ابن مسعود (متوفای ۶۵۳) در سوره‌ی آل عمران آیه ۱۹ به جای الإسلام در عبارت (ان الدین عند الله الإسلام) است.^۲

نتیجه آن که دفاعیه‌پردازان مسیحی در قرن نخست عباسی بیش از هر چیز به این خاطر اصطلاح خانیه را برای نامیدن مسلمانان به کار می‌بردند که این اصطلاح به معنای "غیر مسیحیان" است. این نویسندگان به خوبی می‌فهمیدند که در اینجا اصطلاح اگرچه برای این غیر مسیحیان نیز قابل استفاده است، ولی به معنای "مشرکان" و یا "بت پرستان" نیست. استدلال دومی نیز می‌توان در اینجا ارائه کرد و آن این که دفاعیه‌پردازان سریانی با علم به معنای مورد نظر مسلمانان در استفاده از کلمه‌ی عربی حنفا که با "خانیه" هم‌ریشه است، می‌خواستند تا مسلمانان را با یکی از نام‌هایی که خود آنان بر خود اطلاق می‌کردند، بخوانند. باید در این که این نویسندگان از استماع دوگانه‌ی معنای این کلمات در دو زبان خوشنود بودند و پتانسیل نهفته در معنای غیر قابل جمع

R. BELL, *The Origins of Islam in its Christian Environment*, (London, 1926), pp. 57-9; J. HOROVITZ, *Koranische Untersuchungen* (Berlin, and Leibzig, 1926), pp. 56-9;

کی. آهرنز با اشاره به این نکته که این دو کلمه که تا این حد به هم مربوطند، نمی‌توانند دارای معنایی متضاد باشند. چنین حدس زده که شاید مسیحیان در زمان قرآن بدون این که قصد سانسور معنی اصطلاحات حنیف و خانیه را داشته باشد، هر دو را برای موحدان که غسل تممید نیافته‌اند، به کار می‌برده‌اند. رک.

K. AHREN, *Christliches im Qoran*, *Zeitschrift der deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, 84 (1930), pp. 27-8.

اما کاربردی مانند این مستلزم آن است که خانیا برای یک مسیحی تنها به معنای "غیر مسیحی" است. در حالی که در نظر یک مسیحی چنین معنایی برای این اصطلاح به سختی تحسین برانگیز است. می‌توان چنین تصور کرد که محمد (ص) این معنا را کاملاً مطابق با آنچه که در ذهن داشت، یافته بود. رک.

Arthur JEFFERY, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* (Borada, 1938), pp. 112-5.

۱ - داستان وراق در بسیاری از روایات اسلامی نقل شده است. ما در اینجا تنها به این موارد اندک اشاره می‌کنیم: محمد عبدالملک بن هشام، سیره النبی، (۴ج، قاهره، ۱۳۵۶)، ج ۱، ص ۲۵۶؛ ابوالفرج اصفهانی، الأغانی، (۲۰ ج، قاهره، ۱۳۸۵)، ج ۳، ص ۱۴؛ ابو عبدالله محمد بن اسماعیل بخاری، کتاب الجامع الصحیح، (به ویراستاری ام. لودولف، کرل، ۴ج، لایپدن، ۱۸۶۲)، ج ۳، ص ۳۸۰-۳۸۱، ج ۴، ص ۳۴۷-۳۴۸.

2 - Cf. Arthur JEFFERY, *Materials for the History of the Quran; the Old Codices*, (Leiden, 1937), p. 32.

همچنین برای معانی مختلفی که مسلمانان را نیز در بر می‌گیرند. رک.

W. E. LANE, *An Arabic-English Lexicon* (7 vols.; London, 1863-93), vol. II, p. 658.

این دو اسم مورد بهره‌برداری قرار می‌دادند، تردید کرد. قطعاً در بسیاری از متون یافته شده در دفاعیه‌های عربی مسیحی، مقصود همین بود. به عنوان مثال مؤلف مکاتبه‌ی هاشمی/کندی از قول کندی خطاب به هاشمی مسلمان چنین نقل می‌کند که:

ای حنیف، ابراهیم به عنوان یک حنیف، همراه آباء و اجداد خود و نیز مردم کشورش به پرستش بت عادت داشت، یعنی بتی که نام آن در حران عزری بود.... او حنیفیه را که عبارت از پرستش بت‌ها است، رها کرد و موحد و مؤمن شد، چرا که ما در متون مقدس وحی شده توسط خداوند حنیفیه را اسمی برای پرستش بت‌ها می‌بایم.^۱ نویسنده‌ای که مناظره میان راهب، ابراهیم اهل تیرپاس و یک مقام رسمی مسلمان را در اورشلیم گزارش کرده، نیز دو معنای اصطلاح حنیف را به بحث می‌گذارد. نکته‌ی مورد نظر او این است که مسلمانان از معنای صحیح این اصطلاح ناآگاهند. از دیدگاه او آنان این اصطلاح را با ساده‌لوحی به معنایی مثبت به کار می‌برند.^۲ مونتگمری وات چنین پیشنهاد کرده که شاید چنین واکنش جدلی از سوی مسیحیان نسبت به استعمال کلمه‌ی عربی حنیف در توصیف مسلمانان، موجب کاهش زودهنگام رواج این اصطلاح به عنوان مترادف کلمه‌ی مسلم شده است.^۳ اگر چه صحت این مطلب ممکن است؛ روشن است که دفاعیه‌پردازان سریانی خانپاهای جدید را بت‌پرست، مشرک و حتی کافر نمی‌دانستند. این نویسندگان اغلب با تأکید بر آنچه که از نظر آنان در مقایسه با سایر نظام‌های دینی، بیشتر توسط اسلام مورد توجه قرار گرفته بود، در الهام تکلیفی که برای دفاع از برتری مسیحیت به عهده داشتند، دچار مشکل می‌شدند.

نونوس اهل نصیبین می‌گوید که: "خانپاهای جدید" در مقایسه با یهودیان و یا مغان در اعتقادشان درباره‌ی مسیح "از دیگران راست‌اندیش‌ترند."^۴ و سراسقف تیموق هنگامی که از پاسخ مسلمانان و یا به گفته‌ی او "اسماعیلیان" به محمد (ص) سخن می‌گوید، همین مضمون را تکرار می‌کند. او مدعی می‌شود که واکنش آنان با پاسخ خصمانه‌ی یهودیان به انبیاء عهد قدیم، کاملاً در تضاد است. تیموق چنین می‌نویسند:

بنا بر این یهودیان، امروز خوار و حقیر و مورد انکار همگانند، اما وضیمت [اسماعیلیان] که امروز خداوند و مردم برای آنان عزت و احترام قائلند، درست خلاف این است، زیرا آنان شرک و

1- Tien, op. cit., p. 42.

2- Cf. VOLLERS, art. art. cit., pp. 40.

به این سخن اشتباه نویسنده که گفته است در آیه‌ی ۶۷ سوره‌ی آل عمران به مسیح اشاره شده و نه ابراهیم، توجه داشته باشید.

3- Cf. W. Montgomery WATT, Tow interesting Christian-Arabic Usages, Journal of Semitic Studies, 2 (1957), 360-5; ID., Hanif, EI2, vol. III, pp. 165-6.

4- VAN ROEY, op. cit. p. 12*.

بت پرستی را رها کردند و یک خدا را عبادت کرده و حرمت نهادند. آنها در این کارشان شایسته‌ی محبت و ستایش همگانند.^۱

تئودور بارکونی مسلمانان را مردمی می‌داند که "سنت" و یا "آموزه" خاصی درباره‌ی قانون و انبیاء دریافت کرده‌اند و آموزگار آنان که پیش از ششصد سال بعد از مسیح ظهور کرد، این سنت را برای آنان به ارمغان آورد.^۲ تئودور می‌گوید که آنان عهد قدیم و آمدن مسیح را، پذیرفته‌اند، اما تعالیم واقعی متون مقدس را انکار می‌کنند. تئودور داوری الهیاتی خود درباره‌ی اسلام را در عبارت معلم که در بخش‌های پایانی گفتگو با متعلم ایراد شده، جای می‌دهد. او می‌گوید "به نظر من، اعتقادات تو مانند یک یهودی است."^۳ این داوری به خوبی با داوری سراسقف تیموق منطق است. او مسلمانان را در نامه‌ی شماره‌ی ۴۰ خود که هنوز منتشر نشده "یهودیان جدید" می‌نامد.^۴ دفاعیه پردازان سریانی در بقیه‌ی موارد، دفاعیه‌پردازان سریانی، با گزیده‌ای از صفات سنتی عرب‌ها و بدویان صحرائشین به مسلمانان اشاره می‌کنند که با اندک تفاوتی مشتمل بر داوری‌های دینی هم هستند. همان‌طور که قبلاً اشاره شد، یکی از رایج‌ترین آنان "اسماعیلیان" است. از نظر مسلمانان اسماعیل فرزند مبارک و موعود ابراهیم است که در ساختن کعبه سهیم بود و حتی در قرآن (یعنی، سوره‌ی ابراهیم آیه‌ی ۳۹) مقام و مرتبت او برتر از اسحاق دانسته شده است.^۵ اما در مورد پسر هاجر، متن سفر پیدایش (۲۱: ۹-۲۱) و گلتیان (۲۱-۳۱) به وضوح بیشترین اهمیت را برای نویسندگان مسیحی داراست. چنان‌که پولس قدیس می‌گوید، "پسر زن کنیز به طور طبیعی به دنیا آمد... او و فرزندانش همگی برده‌اند (گلتیان، ۵: ۲۳-۲۵)." در مورد روایت‌های مسلمانان از قهرمانی‌ها و دلاوری‌های بزرگ اسماعیل، دفاعیه‌پردازانی مانند روایت‌گر مناظره‌ی ابراهیم اهل تیرپاس، دقت آنان را انکار می‌کردند.^۶

اسم هاجر نیز در این رساله‌ها دیده می‌شود. به عنوان مثال اغلب در اسطوره‌های سریانی

1- MINGANA, art. cit., p. 59.

مینگانا کلمه‌ی سریانی "اشمایل" در متن را (رک. ص ۱۳۱)، به کلمه‌ی "عربیا" ترجمه کرده است. من کلمه‌ی اسماعیلیان را جایگزین آن کرده‌ام.

2- Cf. SCHER, op. cit., vol. 69, pp. 235, 246, 283.

3- Ibid., p. 235.

4- MS Vat. Siriaco 605, f. 216v. Cf. BIDAVID, op. cit., pp. 32 and 33.

۱- جایگاه اسماعیل در قرآن و حدیث بسیار پیچیده است به طوری که توصیف و بررسی نقادانه‌ی آن دشوار است. رک.

R. PARET, 'Ismail', E12, vol. IV, pp. 184-5; Michel HAYEK, Le mystere d'Ismael (Paris, 1964).

6- Cf. VOLLERS. art. cit., p. 50.

بحیرا امت محمد (ص) هم "اسماعیلیان" و هم "پسران هاجر" خوانده می‌شوند.^۱ در متنی که ملاقات یوحنا، سراسقف یعقوبی با یک مقام رسمی مسلمان را گزارش می‌کند، مسلمانان "ماهگرایه/ مهاگرایه" خوانده شده‌اند و این اصطلاح، اصطلاحی است که نویسندگان سریانی متأخر زیاد از آن استفاده می‌کردند.^۲ با توجه به این که در نوشته‌های متأخر سریانی از نام هاجر به شکل فعل و به معنای "او مسلمان شد"، استفاده می‌شد، واضح‌ترین معنای این اصطلاح، "خواخواهان هاجر" یا "پیروان راه هاجر" می‌باشد.^۳ برداشت این‌چنینی از این اصطلاح به روشنی در مشخصات درج شده در برگه‌ای که احتمالاً برگه‌ی آخر یک عهد جدید سریانی از سال ۶۸۲ بوده، شرح داده شده است: "این عهد جدید، در سال ۹۹۳ یونانی که طبق تاریخ ماهگرایه، پسران اسماعیل، یعنی پسر هاجر و ابراهیم، سال ۶۳ است، تکمیل شد."^۴ این اظهار نظر در محیط اسلامی تنها نشان‌گر یک اشاره‌ی تاریخی و یا نژادی نیست، بلکه از یک داوری دینی توسط نویسندگان مسیحی حکایت دارد. اصطلاح فوق با صفت یونانی (οἱ Ἀγαρηνοί) قرابت دارد و احتمالاً حتی از آن الهام یافته است. این اصطلاح یونانی که در قرن چهارم و قبل از آن تنها به معنای "عرب‌ها" به کار می‌رفت، بعدها برای نامیدن "مسلمانان" استفاده شد.^۵ لذا برای یک مشاهده‌گر جدید توجه به یک شباهت ظاهری و ریشه‌شناسانه بین کلمه‌ی سریانی مسیحی ماهگرایه و کلمه‌ی عربی اسلامی مهاجرون کاملاً بی‌جهت است؛ چرا که در هیچ سیاق معنایی قابل قبولی این پیشنهاد که مسیحیان سریانی کلمه‌ی عربی اسلامی [مهاجرون] را اخذ کرده و آن را در معنایی کاملاً متفاوت با معنای مورد نظر مسلمانان به کار بردند، قابل طرح نیست.^۶ در حالی که شواهد و قرائن بسیار زیادی به

1- Cf. GOTTHEL, art. cit., 13 (1898), p. 203, et passim.

2- Cf. NAU, art. cit., p. 248.

۳ - شکل فعلی آن "اهجر" است. در متون متأخرتر به وفور از آن استفاده شده است. برای نمونه رک.

'in Bar Hebraeus' chronicle, Pual BEDJAN (ed.) Gregorii Barhbraei Chronicon Syriacum (paris, 1890), p. 115 et passim.

4- W. WRIGHT, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum (3 vols.; London, 1870-2), vol. I, P. 92.

5- Cf. E. A. SOPHOCLES, Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (2 vols.; New York, 1887), vol. I, p. 63.

به عنوان مثال اپیفانیوس هاجر و اسماعیل را نیای قبائل آجری‌ها، اسماعیلیان و سراسین‌ها می‌داند. رک.

K. HALL, Epiphanius (Ancoratus und panarion) (GCS, vol. 25; Leipzig, 1915), p. 180.

6- Cf. Patricia CRONE and Michael COOK, Hagarism, the Making of the Islamic World (Cambridge, 1977), pp. 8-9, 160-1.

این پیشنهاد که ممکن است عبارت یونانی "مَجرِئای" از اصطلاح عربی مهاجرون مشتق شده باشد، مزیت‌هایی دارد. رک.

Henry and Renee KAHANE, DIE Magariten, Zeitschrift für Romanische Philologie, 76 (1960), pp. 185-204.

در مورد شکل فعلی "اهگر، مَجرِئ" در زبان سریانی، اگر بخواهیم آن را به فعل عربی اسلامی "مَجرِئ هجره" و نه کلمه‌ی

سود عکس این ادعا وجود دارد و نشان می‌دهد نویسندگان سریانی عموماً از کاربردهای مسیحیان یونانی تبعیت می‌کردند و حتی بعد از قرن هفتم به طور فزاینده‌ای کلمات یونانی را به عاریت می‌گرفتند. لذا روشن است که در دفاعیه‌های مسیحی، مسلمانان (Ἀγάρηνοι) و ماهگرایه خوانده می‌شدند. مقصود از کاربرد این اصطلاحات آن بود که به همگان اعلام کند آنها حکایت از ارزیابی مسیحی از اهمیت دینی اسلام دارند. به عنوان مثال، یوحنا دمشقی در فصل ۱۰۱ از کتاب بدعت‌ها مقاصد خود را به صراحت بیان می‌کند. او در ابتدا با دیدگاهی ریشه‌شناسانه، رضایت خود را از این که عرب‌ها "اسماعیلیان" و یا "هاجری‌ها" خوانده می‌شوند، تبیین می‌نماید. او در ادامه می‌گوید که محمد (ص) بعد از آشنایی با عهد جدید و عهد قدیم، که طبق داوری الهیاتی یوحنا توسط یک راهب آریایی تفسیر شده بود، بدعتی را که ساخته‌ی دست خودش بود، به عنوان دین به این افراد آموخت.

به این ترتیب از دید یوحنا دمشقی، اسلام عبارت است از "خرافه‌پرستی گمراه‌کننده‌ای که در حال حاضر در میان اسماعیلیان رواج دارد و مقدمه‌ای برای ظهور ضد مسیح است."^۱ این داوری با استفاده‌ی او از صفاتی مانند "پسران اسماعیل" و "پسران هاجر" برای نامیدن مسلمانان، سازگار است. زیرا همان‌گونه که از سخنان نیکتاس بیزانتینوس فهمیده می‌شود، نکته‌ی مهم در مورد مسلمانان این است که قبلاً در متون مقدس، اسماعیل و هاجر از وعده‌ی الهی به ابراهیم مستثنا شده‌اند.^۲

"هجر" در کتاب مقدس مربوط کنیم، چنین به نظر می‌رسد که این مسأله ارتباطی با "مهاجران" اهل مکه در زمان محمد (ص) و فرزندان آنان ندارد، بلکه باید به خود "هجرت" بازگردانده شود. بر اساس این فرضیه فعل "اهجر" در زبان سریانی به معنای "مسلمان شدن" خواهد بود. زیرا چنین گفته می‌شود که فاعل جمله به نوعی، هجرت می‌کند. یعنی دین آبائی خود را رها کرده و به پیروان محمد (ص) می‌پیوندد. شاید سرپانان با توجه این که مسلمانان هجرت پیامبر را مبداء تاریخ خود قرار داده بودند، از این اصطلاح عربی به این شکل استفاده کرده‌اند. مشخصات انجیل سریانی یاد شده در بالا که از "سال ۶۳ مطابق با ماهگرایه" سخن می‌گوید رواج چنین تاریخ‌گذاری در قرن هفتم را تأیید می‌کند. رک. شماره‌ی ۱ در بالا. همچنین این برداشت، موجب فهم بهتری از اصطلاح (ناموسا دِماهجرّا) می‌شود که در نامه‌ای که گفتگوی سر اسقف یوحنا با امیر را شرح می‌دهد، وجود دارد. رک.

NAU, art. cit., p. 252.

در این صورت این تعبیر که مفرد آن دشوار و نامناسب است، نه به معنای "قانون هجرین"، بلکه به معنای "قانون هجرت" و یا "قانون کسی که از هجرت پیروی می‌کند و یا به آن می‌پیوندد" خواهد بود. قطعاً مشکل این پیشنهاد این است که نظری است و از شواهدی مستند برخوردار نیست؛ در حالی که نظریه‌ی رقیب آن، ماهگرایه یا (οὐτὰ γὰρ ἔνοι) به خوبی تأیید شده است.

1 - PG, vol. 94, cols. 764-5. Cf. Daniel J. SAHAS, John of Damascus on Islam, the Heresy of Ishmaelites (Leiden, 1972), pp. 68-74.

2 - PG, vol. 105, cols. 788-92. Cf. KHOURY, Les Theologien Byzantins, op. cit., pp. 159-60.

در نهایت می‌توان در برخی از دفاعیه‌های سریانی این نکته را دریافت که گاهی به مسلمانان *طیایه* و گاهی *سُرکا* په گفته شده است.^۱ کلمه‌ی اول صفتی است که از نام یک قبیله‌ی بدوی عرب اخذ شده است. این قبیله حتی قبل از ظهور اسلام با مسیحیت روابط گرم و صمیمی داشت. نام این قبیله در شکل وصفی آن برای توصیف عرب‌های بدوی در متون سریانی رایج است.^۲ از سوی دیگر اصطلاح *سُرکا* په ظاهراً با کلمه‌ی یونانی مبهمی که برای "عرب‌ها" وضع شده، یعنی *οι σαρακηνοί*) مرتبط است.^۳ در رساله‌های دفاعیه‌ی پردازانه‌ی سریانی در قرن نخست زمامداری عباسیان، در مورد آموزه‌های اسلام توصیفات بسیار کمی وجود دارد. نونوس اهل نصیبین، همان‌طور که در بالا گفته شد، خود را با اشاره به برخی از بیانات موجود در قرآن درباره‌ی مسیح، راضی می‌کند. اما او آنها را خارج از سیاق معنایی‌شان نقل می‌کند و معتقد است که شواهدی دال بر نزدیکی اسلام به حقیقت مسیح هستند. در واقع به گفته‌ی او مسلمانان آنقدر برای مسیح احترام قائلند که مرگ او بر صلیب را نمی‌پذیرند.^۴

شاید بتوان توصیفی بسیار ابتدایی از برخی اصول اسلام را در فصل دهم کتاب اسکولیون (*scholion*) اثر تئودور بارکونی یافت. در گفتگو میان شاگرد و استادش که در آنجا توسط تئودور ارائه می‌شود، شاگرد مخالفت‌های مسلمانان را با آن دسته از آموزه‌های مسیحی که معمولاً میان دو جامعه مورد مناقشه بودند، تکرار می‌کند. این مسائل عبارتند از آن که: آموزه‌ی تثلیث توحید را نادیده می‌گیرد و آموزه‌ی تجسد، حقیقت را در مورد مسیح، پسر مریم، دچار ابهام می‌سازد و صفات مخلوقات را به خداوند نسبت می‌دهد. تئودور از سوی دیگر به خواننده می‌گوید که اسلام، یعنی سنتی که مسلمانان از معلم خود به ارث برده‌اند، اساساً درباره‌ی تفسیر تورات و انبیاء آموزه‌ای خطا ارائه می‌دهد.^۵ قطعاً چنین توصیفی از اسلام با آنچه که تئودور از مسیحیت در ذهن دارد و این دین را به همراه اناجیل چهارگانه‌ی آن به منزله‌ی تحقق وعده‌های عهد قدیم می‌داند، در تضاد است.

۲- رساله‌های عربی - بسیاری از رساله‌های دفاعیه‌ی پردازانه‌ی مسیحی به زبان عربی، صریحاً به جامعه‌ی اسلامی با عنوان *المسلمون* اشاره می‌کنند. به عنوان مثال عمار بصری معمولاً چنین می‌کند. او در مقدمه‌ی کتاب *المسائل والأجوبه*، کتاب خود را به امیرالمؤمنین تقدیم می‌کند که به

۱- به عنوان مثال رک.

GOTTHEIL, art. cit., 13, (1898), p. 202.

2 - Cf. NAU, art. cit., p. 251, and J. S. TRIMINGHAM, *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times* (London, 1979), p. 213.

3 - Cf. TRIMINGHAM, op. cit., pp. 213-4

4 - Van ROEY, op. cit., p. 12. *

5 - Cf. Griffith, Chapter Ten of the Scholion...., art. cit.

گفته‌ی عمار خداوند به وی قدرت داده تا در مورد مدعیات کسانی که عقاید دینی غلط را اشاعه داده‌اند، تحقیق کند.^۱ اما متأسفانه بخشی از کتاب البرهان عمار که احتمالاً در آن شرح مختصری از تعالیم اسلام ارائه کرده، در نسخه‌ی خطی باقی مانده از اثر او، مفقود است.^۲

تودور ابوقره در میان تمامی آثار منتشر شده‌اش تنها در یک موضع از اصطلاحات/اسلام، مسلمین، و نام محمد (ص) استفاده می‌کند. این کلمات در یک پاراگراف کوتاه از دفاعیه‌ی عام او از مسیحیت قرار گرفته‌اند. او در این پاراگراف آنچه او دین الاسلام می‌خواند، یعنی دین اسلام را توصیف می‌کند. توصیف او از اصول اسلام بسیار مختصر است. ابوقره می‌گوید که خدا این دین را به دست پیامبرش محمد (ص) که مردم را فرا می‌خواند تا تنها خدا را عبادت کنند و هیچ کس را شریک او قرار ندهند، فرو فرستاده است.

ابوقره علاوه بر این گزارش می‌دهد که محمد (ص) کارهای خوب را تشویق کرده و آنچه را باید منع شود، ممنوع می‌کرد. لذت‌های بهشت و پاداش صالحان با تعدادی نقل قول از قرآن که جنبه‌های مادی لذت در آنجا را نشان می‌دهند، توصیف شده‌اند.^۳ اما در بقیه‌ی موارد اشارات ابوقره به اسلام، به جز در مواردی که از قرآن نقل قول می‌کند و یا از تعالیمی که آشکارا اسلامی هستند، تقریرهایی ارائه می‌کند، غیر مستقیم و ضمنی است.

در میان درازگویی‌های ابوقره برای نامیدن مسلمانان، موارد زیر قابل ذکر است: او گاهی آنان را "مردم دارای ایمان" (*اهل الایمان*) و یا کسی که مدعی ایمان است "*(من یدعی الایمان)* می‌نامد.^۴ می‌توان حدس زد که این اصطلاحات از کلمه‌ی *المؤمنون* که در قرآن برای توصیف مسلمانان به کار رفته، اخذ شده‌اند. اسم مؤمن در جامعه‌ی اسلامی نخستین، زیاد به کار می‌رفت.^۵ اصطلاحات دیگری که ابوقره برای نامیدن مسلمانان استخدام می‌کند عبارتند از: کسانی که مدعی هستندکنایی در اختیار دارند که از جانب خدا نازل شده است، "*(من یدعی ان بیده کتاباً منزلاً من الله)* و کسانی که مدعی الهام و پیامبری از جانب خدا هستند، "*(من ادعی الوحی و الرساله من الله)*،^۶ استفاده از این اصطلاحات آشنایی او با عبارت پردازی قرآن را اثبات می‌کند. در حالی که این عبارات نشان‌گر آشنایی ابوقره با اصطلاحات اسلامی هستند، در سیاق جدلی رساله‌های او

1 - Cf. HAYEK, op. cit., pp. 93-5.

2 - Cf. *Ibid.*, p. 31.

3 - CHEIKHO, art. cit., al-Machriq, 12 (1912), p. 770.

4 - Cf. BACHA, 1904, op. cit., p. 182; ARENDZEN, op. cit., p. 7.

5 - Cf. W. MONTGOMERY WATT, *The Conception of Iman in Islamic Theology, Der Islam*, 43 (1967), pp. 1-10; Fredrick M. Denny, *Some religio-Communal Terms and Concepts in the Quran*, *Numen*, 24 (1977), pp. 26-59

6 - ARENDZEN, op. cit., p. 1. and BACHA, 1904, op. cit., p. 9.

بر مدعای اسلامی تأکید می‌کنند و حکایت از آن ندارند که ابوقره این مدعیات را مشروع می‌داند. حبیب بن حدمه ابورائطه بارها به مسلمانان با عنوان "جنوبی‌ها" (یعنی اهل التمیم)^۱ اشاره می‌کند. [در اولین نگاه] با به خاطر آوردن شیوهی ابوقره، چنین به نظر می‌رسد که متن ابورائطه باید به شکل اهل الایمان اصلاح شود. اما متن، در واقع به قبله یعنی جهت کعبه در مکه که مسلمانان هنگام نماز به سمت آن رو می‌کنند، اشاره دارد. برای حمایت از این پیشنهاد، یک وقایع‌نامه‌ی متأخر در غرب سوریه از منطقه‌ی ادسا وجود دارد. در این وقایع‌نامه آمده است که مسلمانان در هنگام خواندن نمازشان عبادت خود را رو به جنوب انجام می‌دهند.^۲ موقعیت ابورائطه در تکریت، در عراق امروزی او را در موضعی قرار می‌داد که همان پدیده‌ی رؤیت شده توسط وقایع نویس سوری، یعنی نماز خواندن مسلمانان به سمت جنوب را مشاهده نماید. یعقوب اهل ادسا (متوفای ۷۰۸) نیز به شرح و توضیح همین مسأله، یعنی قبله بودن جنوب پرداخته است.^۳ بنا بر این محتمل‌ترین حالت این است که ابورائطه تنها برای اشاره به قبله مسلمانان را "جنوبی‌ها" نامید.

در تعداد زیادی از دفاعیه‌های عربی، با کلمه‌ی مسلم نوعی بازی صورت می‌پذیرد. به عنوان مثال نویسنده‌ی مکاتبه‌ی هاشمی/کندی می‌کوشد در قرآن تناقضی پیدا کند و برای این کار متن آیه‌ی ۶۷ سوره‌ی آل عمران یعنی جایی که ابراهیم "حنیف مسلم" خوانده شده، را با متن آیه‌ی ۱۴ سوره‌ی انعام که به محمد (ص) فرمان داده شده که بگوید "من نخستین کسی خواهم بود که تسلیم می‌شود." مرتبط می‌سازد. دفاعیه‌پرداز چنین می‌گوید که بنا بر این ابراهیم هیچ ارتباطی با مسلمانان ندارد، زیرا به اعتراف محمد (ص)، خود او نخستین آنها است.^۴ نویسنده‌ی مناظره‌ی ابراهیم اهل تیبریا با اتخاذ یک شیوه‌ی دیگر از تمایز میان اسلام و ایمان بهره‌برداری می‌کند. او با نقل آیه‌ی ۸۳ سوره‌ی آل عمران که طبق آن "هر آن که در آسمان و زمین است، خواسته یا ناخواسته به او تسلیم شده است"، چنین استدلال می‌کند که بر اساس این سخن قرآن تمامی مخلوقات، چه خوب و چه بد مسلمان هستند و به این دلیل انسان‌ها و فرشتگان هیچ برتری نسبت به شیاطین و چارپایان ندارند. به علاوه، این دفاعیه‌پرداز مسیحی می‌گوید که متن آیه‌ی ۱۴ سوره‌ی حجرات آشکارا میان اسلام و ایمان تمایز قائل است به طوری که عرب‌های بدوی می‌توانند اسلام داشته باشند، بدون این که از ایمان برخوردار باشند. در ادامه فرد مسلمان حاضر

1 - GRAF, 1951, op. cit., vol. 130, p. 1.

2 - Cf. I.-B. CHABOT (ed.), Anonymi Auctoris Chronicon ad Annum Christi 1234 Pertinens (CSCO, vol. 81; Paris, 1920), p. 230.

۳ - نگاه کنید به متنی که در منبع زیر نقل شده است:

Wm. WRIGHT, Catalogue of the Syriac MSS, op. cit., vol. II, P. 604.

4 - Cf. TIEN, op. cit., pp. 46-7.

در مناظره ادعا می‌کند که اسلام و ایمان هر دو یکی هستند. راهب با آوردن نقل قول دیگری از قرآن می‌کوشد تا خلاف آن را اثبات کند و به اشتباه از آیه‌ی ۱۰۲ سوره‌ی آل عمران چنین برداشت می‌کند که مؤمنان تشویق شده‌اند تا بدون این که مسلمان شوند از خدا بترسند.^۱

روایت عربی داستان بجزای مسیحی، پیچ و تاب دیگری را به این مضمون می‌افزاید. در اینجا نویسنده مسلم را یک اسم دینی ملخص می‌داند که راهبی که معلم پیامبر بود، برای اطلاق بر امتش به او آموخت. به گفته‌ی نویسنده‌ی ما مقصود راهب از این اسم "مسلم/المسیحی" یا "مسلمان مسیح" بود. او چند صفحه بعد در شرح آیه‌ی ۱۴ سوره‌ی حجرات: "عرب‌ها گفتند که ما ایمان آوردیم، بگو شما ایمان نیاوردید؛ بلکه بگویید تسلیم شدیم؛ چرا که ایمان در قلب‌های شما داخل نشده است." مقصود خود را از این اصطلاح بیان می‌کند. نظر او در مورد این متن آن است که راهب می‌خواهد برای محمد (ص) توضیح دهد که ایمان واقعی ایمان به مسیح است و/اسلام (یعنی تسلیم شدن) عبارت از/اسلام به یکی از حواریون اوست.^۲ البته در تمام رساله فرمان‌های خداوند به محمد (ص) که در قرآن ثبت شده، مثلاً "بگو" در این آیه از سوره‌ی حجرات، به شکل دستور معلم راهب بیان شده است. در ادامه تسلیم تنها گزینه‌ای دانسته شده که تحت قدرت "فرزندان اسماعیل" قرار می‌گیرد و با ایمان که مسیحیان قادر به انجام آن هستند، در تقابل است.

در میان تمامی دفاعیه‌های مسیحی-عربی که از قرن اول عباسیان باقی مانده، طولانی‌ترین توصیف از اسلام در مکاتبه‌ی هاشمی/کندی یافت می‌شود. این توصیف موضوع اصلی نامه‌ی اول است که نسبتاً مختصر بوده و به عنوان اثر طرف مسلمان معرفی شده است.^۳ اما همان‌طور که بعداً ملاحظه خواهیم کرد، روشن است که تنها یک مسیحی نسطوری می‌توانسته این نامه را بنویسد. اساساً چارچوب اصلی این نامه به روایتی از اسلام ک ابوقره در دفاعیه‌ی عام خود برای مسیحیت ارائه کرده بود، شبیه است. تنها تفاوت آن در این است که مؤلف مکاتبه‌ی هاشمی/کندی مجموعه‌ی وسیعی از اطلاعات توصیفی از جمله نقل‌قول‌های فراوانی از قرآن را ذکر می‌کند که مستقیماً به کار دفاعیه‌پردازان و جدلیان مسیحی می‌آید. در واقع نامه‌ی هاشمی تنها مشتمل بر مطالبی است که در نامه‌ی بسیار طولانی‌تر کندی مورد رد و انکار قرار می‌گیرند. نویسنده‌ی نامه‌ی هاشمی نسبت به مسائلی که مؤلفان دفاعیه‌های اسلامی اندک و موثق باقی مانده از قرن نخست زمامداری عباسیان دل‌مشغول آن بودند، هیچ دل‌بستگی ندارد. لذا بی‌شک این نامه اثر مؤلف مسیحی کل مکاتبه است و بخشی ذاتی از دفاعیه‌ی او از مسیحیت محسوب می‌شود.

1 - Cf. VOLLERS, art. cit., pp. 46 and 70.

2 - GOTTHEIL, art. cit., pp. 74 and 70.

3 - Cf. TIEN, op. cit., pp. 2-37.

در نامه‌ی هاشمی سه بخش اصلی وجود دارد. در نخستین بخش، بعد از دعا و مطالب مقدماتی نویسنده‌ی مسلمان فرضی، محمد (ص) را در سلسله‌ی پیامبران قرار می‌دهد: موسی، عیسی، محمد (ص). این گزاره یکی از گزاره‌های رایج در میان مسلمانان در مناقشات قرن نخست زمامداری عباسیان بوده است و در تعدادی از رساله‌های باقی‌مانده از آن زمان یافته می‌شود.^۱ در نمونه‌ی حاضر، نویسنده‌ی مسلمان فرضی به سرعت بعد از بیان این نکته‌ی اساسی به سراغ شرح تفصیلی شناخت خود از مسیحیت، متون مقدس، و کاربردهای آن می‌رود و می‌گوید که بیشتر این مطالب را در مناظره‌ای که با سراسقف تیموق داشته، از او آموخته است.^۲ او می‌گوید که نسطوریان بر خلاف ملکانیان و یعقوبیان محترم‌ترین و به لحاظ عقلانی قابل قبول‌ترین فرقه در میان تمامی مسیحیان هستند. طبق عقیده‌ی این نویسنده یعقوبیان از تمامی آنان بدترند.^۳ او در ادامه به تفصیل استدلال می‌کند که نسطوریان آن دسته از مسیحیان هستند که راهبان آنان مبلغ انجیل برای محمد(ص) بودند و حق زمانی که نزول وحی بر پیامبر آغاز شد، از او در برابر یهودیان و مشرکان قریش حمایت کردند.

نویسنده مدعی است که به همین دلیل محمد (ص) یک عهدنامه‌ی حمایتی با مسیحیان منعقد نمود. هیچ یک از این مطالب یادآور روایت‌های اسلامی از نخستین تجربه‌های پیامبر نیست. دانستن این نکته مهم است که نویسنده‌ی مکاتبه‌ی هاشمی/کندی، به خوبی با گزارش‌های مسلمانان درباره‌ی زندگی پیامبر و جمع‌آوری قرآن آشنا بوده که البته بعداً به تفصیل بیشتری به این موضوع خواهیم پرداخت. اما گزارش موجود در نامه‌ی هاشمی با آراء اساسی موجود در افسانه‌ی بحیرا که طبق آن محمد (ص)، تمامی دیدگاه‌های دینی قابل قبول خود را مرهون سرپرستی یک راهب مسیحی بود، شباهت چشمگیری دارد.^۴ نویسنده‌ی نامه بعد از اشاره به این نکته، توضیح کامل‌تری در مورد شناخت خود از اعمال مسیحی، به خصوص تقویم مناسکی آنان و نیز برنامه‌ی

۱ - برای نمونه می‌توان به پیشنهادات خلیفه در گفتگویی که با سراسقف تیموق داشت، اشاره کرد. رک.

MINGHANA, op. cit., 35 ff.

2 - Tien, op. cit., p. 7.

3 - Ibid., p. 7:

یعقوبیان بی‌دین‌ترین افراد در میان مردم و بدترین آنان در گفتار و اعتقاداتند. آنها بیش از دیگران از حقیقت به دورند و تفریرهای سیریل اسکندرانی، یعقوب اهل بارادوس و سوروس، صاحب دریای انطاکیه را تکرار می‌کنند. " اگر این مطلب موثق و اصیل باشد، عبارتی منحصر به فرد از سوی یک مسلمان خواهد بود. چنان که در منبع زیر نیز اشاره شده، نویسنده آشکارا یک نسطوری است. رک.

G. GRAF, GCAL, vol. II, p. 143.

4 - Cf. GOTTHEIL, art. cit.,

و نیز ذیل بحث از تصویر محمد (ص) در دفاعیه‌های مسیحی.

روزانه‌ی نماز به دست می‌دهد. او در نهایت، در تمهید بخش اصلی نامه‌ی خود، قواعد بسیار ملایم و دوستانه‌ای را برای گفتگو میان اسلام و مسیحیت ارائه می‌دهد.

بخش اصلی نامه‌ی هاشمی به توضیح شهادتین اسلامی و ارکان پنج‌گانه‌ی اسلام با تأکید بر جهاد اختصاص یافته و اساسی‌ترین مخالفت‌های اسلام با مسیحیت نیز در این بخش بیان شده است. اما طولانی‌ترین قسمت این بخش نامه که تقریباً در چاپ ۱۸۸۵ تین، با نیمی از صفحات کل نامه برابری می‌کند،^۱ با توصیفی عینی از لذت‌های مادی و مقامات بهشت، و عذاب‌های جهنم به همراه امتیازاتی که در این دنیا به مسلمانان حقیقی اعطا می‌گردد، ادامه می‌یابد - که تمامی این موارد به شکل عباراتی مناسب و آیتی از قرآن بیان شده‌اند.^۲

چنین توصیفی مستقیماً به کار دفاعیه‌پردازان و جدلیان مسیحی می‌آید؛ چرا که آنان، دقیقاً به این جنبه از وحی اسلامی اهمیت زیادی می‌دادند. استدلال آنان این بود که چنین طرح مادی‌گرایانه‌ای با ارتقای معنوی حقیقی ناسازگار است و نمی‌توان تصور کرد که بخشی از ارتباط واقعی خداوند با انسان‌ها باشد.^۳ به علاوه چنین توصیفی هرگز در دفاعیه‌های شناخته شده‌ی مسلمانان آن زمان از اسلام در برابر مسیحیان، دیده نشده است. بلکه تمامی این دفاعیه‌های اسلامی علاوه بر دفاع از مشروعیت ادعای نبوت توسط محمد (ص)، بر نارسایی‌های مفهومی و متنی دو آموزه‌ی تثلیث و تجسد تأکید می‌کردند. در حالی که در نامه‌ی هاشمی تنها به طور خلاصه و تقریباً به آرامی در دو صفحه از چاپ ۱۸۸۵ تین به این موضوعات پرداخته شده و تنها چندین نقل قول مشهور قرآن ذکر شده است.^۴

بنابر این روشن است که این نامه اثر مؤلف مسیحی کل مکاتبه است و در واقع متونی را مطرح می‌کند که مؤلف در نامه‌ی کندی از آنها به عنوان مدارک اصلی نقصان اسلام بهره‌برداری می‌نماید.

بخش سوم نامه‌ی هاشمی مشتمل بر توصیه‌ای کوتاه و نهایی برای پذیرش اسلام و تضمین دوباره‌ی آزادی گفتگو میان اسلام و مسیحیت می‌باشد. با توجه به محتویات نامه‌ی کندی، می‌توان

1 - Tien, op. cit., pp. 19-33.

۲ - ابرقره نیز برای نشان دادن تصور خود از بهشت اسلامی به طور مشابه مطالب مختصری را از قرآن نقل می‌کند. رک. CHEIKHO, art. cit., p770.

3 - Cf. VOLLERS, art. cit., pp. 46-7,

همچنین جدلیان یونانی در منبع زیر توسط خوری توصیف شده‌اند. رک. Khoury, op. cit., 1972, pp. 300-14. حداقل یک دفاعیه‌پرداز مسلمان با اشاره به مادی‌گرایی متناهی که در روایات انجیل از ملکوت خداوند وجود دارد، به این اتهام پاسخ داد. Cf. SOURDEL, art. cit., pp. 31.

4 - TIEN, op. cit., pp. 33-4.

نوعی تأثر و تأسف را در عبارات پایانی نام‌های هاشمی به طرف مسیحی مشاهده کرد. او می‌گوید: خدا به تو سلامتی دهد، هر طور که می‌خواهی استدلال کن و هر گونه که دوست داری و هر چه که می‌خواهی بگو. در مورد هر چیزی که از نظر تو، استدلال قوی‌تری برای تو به ارمنیان می‌آورد، به تفصیل سخن بگو. تو کاملاً در صحت و سلامت خواهی بود. خداوند تو را موفق گرداند، اما این را مرهون ما هستی، زیرا که ما به تو بیشترین آزادی را دادیم. و اجازه دادیم که مطالب زیادی بر زبان تو جاری شود، و باید بین ما و تو یک داور قرار داده شود، که خطائی کند و در حکم و تصمیمش ناعادلانه برخورد نمی‌نماید، و با تغییر در وزش باد به هیچ چیزی غیر از حقیقت متمایل نمی‌گردد. این درواقع عقل است که خداوند به آن پایبند است. حرمت و ستایش از آن او و چیزهایی است که او اعطا می‌کند.¹

تقاضا و خواهش این چنینی کاملاً با لحن مطمئن جدلیان مسلمان، مانند علی بن ربن طبری و "سؤالات ساکت‌کننده‌اش"، استدلال‌های همراه با دلگرمی قاسم بن ابراهیم و اعتماد به نفس تند و تیز جاحظ، متفاوت است.

(ب) توصیف محمد (ص)

باید انتظار آن را داشت که تصویر محمد (ص) در ادبیات دفاعیه‌پردازانه‌ی مسیحی در قرن نخست زمامداری عباسیان، بسیار ناقص باشد. جزئیات زندگی او تنها تا آن حد ذکر می‌شدند که به قصد کلی نویسنده برای بی‌اعتبار ساختن مدعیات دینی اسلام که با تعالیم مسیحیت در تضاد هستند، یاری می‌رساندند. نویسندگان مسیحی رساله‌های دفاعیه‌پردازانه به زبان عربی و سریانی، به صراحت مدعیات مسلمانان در مورد دریافت وحی توسط محمد (ص) از جانب خداوند، این که او (فارقلیط) یا تسلی‌دهنده‌ای است که در انجیل از او یاد شده، و حتی این که او را باید یک پیامبر واقعی دانست، رد می‌کردند. نباید از این که آنان تا این حد در انکار این اصول اسلامی صریح و بی‌پرده بودند، تعجب کرد. مسلمانان از این که مسیحیان این امور را نپذیرفته‌اند به خوبی آگاه بودند. فضای مناظره‌ای برخی از رساله‌ها، مانند رساله‌ی ابراهیم اهل تیریراس و مکاتبه‌ی هاشمی/کندی به شکلی توهین‌آمیز، نوعی ستیزه‌جویی را دامن می‌زند. احتمالاً رساله‌ها، مناظره‌ها و بحث‌های این چنینی بودند که موجب و یا حداقل الهام بخش توبیخ‌های نیش‌داری مانند آنچه که در بالا از جاحظ نقل کردیم، شدند و سرانجام به اقدامات مستبدانه‌ای که در پایان قرن نخست زمامداری عباسیان توسط خلیفه متوکل انجام شد، انجامیدند.

1 - Ibid., pp. 36-7.

در داخل دارالاسلام میان مسلمانان و مسیحیان روابط شخصی برقرار بود. مسیحیان با تمرکز و روایات اسلامی آشنا بودند. حداقل در قرن نخست زمامداری عباسیان مسیحیان در حالی که در مناقشات دینی، رقیب مسلمانان محسوب می‌شدند، از دورافتادگی‌های شخصی که می‌تواند عاملی برای برانگیختن بسیاری از تحلیلات خصمانه باشد، مبرا بودند. این تحلیلات در آثار جدلی مسیحیان سایر سرزمین‌ها که به زبان لاتین و یا یونانی می‌نوشتند، و اغلب محمد (ص) را جن زده، نماینده‌ی ضد مسیح و به لحاظ اخلاقی منحرف، معرفی می‌کردند. یافت می‌شود.^۱ در رساله‌های عربی و سریانی، خود محمد (ص) تا آن حد مورد بحث و بررسی قرار می‌گرفت که نویسندگان می‌کوشیدند تا در تلاش برای بی‌اعتبار ساختن باورهای دینی که توسط مسلمانان درباره‌ی او طرح شده بود، به واقعیت‌های زندگی او اشاره‌کنند.

۱- *جزئیات زندگانی محمد (ص)* - دفاعیه‌پردازان مسیحی جزئیات زندگی محمد (ص) را برای استدلال به سود این ادعا که او به معنای مصطلح در کتاب مقدس پیامبر نیست، ذکر می‌کنند. آنان در وهله‌ی نخست برای اثبات این که مشغله‌ی دینی او بخشی از تلاش گسترده‌تر وی برای کسب قدرت و برتری در میان مردم خویش بوده، به واقعیت‌های دوره‌ی نخستین زندگی او اشاره کرده‌اند. در وهله‌ی دوم برای القاء این نکته که حق پیام دینی او اصالت ندارد و از سوی خداوند فرستاده نشده، به مواجهه‌ی او با راهب مسیحی اشاره می‌کنند. آنها مدعی هستند که محمد (ص) دیدگاه‌های دینی اشتباهی داشت که تحت تأثیر یک راهب مسیحی به وجود آمد.

تمامی دفاعیه‌پردازان به صراحت به ذکر جزئیات زندگی محمد (ص) نمی‌پردازند. این جزئیات تنها در آثار عمومی‌تر و جدلی‌تر مانند مکاتبه‌ی هاشمی/کندی و گزارش مناظره‌ی ابراهیم اهل تیرریاس با امیر مسلمان اورشلیم در ارتباط با مواجهه‌ی محمد (ص) با راهب مسیحی در افسانه‌های بحیرای مسیحی یافت می‌شوند. در بقیه‌ی موارد، دفاعیه‌پردازانی که تقابلی الهیاتی بیشتری داشتند، به بحث در مورد انگیزه‌های پذیرفتاری مؤثر بر فردی که سخن مدعی وحی از جانب خداوند را قبول می‌کند، می‌پرداختند. کاملاً روشن است که آنها از این راه قصد داشتند که مدعیات محمد (ص) برای نبوت را رد کنند.

ابراهیم اهل تیرریاس برای رد این ادعای مسلمانان که محمد (ص)، (فارقلیط) یا تسلی‌دهنده‌ای است که در انجیل یوحنا مسیح ظهور او را پیش‌بینی کرد، تاریخ‌خاندان محمد (ص) را مطرح می‌کند. ابراهیم ادعا می‌کند که محمد (ص) به دلیل شجره‌نامه‌ی انسانی‌اش نمی‌تواند

۱ - ر.ک. به آثار خوری که در بالا به آن اشاره شد و نیز:

Norman DANIEL, *Islam and the West, the Making of an Image* (Edinburgh, 1960); ID *The Arabs and Medieval Europe* (London, 1975); R. W. SOUTHERN, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, Mass., 1962).

(فارقلیط) یا تسلی دهنده‌ی آسمانی باشد. چرا که این تسلی دهنده در انجیل به عنوان روح خداوند توصیف شده است. ابراهیم می‌گوید که محمد (ص) پسر عبدالله بن عبدالمطلب و آمنه دختر وهب بن عبدمناف است. و ششصد سال بعد از مسیح و عروج او به ملکوت به دنیا آمد.^۱

گزارش ابراهیم بیانی ساده و روشن از نسبت‌های خانوادگی محمد (ص) است. مطالب در روایت‌های بسیار طولانی مؤلف مکاتبه‌ی هاشمی/کندی تا این حد ساده و بسیط نیستند. از همان ابتدا اهداف مناقشه‌انگیز این نویسنده واضح و آشکار است. او درباره‌ی زندگی محمد (ص) و رخدادهایی که در آن حضور داشت، مطالبی می‌نویسد و قصد او آشکارا این است که اثبات کند، زندگی محمد (ص) خود گواه بر عدم مشروعیت ادعای نبوت توسط اوست. نویسنده‌ی نام‌هی کندی اطلاعاتی را از متون قرآنی و گزارش‌های موجود در روایات اسلامی و کتاب‌های سیره‌ی نبوی جمع‌آوری کرده تا برای پیامبر یک زندگی‌نامه‌ی مختصر فراهم کند که این زندگی‌نامه در سیاق دفاعیه‌ی پردازانه‌ی مسیحی، ادعای نبوت او را نفی می‌کند. این رساله در میان تمامی دفاعیه‌های عربی و سریانی بیشترین شباهت را به روح تحقیرآمیز رساله‌های جدلی لاتین و یونانی دارد. رساله از این نظر در میان رساله‌های تألیف شده در دارالاسلام، منحصر به فرد است و با لحن احترام‌آمیز نویسندگانی مانند حبیب بن حدمه ابورائطه که نویسنده‌ی نام‌هی کندی چنان که گفتیم، مطالب زیادی را از او نقل کرده، فاصله‌ی زیادی دارد.

شخص فرضی که نام کندی به خود گرفته در نام‌هی خود به هاشمی بارها به محمد (ص) با عنوان "آموزگار تو" (صاحبک) اشاره می‌کند و هیچ‌گاه عنوانی را که دارای دلالت دینی مثبت است، برای او به کار نمی‌برد. با نقل یک متن نسبتاً طولانی که در آن سبک نویسنده، صریح و بی‌برده است، می‌توان شیوه‌ی او در برخورد با زندگی پیامبر و وضوح بیشتری بخشید. او واقعیت‌ها را به خوبی نقل می‌کند، اما تفسیر او از آنها به ترسیم تصویری از محمد (ص) می‌پردازد که از تملق و احترام بسیار بدور است: این مرد یک یتیم بود که در حمایت عمومی خود عبدمناف که با عنوان ابوطالب شناخته شده بود، قرار داشت. ابوطالب بعد از مرگ پدرش حمایت او را به عهده گرفت. عادت وی این بود که همه چیز را برای او فراهم کرده و از او محافظت کند. او عادت داشت که به همراه اطرافیان عمومی و نیز افراد خانواده‌اش در مکه بت‌های لات و عزی را عبادت نماید. ... او در این وضعیت بزرگ شد تا این که به خدمت کاروانی که متعلق به خدیجه بنت خویلد بود، درآمد. او در این کاروان به دلیل مزایایی که برایش داشت، کار می‌کرد و به سوریه و جاهای دیگر می‌رفت و باز می‌گشت، تا این که میان او و خدیجه اموری به وقوع پیوست و او به دلایلی

1 - VOLLERS, art. cit., p. 66.

که خواهی دانست، با خدیجه ازدواج کرد. آنگاه هنگامی که خدیجه او را با ثروتش جسارت بخشیده بود، نفس او، او را دعوت کرد که مدعی حاکمیت و رهبری قبیله و مردمان بلاد خود شود. و هنگامی که از آنچه نفسش او را بدان ترغیب کرده بود، ناامید شد، مدعی شد که پیامبر و رسولی است از جانب پروردگار جهانیان.... این به دلیل توصیه‌های مردی بود که برای او تعیین تکلیف می‌کرد و ما در جای دیگری از کتابمان نام و تاریخ او را ذکر خواهیم کرد.... او سپس مردمانی تنبل و بی‌کار را به عنوان اصحاب خود برگزید که سارق بودند و بر اساس رسم آن بلاد و رویه‌ی مردم آن که تاکنون نیز باقی مانده، عادت داشتند به مسیرهای تجاری حمله کنند. این گونه افراد گرد او جمع شدند.... او به همراه اصحابش به مدینه آمد. در آن زمان مدینه خرابه‌ای بود که در آن تنها مردمان ضعیف که بیشتر آنها یهودیان بودند و در میان آنها هیچ شادابی و تحرکی نبود، زندگی می‌کردند. نخستین چیزی که حکومت او در ارتباط با عدالت، و یا به نمایش گذاشتن مشروعیت نبوت، در آنجا پایه‌گذاری کرد. این بود که زمین خشکی را که متعلق به دو کودک یتیم بود، به مالکیت خود در آورد و در آن جا یک مسجد ساخت.^۱

در این ترجمه از توضیح کندی درباره‌ی سال‌های نخستین زندگی محمد (ص) و دعوت پیامبرانه‌ی او چیزهای زیادی حذف شده، اما به اندازه‌ای که خواننده با لحن جدی این دفاعیه‌پرداز آشنایی پیدا کند مطالبی از آن نقل شده است. او از اینجا به بعد، نخستین نبردهای نظامی محمد (ص) با کاروان‌های مکه را که توفیقی در آن به دست نیامد، با جنگ‌های موفق شخصیت‌های کتاب مقدس مانند یوشع بن نون مقایسه می‌کند. او در همین حال می‌کوشد که محمد(ص) را به شکل یک راهزن تصویر نماید. سپس نویسنده به شکل بسیار بی‌پرده‌ای به زندگی شخصی محمد (ص) می‌پردازد.

ما در مورد این مولای شما می‌گوییم که اعمال و رفتار او با این بیان شما که او با رحمت و شفقت به سوی تمامی انسان‌ها فرستاده شده، در تضاد است. او مردی بود که هیچ دغدغه و نگرانی غیر از جفت شدن با یک زن زیبا و یا یافتن کسانی که خون آنها را بریزد و اموال و زنانشان را به یغما برد، نداشت.^۲

نویسنده از اینجا به شروع به تقبیح ازدواج‌های محمد (ص) و همسران وی می‌کند و در مورد روایت مصیبتی که عایشه به همراه صفوان بن معطل سلمی به آن گرفتار شد، به تفصیل سخن

1 - TIEN, op. cit., pp. 68-71.

موریر گمان می‌کرد که داستان زمین متعلق به دو کودک یتیم تنها یک خطا از جانب نویسنده بوده است. رک.

Cf. MUIR, The Apology of al-Kindi, op. cit., p.44, n. 1.

Cf. GUILLAUME, op. cit., in n. 1. p. 134, p. 228. رک.

2 - Ibid., p. 81.

می‌گوید. همواره موضوع اصلی این است که از نظر نویسندگان رفتار محمد (ص)، شایسته‌ی یک پیامبر واقعی نیست. واقعه‌ی دیگری که در زندگی محمد (ص) برای تعدادی از دفاعیه‌پردازان مسیحی، جذابیت دارد، داستان مواجهه‌ی او با راهب مسیحی است که در منابع اسلامی اسم او بحیرا و در منابع مسیحی سرژیوس و یا نسطوریوس می‌باشد. طبق روایت اسلامی داستان، محمد (ص) هنگامی که به همراه عمویش در سفری به سوی سوریه می‌رفت، در بُصری این راهب را ملاقات کرد. گفته شده که راهب با تکیه بر توصیفی که از پیامبر آینده در کتاب‌های مقدس خود دیده بود، "علامت پیامبری را در همان‌جا که در کتابش توصیف شده بود، بین شانه‌های محمد (ص)"، شناسایی کرد.^۱ بنا به تبیین آرماند ایل روایاتی از داستان مانند آنچه نقل شد، در پایان قرن ۸/۲م و ابتدای قرن ۹/۳م موجب شدند تا بحیرای راهب شاهدی دانسته شود که در قلب مهم‌ترین دین اهل کتاب، اصالت رسالت پیامبر گواهی داده است.^۲ یک عامل مهم در این روایت که چنان که خواهیم دید از دید دفاعیه‌پردازان مسیحی پنهان نماند، توصیه‌ای است که راهب به ابوطالب می‌کند. به گفته‌ی ابن اسحاق راهب به ابوطالب گفت: "به خاطر خدا برادرزاده‌ات را به زادگاهش بازگردان و در برابر یهودیان از او به خوبی محافظت کن؛ اگر آنها او را ببینند و آنچه که من درباره‌ی او می‌دانم، بدانند، بلائی بر سر او خواهند آورد."^۳

نویسنده‌ی نامی‌کننده‌ی روایتی از داستان ملاقات محمد (ص) با بحیرای مسیحی به دست می‌دهد که هدف از آن رد این قول است که محمد (ص) از جانب خداوند وحی دریافت می‌کرده است.^۴ در این روایت نام راهب، سرژیوس ذکر شده است. او به دلیل بدعت نامعلومی که احتمالاً در برخی از تعالیم مسیحی ایجاد کرده بود، از جامعه‌ی مسیحی خود، رانده شد و بعد از آن در مکه با محمد (ص) ملاقات کرد. اما در ادامه‌ی داستان او از خطای خود توبه کرد و هنگام ملاقات با محمد (ص) برای تأیید دیدگاه تعلیمی نسطوریوس، خود را با نام نسطوریوس معرفی نمود. قبل از این به قصد نویسنده برای تمجید از نسطوریان نزد مسلمانان اشاره کردیم؛ چرا که هاشمی فرضی نسطوری‌ها را در میان مسیحیان قابل قبول‌ترین فرقه می‌داند که مورد تأیید قرآن هستند. این سخن او به متن آیه‌ی ۸۲ در سوره‌ی مائده اشاره دارد که طبق آن کسانی که خود را مسیحی می‌نامند دوستانه‌ترین ارتباط را با مسلمانان دارند. چرا که در میان آنان مشایخ و راهبان وجود دارند.^۵

1 - A. GUILLAUME, *The Life of Muhammad; a Translation of Ishaq's Sirat Rasul Allah* (Oxford, 1955), p. 80; F. Wustenfeld, *Das Leben Muhammad's nach Muhammad Ibn Ishaq* (2 vols.; Gottingen, 1858), vol. I, pt. 1, pp. 115-7.

2 - Armand ABEL, BAHIRA, EI2, vol. I, p. 922.

3 - GUILLAUME, op. cit., vol. I, p. 922. WUSTENFELD, op. cit., vol. I, pt. 1, pp. 116-7.

4 - TIEN, op. cit., pp. 128-9.

بر اساس نامه‌ی کندی ملاقات محمد (ص) با سرجیوس/نسطوریوس موجب شد که این آیه و نیز بیشتر آیاتی که در قرآن با مسیحیت سازگار است، در آن داخل شود. طبق سخن مؤلف نامه‌ی کندی قبل از آن که خود محمد (ص) واقعاً یک نسطوری شود، راهب مرد و تعالیم او توسط دو یهودی فاضل به نام‌های عبدالله بن سلام و کعب الاحبار، تحریف شد. کندی می‌گوید که تأثیر آنان سرانجام منجر به خطاهایی شد که هم‌اکنون در قرآن قابل مشاهده است.

طبق گزارش ابن اسحاق، در روایت‌های اسلامی عبدالله بن سلام یک یهودی دانشمند بود که در سال‌های صدر اسلام مسلمان شد.^۱ از سوی دیگر کعب یک یهودی یمنی بود که تنها بعد از وفات محمد (ص) به اسلام گرایید.^۲ در مکاشفات مسیحی که نخستین بار در قرن نخست عباسی، به زبان سریانی و عربی، پدیدار شدند، نیز داستان مواجهه‌ی محمد (ص) با راهب دیده می‌شود.^۳ دو روایت سریانی و یک روایت عربی از این مکاشفات به دست ما رسیده است. در حالی که شاکله‌ی کلی این روایت‌ها مشابه هستند، جزئیات آنان با یکدیگر تفاوت چشمگیری دارند. عجیب آن است که داستان راهب در روایت‌های سریانی بیشترین شباهت را با روایت‌های اسلامی بحیرا دارد. اما در تمامی روایت‌ها گوینده‌ی داستان یک راهب مسافر است که گفته می‌شود در زمان کهولت بحیرا و هنگامی که مرگ او نزدیک بود، با او ملاقات کرده است. او پیش از تاریخ اسلام و از جمله داستان مواجهه‌ی خود با محمد (ص) و پذیرش تعالیم او توسط پیامبر جوان را برای ملاقات کننده شرح می‌دهد. شرح این پیش‌جدا‌ی از عناصر داستان بحیرا، در سنت مکاشفه‌ای، میان مسیحیان و یهودیان آن زمان مشترک است.^۴ اما جا دارد که به خود داستان بحیرا اشاره کنیم.

در روایت‌های سریانی (A و B) نام راهب سارجیس (یعنی سرجیوس) است. اما نویسندگان

1 - Cf. GUILLAUME, op. cit., vol. I pt. 1, pp. 252-4.

2 - Cf. M. SCHMITZ, Ka'b al-Ahbar, El2. vol. IV, pp. 316-7.

از آنجا که کعب الاحبار بعد از وفات محمد (ص) مسلمان شد، می‌توان این بن کعب را در نظر گرفت که یکی از انصار بود و در مدینه منشی پیامبر محسوب می‌شد. رک. JEFFERY, MATERIALS....., p. 114.
 ۳ - برای متن رک.

GOTTHEIL, art. cit.

در مورد تاریخ آن رجوع کنید به مقالات آرماند ابل که در ص ۱۰۹ این مقاله به آن اشاره شده است و نیز ملاحظات گراف در:

GCAL, op. cit., vol. II, pp. 145-9.

گراس تحت تأثیر مقایسه‌ی بین نامه‌ی کندی و متن توسط گوتتهیل قرار گرفته است. اما اکنون که مطالب زیادی در مورد فعالیت‌های مسیحیان در قرن نخست زمامداری عباسیان می‌دانیم، فرض گرفتن ابتدای یک اثر بر دیگری ضروری نیست. هیچ دلیلی وجود ندارد که نتوان نتیجه گرفت، نویسندگان مختلف، حتی در آن دوره، به شکلی متفاوت به مضامین مشابه می‌پرداختند.

4 - Cf. p. 109, n. 2 above

اسم اسلامی او را می‌دانند و در جایی از روایت A نویسنده می‌گوید: "نزد هاجریان او بحیرا نامیده می‌شد و او را پیامبر می‌دانستند."¹

نویسنده از آنجا به بعد اغلب در حکایت‌های خود با هر دو نام، یعنی سارجیس بحیرا به راهب اشاره می‌کند. طبق این متن‌ها راهب سال‌های زیادی را در قلمرو اسماعیلیان گذراند، زیرا به دلیل مخالفتش با تقدیس بیش از یک صلیب در کلیسا در هر زمان مشخص، از بت‌آرمایه تبعید شده بود.

نقل‌کننده‌ی داستان در روایت A که راهبی به نام ایسو عیهب است، می‌گوید که خود او مواجهه‌ی نخست محمد (ص) و بحیرا را از یکی از اصحاب نخستین او که حکیم نام داشت، شنیده است.

در اینجا عناصر اساسی روایت اسلامی که توسط ابن اسحاق نقل شده‌اند به داستان اضافه می‌شوند.² چرا که درباره‌ی سارجیس بحیرا گفته می‌شود او در کنار چاه‌ی که عرب‌ها در سفرهایشان در کنار آن توقف می‌کردند، زندگی می‌کرد. یک روز از دور تعدادی از عرب‌ها را مشاهده کرد که به سوی او می‌آیند. محمد (ص) نوجوان نیز همراه با آنان می‌آمد. به محض این که سارجیس محمد (ص) را دید فهمید که این نوجوان مرد بزرگی خواهد شد؛ چرا که در بالای سر او تصویری به هیأت یک ابر مشاهده کرد.³ روایت‌گر در ادامه چنین می‌گوید که عرب‌ها محمد(ص) را بیرون رها کرده و برای ملاقات راهب به داخل دیر او رفتند، لذا "سارجیس به عرب‌ها گفت یک مرد بزرگ به همراه شما آمده است، به او اجازه دهید که داخل شود. آنها جواب دادند ما یک پسر یتیم را به همراه آورده‌ایم. او ساکت و خشن است."⁴ در همان حال محمد (ص) وارد می‌شود و راهب قدرت او در آینده را پیش‌بینی می‌کند و چنان که می‌بایست از این متن مسیحی انتظار داشت، هیچ اشاره‌ای به پیامبری او نمی‌کند.

دو روایت سریانی بعد از این واقعه به توصیف تعدادی ملاقات و گفتگو میان محمد (ص) و راهب که در این گفتگوها محمد (ص) عقاید دینی سارجیس را آموخته و آنان را می‌پذیرد، می‌پردازند.

هدف از نقل این روایات آن است که سارجیس و نه خداوند به عنوان منشاء مواظط محمد(ص) و مؤلف واقعی قرآن معرفی شود. نویسنده‌ی روایت A به صراحت تمام به این نکته اشاره می‌کند. او درباره‌ی سارجیس بحیرا می‌گوید:

1 - GOTTHEIL, art. cit., 13 (1898), p. 203.

2 - Cf. GUILLAUME, op. cit., pp. 79-81; WUSTENFELD, op. cit., vol. I, pt. 1, pp. 115-7.

3 - GOTTHEIL, art. cit., 13 (1898), pp. 216 and 14 (1899), p. 216.

4 - Ibid., p. 216 and p. 217

"او به اسماعیلیان آموزش داد و یکی از رهبران آنان شد، زیرا برای آنان آن چیزهایی را که دوست داشتند، پیش‌گویی کرد. او کتابی را که آنان قرآن می‌نامند، برای آنان نوشت و به آنان تحویل داد."¹

روایات سریانی در ارتباط با قرآن از کتابی یهودی نام می‌برند که به گفته‌ی مؤلف روایت B "هر چیزی را که سارجیس گفت خلط و تحریف می‌کرد."² برای این کتاب نام‌های مختلفی مانند "کلب"، "کعب"، "کعب"، "کالف" و "کاتب" نقل شده است. به احتمال بسیار زیاد این فرد همان کعب الاحبار است که چنان که گفتیم، مؤلف نامه‌ی کندی به او اشاره کرده است. شاید نویسنده‌ی مسیحی از این اتهام مسلمانان که کعب الاحبار عناصر یهودی را وارد اسلام کرد، آگاه بوده باشد.³ جدای از صحت یا عدم صحت این رأی، روشن است که در این داستان مسأله‌ی اصلی برای نویسندگان سریانی آن است که اسلام به لحاظ دینی همان یهودیت است. افسانه‌ی بحیرای مسیحی به زبان سریانی با این یادداشت نویسنده درباره‌ی مسلمانان به پایان می‌رسد: "هر آنچه که مورد قبول آنهاست، از آموزه‌های کعب اخذ شده است. سارجیس عهد جدید و کعب عهد قدیم را به آنان آموخت."⁴

افسانه‌ی بحیرای مسیحی به زبان عربی عبارت است از تصدیق به بصریت و گناهکاری راهب مسیحی که در اینجا بحیرا، و نه سرجیوس، نامیده می‌شود. او هنگامی که با مرگ فاصله‌ی چندانی نداشت، در مقابل یک راهب جوان به نام مرهب که برای ملاقات او آمده بود، اعتراف می‌کند.⁵ در این روایت، بینش مکاشفای و نیز داستان ملاقات محمد (ص) با بحیرا نقل می‌شود. اما به غیر از انزجار آشکار راهب نسبت به یهودیان، هیچ یک از عناصر روایت ابن اسحاق از این ملاقات در روایت عربی - مسیحی یافت نمی‌شود. در عوض در این روایت محمد (ص) به سبکی شاهانه در خانه‌ی بحیرا ظاهر می‌شود. او سرکرده‌ی گروهی از عرب‌هاست. او بارها برای آموختن تعالیم راهب به خانه‌ی او می‌آید. راهب در نهایت مسؤولیت بیان بسیاری از متون قرآن را به عهده می‌گیرد و در هر مرحله معانی مسیحی را که قصد انتقال آن را داشته، به شکلی مستتر در معنای ظاهری متن، بیان می‌کند. او بر ناتوانی‌های عقلانی و اخلاقی عرب‌ها و از جمله محمد (ص)، تأکید می‌کند.

قصد مکاشفای و جدلی نویسنده به روشنی این است که نه تنها پیامبر نبودن محمد (ص) را

1 - Ibid., p. 212 and p. 214.

2 - Ibid., pp. 240 and 250.

3 - Cf. SCHMITZ, art. cit., p. 317.

4 - GOTTHEIL, art. cit., 13 (1898), pp. 241-2; 14 (1899), p. 251.

5 - GOTTHEIL, art. cit., 15 (1900), pp. 56-102; 17 (1903), pp. 125-66

اثبات کند، بلکه چنین القا کند که یک راهب مسیحی مطرود که خود مسلمانان در روایات نقل شده از پیامبر به او اشاره می‌کنند، اسلام را پدید آورده است.

۲- محمد (ص) به عنوان (فارقلیط) یا تسلی‌دهنده - بر اساس روایات سریانی افسانه‌ی بحیرای مسیحی، یکی از تغییراتی که کاتب یهودی، کمب، بعد از مرگ سارجیس بحیرا در قرآن پدید آورد، این عقیده است که محمد (ص) همان (فارقلیط) یا تسلی‌دهنده‌ای است که مسیح وعده داد بعد از رفتن به سوی پدرش او را بفرستد. نویسنده‌ی روایت سریانی A کمب را چنین متهم می‌کند:

او هر آنچه را که سارجیس نوشت و یا آموخت، تغییر داد، و به آنان گفت که آنچه او [یعنی سارجیس] درباره‌ی مسیح، پسر مریم به آنان گفته، یعنی "من خواهم رفتن و تسلی‌دهنده‌ای را به سوی شما خواهم فرستاد." مربوط به محمد (ص) است.^۱

مقصود در اینجا انجیل یوحنا قدیس است و به احتمال بیشتر بخش ۱۶: ۷ از این انجیل مورد نظر است. در جانب اسلامی، در کتاب سیره‌ی پیامبر ابن‌اسحاق نیز یک نقل قول طولانی به همین مضمون از انجیل یوحنا (۱۵: ۲۳-۱۶: ۲) وجود دارد.^۲

این بدان معناست که به نظر ابن‌اسحاق این آیات به محمد (ص) اشاره دارند. روایتی از انجیل که ترجمه‌ی عربی ابن‌اسحاق از آن اخذ شده، بی‌شک یک انجیل سریانی و فلسطینی است. یکی از شواهد برای این نتیجه‌گیری آن است که ابن‌اسحاق عبارت سریانی مِناجمائه را با الفبای عربی بازنویسی می‌کند. این عبارت تنها در روایت‌های سریانی انجیل به عنوان معادلی برای اصطلاح یونانی (ὁ παρα'χλιτος) به کار می‌رفت.^۳ ابن‌اسحاق در ادامه چنین توضیح می‌دهد که "مِناجمائه (که درود و سلام خدا بر او باد) در سریانی به معنای محمد (ص) و در یونانی به معنای تسلی‌دهنده است."^۴

در این فاصله‌ی زمانی دور فهمیدن این که چگونه عبارت "تسلی‌دهنده" به تدریج با محمد (ص) یکسان انگاشته شد، دشوار است. در قرآن متنی به این مضمون وجود دارد که عیسی پسر مریم در گفتگو با بنی‌اسرائیل به آنان اعلام کرد که "رسولی بعد از من خواهد آمد که اسم او احمد است."^۵ (سوره‌ی صف، ۶۱) به دلیل بیان این مطلب در قرآن، مسلمانان همواره برای یافتن این سخن عیسی اناجیل را جستجو می‌کردند.

برخی از شارحان جدید پیشنهاد کرده‌اند که به خاطر معنای اسم احمد که به محمد شبیه است،

1 - GOTTHEIL, art. cit., 13 (1898), p. 213; 14 (1899), p. 214.

2 - Cf. GUILLAUME, op. cit., pp. 103-4; WUSTENFELD, op. cit., vol. I, pt. 1, pp. 149-50.

3 - Cf. Anton BAUMSTARK, Eine aitarabischen, Zeitschrift für Semitik und verwandte Gebiete, 8 (1932), pp. 201-9; A. GUILLAUME, The veraion of the Gospels Used in Medina c. A. D. 700, Al-Andalus, 15 (1950), pp. 289-96.

4 - GUILLAUME, op. cit., p. 105; WUSTENFELD, op. cit., vol. I., pt. 1, p. 50.

مسلمانان کلمه‌ی یونانی (ὁ περιχλυτο'ς) که به معنای "بسیار محترم" است را با کلمه‌ی (ὁ παρα'χλητος) خلط کرده و معنای کلمه‌ی دوم را از انجیل برداشت کردند. اما به نظر می‌رسد که این راه حل، محتمل نیست چرا که عبارت احمد احتمالاً در زمان قرآن یک اسم خاص نبود.^۱ بلکه به احتمال بسیار زیاد این عبارت قرآنی در اصل به معنای کسی بود که شایسته‌ی ستایش است^۲ و آن را یک صفت وجدآور می‌دانستند. قطعاً بعدها هنگامی که این صفت آشکارا به عنوان یک اسم شخصی به کار رفت، عبارت قرآنی نیز این‌گونه فهمیده شد.^۳ اما تنها یک مسلمان که شناخت خیلی خوبی از یونانی داشت، می‌توانست، با خلط کلمات یونانی، "تسلی دهنده" را با محمد (ص) یکی بدانند. جوزف شاخنت با الهام گرفتن از متنی که ما از ابن اسحاق نقل کردیم، پیشنهاد کرد که این یکسان‌انگاری از همگونی مصوت‌ها در کلمه‌ی سریانی فلسطینی مِناجمائِه و اسم عربی محمد (ص)، ناشی شده است.^۴ اما این پیشنهاد هم خیلی قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد، شاید تبیین‌های ساده و روشن بهتر باشند.

قرآن می‌گوید که مسیح آمدن یک رسول را پیش‌بینی کرد (مورد قبلی و نیز سوره‌ی اعراف، ۱۵۷) و تنها شخصی که در انجیل مسیح ظهور او را پیش‌بینی می‌کند، تسلی‌دهنده است. بنابراین تسلی‌دهنده باید محمد (ص) باشد.

دفاعیه‌پردازان قرن نخست عباسی منکر یکسان‌انگاشتن محمد (ص) با (فارقلیط) یا تسلی دهنده بودند و اشاره به محمد (ص) در اناجیل، یا تورات و یا کتب انبیاء، را نمی‌پذیرفتند. این مسأله از زمان سر اسقف تیموقی یکی از موضوعات مورد مناقشه‌ی مسیحیان و مسلمانان بود. سراسقف در گزارش مناظره‌اش با خلیفه المهدی تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید:

حقیقت آن است که اگر من در انجیل یک پیش‌گویی درباره‌ی ظهور محمد (ص) یافته بودم، همان‌طور که تورات و انبیاء را رها کرده و انجیل را پذیرفتم، انجیل را نیز به کنساری می‌نهادم و قرآن را می‌پذیرفتم.^۵

تیموقی درباره‌ی هویت تسلی‌دهنده چنین استدلال می‌کند که این موجود، روح خدا و یا حتی خود خدا است و لذا به هیچ وجه نمی‌توان آن را با محمد (ص) یکی دانست. خلیفه برای جواب به

1 - Cf. W. MONTGOMERY WATT, His Name is Ahmad, Muslim World, 34 (1953), pp. 110-7.

2 - Cf. Rudi PARET. Der Koran, Kommentar und Konkordanz (2nd ed.: Stuttgart, 1977), p. 476.

3 - Cf. J. SHCAHT, Ahmad, EI2, vol. I, p. 267.

4 - MINGAMA, art. cit., p. 36.

همچنین برای روایت عربی، رک.

PUTMAN, op. cit., pp. 26 of the Arabic text.

این استدلال مسیحیان را متهم می‌کند که کتب مقدس را تحریف کرده‌اند. به گفته‌ی او نه تنها انجیل، بلکه متون عهد عتیق نیز که از نظر مسلمانان به محمد (ص) اشاره دارند، مانند دیدگاه اشعیاء درباره‌ی "مردان خر سوار و مردان شترسوار" (اشعیاء ۴۱: ۷) تحریف شده‌اند. خلیفه ادعا می‌کند که "فرد خر سوار عیسی و فرد شتر سوار محمد (ص) است." اما تیموق چنین تفسیری را نمی‌پذیرد، چرا که تنها نام *میدس* و *الامیتس* به صراحت در متن ذکر شده است.^۱ در مورد (فارقلیط) یا تسلی‌دهنده و این ادعای مسیحیان که این اسم به هیچ وجه نمی‌تواند به محمد (ص) اشاره داشته باشد، مسلمانی که با ابراهیم اهل تیرریاس مناظره کرده، با عصبانیت چنین می‌گوید: "بعد از آن که مسیح به آسمان رفت، یوحنا و همدستان او به دلخواه خود، در انجیل بازنگری کردند و دست به جعل آنچه که شما در اختیار دارید، زدند. پیامبر ما آن را اینچنین به ما آموخته است."^۲ در اینجا گوینده به این اتهام قرآن که یهودیان "معنای کلمات را تحریف می‌کنند." (سأء، آیه‌ی ۴۶) اشاره دارد.

دیگر آثار قرن نخست عباسی نیز حکایت از آن دارند که عالمان مسلمان در آن دوره دفاعیه‌پردازان مسیحی را به تحریف متهم می‌کردند. به عنوان مثال در رساله‌ی ضد اسلامی تئودور بارکونی متعلم مسلمان با انتقال اتهام از یهودیان به مسیحیان، به مرجعیت آموزگار خود، یعنی محمد (ص)، اشاره کرده و چنین می‌گوید:

من به تمامی آنچه که در کتاب‌های عهد قدیم وجود دارد، پایبندم، زیرا می‌دانم که بر اساس گفته‌ی کسی که این آموزه را به ما آموخته، هیچ حذف و اضافه‌ای در آنان صورت نگرفته است. اما در مورد آنچه که در عهد جدید مکتوب شده، به تمامی آن پایبند و وفادار نیستم، زیرا بخش‌های زیادی در آن وجود دارند که ابطال شده‌اند. او (یعنی مسیح) آنها را نیاورده است. دیگران به منظور فریبکاری آنها را رواج داده و در هم آمیختند.^۳

در آن زمان دفاعیه‌پردازان دیگر مسیحی در آن زمان، بخش‌هایی از آثار خود را به رد اتهام تحریف اختصاص می‌دادند.^۴ آنچه موجب می‌شود که در بحث حاضر به این مسأله بپردازیم آن است که با کمک آن می‌توانیم شواهدی را در مورد میزان تمرکز مجادلات مسیحی/اسلامی در قرن نخست عباسی بر متون مقدس بیابیم. به عنوان مثال دفاعیه‌پرداز مسلمان، علی بن ربن طبری در مورد یکی بودن تسلی‌دهنده و محمد (ص)، به تفصیل از متون یوحناپی مورد بحث تفسیری اسلامی

1 - MINGANA, art. cit., pp. 32-9; PUTMAN, op. cit., pp. 21-31

2 - VOLLERS, art. cit., p. 62.

3 - SCHER, op. cit., vol. 69, p. 235.

۴ - برای نمونه می‌توان به استدلال‌های عمار بصری در کتاب او با عنوان کتاب البرهان اشاره کرد. رک. HAYEK, op. cit., pp. 41-6.

ارائه می‌کند. او این کار را در فرآیند رد مخالفت‌های مسیحی با این مسأله و به خصوص این ادعای تیموق که تسلی‌دهنده، روح متحد با خداست، انجام می‌دهد. طبری در ادامه بر اساس اشارات متنی و قرآنی بیشتر، یکسان بودن روح خدا با تسلی‌دهنده را به گونه‌ای که برای مسلمانان قابل قبول باشد، تشریح می‌کند.^۱

۳- محمد (ص) و معجزات - این که معجزات انجام شده توسط پیامبران به نام خداوند و یا توسط مسیح به نام خودش، تنها تضمین معقول و کافی برای پذیرش مسیحیت و یا هر متن مقدس مدعی الهام الهی و یا هر مجموعه از آموزه‌های دینی، هستند، در میان تمامی دفاعیه‌های مسیحی قرن نخست زمامداری عباسیان، رواج زیادی داشت. دلیل این پافشاری، فقدان قابل توجه معجزات شخصی منسوب به محمد (ص) و نیز آن بود که هیچ معجزه‌ای به محمد (ص) نسبت داده نمی‌شد و توجیه امور دینی به وسیله‌ی معجزه در قرآن انکار شده بود. به عنوان مثال عمار بصری به این منظور آیه‌ی ۱۰۹ سوره‌ی انعام را نقل می‌کند. آیه چنین می‌گوید:

آنان با درستی و صداقت تام، به خداوند قسم خوردند که اگر نشانه‌ای برای آنان بیاید به آن ایمان خواهند آورد. بگو: "نشانه‌ها تنها نزد خدایند." چه چیزی به شما می‌فهماند که اگر این نشانه بیاید آنها به آن ایمان نخواهند آورد.

عمار با ادعای پیروی از تفسیر عبدالله بن عباس چنین می‌گوید که این آیه، در شرایطی بر محمد(ص) فرو فرستاده شد که مسیحیان، یهودیان و مشرکان قسم خورده بودند اگر معجزه‌ای را در دستان محمد(ص) مشاهده کنند، به او ایمان خواهند آورد.^۲ نکته‌ی مورد نظر عمار این است که محمد(ص) حتی در چنین شرایطی عقیده به معجزه را رد می‌کند.

بنابر این از نظر عمار اساساً نمی‌توان به نحو قابل قبولی مدعی اصالت و اعتبار اسلام و محمد(ص) شد. در متنی که عمار از سوره‌ی انعام نقل کرده، ذکر صریحی از یهودیان و مسیحیان وجود ندارد. همچنین نتوانستیم در هیچ یک از منابع اسلامی چنین تفسیری از آیه را که به ابن عباس نسبت داده شده باشد، بیابیم. اما روشن است که عمار از دیدگاه منفی قرآن نسبت به معجزات و نشانه‌های شخصی محمد (ص)، آگاه است.

نویسنده‌ی نامه‌کنندی نیز از انکار معجزات و نشانه‌های شخصی در قرآن آگاهی داشت. او به این منظور آیه‌ی ۵۹ سوره‌ی اسراء را نقل می‌کند. عمار بصری نیز در متن کتاب البرهان که قبلاً به آن اشاره شد، به این آیه اشاره می‌نماید.^۳

1 - Cf. MINGANA, *The Book of Religion and Empire* (Manchester, 1923), pp. 118-24

(متن عربی)

2 - Cf. HAYEK, *op. cit.*, pp. 31-32.

3 - Cf. TIEN, *op. cit.*, p. 102.

اما مؤلف نام‌ی کندی در ادامه تعدادی از معجزات را نام می‌برد که به گفته‌ی او روایات اسلامی متأخر به محمد (ص) نسبت دادند. به اعتقاد او مردم بر خلاف آمال و آرزوهای محمد(ص) ادعا کردند که این وقایع غیرمعمول بر حقانیت پیامبری او دلالت دارند. نویسنده چنین نتیجه می‌گیرد که ادعاهای محمد (ص) تنها با توسل به زور شمشیر مورد قبول واقع شد.¹

آشکار است که بیشتر دفاعیه‌پردازان مسیحی در قرن نخست زمامداری عباسیان معتقد بودند که مردم، اسلام و پیامبری محمد (ص) را نه به دلیل معجزات و نشانه‌ها، بلکه به خاطر انگیزه‌های دیگری که از دید دفاعیه‌پردازان بی‌ارزش بود، پذیرفتند. تئودور ابوقره، حبیب بن حدمه ابورائطه، عمار بصری و حنین بن اسحاق، هر یک فهرستی از این انگیزه‌ها را در اختیار دارند که به طور اجمالی و یا تفصیلی آنها را توضیح می‌دهند. فهرست انگیزه‌هایی که هر یک از این افراد به آن اشاره کرده‌اند، عیناً مانند فهرست‌های دیگر نیست، ولی در عین حال این فهرست‌ها بسیار به یکدیگر شبیهند.

به عنوان مثال عمار بصری در جایی از کتاب البرهان خود، به فهرست زیر اشاره می‌کند: "تبیانی و زد و بند قبیله‌ای" (تواطوه)، "شمشیر"، "ثروت"، "سلطه و قدرت"، "تعصب قومی" (عصبیه)، "ترجیح شخصی"، "مقررات بی‌بند و بار" و "جادو".²

در ادامه نویسنده چنین استدلال می‌کند که تمامی ادیان، غیر از مسیحیت، به واسطه‌ی یک و یا چند مورد از این دلایل بی‌ارزش، مورد پذیرش قرار می‌گیرند. طبق این استدلال‌ها این در حالی است که مسیحیت دقیقاً بر خلاف اسلام به دلیل معجزات مسیح و معجزات حواریون به نام او، پذیرفته می‌شود.

1 - Cf. Tien, pp. 103-9.

در یک جا نویسنده نام‌ی کندی از فردی به نام محمد بن اسحاق الزهری به عنوان منبع اطلاعات خود درباره‌ی یکی از معجزات محمد (ص) نام می‌برد. رک. *ibid.*, p.(108)

پیامبر در این معجزه دست خود را درون یک ظرف خالی آب داخل می‌کند و آب کنای برای نوشیدن افراد و چارپایانی که در آنها حضور داشتند، جاری می‌شود. نکته‌ی اول آن است که به نظر می‌رسد نویسنده‌ی مسیحی تألیف سیره را به محمد بن مسلم بن عبدالله بن شهاب زهری، راوی معروف نسبت می‌دهد که ابن اسحاق اغلب از او نقل قول کرده است. و نکته‌ی دوم آن که روایت ابن اسحاق از معجزه‌ی رخ داده در صلح حدیبیه که از قرار معلوم که در اینجا مورد نظر است، حفاری یک چاه خشک به وسیله‌ی یک تیر توسط محمد (ص) است. رک. GUILLAUME, *op. cit.*, pp. 500-1; Wustenfeld, vol. I, pt. 2, p. 742.

روایت‌های مختلفی از این معجزه در سنت اسلامی وجود داشت. به ارجاعات منبع زیر رجوع کنید:

WENSINCK, A Handbook of Early Muhammadan Tradition (Leiden, 1927), p. 102.

2 - Cf. HAYEK, *op. cit.*, p. 33.

برای بحثی در مورد این انگیزه‌ها و نقش آنها در استدلال جدلی، رک.

Sidney H. GRIFFITH, Comparative Religion in the Apologetics of the First Christian Arabic Theologians, Proceedings of the PMR Conference, 4 (1979), pp. 63-87.

ج) داوری در باب قرآن

شکی نیست که به دلیل فشار جدلی نویسندگان مسیحی، عالمان مسلمان در اواخر قرن نخست زمامداری عباسیان و بعد از آن، این بحث را که قرآن معجزه‌ای برای حقانیت اسلام است، توسعه دادند. البته از قیل مطالبی در قرآن وجود داشت که الهام بخش این آموزه بود؛ به عنوان نمونه می‌توان به سوره‌ی اسراء آیه‌ی ۸۸ و سوره‌ی بقره آیه‌ی ۲۳ و سوره‌ی حشر آیه‌ی ۲۱ اشاره کرد. به گفته‌ی نویسنده‌ی نام‌هی‌کندی، دفاعیه‌پردازان مسلمان، برای اثبات ادعای خود از این سه آیه استفاده می‌کردند. ادعای آنان این بود که قرآن قاطع‌ترین استدلال (حجه بالغه، سوره‌ی انعام، آیه‌ی ۱۴۹) برای نشان دادن این نکته است که محمد (ص) نیز مانند موسی، عیسی و انبیاء از سوی خداوند وحی دریافت می‌کرده است. مؤلف نام‌هی‌کندی با مقایسه‌ی محمد (ص) با پیامبران الهی متقدم ادعا می‌کند که: "آموزگار تو یک فرد/می بود که هیچ نیاموخته بود و از اخبار هیچ آگاهی نداشت. اگر این اخبار از طریق وحی و الهام و اخبار از غیب، به او منتقل نشده بود، او از کجا آن را آموخته و سپس ارائه و ثبت نمود؟"^۱ او به سؤال خود پاسخ می‌گوید و ادعا می‌کند که راهب مسیحی، سرجیوس، یعنی سارجیس بحیرا، قرآن را که طبق سخن کندی بعداً توسط دو یهودی به نام‌های عبدالله بن سلام و کمبالاحبار تحریف شد، به محمد آموخت.

از اینجا به بعد مؤلف نام‌هی‌کندی به تنهایی وارد یک بحث طولانی در مورد تاریخ جمع‌آوری متن قرآن و پدیدار شدن شکل فعلی آن می‌شود. او جزئیات متن‌های قرآنی ابوبکر و عثمان را نقل کرده و به اختلافات مسلمانان در مورد برخی آیات، کلمات و عبارات اشاره می‌نماید. از دیدگاه او تمامی اینها شاهد بر آن است که قرآن را نمی‌توان کتابی وحی شده از جانب خداوند دانست. او در پایان به زبان عربی قرآن می‌پردازد؛ یعنی این ادعا که هیچ‌کس نمی‌تواند مانند آن را بیاورد، او به سبک عربی قرآن حمله می‌کند و چنین استدلال می‌نماید که نه تنها این سبک نمی‌تواند شاهدهی برای وحی بودن آن باشد، بلکه به اندازه‌ی اشعار بهترین شاعران عرب ارزش ندارد.^۲

در اینجا فرصت آن نیست که گزارش کندی از جمع‌آوری قرآن را تحلیل کنیم. متأسفانه تا کنون توجه عالمانه‌ی اندکی مصروف پرداختن به این بحث ارزشمند قرن نهم درباره‌ی این موضوع مهم شده است. شاید ویژگی‌های جدلی متن، ما را در این باره که آیا واقعاً آن یک سند تاریخی است، دچار تردید کند. اما این واقعیت همچنان به قوت خود باقی است که این رساله یکی از نخستین شواهد در مورد روند فهم قرآن و اطلاع از آن است.

یکی از عبارات جالب نام‌هی‌کندی که در بحث از قرآن، به آن پرداخته شده توصیف محمد به

1 - TIEN, op. cit., p. 126.

2 - Cf. TIEN, op. cit., pp. 21-2.

عنوان یک مرد اسی یا (رجل اسی) است. صفت اسی در قرآن (سوره اعراف، آیه ۱۵۷-۱۵۸) نیز برای توصیف پیامبر به کار رفته است. درباره‌ی معنای دقیق آن بحث‌های بسیار زیادی صورت گرفته است.^۱ در متنی که نقل شد کاملاً روشن است که از نظر دفاعیه‌پرداز مسیحی این صفت به بی‌سوادی محمد (ص) و عدم آگاهی او از روایات متون مقدس مسیحی و یهودی اشاره دارد. هیچ اشاره‌ی روشنی برای تأیید این نکته که اسی چنان که بعداً توسط مسلمانان به کار برده شد، به معنای بی‌سوادی بوده باشد، وجود ندارد. اما نمی‌توان گفت که معنای این کلمه کاملاً با گفته‌ی کندی مغایر است. از تأمل در منابع دیگر روشن می‌شود که معنای این صفت در رشد این آموزه که قرآن معجزه‌ای برای حقانیت اسلام است، مؤثر بوده است.

یکی از مطالعات اخیر نشان می‌دهد که رأی تفاسیر اسلامی قرآن مبنی بر این که معنای اولیه‌ی این صفت، بی‌سوادی است، در قرن نخست زمامداری عباسیان، شهرت یافت.^۲ با توجه به این واقعیت که در همین دوره، فشار دفاعیه‌پردازان مسیحی در درون دارالاسلام آغاز گردید، چنین تحولی چندان شگفت‌انگیز نیست.

به علاوه امروزه روشن شده که گسترش آموزه‌ی رسمی اعجاز قرآن، یعنی تقلیدناپذیری اعجاز‌آمیز زبان قرآن، تا حدی مرهون فشارهایی است که مناقشات مسیحی در جامعه پدید آورده بودند. اگرچه این آموزه در میان متکلمان مسلمان تا قرن دهم به طور کامل شکوفا نشد، اما قبل از آن در قرن نخست زمامداری عباسیان، می‌توان به روشنی ریشه‌های آن را مشاهده کرد. این ریشه‌ها در آثار دانشمندان مسلمانی یافت می‌شود که با دفاعیه‌پردازان مسیحی که بر معجزات تأکید داشتند، به بحث و جدل می‌پرداختند.^۳ ماهیت فشار مسیحی در بحث زیر میان خلیفه المهدی و سراسقف تیموق، به وضوح قابل تشخیص است: و پادشاه ما به من گفت: "آیا تو اعتقاد داری که خداوند کتاب مقدس ما را فرو فرستاده است؟" من به او پاسخ دادم: به من ربطی ندارد که در این باره قضاوت کنم. اما من چیزی می‌گویم که حضرت عالی نسبت به آن آگاه هستید و آن این است که تمامی کلمات خداوند در تورات، کتب انبیاء، انجیل و نوشته‌های رسولان، به واسطه‌ی معجزات و نشانه‌ها تأیید شده‌اند. اما هیچ معجزه و یا نشانه‌ای مؤید کلمات کتاب مقدس شما نیست..... از آنجا که نشانه‌ها و معجزات براهینی برای اثبات اراده‌ی خداوند هستند، برای حضرت عالی نتیجه‌ی فقدان آنها در کتاب مقدس شما، روشن است.^۴

1 - Cf. PARET, op. cit., pp. 21-2.

2 - Cf. I. GOLDFELD, The Illiterate Prophet (Nabi Ummi), an inquiry into the development of a dogma in Islamic Tradition, Der Islam 57 (1980), pp. 58-67.

3 - Cf. Richard C. MARTIN, The Role of the Basrah Mutazilah in Formulating the Doctrine of the Apologetic Miracle, Journal of Near Eastern Studies, 39 (1980), pp. 175-89.

4 - MINGANA, art. cit., pp. 36-7.

بقیه‌ی دفاعیه‌پردازان مسیحی قرن نخست زمامداری عباسیان در استدلال‌های خود مطالب زیادی را از قرآن نقل می‌کردند که البته این نقل قول‌ها همواره با دیدگاهی منفی همراه نبود. کاملاً روشن است که آنها در صورت استفاده و یا عدم استفاده از اصطلاحاتی مانند "کتاب مقدس شما" از آن جهت کلمات و عبارات قرآنی را به کار می‌برند که می‌دانند این کلمات و عبارات، بی‌هیچ واسطه‌ای برای مسلمانان آشناست و امیدوارند از این طریق برای استدلال خود نوعی قدرت اقناعی فراهم آورند. به عنوان مثال یک رساله‌ی عربی درباره‌ی آموزه‌ی تثلیث که نویسنده‌ی آن ناشناخته است، در کوه سینایی یافت شده است. نویسنده‌ی این رساله شواهدی از کتاب مقدس را که دال بر تکثر در خداوند است ذکر می‌کند و همراه با آن مطالبی را از قرآن به سود تثلیث نقل می‌نماید، که البته این نقل قول‌ها همیشه دقیق نیست.^۱ بنا بر این هیچ تعجبی ندارد که شافعی، فقیه مسلمان (متوفای ۸۲۰) معتقد بود که نمی‌توان یک نسخه از قرآن را به یک مسیحی فروخت و اراده‌ای که موجب انتقال قرآن و یا مجموعه‌ای از روایات به یک مسیحی شود، اراده‌ای باطل است.^۲

1 - Cf. GIBSON, op. cit., p. 77 (متن عربی)

2 - Cf. op. cit., p. 101; FATTAL, op. cit., pp. 148-9.

(۳)

نکاتی درباره‌ی قانون‌نامه‌های مدینه

آر. بی. سرچینت

ترجمه و تلخیص محمد کاظم رحمتی

تقریباً مدت یک دهه می‌گذرد که در دانشگاه کمبریج به تدریس پیمانی که پیامبر در مدینه بنا کرده‌ای مختلف منعقد کرده و به قانون‌نامه‌های مدینه شهرت دارد. مشغولم. معاهده‌ای که به نظر من از هشت بخش تشکیل شده و با توجه به محتویات آن به نظر می‌رسد که در هفت سال حضور پیامبر در مدینه تدوین نهایی خود را یافته است. آنچه توجه مرا در بادی امر به این قانون‌نامه‌ها جلب کرد، شباهت و نزدیکی آنها با قانون‌نامه‌هایی از جنوب شبه جزیره عربی یعنی حضرموت به نام حوته است که هنگام مطالعه ترجمه‌ی انگلیسی سیره‌ی ابن‌سحاق به قلم گیوم، برایم جلوه کرد. در ابتدای نگارش این مقاله قصد داشتم یکی از این حوته‌ها را به ضمیمه‌ی مقاله منتشر کنم، اما نبود نوشته‌ای مستقل درباره‌ی قانون‌نامه‌های مدینه مرا از این کار بازداشت. پیمان‌نامه‌های مدینه نشان‌گر آن است که پیامبر از سنت موجود در جاهلیت در عقد قرارداد با قبایل پیروی کرده و از جنبه‌های مثبت سنت‌های جاهلی پیروی کرده است. در حقیقت با پذیرش سنت جاهلی حکم قرار گرفتن، پیامبر در انعقاد این پیمان از همین سنت پیروی کرده است. مسئله‌ی پذیرش جنبه‌هایی از سنت جاهلی در اسلام را در رواج برخی گفته‌ها چون «خیر الناس فی الإسلام خيارهم فی الجاهلیة إذا فقهوا فی الدین» نیز می‌توان دید.

اعراب و یهود در مدینه در آستانه‌ی هجرت پیامبر

واقعی در اشاره به مهاجرت پیامبر به مدینه از ناهمگونی جمعیتی مدینه خبر داده و ضمن اشاره به ماجرای عقد اخوت میان مردم از سوی پیامبر، به عقد قراردادهایی توسط آن حضرت با قبایل اشاره کرده است. در این پیمان‌ها پیامبر بر حفظ وحدت سیاسی شهر تأکید داشت و فردی می‌توانست خود مسلمان باشد اما پدرش مشرک. یهودیان ساکن در مدینه که به سه قبیله بزرگ بنونضیر، بنوقریظه و بنوقینقاع تقسیم می‌شدند، بنا بر گزارش مورخان مسلمان چون ابوالفرج اصفهانی در *الأغانی* به واسطه فشارهایی که رومیان بر آنها وارد کرده بودند، به شبه جزیره مهاجرت کرده بودند. بنونضیر در منطقه‌ای عالی‌مدینه، و بنوقریظه در "مهظور" که دو وادی در منطقه حره بود، سکونت داشتند. درباره‌ی نفوذ و قدرت قبایل یهودی اختلاف نظر وجود دارد. ابوالفرج اصفهانی از کاهش قدرت یهودیان خبر داده و از سیطره اعراب بر این دو قبیله سخن گفته است. سرچینیت در ادامه نمونه‌هایی دیگر از ضعف یهودیان را نقل کرده است. درباره‌ی اهمیت اقتصادی سه قبیله یهودی نیز گزارش‌های در دست است. بنونضیر و بنوقریظه مالکان مخلصستان بودند و بنوقینقاع در کار تجارت نقره بودند. سوای این سه قبیله یهودی، نقل است گروه‌های دیگری از اعراب نیز به یهودیت گرویده بودند. نکته جالب توجهی در که بررسی قانون‌نامه‌های مدینه خود را نشان می‌دهد، به‌کارگیری آیات قرآنی متعددی در آن‌هاست که بر اساس نوشته‌ی ریچارد پیل به سال دوم هجرت و یا قبل از جنگ اُحد تعلق دارد.

این مطلب با این ادعا که این پیمان‌نامه‌ها بلافاصله بعد از ورود پیامبر به مدینه منعقد شده، متناقض است. سرچینت در ادامه‌ی بررسی خود به شأن نزول آیات ذکر شده در این عهدنامه‌ها پرداخته و بر اساس روایات اسلامی سعی در تعیین زمان نزول این آیات کرده است.

در ادامه‌ی مقاله، پیمان‌نامه‌ی مدینه که به تعبیر سرچینت، در هشت بند تنظیم شده بر اساس دو تحریر این پیمان به روایت ابن‌اسحاق روای و تدوین‌گر مشهور سیره، و کتاب *الأموال* اثر ابوعبید قاسم بن سلام هروی مورد بحث قرار گرفته است. از متن پیمان‌نامه‌ها، می‌توان تلاش پیامبر برای تحکیم قدرت اسلام در مدینه، تفکیک و مرزبندی میان افراد مسلمان و غیر مسلمان را دریافت. سرچینت در ادامه‌ی نوشتار خود، ضمن تفکیک متن پیمان‌نامه به هشت قسمت، ابتدا متن عربی و سپس ترجمه و تعلیقات خود بر محتوای آن را آورده است. در پایان مقاله نیز تفاوت قرائات میان متن ارائه شده توسط ابن‌اسحاق و ابوعبید ذکر شده است. سرچینت در بخش تعلیقات، اطلاعات تاریخی، معانی لغات و مسائل مرتبط دیگر را بندهای عهدنامه را متذکر شده است.

(۴)

اعتقاد به «خدای برتر» در مکه‌ی پیش از اسلام

ویلیام مونتگمری وات

ترجمه و تلخیص سمید زعفرانی‌زاده

محققان بسیاری از جمله یولیوس و لهاوزن با مطالعه‌ی قرآن دریافته‌اند که افرادی از اهل مکه در عین حال که کافر (مشرک) بوده و الهه‌هایی را می‌پرستیدند، الله را خالق جهان، خدای برتر و مافوق دیگر الهه‌ها می‌دانستند. و لهاوزن این فرضیه‌ی ردشده را مطرح می‌کند که الله برآمده و تجرید یافته از الهه‌های محلی است. با این حال هرچه می‌گذرد بر شمار طرفداران نظریه‌ی «خدای برتر» افزوده می‌شود و محققان همچون فرانتس بوهل، تور اندرانه، رودی پارت، یوزف هنینگرد و توشیهیکو ایزوتسو آن را پذیرفته‌اند. نوشتار حاضر در پی طرح دیدگاهی جدید در این باره نیست، بلکه به دنبال نمایاندن عمق و گستردگی داده‌های قرآنی و محتوای آن‌ها در این موضوع است.

آیات بسیاری از احترام و توجه کافران به "الله" به مثابه‌ی خالق آسمان‌ها و زمین سخن می‌گویند (از جمله عنکبوت، ۶۱-۶۵؛ زمر، ۳۸؛ لقمان، ۲۵). آنان برای الله همانند (انداد) یا شریکائی قرار می‌دادند. در شماری از آیات تصریح شده است که کفار الهه‌هایی را به عنوان رابط میان انسان و خدا مورد احترام و پرستش قرار می‌دادند تا آنان را به خدا نزدیک کنند. این اندیشه در قرآن مورد نقد قرار گرفته است (از جمله در زخرف، ۸۶-۸۷).

قرآن در مواردی حتی به نقد نام‌گذاری الهه‌ها و نیز فرشتگان با اسامی مؤنث توسط مشرکان می‌پردازد. (مثلاً در نجم، ۲۷-۲۸).

آیه‌ی ۳۶ سوره‌ی انعام به وصفی غریب درباره‌ی عمل مشرکان می‌پردازد: «آنان از کشت و دامی که آفریده‌ی خداست، بخشی را به پندار خویش برای خداوند قرار می‌دهند و بخشی را برای

شریکان خدا؛ آنچه از آن پتان است به خداوند نمی‌رسد، ولی آنچه برای خداوند است به پتان می‌رسد.»

تفسیر دقیق این آیه مشخص نیست. در تفسیر جلالین می‌خوانیم که سهم خداوند به میهمانان و نیازمندان می‌رسید، در حالی که سهم بت‌ها به سدنه و متصدیان معبد داده می‌شد. مشکل اینجاست که معبد خاصی که سهم خداوند به آن اهدا شود وجود نداشته و این مسأله فهم جایگاه کعبه در آن زمان را دشوارتر می‌کند.

نقش و کارکرد اصلی الهه‌ها، شفاعت مردم در نزد «خدای برتر» یا همان الله است. در مواردی آنان به عنوان فرشته انگاشته شده‌اند. در مقابل در برخی از آیات (از جمله در روم، ۳۳؛ زمر، ۸) تصریح شده که انسان‌ها (احتمالاً مشرکان) در هنگام رویارویی با خطرات به جای یادکردن از الهه‌های خود و درخواست شفاعت از آنان، الله را می‌خوانند. عبارتی که در این باب ارائه شده «مخلصاً له الدین» است که حتی پرستش مخلصانه‌ی الله برای چند لحظه را شامل می‌شود. قرآن به دنبال رسیدن به پرستش کاملاً مخلصانه و موحدانه است، چراکه پرستش الله به عنوان خدای برتر کفایت نمی‌کند و توحیدی نیست.

مشخص نیست که اعتقاد به خدای برتر چگونه بر تفسیر آیه‌ی سوره قریش «فلیعبدوا رباً هذا البیت» تأثیر گذاشته است. مقصود از خانه، کعبه است و قرآن می‌خواهد تأکید کند که تنها خداوند باید پرستش شود. این سوره بیان می‌کند که خداوند هم رزق مکیان را می‌دهد و هم آنان را محافظت می‌کند. این نقش خداوند است. به نظر می‌رسد که این سوره در مقام بیان این مطلب است که معاصران پیامبر، کعبه را معبد «الله» می‌دانستند، اگرچه دیگر الهه‌ها نیز در آنجا عبادت می‌شدند.

به عنوان نگاهی کلی به این داده‌های قرآنی باید گفت که در زمان ظهور اسلام، کفر بسیار ضعیف شده بود. دیگر همانند دوران پیش از کشاورزی، الهه‌ها به عنوان منشأ نیروهای طبیعی شناخته نمی‌شدند. یک کشاورز به قدرت خود و ارتباطات انسانی‌اش آگاه است، در حالی که یک چادر نشین اعتقاد دارد که اراده و تصمیماتش غالباً تحت تأثیر نیروهای اسرارآمیزی قرار دارد که از آن‌ها با عنوان قضا و قدر و... یاد می‌کند. از این رو، برای یک چادر نشین قابل پذیرش است که به جای الهه‌ها، الله باران را که منشأ رزق است فرو فرستد.

درواقع الهه‌ها موجودات ضعیفی بودند که تنها نقش واسطه و شفیع نزد خداوند را ایفا می‌کردند. آن‌ها بازمانده‌های دوره‌ی کشاورزی بودند و در سطح ضعیف‌تری در میان بادیه‌نشینانی که در سرزمین با طبیعت نامنظم می‌زیستند، رواج داشته‌اند. شهرنشینان مکه احتمالاً قابل بیشتری به اعتقاد به خدای برتر داشته‌اند، چراکه با امپراتوری‌های بزرگ اطراف آشنا بوده‌اند. قرآن به بیان عقیده‌ی رایج در میان اعراب درباره‌ی «الله» می‌پردازد و پس از آن نشان می‌دهد که این شناخت به‌طور منطقی می‌تواند راه را برای درک خالصانه و موحدانه از مفهوم پروردگار هوار سازد.

(۵)

ناپدید شدن و کشف دوباره‌ی زمزم و چاه کعبه

جی. آر. هاوتینگ

ترجمه و تلخیص سید مهدی مصطفوی

بر اساس روایات مسلمین، چشمه‌ی زمزم که به فرمان خدا برای هاجر و اسماعیل به وجود آمده بود، پس از مدتی به سبب گناهان قوم جرهم که متولی کعبه بودند، ناپدید شد. با ناپدید شدن زمزم، جرهم سرپرستی کعبه را از دست داده و از آنجا رانده شدند. کشف دوباره‌ی زمزم به پدر بزرگ پیامبر (عبدالمطلب)، منتسب است و گفته شده مکان زمزم در زمانی نامشخص به واسطه‌ی رؤیایی برای وی مشخص شد. از آن زمان به بعد، زمزم برای زمانی طولانی وجود داشت. بر اساس روایت مسلمین، گودالی خشک نیز در درون کعبه قرار داشت که بعضی اوقات از آن به نام چاه کعبه تعبیر می‌شد. این دو، جزو حرم مکه به‌شمار می‌رفتند.

این مقاله تلاش دارد که پیشینه و اهمیت روایات مربوط به ناپدید شدن و کشف دوباره‌ی زمزم و چاه کعبه را تبیین نماید.

احتمال می‌رود که روایت مربوط به ناپدید شدن و کشف دوباره‌ی زمزم، تغییر یافته‌ی روایتی قدیمی درباره‌ی حرم یهودیان باشد. روایاتی که اکنون به زمزم نسبت داده می‌شوند، ممکن است در اصل به آن اشاره نداشته باشند و در این زمینه دلالت‌هایی وجود دارد. در نقل‌های متفاوت از روایات آشکار شدن مکان زمزم برای عبدالمطلب، از آنچه وی امر به حفر آن شده، با نام‌هایی

رازآلود مانند طیبه، بره، المضنونه و خبأت الشیخ الأعظم، تعبیر شده است. در این روایات، حقیقت آنچه که باید کشف شود، بیان نشده و ظاهراً برای وارد نمودن نام زمزم و نسبت دادن آن، به روایاتی که در آن‌ها این نام دیده می‌شود، مشکلاتی وجود دارد.

یکی از روایاتی که در آن نام زمزم ذکر شده، در منابع مختلفی به نقل از علی (ع) از عبدالمطلب آمده است. در این روایت که در کتاب سیره‌ی ابن‌اسحاق به نقل از ابن‌هشام آمده، نام زمزم پس از دیدن سه رؤیا و در رؤیای چهارم به صورتی معمايي برای عبدالمطلب آشکار می‌شود. در مقایسه با ابن‌هشام، ازرقي و فاکهي که هر دو این روایت را از ابن‌اسحاق روایت کرده‌اند، رؤیای سوم را که در آن نام "مضمونه" ذکر شده است حذف کرده و آنچه را که در روایت ابن‌هشام به عنوان رؤیای چهارم آمده است جایگزین ساخته‌اند. مقایسه‌ی بین نقل‌های متفاوت از این روایت بیانگر آن است که در اصل سه رؤیا وجود داشته، اگرچه در برخی روایات چهار رؤیا ذکر شده است.

یکی دیگر از ویژگی‌های این گزارش، اشاره‌ی مفید دیگری را فراهم می‌آورد مبنی بر اینکه در روایت مفقود شدن و کشف مجدد زمزم، از مطالبی گرفته شده که در حقیقت به آن مرتبط نبوده است. عبدالمطلب در هنگام حفر برای جستجوی زمزم به اشیایی از قبیل چندین زره، شمشیرهایی به نام قلمی و دو غزال طلایی برخورد کرد. شگفت‌آور است که ظاهراً گاهی این اشیاء، نقطه‌ی تمرکز این روایات‌اند تا جایی که ظن را برمی‌انگیزد که آیا هدف روایت آشکارکردن مکان زمزم است یا خود اشیاء. ابن‌سعد دو روایت را درباره‌ی کشف دوباره‌ی زمزم در کتاب خویش آورده است. در روایت اول هیچ اشاره‌ای به پیدا شدن اشیاء نشده، اما روایت دوم مربوط به یافتن اشیایی است که ذکر آنها گذشت. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا رؤیاهای عبدالمطلب برای مشخص نمودن مکان زمزم بوده‌اند یا مکان اشیاء؟

تردیدي مشابه در مورد روایات ناپدید شدن زمزم در زمان جُرْهُم نیز مطرح می‌شود. روایاتِ چگونگی ناپدید شدن زمزم در آن زمان به شیوه‌ی گیج‌کننده‌ای نقل شده‌اند. در یک نقل زمزم پس از مدتی از اخراج جُرْهُم، خشک و ناپدید شد. در نقلی دیگر اشیاء در زمزم قرار گرفته و سپس جُرْهُم آن را مدفون کردند. در نقل پیشین، تأکید بر زمزم و در نقل اخیر بر دفن اشیاء است. با توجه به شیوه‌ی نقل این روایات، می‌توان نتیجه گرفت که تمرکز اصلی این روایات بر چاه زمزم است و جزئیات درباره‌ی دفن اشیاء، تنها برای شاخ و برگ دادن به داستان ذکر شده‌اند. این

روایت در قسمت فضائل و سقایه‌ی کتاب تاریخ الأرزقی آمده است که روایات اسلامی آن را مربوط به زمزم می‌دانند. به نظر نمی‌آید که اهمیت ویژه‌ای به اشیاء که دفن شده و بعدها کشف شدند، داده شده باشد و معمولاً از آنها به عنوان اموال حَرَم یعنی هدایا و نذوراتی که زائران کعبه به همراه می‌آورند، یاد شده است. طبری در کتاب خود، بخشی را آورده که در آن دو غزال کعبه در میان اشیائی ذکر شده‌اند که به وسیله‌ی جُرْهُم دفن شده بود. وی این روایت را در میان ذکر روایتی از بازسازی کعبه برای جلوگیری از سرقت اموال آن، می‌آورد. توجه به شیوه‌ی بیان این روایت، نشان می‌دهد که این دو غزال را می‌توان جزو هدایایی در نظر گرفت که از طرف زائران کعبه آورده می‌شد.

اما شیوه به کارگیری کلمات در این روایت، بیانگر آن است که این دو غزال چیزی بالاتر از اینها بودند. اَرزقی به شمشیرها و غزال‌های درون کعبه اشاره می‌کند و طبری با تعبیر غزال‌های کعبه از آنها یاد می‌کند و براین اساس می‌توان گفت که این اشیاء اهمیت فرقه‌ای داشته و صرف هدیه‌ای نذری برای کعبه نبودند. این مطلب زمانی قوت می‌یابد که در روایتی مشابه، به حجر الرکن به عنوان یکی از اشیائی اشاره می‌شود که رئیس جُرْهُم آن را به همراه دو غزال و شمشیرها مدفون کرده بود. با توجه به روایات طبری، احتمالاً حجر الرکن، تنها هدیه‌ای نذری از سوی زائران نبوده و از اشیایی شمرده می‌شد که از اهمیت اساسی در حرم برخوردار بوده است. در بیشتر روایات دیگر به حجر الرکن اشاره نشده و تنها به غزال‌ها، شمشیرها و زره اشاره شده است. بنا براین، نقل طبری از این روایت، نقلی قدیمی است و روایات دیگر از آن اخذ شده‌اند که در این صورت به جای توصیف دفن اشیای مهم برای حرم و کشف آنها، روایت به محل مدفون شدن آنها یعنی چاه زمزم پرداخته است.

دفن اشیاء مربوط به حرم و ناپدید شدن مکان دفن آنها، بیانگر رابطه‌ی این روایات با روایاتی مشابه در یهودیت سنتی و سامری است. احتمالاً معروف‌ترین نقل این روایات، در مکابیس ۲ بخش ۲ آیات ۴ و ۸ موجود است. بر اساس این آیات، "جرمیا" در زمان سقوط اورشلیم، اشیائی از حرم را بیرون آورده و در غاری دفن کرد و آن غار در کوهی قرار داشت که موسی از فراز آن سرزمین موعود را نظاره کرده بود. پس از آن اتفاق، غار ناپدید شد و دیگر یافت نشد. نقلی مشابه در مکابیس ۲ آیات ۱ تا ۱۹ نیز آمده است. در نقلی آمده، زمانی که یهودیان تبعید شدند، "جرمیا" به کشیشان دستور داد که آتش را از محراب خارج کرده و آن را در

جاه خشکی مخفی کنند. بعدها "نحمیا" برای یافتن آتش فرستاده شد، اما آن را نیافت. به نظر می‌آید که مفقود شدن ظرف مقدس در دیدگاه سامریه، به صورتی تاریخ‌ساز است که در یهودیت سنتی دیده نمی‌شود. در یهودیت سامری، نقل‌های مختلفی درباره‌ی مفقود شدن ظرف مقدس آمده است. برای معتقدان به واقعه‌ی سامری، فقدان ظرف مقدس، نه تنها یکی از نشانه‌های آخرالزمان، بلکه نقطه‌ی عطفی در تاریخ است و از آن به عنوان پایان یافتن دوره‌ی رحمت الهی "رُحْمًا" و آغاز روی‌گرداندن خدا از بندگانش "پُتْئًا" تعبیر می‌کنند.

بنابراین، مشابهت‌های آشکاری بین این روایات و روایات اسلامی درباره‌ی مفقود شدن زمزم وجود دارد. مفقود شدن اشیاء بسیار مهم حرم و متصدیان آن را که مهم‌ترین موضوع روایات منقول در یهودیت است، می‌توان در روایات اسلامی درباره‌ی زمزم، مشاهده کرد. کشف اشیاء که در یهودیت نشانه‌ی آخر الزمان است، در اسلام حقیقی تاریخی یافته است. ناپدید شدن و کشف مکان‌های مخفی و اشیاء مقدس که در روایات اسلامی موضوع اصلی است، در روایات یهودی نیز درباره‌ی اشیاء مقدس دیده می‌شود. تقریباً در تمامی نقل‌های روایات یهودی و اسلامی، مفقود شدن شیء مقدس، سبب تغییرات مهمی در تاریخ حرم یعنی از دست رفتن تصدی حرم و تبعید متصدیان آن شده است. تبعید شدن جُرْهُم از مکه و مفقود شدن اشیاء، کاملاً مشابه اخراج یهودیان در یهودیت سنتی است و فهرست اشیاء دفن شده توسط رئیس جُرْهُم، نزدیک‌تر به فهرست اشیاء مذکور در سفر پیامبر است.

دسته‌ای دیگر از روایات اسلامی نشان می‌دهد که اسلام از روایت ناپدید شدن ظرف آگاه بوده و آن را تغییر داده است. دوران حکومت عثمان به شش سال موفق و شش سال تباه به صورت یکسان، تقسیم شده و احتمالاً مشخصه‌ی شش سال تباه، با مفقود شدن "خاتم النبی" به دست عثمان است.

با توجه به اهمیت انگشتر و جایگاه پیامبر به عنوان خاتم پیامبران، ممکن به نظر می‌رسد که مفقود شدن "خاتم النبی" چیزی بالاتر از فقدان یک انگشتر باشد. جالب‌ترین موضوع درباره‌ی روایت مفقود شدن خاتم النبی این است که نقطه‌های عطف در تاریخ اسلام با فقدان آن، آغاز شد. در روایات مسلمین از آن به عنوان پایان عصر طلایی — یعنی زمانی که جامعه‌ی مسلمین بر اساس قوانین پیامبر خدا اداره می‌شد — و آغاز دوران سختی‌ها که به قتل عثمان و جنگ داخلی در اسلام انجامید، یاد شده است. به عبارت دیگر، فقدان خاتم النبی، نشانگر آغاز فتنه بود. اگر

بپذیریم که "فتنه" طی دوران حکومت عثمان آغاز شده است، در این صورت می‌توان گفت که فقدان خاتم النبی نقشی همانند فقدان ظرف مقدس برای سامریان ایفا می‌کند؛ یعنی پایان دوره‌ی رحمت و آغاز دوره‌ی پُنتا. دلایلی وجود دارد که بر اساس آنها، اسلام روایت ناپدید شدن اشیاء حرم را تغییر داده و از آنها برای بیان روایت ناپدید شدن و کشف زمزم استفاده کرده است. اما چرا اسلام باید این روایت خاص را برای تغییر انتخاب کرده و آن را در رابطه با زمزم استفاده نماید؟ از آنجا که فقدان حرم واقعیت داشته و کشف شدن آن در یهودیت سامری و سنتی نشانده‌ی آخرالزمان بوده، کاربرد این روایت در اسلام تقریباً بی‌معنی به نظر می‌رسد، زیرا حرم در اسلام ناپدید نشد و در روایتی که در آن به کشف اشیاء در چاه توسط عبد المطلب اشاره می‌شود، هیچ‌گونه جنبه‌ی آخرالزمانی وجود ندارد. در نقل اصلی این روایت، بیشتر به خود اشیاء تأکید شده، تا محل مخفی شدن آنها. بنابراین، درک این مطلب مشکل به نظر می‌رسد که چرا اسلام — آن‌گونه که ما آن را می‌شناسیم — از چنین روایتی استفاده کرده و آن را در باب زمزم به کار برده است.

این روایت قبل از اینکه کعبه به مسلمانان برسد، بخشی از عقاید آنان را درباره‌ی حرم تشکیل می‌داد. هنگامی که کعبه به طور کامل در دست مسلمانان قرار گرفت، آنان روایتی را که در اصل بخشی از عقاید یهودیت درباره‌ی کعبه بود، اخذ کرده، آن را درباره‌ی چاه زمزم استفاده کردند. سایر روایات اسلامی درباره‌ی کعبه نیز ممکن است به همین ترتیب شکل گرفته باشند. و روایت چاه کعبه نیز تأییدکننده‌ی این نظریه است.

احتمالاً بحث قرارگرفتن اشیاء در غار، چاه یا گودال که به شیوه‌های گوناگون روایی بیان شده، با این نظریه که حرم در وسط زمین واقع شده است، ارتباط دارد. وِسنینک عقیده دارد که چاه‌ها، گودال‌ها و غارها در این روایات به عنوان راه ارتباطی با جهان پایین هستند و حرم، نقطه‌ی اتصال سه دنیای پایین، زمین و بالا است. اگرچه روایت متنوع درباره‌ی مخفی کردن اشیاء حرم، به صورت آشکار این ارتباط را نشان نمی‌دهد، اما رابطه‌ی گودال یا غار با حرم، وجود این ارتباط را نشان می‌دهد. هرچند وِسنینک عقیده دارد که وجود جزئیات بسیاری در روایات مسلمان، بیانگر ارتباط زمزم با نظریه‌ی وسط زمین بودن حرم است، اما اشیای مدفون در زمزم با این نظریه ارتباطی ندارند. این نظریه را می‌توان در روایاتی که درباره‌ی گودال یا چاه درون کعبه نقل شده، دنبال کرد.

در روایات، گودال یا چاه با تعابیر: «جُبَّ»، «بئر» و ... آمده است. تنها روایتی که درباره‌ی

خاستگاه این چاه وجود دارد، بیانگر این است که آن توسط ابراهیم به عنوان محل نگهداری هدایا و نذورات زائران کعبه، حفر شد. همان‌گونه که اشاره شد، از آن به عنوان خزان‌های کعبه استفاده می‌شد. ولهاوزن و دیگران چاه یا گودال درون کعبه را با «غَبَق‌ها» مقایسه کرده‌اند. به نظر می‌آید غبَق‌ها، گودال‌هایی بودند که مقابل بت یا محراب قرار داشتند و خون قربانی و دیگر نذورات در آنجا جمع می‌شد. وِنسینک این غبَق‌ها و امثال آنها را با نظریه‌ی وسط زمین قرار داشتن حرم، مرتبط دانسته و نشان می‌دهد که چگونه مسلمانان روایات چاه درون کعبه را با این نظریه متصل کرده‌اند.

در برخی موارد، روایات درباب زمزم و چاه کعبه، تا جایی پیش می‌روند که قابل جایگزینی هستند. علاوه بر این، حقیقت تاریخی وجود چاه کعبه، قابل تردید است. با توجه به این شواهد، می‌توان نتیجه گرفت که نظریه‌ی وجود "چاه کعبه"، باقی مانده‌ی روایات حرم مکه بوده که پیش از اینکه مکه در دست مسلمانان قرار گیرد، تغییر کرده بود. زمانی که کعبه در دست مسلمانان قرار گرفت، برخی از این روایات در مورد چاه حرم — زمزم — به کار برده شد، اما در عین حال، رد پای روایت، پیش از آنکه تغییر کند، در نظریه‌ی "چاه کعبه" قابل مشاهده است. اولین موضوع قابل ملاحظه که هم‌پوشانی "چاه کعبه" و زمزم را نشان می‌دهد، استفاده از واژه‌ی «بئر» در توصیف آن است. به طور معمول «بئر»، نشان دهنده‌ی منبع آب است، اما در روایات، هیچ‌گونه اشاره‌ای به وجود آب در چاه کعبه نشده است؛ و با وجود معروفیت چاه زمزم، عجیب به نظر می‌رسد که جایی برای چاه دیگری وجود داشته باشد. علاوه بر این، در روایات آمده بود که ابراهیم چاه کعبه را حفر نمود. به هر حال، اکثر روایات بیان می‌کنند که چاه زمزم پس از اینکه ابراهیم هاجر و اسماعیل را در مکه تنها گذاشت، ظاهر شد. اما برخی از روایات، زمزم را چاه ابراهیم می‌دانند و اینکه او این چاه را حفر کرده است.

در روایتی حتی، داستان سفر پیدایش ۲۱: ۲۵ که درباره‌ی اختلاف ابراهیم با ابیملیح بر سر چاه زمزم است، تکرار می‌شود؛ و البته اتخاذ داستان سفر پیدایش ۱۲: ۲۱ از سوی مسلمانان و به‌کارگیری آن درباره‌ی پیدایش زمزم، امری عادی است. چشم‌گیرترین شباهت بین زمزم و چاه کعبه، مدفون شدن اشیایی درون آنهاست. هرچند بر پایه‌ی روایات، تفاوتی در اینجا بین آنها وجود دارد، به این ترتیب که «جُب» یا «بئر» داخل کعبه برای نگهداری هدایای زائران بوده است، درحالی‌که تنها در شرایطی خاص از زمزم برای مخفی کردن اشیاء حرم استفاده می‌شد. اگر از

زمزم برای مخفی کردن اشیاء استفاده می‌شده، پس آن اشیاء می‌بایست از اهمیت بالایی برخوردار بوده باشند. در صورت قبول این نظریه، امکان ارتباط بین اشیای مدفون در زمزم و روایت نگهداری از اشیاء در چاه کعبه، با توجه به سخنان ونسینگ در مورد گودال درون کعبه به عنوان راه ارتباطی با جهان پایین، اهمیت بیشتری پیدا می‌کند. علاوه بر این اشیایی که در دو گودال مخفی شدند، تقریباً مشابه هستند. غزال‌های طلایی که توسط ابراهیم از چاه زمزم به دست آمد، قسمتی از اموال حرم بوده که در چاه کعبه نگهداری می‌شد و آنان در روایت، با دو گودال — «چاه کعبه» و زمزم — مرتبط‌اند. ظاهراً همین نظریه در مورد رکن نیز صحیح است. بر اساس روایتی، رئیس جرهم، حجر الرکن را به همراه دیگر اشیاء در زمزم قرار داد. رکن در روایات اسلامی، غالباً به همراه متن مقدسی آورده شده که دربر دارنده‌ی وعده‌ای الهی بوده و گفته شده است که در حرم مکه یعنی یا در رکن و یا در «چاه کعبه» یافت خواهد شد. به عبارت دیگر، به نظر می‌آید که الرکن، مانند دو غزال با زمزم و چاه کعبه ارتباط داشته باشد.

محققان به طور کلی وجود چاه کعبه را پذیرفته‌اند و از آن در بحث کاربرد غیب‌ها در مکان‌های مقدس سامریان استفاده کرده‌اند. به هر حال در دوران اسلامی، چنین چاه یا گودالی درون کعبه قرار نداشته و وجود آن تردید آمیز است.

در بعضی از روایات آمده است که در زمان بازسازی کعبه توسط قریش، مکانی که قبلاً این گودال در آنجا قرار داشت، دوباره حفر شد. در روایت فتح مکه توسط محمد (ص) و پاک‌سازی کعبه از بت‌ها، اشارات محدودی به وجود گودال در آن کعبه شده، گواهی‌کننده گزارش‌هایی درباره‌ی تخریب «هَبْل» آمده که گفته می‌شود در بالای گودال قرار داشته است. اشاراتی در روایات اسلامی به خزینة البیت با خزینة الکعبة وجود دارد، اما تشخیص چستی آنها دشوار است. ازرقی در بخشی از کتاب خود به وجود گودالی درون کعبه و اموال درون کعبه اشاره می‌کند که برخی از آنها در کعبه آویزان شده بوده و برخی دیگر در خزینة قرار داشتند. وی در هیچ‌جا از کتاب خود، اشاره‌ای به چستی «خزینة» ندارد، اما در جایی وی به هدیه‌ای اشاره می‌کند که در خزینة البیت در منزل شیبة بن عثمان قرار داده شد. در هیچ‌یک از روایت منقول از ازرقی اشاره‌ای به سرنوشت «جُب» در دوران فتح مکه نشده است. بنابراین بدون در دست داشتن شواهد بیشتر به نظر می‌آید که می‌توان اصل وجود «جُب» یا «بئر» را در کعبه مورد پرسش قرار داد.

بر اساس شواهدی که در این مقاله ارائه شد، به نظر می‌آید که بتوان بازسازی تقریبی

پیش‌زمینه‌ی روایات منقول درباب دفن و کشف زمزم و "چاه کعبه" را به ترتیب ذیل بیان کرد. اسلام آغازین با تغییر برخی از عقاید یهودی، گودال یا چاه را با حرم پیوند داد. این عقیده، با نظریه‌ی در وسط زمین قرار داشتن حرم، مرتبط بوده و به طور خاص با روایت دفن اشیاء حرم، ارتباط داشته است. قبل از آنکه مکه به طور کامل به دست مسلمانان افتد، این عقاید در روایاتی درباره‌ی چاه حرم، جلوه کرده بود. به هر حال، زمانی که حرم مکه به دست مسلمانان افتاد، چاه حرم — زمزم — با بئر الکعبه، جایگزین شد و روایات دفن اشیای حرم به زمزم نسبت داده شد. از آنجا که با توجه به این جایگزینی، ذکر اشیای حرم دیگر معنایی نداشتند، روایت تغییر کرد و به روایت دفن شدن خود زمزم، تغییر یافت. در همین زمان، تفسیری دیگر از بئر الکعبه شد و مطالب درباره‌ی آن، در راستای ایجاد جایگاهی برای آن در قالبی جدید، تغییر کردند و دیگر به عنوان خزینه و یا مکان هدیه‌های نذری به حساب می‌آمد. تغییر در این روایت را تنها می‌توان به شیوه‌ای کلی بیان نمود و بسیاری از جزئیات آن در هاله‌ای از ابهام باقی می‌مانند، اما گمان می‌رود که این دگرگونی با شواهد روایات، آن‌گونه که در مقاله تفسیر شد، مطابقت داشته باشد.

(۶)

آیا پیش از هجرت قریش با انصار عهد و پیمان بسته بودند؟

مایکل لکر

ترجمه تلخیص ابوالفضل حرّی

شناخت ما از ادبیات اسلامی چندان کامل نیست و از همین رو، مطالعه زندگی‌نامه حضرت محمد(ص) به طور عموم و تاریخچه دیپلماسی/ روابط سیاسی ایشان مراحل مقدماتی خود را طی می‌کند. این مقاله، برخی روایت‌های نامتعارف در باب پیامد عقبه‌ی بزرگ (یا دوم، یا سوم، یا آخر) را که چند ماه پیش از هجرت، میان حضرت محمد (ص) و انصار صورت گرفت، مورد مذاقه قرار می‌دهد. این روایات به عهد و پیمان میان قریش و انصار اشاره می‌کنند. این گونه پیمان‌ها، مانع از خون و خون‌ریزی می‌شد و به اصحاب پیامبر و شخص ایشان اجازه می‌داد که از مکه به مدینه رفت و آمد کنند.

به رغم این عهد و پیمان‌ها، يك پرسش همچنان باقی است: چرا هجرت حضرت محمد (ص) و یارانش چندین ماه به تأخیر افتاد؟ ایشان می‌توانست به همراه انصار در ماه حرام ذی‌الحجه به مدینه سفر کنند.

به زعم روایت ابن‌هشام از پیمان عقبه، همین که انصار پیمان را پذیرفتند، شیطان یا همان دشمن خدا راز پیمان میان پیامبر و انصار را فاش کرد. پیامبر مورد تهدید قرار گرفت و از همین رو ایشان به انصار دستور دادند که به اقامت گاه موقت خود برگردند. در این هنگام یکی از انصار به اسم عباس بن عبید بن نزله (از عوف بن الحزرج) پیشنهاد کرد که در صبحگاهی به مردم مینا

یعنی مردمی که در عقبه مینا جمع شده بودند) حمله کنند اما پیامبر این پیشنهاد را به شدت رد کرد و گفت: خداوند به ما اجازه چنین کاری را نداده است. سپس، پیامبر از انصار خواست که به اقامتگاه موقت خود بازگردند.

در برخی روایات از این حادثه به مکالمه میان انصار و پیامبر اشاره شده است:

”سپس انصار به پیامبر خدا گفتند: آیا شما هم ما را همراهی می‌کنید؟“

پیامبر گفت: ”به من چنین دستوری داده نشده است (ما امرتُ به)“.

البته از این مکالمه در گزارش ابن‌هشام و طبری ذکری به میان نیامده است.

در خصوص پیمان میان قریش و انصار چند سند در اختیار است:

سند اول از زندگی‌نامه پیامبر به عاریه گرفته شده است که حسین بن محمد الدیبارکری آن را در قرن دهم هجری جمع‌آوری کرده است. گردآورنده، این سند را از قول رزین بن معاویه (وفات ۵۲۴ میلادی) نقل می‌کند که ۴۵۰ سال پیش به رشته‌ی تحریر درآمده است. این سند، اقامت حضرت محمد (ص) در مکه بعد از پیمان عقبه را شرح می‌دهد.

از رزین مرویست: می‌گویند بر سر عزیمت ناگهانی پیامبر با انصار، میان قریش و انصار بحث و مشاجره بالا گرفت. سپس قریش از عواقب رویارویی نظامی با انصار ترسیدند و گفتند: {ما با این عزیمت پیامبر به شرط آن که در ماه معمولی و نه ماه حرام اتفاق بیفتد، موافقیم. جز این باشد اعراب بدوی خواهند گفت که انصار بر قریش پیشی جستند.} انصار پاسخ دادند: تصمیم در این باره در اختیار پیامبر خداست و ما از دستورات او اطاعت می‌کنیم. و خداوند به پیامبرش این آیه را نازل کرده است: و اگر آنان بخواهند به شما نبرنگ بزنند، خداوند شما را کافی است.

سند دوم از سیره‌ی شامیه اخذ شده است. این سیره زندگی‌نامه پیامبر است که الصالحی آن را در قرن دهم هجری جمع‌آوری کرده است. در این سند آمده است که قریش، به پیامبر و همراهانش سه ماه امان دادند.

سلیمان بن طرخان در کتاب *السیره* نقل می‌کند که در پی گروه عده‌ای از انصار به دین اسلام، ابلیس که لعنت خدا بر او باد به انصار گفت: اگر به محمد علاقه دارید، در فلان و بهمان مکان گرد هم آید، چون آنان که در یثرب ساکن‌اند، با او عهد و پیمان بسته‌اند. گردآورنده‌ی سند می‌گوید: و جبرئیل فرود آمد اما کسی او را ندید. در پی ندای ابلیس، قریش گرد آمدند. مشاجره میان کافران قریش و انصار به حدی بالا گرفت که هر لحظه امکان دیگری میان آن دو می‌رفت. ابوجهل با توجه به حرام بودن نبرد در روزهای [مقدس]، گفت: ای قبیله‌ی اوس و خزرج، شما برادران مائید و شما وارد مسأله‌ای جدی شده‌اید. شما می‌خواهید که یکی از ما را به زور از ما جدا

کنید. حارث بن النعمان به ابوجهل گفت: بله، درست است و ما می‌خواهیم این کار را به رغم مخالفت شما انجام دهیم. به خدا، اگر می‌دانستیم که پیامبر خدا امر فرموده که ترا هم با خود همراه کنیم، این کار را حتماً می‌کردیم. ابوجهل گفت: پیشنهاد می‌دهیم که پس از سه ماه، اجازه دهیم که یاران محمد به شما ملحق شوند و ما با شما عهد و پیمان می‌بندیم که هم شما را راضی کند و هم محمد را. انصار گفتند: به شرط آن که پیامبر خدا از این پیمان راضی شوند. و بعد گردآورنده باقی داستان را شرح داد.

سند سوم را يك مورخ یمنی جمع‌آوری کرده است: زبید بن دبیة (م ۹۴۴ ق.) که هم‌عصر الصالحی بود:

وقتی قریش پی بردند که قبایل اوس و خزرج چه کرده‌اند، چند نفر از نزدیکان پیامبر به نزد آن دو قبیله رفتند؛ از جمله ابوجهل، عتبة، ابوسفیان، شیبۀ، اُبی، سهیل، نبیة، منبۀ، نضر بن حارث و عمرو عاص. اینان به مردان قبیله گفتند: ای مردم یثرب، ما از شما بدو [پیامبر] نزدیک‌تریم چرا که او از قوم و نژاد ماست. اوس و خزرج گفتند: هرگز چنین نیست. نزدیکی ما به او بیشتر از شماهاست. چرا که ما فقط يك خدا را می‌پرستیم. وقتی قریش آنان را در عزم خود راسخ دیدند، ترسیدند که نزاعی در بگیرد و آنان را به حال خود [در صلح و آرامش] رها کردند. قریش گفتند: برای مدتی او را به ما تحویل دهید و ما به او امنیت خواهیم داد. و ما به او و به همه کسانی که بدو ملحق شوند، امان خواهیم داد (و منظور مهاجرین بود). اوس و خزرج نپذیرفتند اما پیامبر خدا فرمود: ای مردم اوس و خزرج، پیشنهاد آنان را بپذیرید. چرا که خداوند به وعده‌های خود عمل خواهد کرد. آنان گفتند: اگر ما چنین کنیم، آیا رضایت پیامبر خدا حاصل می‌آید؟ پیامبر گفت: آری. آنان گفتند: پس می‌پذیریم و اطاعت می‌کنیم. و آنان برای مدت ۴ ماه پیمان دوستی بستند. پیداست که میان این گزارش‌ها تفاوت‌هایی به چشم می‌خورد.

نکته‌ی اصلی میان این سه سند، بحث عهد و پیمان است. اولین سند به تأخیر در عزیمت پیامبر در همراهی با اوس و خزرج اشاره می‌کند. دومین سند به مدت سه ماه و سند سوم به زمان چهار ماه اشاره می‌کنند. با این حال، این سه سند در يك نکته مرز مشترک دارند: عزیمت پیامبر و همراهانش چندین ماه به تأخیر می‌افتد. این تأخیر، مانع از رویارویی نظامی میان قریش و انصار می‌شود و در عین حال مهاجرت پنهانی پیامبر و همراهانش را تضمین می‌کند.

در اینجا چند پرسش مطرح می‌شود: با فرض پیمان میان قریش و انصار، چگونه می‌توان تلاش قریش در ضربه زدن به انصار را در راه برگشت از زیارت، توجیه کرد؟

آیا قریش ناجوانمردانه رفتار کردند؟

آیا در میان بزرگان قریش کسانی با عهد و پیمان مخالف بودند؟
آیا گزارش به گونه‌ای روایت شده تا رفتار دو قبیله‌ی اوس و خزرج را قابل تحسین ارایه دهد؟

در پاسخ به این چند پرسش، مقاله سعی می‌کند که ابتدا پیشینه‌ی دو قبیله‌ی انصار یا مهاجرین را بررسی کند. ابتدا به اسامی بزرگان دو قبیله اشاره می‌کند و سپس رابطه‌ی این افراد و پیامبر مورد اشاره قرار می‌گیرد. سپس مقاله به این موضوع می‌پردازد که این گونه اسناد و گزارش‌ها مبین اهمیت زندگی‌نامه‌های پیامبر است که از تیررس آنچه امروزه به نام ادبیات سیره شهرت دارد، به دور مانده‌اند. در زمان‌های بسیار قدیم پیدا می‌شدند پژوهشگرانی از سوریه، مصر و جاهای دیگر که سعی می‌کردند گزیده‌هایی را از کتب قدیمی در آثار خود درج کنند. تاریخ برخی از این گزیده‌ها به تاریخ‌نگاری صدر اسلام برمی‌گردد.

ختم کلام

در این مقاله، پیامد و عواقب پیمان عقبه که چندین ماه پیش از هجرت صورت گرفت، از نزدیک بررسی شد. و در این خصوص سه زندگی‌نامه‌ی پیامبر که در قرن دهم هجری جمع‌آوری شده بودند، مورد مذاقه قرار گرفت. این احتمال وجود دارد که ردی از این گزارش‌ها و اسناد در ادبیات سیره به دیده نیاید.

(۷)

مواضع رودرروی قانون گذاران: خلیفه و سنت پیامبر: عمر و سنت محمد (ص)

آوراهاام حکیم
ترجمه و تلخیص ابوالفضل حرّی

این مقاله که فصلی از رساله دکترای نویسنده است، سنت عمر و سنت محمد (ص) را در کنار هم بررسی می‌کند. در واقع، این مقاله به تبعیت از پژوهش گلدتسیهر و آثار پژوهشگرانی چون یوزف شاخت که دامنه تحقیقات گلدتسیهر را وسعت بخشیدند، مقوله‌ی سنت (حدیث) اسلامی را به منزله متون مورد مذاقه قرار می‌دهد؛ از نظر ایشان، این متون بازتاب عقاید و نگره‌های عالمان مسلمانی است که روایات را ضبط و گردآوری کرده‌اند. مقاله‌ی حاضر دو چهره را به عنوان اولین وضع‌کنندگان قوانین در صدر اسلام معرفی می‌کند. چهره‌ی نخست حضرت محمد (ص) است که به عنوان معنوی‌ترین، اخلاقی‌ترین و مذهبی‌ترین صاحب قدرت در اسلام معرفی می‌شود. محمد (ص) را بنیان‌گذار قانون شفاهی یعنی سنت در اسلام می‌دانند؛ سنتی که زندگی روزانه هر مؤمنی را به نظم در می‌آورد. چهره‌ی دیگر، عمر (از صحابه پیامبر) است که در سنت اسلامی از او در مقام قانون‌گذار یاد شده است. برای همراهان محمد، چندان نامتعارف نیست که سنت خاص خود را دنبال کنند. بنابراین، ابوبکر و عمر سنت خود را دارند و پیامبر نیز مؤمنان را تشویق کرده که از سنن آنان تبعیت کنند. از پیامبر نقل است که فرموده‌اند از کسانی که پس از من می‌آیند، پیروی کنید. نویسنده این مقاله ادامه می‌دهد: در روایات دیگر به عباراتی برمی‌خوریم از این دست که

می‌گویند سنت ابوبکر، سنت درست و پسندیده‌ای است؛ با این عبارت که «سنت هر یک از خلفای راشدین، سنتی پسندیده‌ای است.» افزون بر این، در روایات اسلامی، به سنت عمر که یکی از محورهای این مقاله است، بسیار اشاره شده است.

بحث از سنن صحابه پیامبر، این پرسش را پیش می‌آورد که آیا در صدر اسلام، میان زعامت پیامبر اکرم (ص) و رهبری دیگران حادثه‌ای روی نداده است. پاتریشیا کروونه و مارتین هیندز در کتاب خلیفه‌ی خدا به این موضوع اشاره کرده‌اند. بر این اساس، سنت خلافت در برابر زعامت پیامبر قرار می‌گیرد. به زعم کروونه و هیندز، زمانی که خلفا که خاندان امویہ آغازگر آن است، خود را تنها قانون‌گذاران امت اسلامی در شمار آوردند، و خود را خلفای خداوند خطاب کردند، عالمان مسلمان اعتقاد داشتند که تنها قانون‌گذار، حضرت محمد (ص) است و خلفا صرفاً جانشینان پیامبرند. کروونه و هیندز به اسامی این خلفا اشاره می‌کنند: ابوبکر، عمر بن خطاب و عثمان بن عفان.

این مقاله بر آن است که به برخی سنن مشعر بر زعامت و رهبری شخص محمد (ص) و مهم‌ترین جانشین ایشان یعنی عمر بن خطاب اشاره کند. بنا به روایات مختلف، اعتقاد بر این است که عمر عقاید خاص خود را داشت و از مردم هم متمایز عمل می‌کرد و خداوند نیز با نزول آیات بر این امر صحه می‌گذارد. این آیات را موافقات عمر یعنی توافق عمر با خداوند می‌نامند. این مسئله جنبه‌ای مهم از تصویر عمر را در مقام رهبری آرمانی که مورد الطاف خداوند است، آشکار می‌سازد. با این حال، عمر هم از این نظر که مورد عنایت خداوند است هم از این نظر که بنیان‌گذار قوانین شفاهی یا سنت است، مورد توجه است.

عمر بیش از سایر صحابه‌ی پیامبر شایستگی یافته است که در روایات اسلامی از او به عنوان یگانه‌الگوی شایسته‌ی پیروی یاد شود. مجاهد بن جبر — مفسر مشهور — در این باره می‌گوید: زمانی که مردم بر سر مسئله‌ای به مشکل برمی‌خوردند، به عمر رجوع، و از او تبعیت می‌کردند. در اینجا می‌توان این پرسش را پیش کشید که چرا مجاهد یا دیگران از برترین‌الگو یعنی خود پیامبر (ص) ذکری به میان نیاورده‌اند. پاسخ این پرسش شاید این است که عمر چنان جایگاهی داشته که او را در مقام بنیان‌گذار سنت در برابر پیامبر قرار می‌داده است. در ذیل به برخی از مسائلی که عمر را هم‌شان پیامبر قرار می‌دهد، اشاره می‌شود.

نویسنده در بخش اول مقاله خود ذیل عنوان «یکی در برابر دیگران: خطبه‌ی خداحافظی»، آخرین سخنان پیامبر (ص) در حجة‌الوداع و آخرین سخنان عمر را مورد مذاقه قرار می‌دهد. مشهور است که پیامبر و عمر در اواخر عمر و پس از انجام مراسم حج، خطبه‌ی وداع را برای

مردم جاری کردند. در این خطبه‌ها، پیامبر و عمر آخرین وصایای اخلاقی و مذهبی خود را به‌جا آوردند.

پیامبر (ص) در بازگشت از آخرین زیارت خانه خدا افراد و صحابه خود را در محلی [غدیر] جمع کرده و آخرین سخنان خود را بر زبان راندند. روایت‌های بسیاری از حجة‌الوداع پیامبر در دست است. تواتر این روایت‌ها به این احتمال اشاره دارند — و گلدتسیهر هم این مطلب را تأیید می‌کند — که بحث اصلی خطبه بر سر جانشینی پیامبر است. همان گونه که پیداست، سنت اسلامی این خطبه را آخرین وصیت پیامبر در نظر می‌گیرد. از ابن عباس منقول است: به خدا، این خطبه آخرین وصیت پیامبر به امتش است. در تمام روایات آمده است که پیامبر پس از اتمام بخشی از خطبه، دستانش را رو به آسمان می‌گرفت و می‌فرمود: خداوند! آیا رسالتم را به درستی ابلاغ کردم؟ گفته می‌شود پیامبر با این کار، خداوند را شاهد می‌گرفت که رسالتش را تمام و کمال و روشن به گونه‌ای که برای همه قابل فهم باشد، به مؤمنان ابلاغ کرده است. از همین روست که در سیره ابن اسحاق از این خطبه، به حجة‌البلاغه یاد شده است یعنی حجی که همه چیز در آن به درستی ابلاغ شد. در یکی از روایت‌ها به بخش مربوط به سنت اشاره شده است، آنجا که پیامبر فرمود: من در میان شما دو امانت به‌جا می‌گذارم که هرکس از این دو تبعیت کند، گمراه نخواهد شد: کتاب خدا و سنت پیامبر. در واقع، پیامبر (ص) در ضمن سخنان خود اشاره می‌کند که مؤمنان باید پس از ایشان از کتاب خدا و سنت پیامبر تبعیت کنند.

عمر نیز در آخرین خطبه‌ی خود که در اسناد حجازی از سعید بن المسیب منقول است، به مسئله‌ی سنت اشاره کرده و می‌گوید: من در میان شما سنت را به ودیعه می‌گذارم که شما را به راه راست هدایت می‌کند، مگر این که از این راه به راست یا چپ منحرف شوید. نکته ذکرشدنی این است که عمر در سخنان خود به کتاب خدا و سنت پیامبر اشاره‌ای نمی‌کند و این مسئله به کل با خطبه‌ی پیامبر — که در آن به کتاب خدا و سنت محمد اشاره می‌شود — از در مخالفت بیرون می‌آید. در واقع، عمر بی‌آنکه به کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) اشاره کند، مردم را به پیروی از سنت خودش دعوت می‌کند.

از این رو، در اینجا دو موقعیت متضاد مطرح می‌شود: از یک سو، عمر به عنوان صاحب منصب اخلاقی و مذهبی معرفی می‌شود و در دیگر سو، پیامبر (ص) در مقام عالی‌ترین صاحب منصب قرار می‌گیرد. به نظر می‌آید در ابتدا کفه‌ی ترازو به نفع عمر است و او جایگاه برتر دارد، اما سنت اسلامی شخص پیامبر را محور اصلی جامعه‌ی مسلمین می‌داند.

یکی به جای همه: مسئله‌ی متعه

بحث بر سر جایگاه پیامبر (ص) و عمر به منزله بنیان‌گذاران سنت نه فقط به سنتِ هر یک، بلکه به این حقیقت هم مربوط می‌شود که سنت عمر بی‌تردید از در مخالفت با سنت پیامبر (ص) بیرون می‌آید و در نهایت آن را نادیده می‌گیرد. روشن‌ترین نمونه در این خصوص مسئله‌ی متعه است.

متعه چیست؟

متعه یعنی کسب لذت یا کسب هدیه. در اینجا نوعی توافق شرعی بر سر عملی مذهبی است. دو نمونه از متعه عبارتند از متعه‌ی حج و متعه ازدواج. بر طبق سنت، مؤمنان می‌توانند سفر کوتاه مدت به مکه (حج عمره) و حج کامل (تتمع) را با هم انجام دهند و نیازی نیست که این دو سفر جداگانه صورت پذیرد. در آیه ۱۹۶ سوره‌ی بقره نیز به انجام این دو در کنار هم اشاره شده است. در متعه‌ی ازدواج (: صیغه) هر مسلمان می‌تواند برای مدتی کوتاه و معین همسری اختیار کند و پس از اتمام مدت، میزان پول یا مهریه‌ی ازپیش تعیین‌شده آن را بپردازد. آیه‌ی ۲۴ سوره‌ی نساء به این مسئله اشاره می‌کند.

لغو متعه

عمر اما، این دو سنت را به کناری می‌نهد و در واقع با انجام این کار، سنت خود را در برابر سنت قرآن که پیامبر (ص) مروج آن بود، قرار می‌دهد. در روایات گوناگون به این مسئله اشاره شده است. در روایات متواتر، با اسناد مدنی یا اسناد بصری، از عمر منقول است که: «در زمان پیامبر دو نوع متعه رواج داشت، متعه‌ی حج و ازدواج. من بدین وسیله هر دو متعه را لغو می‌کنم؛ هرکس این دو متعه را انجام دهد، مجازات خواهد شد.» در جایی دیگر نیز به لغو دو متعه از جانب عمر اشاره شده است. لغو این دو متعه ظاهراً مبین اقتدار عمر به عنوان بنیان‌گذار سنت خاص خودش است؛ چه عمر در واقع سنتی را لغو می‌کند که در زمان پیامبر مرسوم بوده‌اند.

براهین: نادیده گرفتن قرآن

نویسنده با اشاره به اسناد معتبر از جمله اسناد بصری، مخالفت عمر با همراه شدن حج عمره با تمتع واجب را توضیح می‌دهد: «قرآن قرآن است و پیامبر، پیامبر. زمانی که پیامبر زنده بود، دو نوع متعه رواج داشت. در خصوص متعه‌ی حج، شما باید آن را جداگانه انجام دهید؛ و در مورد

متعهدی ازدواج من آن را منع کرده و هر که آن را انجام دهد، مجازات می‌کنم.» دلیل عمر در لغو متعه فقط به متعه‌ی حج مربوط می‌شود. عمر می‌خواست مؤمنان هر دو حج را کامل انجام دهند. عبارت «قرآن، قرآن است» نشان می‌دهد که لغو متعه، پایان دادن به دستوری است که در قرآن آمده است. این سخن بدین معناست که عمر صاحب چنان قدرتی بوده که دستور به لغو پیام قرآن یا نسخ آن داده است. عبارت «پیامبر، پیامبر است» نشان می‌دهد که چون پیامبر دیگر زنده نیست، بر خلیفه است که قوانین خود را به مردم ابلاغ کرده و قوانین پیامبر را لغو کند.

دوبار ملاقات خانه‌ی خدا

در روایات دیگر، عمر دلیلی بیشتر در باب لغو متعه‌ی حج ذکر می‌کند. در روایتی آمده است که عمر ضمن قرائت خطبه، متعه‌ی حج را لغو کرد. وی خاطرنشان کرد که برای مؤمنان بهتر آن است که مراسم حج عمره را در ماه حج انجام ندهند. بنابراین، مراسم هر دو حج می‌تواند کامل‌تر صورت گیرد. از عمر نقل است که «من شما را از انجام متعه‌ی حج منع می‌کنم، گرچه پیامبر و شخص خودم آن را انجام می‌دادیم.» ظاهراً دلیل عمر برای جدا کردن حج عمره از حج واجب این‌گونه عنوان می‌شود که عمر خواسته با این کار از مسلمانان بخواهد که خانه خدا را دوباره زیارت کنند. این سنت هدفی دیگر را نیز دنبال می‌کند. اسناد سوری این سنت به احتیاط برخی جماع در سوره قرن اول هجری درباره‌ی منع زیارت مکه از جانب امویان اشاره می‌کنند.

مخالفت با دستور عمر

به رغم قدرت عمر، برخی روایات از مخالفت شدید با دستور عمر خبر می‌دهند. این بدان معناست که همه گروه‌های اسلامی قدرت مطلقه‌ی وی را قبول نداشتند. در برخی روایات آمده است که عمر با صدور چنین احکامی با پیامبر و قرآن مخالفت کرده است. در منقولاتی که با اسناد بصری آمده است، عمران بن حسین نقل می‌کند: «پیامبر و خانواده‌اش حج عمره را در دهم ذی‌الحجه انجام دادند. هیچ آیه‌ای در رد این عمل از جانب خداوند نازل نشد و پیامبر نیز آن را تا زمان وفاتش لغو نکرد. و سپس مردی آمد که بر اساس میل خود عمل می‌کرد و هر چه دلش می‌خواست انجام می‌داد.» در روایتی دیگر عمران بن حسین نقل می‌کند: «ما به اتفاق پیامبر حج تمتع انجام می‌دادیم و آیه‌ای نیز در این باره نازل شد. پیامبر پیش از وفات خود این عمل را منع نکرد و هیچ آیه‌ای نیز در لغو این عمل از جانب خدا نازل نگردید و سپس مردی آمد و کرد هر آنچه که دلش می‌خواست.» در تفاسیر قرآن نیز به روایت عمران بن حسین اشاره شده است. مراد

از «مرد» عمر بن خطاب است و نتیجه آن شد که عمر به مخالفت با پیامبر و قرآن متهم گردید. حقیقت مهم آن است که خداوند نیز با نزول آیه‌ای، آیه‌ی پیشین را نسخ نکرده است و پیامبر نیز این عمل را لغو نکرده است. با این حال نکته این جاست که چرا در این اسناد به جای عمر به «مرد» / «رجل» اشاره شده است. یک دلیل این است که در هنگام جمع‌آوری این اسناد عمر آن قدر چهره‌ی شناخته شده‌ای بوده که نیاز به ذکر نام او نبوده است.

احتیاط پسر عمر

در روایات دیگر از احتیاط کردن عبدالله بن عمر پسر عمر درباره‌ی دستور پدرش ذکر به میان می‌آید. نوه‌ی عمر یعنی سلیم بن عبدالله نقل می‌کند که پدرم در پاسخ به یک نفر سوری درباره‌ی متعه‌ی حج گفت که عمل بدانم درست است. اما زمانی که سوری گفت که چرا پدرش آن را لغو کرده است، عبدالله گفت آیا من باید به قرآن عمل کنم یا دستور پدرم؟ پاسخ آمد: البته قرآن.

این عمر در توجیه دستور پدرش می‌گوید که او این دستور را به صورت دائم صادر نکرده است. در اسنادی دیگر آمده است که این عمر معتقد بود که سخنان پدرش درباره‌ی متعه به درستی ادراک نشده است و این سخنان درست در راستای قرآن و سنت پیامبر مطرح قرار دارد. در واقع، عمر به گفته فرزندش، می‌خواسته با حذف متعه‌ی حج، مکه و خانه خدا را ارزش دوچندان بخشد.

مشاجره میان ابن عباس و ابن زبیر

مخالفت شدید بر سر دستور عمر درباره‌ی متعه میان ابن عباس و ابن زبیر پیشامد می‌کند. در اسناد بصری به این مهم اشاره شده است. شگفتی ابن زبیر این است که چگونه است که ابن عباس به متعه موافق است، حال آن که ابوبکر و عمر آن را لغو کردند. ابن عباس پاسخ می‌دهد: به خدا اگر این مسئله را ادامه دهی خداوند تو را مجازات خواهد کرد. در این روایت، ابن عباس به تمامی از سنت پیامبر تبعیت کرده و سنت ابوبکر و عمر را نادیده می‌گیرد. در اسنادی دیگر به روایت‌هایی دیگر از این مشاجره اشاره شده است.

روایات دیگر از این پیشامد، مسئله‌ای دیگر را آشکار می‌کند: این که این دو متعه پس از وفات پیامبر ادامه پیدا نکردند، چراکه این امر صرفاً موهبتی بود که خداوند آن را تنها به پیامبرش داده بود. با این تفصیل، لغو متعه حج و ازدواج را به شخص پیامبر نسبت می‌دهند.

یکی با دیگران: شلاق زدن شرابخوار

نویسنده در بخش سوم مقاله زیر عنوان «یکی با دیگران: شلاق زدن شرابخوار»، مسأله‌ی میان سنت پیامبر (ص) و سنت عمر را از زاویه‌ای دیگر بررسی می‌کند. نویسنده در این بخش به هماهنگی میان سنت پیامبر و سنت عمر بر سر مسأله‌ی مست بودن ولید بن عقبه برادر عثمان بن عفان و حاکم کوفه به هنگام نماز اشاره می‌کند. جلسه‌ی شلاق خوردن ولید با حضور علی بن ابی‌طالب و عثمان برگزار می‌شود. تعداد ضربات شلاق که به چهل می‌رسد، علی (ع) به عبدالله بن جعفر دستور می‌دهد که دست نگه دارد چرا که پیامبر نیز در شلاق زدن مجرمان به عدد چهل اکتفا می‌کرد و ابوبکر و عمر نیز به همین ترتیب.

سنت شیعی: عمر از سنت پیامبر رو برگردانده است.

نویسنده در بخشی دیگر از مقاله‌ی خود به اعتقاد شیعه مبنی بر نافرمانی عمر از سنت پیامبر (ص) اشاره می‌کند. به نظر شیعه، عمر از سنت قرآن و پیامبر (ص) سرپیچی و به دلیل شخصی متعه‌ی ازدواج را حرام کرده است. شیعه معتقد است: بهتر آن است که سنت پیامبر دنبال شود تا سنت عمر. در نهایت، اهل تسنن نیز این اصل را قبول دارند.

دیدگاه‌های شیعی:

دو تن از پژوهشگران شیعی به انکار سنت عمر اشاره می‌کنند: الفضل بن شاذان در کتاب *الاضحی و ابوالقاسم علی بن احمد الکوفی*. این دو به ابداعات سه خلیفه یعنی ابوبکر، عمر و عثمان اشاره می‌کنند. رو برای انجام این کار به احادیث سنی متوسل می‌شوند. آنان معتقدند که می‌توانند اثبات کنند که دستورات سه خلیفه با اوامر پیامبر متفاوت است.

در طول قرن‌ها، پژوهش‌گران شیعی این‌گونه سنن سنی را مورد تردید قرار داده‌اند. *الصراط المستقیم* اثر بیضاوی و کتاب *بازده جلدی القدر* دو نمونه مشهور از این پژوهش‌ها محسوب می‌شوند. الکوفی معتقد است ریشه‌ی تمام بدعت‌های تازه در دین به دستورات سه خلیفه یعنی ابوبکر، عمر و عثمان برمی‌گردد.

مسئله‌ی متعه

مسئله‌ی متعه یکی از پرمسئله‌ترین مسایل میان شیعه و سنی تا به عصر حاضر بوده است.

شیعه اعتقاد دارد هر دو متعه مجاز است. شیعه برای آنکه عمر را بیش تر در مظان اتهام قرار دهد، این مسئله را مطرح می‌کند که عمر به دلایل شخصی متعه‌ی ازدواج را لغو کرد. امام جعفر صادق (ع) به شاگرد خود المفضل گفت که روزی عمر خواهر خود را در حال پرستاری طفلی تازه متولد شده می‌بیند و وقتی از او می‌پرسد که پدر این طفل کیست خواهرش جواب می‌دهد که پدر این طفل پس از اتمام مدت صیغه از او جدا شده است و عمر با حالت عصبانی مردم را جمع کرده و حرام بودن صیغه را اعلام می‌کند.

ختم کلام

چهره‌ی عمر به عنوان بنیان‌گذار سنت تنها یکی از وجوه چندگانه‌ی عمر در مقام رهبر آرمانی اسلام است. نقاشان این چهره چنان مقامی به عمر دادند که می‌توانست با پیامبر مخالفت کند، جای او را بگیرد یا حتی هم‌شأن او باشد. آنان آگاه نبودند که با این کار عمر را در برابر زعامت پیامبر قرار می‌دهند. يك دليل شايد اين است که چهره‌ی محمد (ص) در مقام زعيم اخلاقی و معنوی جهان اسلام روز به روز در حال مشهور شدن است و هنوز هم جایگاه مناسب خود را نیافته است. زمانی که چهره‌ی محمد (ص) عالمگیر شود، امت اسلامی گرد او جمع خواهند شد و در این صورت چهره‌ی عمر فروغ خود را از دست خواهد داد. امت اسلامی چهره‌ی محمد (ص) را به عنوان سرچشمه‌ی اقتدار و زعامت به چهره‌ی خلیفه ترجیح خواهند داد.

(۸)

تاریخ‌گذاری تفسیر منسوب به ابن عباس: چند نکته‌ی تکمیلی*

هارالد موتسکی

ترجمه‌ی مرتضی کریمی‌نیا

سال‌ها بود که محققان تاریخ تفسیر، تفسیر ابن عباس یا همان تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس^۱ منسوب به محمد بن سائب الکلبی (م ۱۴۶ ق) را اثری کهن می‌شمرده‌اند. اما بیش از یک دهه پیش، آندرو ریپین به گونه‌ای قانع‌کننده نشان داد که نه این کتاب را فیروزآبادی (م ۸۱۷ ق) تدوین کرده و نه اصل آن اساساً تفسیر الکلبی (عن ابن عباس) بوده است. بلکه این اثری با عنوان کتاب الواضح فی تفسیر القرآن نوشته‌شده در نیمه‌ی دوم قرن سوم یا آغاز قرن چهارم هجری بوده است.^۲ با این همه، چند پرسش همچنان برجای می‌ماند: آیا آن چنان‌که ریپین می‌گوید، عبدالله بن محمد الدینوری واقعاً مؤلف کتاب الواضح است؟ مسلماً نتیجه‌گیری نهایی ریپین درست است که می‌گوید: «میان کتاب الواضح و تفسیر کلبی پیوندهایی وجود دارد، اما این دو اثر به احتمال قوی

* - این مقاله ترجمه‌ای است از:

Harald Motzki, "Dating the so-called *Tafsīr Ibn 'Abbās*: some Additional Remarks", in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 32 (2006) pp. 147-163.

از مولف محترم، به سبب ارسال مقاله پس از انتشار و توضیحات تکمیلی‌اش در برخی نقاط مبهم و دشوار اثر سپاس‌گزارم (مترجم).

۱- تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس (پروت، ۱۹۸۷).

۲- نگاه کنید به مقاله‌ی ریپین با عنوان "*Tafsīr Ibn 'Abbās*", معذالک فان‌اس در کتاب *Theologie und Gesellschaft*، ج ۱، ص ۳۰۰-۳۰۲ و شولر در مقاله‌ی "*Sira and Tafsīr*", ص ۴۲-۴۴ همچنان معتقدند این اثر منبئی ارزشمند برای [شناخت] تفسیر کلبی یا دست کم برای تفسیرنگاری دوره‌ی وی به‌شمار می‌آید.

یکی نیستند.»^۱ اما آیا درباب ارتباط میان این دو کتاب که دومی آنها (= تفسیر کلبی)، تنها به صورت نقل‌هایی پراکنده در آثار متأخر به‌جا مانده است.^۲ تنها همین مقدار می‌توان گفت؟ و برشش آخر اینکه آیا روش‌هایی که ریبین برای تاریخ‌گذاری متون تفسیری قدیمی پیشنهاد می‌کند، معتبر و قابل اعتمادند؟

مؤلف کیست؟

ریبین به تبع بروکلمان و سزگین،^۳ اظهار می‌دارد که مؤلف الواضح فی تفسیر القرآن ابو محمد عبدالله بن محمد بن وهب الدینوری (م ۳۰۸ ق) از عالمان مشهور اهل سنت است.^۴ اما نام مفسر در نسخه‌ها و چاپ‌های این کتاب ابو محمد عبدالله بن المبارک الدینوری آمده است.^۵ تفاوت در نام پدر عبدالله نشان می‌دهد که این دو نام واقعاً از آن یک تن نیست. یوزف فان‌اس پیشترها استدلال آورده بود که این دو نام از آن دو نفر است و عبدالله بن محمد الدینوری نام مؤلف الواضح نیست.^۶ ریبین به نوشته‌ی فان‌اس اشاره می‌کند، اما در رد عقیده‌ی او می‌گوید که «فان‌اس آسانید موجود در نسخ چاپی کتاب را با هم مقایسه نکرده است.»^۷ از این سخن ریبین برمی‌آید که او با

1- Rippin, "Tafsīr Ibn 'Abbās," p. 56.

2- Schölller, "Stra and Tafsr," pp. 18-48, esp. 20-22.

3- Rippin, "Tafsīr Ibn 'Abbās," p. 47. Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur, vol. 1, p. 204, Suppl. vol. 1, p. 334; Sezgin, Geschichte der arabischen Schrifttums, vol. 1, p. 42.

۴- شرح حال او را بنگرید فی‌المثل در الذهبی، طبقات الحفصاء، ج ۲، ص ۷۵۴-۷۵۶، هو، میزان الإعتدال فی تقد الرجال، ج ۲، ص ۴۹۴-۴۹۵. داوری ذهبی درباب نقل حدیث وی بیشتر منفی است.

۵- فهرست نویسان غالباً نام کامل وی را نمی‌آورند. فان‌اس حتی پیش از انتشار مقاله‌ی ریبین متعقد بود که همین دینوری مؤلف تفسیر الواضح است. نگاه کنید به این کتاب وی: *Ungentzlte Texte zur Karrāmīya*, ص ۵۲-۵۰. ترجمه‌ی فارسی این کتاب فان‌اس در قالب مقاله‌ای بلند به قلم احمد شفیعیها با عنوان «متونی دربارہ‌ی کرامیه» در مجله‌ی معارف، دوره‌ی نهم، ش ۱، فروردین-تیر ۱۳۷۱، ص ۳۴-۱۱۸ منتشر شده است (مترجم). کلود ژیلیسو در مقاله‌ی "Les débuts de l'exégèse coranique"، ص ۸۷ نخست از دیدگاه فان‌اس طرفداری کرد. اما بعدها (۱۲ سال بعد) در مقاله‌ی "Exegesis of the Qur'ān: Classical and Medieval" نظریه‌ی ریبین را پذیرفت.

6- Van Ess, *Ungentzlte Texte zur Karrāmīya*, p. 51.

۷- ریبین، مقاله‌ی "Tafsīr Ibn 'Abbās"، ص ۴۸، پانویس ۲۹. بحث و استدلال فان‌اس دربارہ‌ی عبدالله بن مبارک دینوری از یک سو مبتنی است بر تفسیری بی‌نام از مؤلفی گمنام (نسخه‌ی خطی کتاب‌خانه‌ی بریتانیا، Or. 8049)، که وی آن را متعلق به حوالی سال ۴۰۰ هجری می‌داند؛ و از سوی دیگر، بر نسخه‌ای از تفسیر الواضح (نسخه‌ی خطی اباصوفیا، ۲۲۰-۲۲۲). [بعدها] فان‌اس در کتاب *Theologie und Gesellschaft*، ج ۴، ص ۱۷۴ اظهار تأسف می‌کند که ریبین به حاق مسائلی که در *Ungentzlte Texte* مطرح شده، دست نیافته است. با این همه، فان‌اس نسبت به این کشف ریبین تجاهل می‌ورزد که تفسیر کلبی که [جان] ویزسرو در کتاب *مطالعات قرآنی* اش به تجزیه و تحلیل آن پرداخته بوده، بیانی واقعی از تفسیر کلبی نیست، بلکه نسخه‌ای از الواضح دینوری است (*Theologie und Gesellschaft*)، ج ۱، ص ۳۰۰، ۳۰۲. توصیف فان‌اس از الواضح با این

بررسی آسانید موجود در نسخ خطی و چاپی کتاب به تعیین نام مؤلف و نیز به تاریخ‌گذاری تفسیر الواضح رسیده است؛ گویانکه وی در مقاله‌ی خود از شیوه‌ای در تاریخ‌گذاری دفاع می‌کند که بنیادش را باید بر "ملاک‌های ادبی" استوار دانست، نه آسانید.^۱ با مروری بر "تحلیل ادبی" ریپین از الواضح، از مشکلات موجود در رهیافت وی آگاه خواهیم شد.

تحلیل ادبی تفسیر در نخستین سوره — که ریپین انجام داده است — هیچ کمکی به تعیین تاریخی قطعی برای تفسیر نمی‌کند. ریپین با علم به اینکه «عناصر ادبی به خودی خود هیچ اطلاع تاریخی در اختیار نمی‌گذارند»، پیشنهاد می‌کند این عناصر را با دیگر آثاری که تاریخ روشن و قطعی دارند مقایسه کنیم تا بتوان به تاریخ مشخصی از آن‌ها دست یافت.^۲ در بادی نظر، این سخن راه حلی مقبول و ممکن می‌نماید، اما باید بررسییم "تاریخ روشن و قطعی" آن آثار دیگر بر چه مبنایی استوار است؟ آیا صرفاً ملاک‌هایی ادبی‌اند که ریپین در تاریخ‌گذاری متون (کتاب‌ها) آن‌ها را ترجیح می‌دهد، یا مراد آسانید و اطلاعات تراجم و زندگینامه‌ای است که از نظر محققان شکاک اموری مشکوک قلمداد می‌شوند؟^۳ تفاسیری چون تفسیر مقاتل، معانی القرآن فرآ، جامع البیان طبری و الوجیز واحدی نیشابوری (م ۴۶۸ ق)^۴ که ریپین در کار مقایسه‌ی خود به آن‌ها رجوع می‌کند، هیچ‌یک به صورت دستنوشته‌ی مؤلف در اختیار ما نیستند. انتساب این آثار به مؤلفانشان مبتنی بر اسناد (روایه) و اطلاعات منقول در کتب طبقات و تراجم است. این امر بر سر رهیافت ریپین مشکلی جدی ایجاد می‌کند که وی به حل آن نمی‌پردازد. افزون بر این، مقایسه‌ای که وی میان تفسیر الواضح با تفاسیر فوق‌الذکر انجام می‌دهد، لزوماً به تعیین تاریخی حوالی سال ۳۰۰ هجری منجر نمی‌شود. بر پایه‌ی تحلیل ادبی، همان قدر می‌توان این تفسیر را به نیمه‌ی نخست قرن سوم نسبت داد که به نیمه‌ی نخست قرن پنجم یا حتی قرن نهم هجری قابل انتساب است. به این جا که می‌رسیم، ظاهراً چاره‌ای باقی نمی‌ماند جز آنکه به دامن دیگر اسناد و شواهد پناه ببریم؛ از همین رو، ریپین برای تاریخ‌گذاری دقیق‌تر تفسیر الواضح، نیاز به تعیین هویت مؤلف آن و تاریخ حیات او پیدا می‌کند.^۵

این نکات ما را به این پرسش بازمی‌گرداند که بینیم چگونه ریپین به این نتیجه رسیده که مؤلف الواضح عبدالله بن محمد الدینوری بوده است. از آنجا که وی دلیل انتخاب خود را توضیح

عبارت که «این تفسیر ارتباطی تنگاتنگ با کلی دارد» نیز با آنکه صحیح است، اما سرشت واقعی این اثر را به‌تمامه بازگو نمی‌کند.

1- Rippin, "Tafsīr Ibn 'Abbās," pp. 61-62.

2- Ibid, p. 69 .

3- See Berg, The Development of Exegesis, pp. 136f. 219ff .

4- Ibid, p. 69-70 .

نمی‌دهد، ناگزیریم روال کار او را حدس بزنیم. احتمالاً ریپین در منابع تراجم و شرح حال‌ها به دنبال نام مؤلف جستجو کرده و به چند تن با نام مشابه برخورد کرده است. برای انتخاب یکی از این نام‌ها، وی بایست تصویری اولیه (تقریبی) از زمان حیات مؤلف داشته باشد. یک تاریخ تقریبی همان است که از اسنادهای تفسیر ابن عباس به دست می‌آید. ریپین در تقریظ یادشده که بر دیدگاه فان‌اس راجع بر الواضح و مؤلف آن نوشته است، اشاره می‌کند که وی خود از اُسانید برای همین منظور استفاده کرده است. یکی از راویان کلیدی در این اُسانید علی بن ابراهیم الحنظلی السمرقندی است که منابع تراجم و طبقات تاریخ وفات او را در سال ۲۳۷ ثبت کرده‌اند. برپایه‌ی برخی اسنادها، دینوری دو نسل بعدتر زندگی می‌کرده است.^۱ بنابراین معقول است که تاریخ وفات او را حدود ۳۰۰ هجری بدانیم.^۲ از آنجا که ریپین در منابع رجالی نمی‌توانسته کسی با نام عبدالله بن مبارک بیابد که تاریخ وفاتش به این زمان بخورد،^۳ ظاهراً باید به این نتیجه رسیده باشد که حتماً عبدالله بن محمد الدینوری مؤلف الواضح است، چراکه وی هم در سال ۳۰۸ هجری وفات کرده و هم کنیه‌اش ابو محمد بوده است که در برخی نسخ تفسیر همین کنیه همراه با نام عبدالله بن مبارک ذکر شده است. روی هم رفته، چنین روشی در تعیین هویت مؤلف و تاریخ‌گذاری یک اثر، با قواعد خود ریپین در تاریخ‌گذاری ناسازگار است که در «رهیافت شکاکانه‌ی» او نمی‌توان برای تعیین تاریخ واقعی یک کتاب [تنها] به اُسانید آن متکی بود.

با این حال، دلایل چندی داریم که بر پایه‌ی آن‌ها توان با تاریخ‌گذاری ریپین از زمان حیات مؤلف موافقت کرد، اما در تعیین هویت وی آنچنان‌که رپین مدعی است، تردید کرد. ابتدا از تردیدها آغاز کنیم. نخستین مشکل این است که هیچ‌یک از منابع رجالی عبدالله بن محمد الدینوری را مفسر یا نویسنده‌ای در تفسیر نمی‌شمارند.^۴ دوم آنکه فان‌اس استدلال آورده که عبدالله بن المبارک الدینوری یکی از عالمان مشهور با مضمون به پیروی از محمد بن کرام (م ۲۵۵ ق) بوده است. وی زاهدی از اهل سجستان بود که تعالیمش بدعت‌آمیز (کفرآمیز) تلقی می‌شد.^۵ نقل است

۱- عمار بن عبدالجهد و/یا مأمون بن احمد، راویان واسط میان علی بن اسحاق و عبدالله بن مبارک دینوری‌اند. نک. ریپین، مقاله‌ی "Tafsir Ibn 'Abbās"، ضمیمه‌ی ۲.

۲- چنین استنتاجی با مراجعه به یکی از نسخ خطی به دست می‌آید، فی‌المثل نسخه‌ی ایاصوفیا، ۲۲۱-۲۲۲. چنانکه فان‌اس انجام داده است. چاپ‌های موجود از تفسیر ابن عباس کمکی به این امر نمی‌کنند؛ زیرا نام عبدالله بن مبارک با در اسنادهایشان نیامده، با در تکه‌هایی از اسناد آمده که با اسانید موجود در نسخ خطی متفاوت است و احتمالاً به شکلی تلخیص شده‌اند؛ در این باره ادامه را ببینید.

۳- همچنان‌که ریپین خاطر نشان می‌کند (همان‌جا، ص ۴۸)، نام عبدالله بن مبارک و اثر او تنها در طبقات المفسرین محمد الداودی (م ۹۴۵ ق) ذکر شده و هیچ مطلب دیگری درباره‌ی این فرد و کتاب وی نیامده است.

۴- پیشتر فان‌اس در کتاب *Ungenützte Texte zur Karrāmīya*، ص ۵۰ به این مطلب اشاره کرده بود.

۵- همان‌جا، نیز نک مقاله‌ی بازورث (Bosworth) با عنوان «کرامیه»، ص ۶۶۷-۶۶۹.

که علی بن اسحاق الحنظلی از جمله استادان محمد بن کرام بوده^۱ و شاگرد او، مأمون بن أحمد نیز احتمالاً از پیروان و مبلغان مهم محمد بن کرام بوده است. بر اساس آسانید نسخه‌های تفسیر *الواضح* در دو کتابخانه‌ی لایدن و استانبول، مأمون^۲ بن احمد^۳ و عمار بن عبدالمجید، هر دو از اهالی هرات، استادان عبدالله بن المبارک الدینوری بوده‌اند.^۴ نه در کتب رجالی و نه در آسانید روایات، نام هیچ‌یک از این دو تن در شمار اساتید عبدالله بن محمد بن وهب الدینوری نیامده است.^۵ هیچ‌جا نیز اثری نمی‌توان یافت که کسی عبدالله بن محمد الدینوری را به افکار و عقاید کفرآمیز متهم کرده باشد. سوم آنکه هر جا منابع کهن اسلامی نامی از تفسیر *الواضح* می‌برند، عبدالله بن المبارک الدینوری را مؤلف تفسیر می‌شمارند، نه عبدالله بن محمد الدینوری را.^۶

اکنون به بیان دلایلی می‌پردازم که بر اساس آن‌ها، نظریه‌ی ریپین درباب تاریخ حیات مؤلف را درست می‌دانم. روایات تفسیری‌ای در دست است که در سلسله سندشان، نام عبدالله بن المبارک الدینوری ذکر شده، اما هیچ شباهتی به روایات تفسیری موجود در *الواضح* (تفسیر *ابن عباس*) ندارند. می‌توان تصور کرد که شاید وی روایات تفسیری دیگری، جدا از *الواضح* نقل کرده است (یا دیگران از او نقل کرده‌اند).

بر اساس توصیف فان‌اس از نسخه‌ی خطی کتابخانه‌ی بریتانیا (Or. 8094)، که متعلق به اثر

۱- فان‌اس در کتاب *Ungenützte Texte zur Karrāmīya*، ص ۴۸، پانویس ۱۹۷ به منابع اشاره کرده است.
* در متن مقاله، و پانویس بعدی نام این فرد به اشتباه محمود بن احمد آمده است (مترجم).

۲- این حدس ماسینیون و فان‌اس چندان بعید نیست که مأمون بن احمد مذکور در کتاب *رونی النلسوب* عمر السمرقندی، همین مأمون بن احمد در [سند]های عبدالله بن المبارک الدینوری باشد. نک: *Ungenützte Texte zur Karrāmīya* ص ۳۱، ۴۸-۵۰. درباب تفسیرنگاری کرامیه نیز نگاه کنید به دو مقاله‌ی زیر از کلود زیلیو: Claude Gilliot, "L'exégèse du Coran en Asie Centrale et au Khorasan," p. 146 and Ibid, "Les sciences coraniques chez les Karrāmites du Khorasan".

3- See Van Ess, *Ungenützte Texte zur Karrāmīya*, pp. 50-51; Rippin, "Tafsīr Ibn 'Abbās," Appendix 2.

۳- من در شش [سند] عمده‌تاً در منابع سنی و تنها یک منبع شیعی، این نام را یافته‌ام. در هیچ‌یک از این منابع نامی از اساتید عبدالله بن المبارک الدینوری نیامده است.

۴- این امر در دو جا آمده است. الف) مقدمه‌ی تفسیر *تعلی الکشف والبیان* (نک. ریپین، مقاله‌ی "Tafsīr Ibn 'Abbās"، ص ۴۸) بر اساس تصحیح اسمعیا گلدفیلد در مآخذ زیر:

Isaiah Goldfeld, *Qur'anic commentary in the eastern Islamic tradition of the first centuries of the hijra: An annotated edition of the preface to al-Tha'labī's Kitāb al-kashf wa'l-bayān 'an Tafsīr al-Qur'ān* [Acra, 1984.]

این مطلب را قبلاً فان‌اس به نقل از ریو (Rieu, *Catalogue British Museum*) متذکر شده بوده است. نک: *Ungenützte Texte zur Karrāmīya*، ص ۵۱. ب) در تاریخ نیشابور بسیار متأخر اثر عبدالغافر الفارسی (همان، ص ۵۲)، و *طبقات المفسرین* داوودی (همان‌جا، و ریپین، "Tafsīr Ibn 'Abbās"، ص ۴۸). درباب *تعلی و تفسیر الکشف* او نگاه کنید به همان مقاله‌ی زیلیو، "L'exégèse du Coran" ...، ص ۱۳۹ و بعد.

تفسیری مجهولی تدوین یافته در حوالی پایان قرن چهارم است. مؤلف گمنام این کتاب^۱ (یا پدر او، ابو محمد الهروی) از منابعی استفاده کرده که حاوی ۱۷ إسنادند و همگی به طریق «الکلبی عن أبي صالح عن ابن عباس» ختم می‌شوند. پنج سند از این میان، از طریق پدر مؤلف و سپس با واسطه‌ی الحسن بن جعفر الزاوهی به عبدالله بن مبارک الدینوری می‌رسند.^۲ و از این پنج إسناد، در سه سلسله‌ی سند به نام استادان عبدالله بن مبارک الدینوری (یعنی مأمون بن احمد و عمار بن عبدالمجید) تصریح شده است که عیناً در إسنادهای تفسیر الواضح آمده‌اند.

بر این اساس، فان‌اس نتیجه می‌گیرد که تفسیر الواضح یکی از منابع مؤلف گمنام این نسخه بوده است.^۳ ظاهراً استنتاج فان‌اس تنها بر پایه‌ی إسناد روایات به دست آمده است. چه وی هیچ‌گاه نمی‌گوید که متن روایات منسوب به دینوری در نسخه‌ی خطی کتاب‌خانه‌ی بریتانیا را با روایات الواضح مقایسه کرده است. با تمام این احوال، از آنجا که در دو تا از إسنادهای نسخه‌ی خطی، نام الحسن بن علی بن پسر المالینی به عنوان شیخ (و راوی مافوق) دینوری ذکر شده و این نام در إسنادهای الواضح اصلاً نیامده است، می‌توان فهمید که یا تنها بخشی از روایات این نسخه از الواضح گرفته شده، یا هیچ روایتی مستقیماً از الواضح نقل نشده است.

به‌علاوه آشکار است که تنها یکی از إسنادهای المالینی به علی بن إسحاق می‌رسد. همچنان‌که در اسانید الواضح اینگونه است؛ إسناد دیگر به یوسف بن بلال می‌رسد که — در ادامه خواهیم دید — راوی بسیار مهمی در تفسیر الکلبی است. اگر این چند روایت تفسیری منسوب به عبدالله بن المبارک الدینوری [موجود در نسخه‌ی خطی کتاب‌خانه‌ی بریتانیا] از تفسیر الواضح گرفته نشده باشند، از چه منبعی محتمل دیگری آمده‌اند؟ روشن‌ترین پاسخ این است که روایات یادشده به شهادت إسنادشان، بخشی از منقولات دینوری از تفسیر الکلبی بوده‌اند.

شواهد دیگری هم در دست که نشان می‌دهند دینوری صرفاً مؤلف الواضح نبوده، بلکه ناقل تفسیر الکلبی هم بوده است. ریبین نشان داده که در مقدمه‌ی تفسیر الواضح موجود در نسخه‌ی خطی لایدن ۱۶۵۱ آمده است که مهم‌ترین منبع دینوری برای تفسیر مختصرش، تفسیر مفصل و مشروح کلبی به روایت یونس بن بلال بوده است.^۴ از این‌جا معلوم می‌شود که دینوری حتماً این تفسیر را می‌شناخته و احتمالاً آن را نقل می‌کرده است. نشانه‌ی این مدعا همان إسنادی است که در نسخه‌ی تفسیری مجهول المؤلف در کتاب‌خانه‌ی بریتانیا به توصیف فان‌اس آمده بود و در آن،

۱- فان‌اس (*Ungenützte Texte*، ص ۵۵۵۴) گمان می‌برد که این فرد ابراهیم بن إسحاق الغزنوی باشد.

2- See Van Ess, *Ungenützte Texte*, pp. 43-46.

3- Van Ess, *Ungenützte Texte*, p. 51.

4- Rippin, "Tafsīr Ibn 'Abbās," p. 55; Van Ess, *Ungenützte Texte zur Kurrāmīya*, p. 53, note 222.

دینوری روایت تفسیری کلی را از طریق یونس بن بلال نقل کرده بود.^۱ از مقدمه‌ی تعلیمی (م ۴۲۷ ق) بر تفسیر الکشف و البیان و نیز از یادداشت حاجی خلیفه (م ۱۰۶۷ ق) در کشف الظنون برمی‌آید که یونس بن بلال از جمله راویان مهم تفسیر الکلی بوده است.^۲

رابطه‌ی الواضح با تفسیر الکلی

با مقایسه‌ی فراق از الواضح با منقولات تفسیر الکلی موجود در کتب علمای اسلامی متأخر دقیق‌تر می‌توان ارتباط روشن میان الواضح و تفسیر الکلی را بیان کرد. بدین منظور در این جا به دو نمونه اشاره می‌کنم.

۱) نمونه‌ای از بیانات تفسیری کلی در زاد المسیر فی علم التفسیر نوشته‌ی عالم حنبلی معروف، عبدالرحمان بن علی معروف به ابن الجوزی (م ۵۹۷ ق) آمده است.^۳ وی مطلبی را از کلی و شمار فراوانی از دیگر مفسران نقل می‌کند: مقاتل، ابن‌النبیاری، فرّاء، عوفی عن ابن‌عباس، الحسن البصری، مجاهد، سعید بن جبیر عن ابن‌عباس، عکرمه، قتاده، عبدالرحمان بن زید، الکسائی، ابوعبیده و ابن جریج عن ابن‌عباس. تا جایی که من دقت کردم، نقل ابن‌جوزی از آرای تفسیری این افراد هم با دیگر منقولات به‌جامانده در دیگر مدونان قدیمی مثل طبری مطابق است و هم در برخی آثار تفسیری منسوب به خود این مفسران، از قبیل تفاسیر مقاتل، ابوعبیده، فرّاء و کسائی. از این می‌توان حدس زد که ابن‌جوزی نظر کلی را نیز از جایی نقل می‌کند که در نظر وی منبع نقل تفسیر کلی به‌شمار می‌آمده است. مطلب مورد نظر در تفسیر آیات ۹۰-۹۱ سوره‌ی حجر آمده است:

قال ابن‌السائب هم رهط من أهل مكة اقتسموا على عقاب مكة حين حضر الموسم قال لهم الوليد بن المغيرة انطلقوا فنفروا على عقاب مكة حيث يمرّ بكم أهل الموسم فإذا سألوكم عنه يعني رسول الله صلى الله عليه وسلم فليقل بعضكم كاهن و بعضكم ساحر و بعضكم شاعر و بعضكم غاو. فإذا انتهوا إلى صدقتكم.^۴

۱- [سناد نهم در تحقیق فان‌إس در کتاب *Ungenützte Texte zur Karrāmiya*, ص ۲۵.

2- Rippin, "Tafsīr Ibn 'Abbās," p. 54, 55; Van Ess, *Ungenützte Texte zur Karrāmiya*, p. 53. برای روایات مختلفی که تفسیر کلی از آن طُرُق نقل شده است، نک. مقاله‌ی اشعیا گلدفیلد (Isaiah Goldfeld) با عنوان «تفسیر ابن‌عباس». در مجله‌ی *Der Islam*, ص ۱۲۲-۱۲۵. فان‌إس در کتاب *Theologie und Gesellschaft*, ج ۱، ص ۲۹۹ خاطرنشان می‌کند که بخشی از تفسیر الکلی به روایت یونس بن بلال را ابن‌طاووس (متوفای ۶۶۴ ق) از عالمان شیعی نیز در کتاب *سعد السعود* خود نقل کرده است. ابن‌ساکولا هم در کتاب *إكمال* خود (ج ۷، ص ۷۸) یونس بن بلال را از جمله راویان تفسیر الکلی به‌شمار آورده است. ناقل این روایت خاص از تفسیر الکلی که در کتاب *إكمال* نامش آمده، احمد بن اسماعیل بن جبرائیل بن فیل (متوفای ۳۳۳ ق در ۸۲ سالگی) است.

۲- ابن‌الجوزی، *زاد المسیر*، ج ۴، ص ۳۰۵.

۳- من به‌جای صدقتکم در این عبارت، ترجیح می‌دهم "صحبتکم" بخوانم.

و منهم حنظلة بن أبي سفيان و عتبة و شيبة ابنا ربيعة و الوليد بن المغيرة و ابوجهل و العاص بن هشام و أبوقيس بن الوليد و قيس بن الفاكه و زهير بن أبي أمية و هلال بن عبدالأسود و السائب بن الصفي و النضر بن الحارث و أبوالبختری بن هشام و زمعة بن الحجاج و أمية بن خلف و أوس بن المغيرة.

این یکی از نقل‌های داستان مربوط به توصیه‌های الولید بن المغیره به قریش است که نسخه‌های مختلف آن را ابن اسحاق و مقاتل روایت کرده‌اند.^۱ شباهت متن فوق به روایت مقاتل بیشتر است، اما بسیار کوتاه‌تر از آن است. از آن جا که نقل کلی و مقاتل تفاوت بسیار دارند، منطقی نیست که بگوییم کلی روایت خود را از مقاتل یا طریق دیگری نزدیک او اخذ کرده است [تاریخ فوت کلی ۴ سال زودتر از مقاتل است، بنابراین بسیار بعید است که کلی روایت را از مقاتل گرفته باشد.] محتمل‌تر این است که این هر دو روایت خود را از منبعی مشترک و متعلق به حدود آغاز قرن دوم گرفته باشند.^۲

عبارتی که در باصطلاح تفسیر ابن عباس (یا تفسیر الکلی عن ابن عباس یا تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس) آمده، از این نقل تفسیری شناخته شده از کلی که در بالا گذشت متفاوت است. در تفسیر آیهی ۹۰ می‌گوید:

كما أتزلنا يوم بدر على المقتسمين أصحاب العقبة و هو أبوجهل بن هشام و الوليد بن المغيرة المخزومي و حنظلة بن أبي سفيان و عتبة و شيبة ابنا ربيعة و سائر أصحابهم الذين قتلوا يوم بدر. و آیهی ۹۱ چنین تفسیر شده است:

الذين جعلوا القرآن عضين قالوا في القرآن أقاويل مختلفة قال بعضهم سحر و قال بعضهم شعر و قال بعضهم كهانة و قال بعضهم أساطير الأولين و قال بعضهم يختلقه من تلقاء نفسه.

از مقایسه‌ی این عبارات با منقولات تفسیری کلی که در کتاب ابن الجوزی به جا مانده بود، روشن می‌شود که تفسیر موسوم به تفسیر ابن عباس در واقع از روی تفسیر اصلی کلی (با آنچه به این نام نقل یافته) تدوین نشده، بلکه حداکثر تلخیصی از آن است. با این همه، اختلافاتی میان این دو هست که نشان می‌دهد مدون تفسیر ابن عباس صرفاً به تلخیص متن کلی بسنده نکرده است، بلکه گاه آن را تغییر داده یا مطالبی برگرفته از منابع دیگر را به آن افزوده است. کلی گفته‌ها و اتهام‌های قریش نسبت به پیامبر را نقل می‌کند. در عبارات او از انتساب تهمت‌هایی چون کاهنی،

۱- ابن اسحاق، سیره رسول الله [ترجمه‌ی آلمانی]، ص ۱۷۱-۱۷۲، ابن اسحاق، سیره، ص ۱۳۱-۱۳۲ (پانویس ۱۹۶). درباره‌ی این نقل ابن اسحاق نک: مقاله‌ی هربرت برگ (Herbert Berg)، با عنوان Competing Paradigms، ص ۲۷۳-۲۷۴ و مقاله‌ی موتسکی، با عنوان The Origins of Muslim Exegesis، مقاتل، تفسیر، ج ۲، ص ۴۲۷-۴۲۸. درباره‌ی این نقل مقاتل، نک: موتسکی، همان جا.

2- See Motzki, op. cit.

ساحری، و مانند آن یاد شده است. این عیناً با نقل‌های ابن‌اسحاق و مقاتل تطابق دارد. اما مؤلف تفسیر *ابن‌عباس* مطلب را به اتهام کفایت و سحر نسبت به خود قرآن تغییر می‌دهد. همین تغییر ظریف سبب شده است که داستان یادشده با مضمون آیه‌ی قرآن (حجر، ۹۰-۹۱) تناسب بیشتری یابد، چه در این آیه سخنی از پیامبر نیست، بلکه از مردمی سخن می‌گوید که "کاری" با قرآن کرده‌اند. مؤلف تفسیر *ابن‌عباس* دو اتهام "أساطیر الأولین" و "کذب" را نیز ذکر می‌کند که در متن کلی نیامده است.

تعبیر نخست [أساطیر الأولین] را در نقل سعید بن ابی‌عروبۀ از قتاده و نیز در نقل ابن‌وهب از یزید می‌توان یافت.^۱ اتهام کذب و دروغ نیز در داستان مقاتل راجع به توصیه‌های ولید آمده که در آن جا محمد (ص) را کذاب نامیده است.^۲

بنا بر بیان تفسیر *ابن‌عباس*، آیه [کما أنزلنا ... (حجر، ۹۰)] به عذاب مقتسمین اشاره دارد که در جنگ بدر از طرف خداوند بر آنان نازل شده است. این سخن استثنائی است و در میان تفاسیر کهن تنها در کتاب *فراه* آمده است که ظاهراً مطلب را از مقاتل، کلی یا یکی از مآخذ مشترک این دو گرفته است. بعید نیست که مأخذ وی همان تفسیر کهن کلی بوده باشد، اما در فقراتی که ابن‌الجوزی از کلی نقل می‌کند، هیچ اشاره‌ای به این موضوع نشده است. گفتنی است که بسیاری از مفسران قدیم، در تفسیر این آیه گفته‌اند مراد از «کما أنزلنا علی المقتسمین» وحی یا کتابی آسمانی بوده که نازل شده است.

مقایسه میان نقل تفسیری شناخته‌شده‌ای از تفسیر کلی با اثر موسوم به تفسیر *ابن‌عباس* نظریه‌ی ریپین را تأیید می‌کند که تفسیر *ابن‌عباس* اثری مستقل (به‌شخصه) بوده که مدتی پس از زمان کلی تدوین یافته است. مؤلف این اثر، از تفسیر *ابن‌عباس* استفاده کرده، اما خود را به آن محدود نساخته است.^۳ از سوی دیگر، نقل ابن‌الجوزی [از کلی] ظاهراً از نسخه‌ای حاروی آرای تفسیری کلی گرفته شده و چنین می‌نماید که این نقل از آنچه در تفسیر *ابن‌عباس* آمده، اصیل‌تر

1- See Berg, "Competing Paradigms," p. 274 and Motzki, "Origins of Muslim Exegesis".
 ۲- *فراه* هم به این مطلب اشاره دارد. نک. *فراه*، معانی القرآن، ج ۲، ص ۹۱-۹۲. هربرت برگ در همان مقاله‌ی Competing Paradigms، ص ۲۸۰ ترجمه‌ای از این بخش عبارات *فراه* آورده است.
 ۳- مؤلف تفسیر *ابن‌عباس* نیز یادآور می‌شود که مراد از "المقتسمین" یهود و نصاریانند، اما این امر را نه به آیه‌ی ۹۰، بلکه به آیه‌ی ۸۷ سوره‌ی حجر نسبت می‌دهد و دقیقاً نمی‌گوید آنان چه عملی انجام می‌داده‌اند. از آنجا که عبارتی منسوب به کلی وجود ندارد که با این تفسیر مشابهت و تناسبی داشته باشد، نمی‌توان معلوم کرد آیا کلی خود چنین برداشتی را مطرح می‌کرده است یا مؤلف تفسیر *ابن‌عباس* آن را از تفسیر کوفی منقول از طریق اعمش از ابن‌ظبیان (منسوب به ابن‌عباس) برگرفته است. راجع به این روایت و مناهبی که روایت فوق در آن‌ها یافت می‌شود نک.: هربرت برگ، مقاله‌ی Competing Paradigms، ص ۲۶۷، ۲۷۰. می‌توان تصور کرد که کلی هم که خود عالمی کوفی بوده، این تفسیر را می‌دانسته است.

است. هیچ دلیلی در دست نیست که انتساب این عبارات منقول به کلی را رد کند. هم محتوی و هم ساخت این عبارات، مشابه روایات داستانی است که معاصران وی نظیر ابن اسحاق و مقاتل نقل می‌کنند. بعید نیست که این متن حاصل پردازش کلی از روی منبع یا منابعی باشد که این هر سه تن در اختیار داشته‌اند.^۱

۲) در یکی از منابع شیعی با عنوان *مائه منقبة من مناقب أمير المؤمنين*، تألیف محمد بن أحمد القمی (م ۴۱۲ ق)^۲ روایتی با اسناد زیر نقل شده است: الحسين بن محمد بن مهران الدماغی من کتابه - محمد بن عبدالله بن نصر - عبدالله بن المبارک الدینوری - الحسن بن علی [بن بشر المالینی] - محمد بن عبدالله بن عروة - یونس بن بلال - محمد بن مروان - [محمد بن] السائب [الکلبی] - ابوصالح - ابن عباس. این اسناد عیناً با آنچه در نسخه‌ی خطی کتاب‌خانه‌ی بریتانیا [مذکور در فوق] آمده یکی است؛^۳ تنها تفاوت در این جاست که در این متن شیعی، محمد بن عبدالله بن نصر دینوری نقل می‌کند و در آن نسخه‌ی خطی، نام الحسن بن جعفر به جای محمد بن عبدالله بن نصر آمده است. با این حساب ما به دو اسناد دست یافته‌ایم که تصریح می‌کنند عبدالله بن المبارک الدینوری مطالبی از روایات تفسیری مأخوذ از تفسیر *الکلبی* به روایت یونس بن بلال را نقل کرده است. این نکته مؤید آن استنتاج است که دینوری به دسته‌ای از عالمان فعال در شرق اسلامی (یا دقیق‌تر در خراسان)^۴ تعلق داشته است که تفسیر *الکلبی* را نقل و ترویج می‌کرده‌اند.^۱

۱- مقایسه‌ای میان نقل‌های مختلف در داستان آن پنج "سخره‌کننده"‌ای که خداوند ایشان را به دست جبرئیل عذاب کرد، به همین نتیجه می‌آیم. نقل‌های مختلف ابن اسحاق، مقاتل و کلی مضمون مشابه دارند. اما تفاوت ساختار و نحوه‌ی بیان در آن‌ها آشکار است (نگ: ابن اسحاق، *سیره رسول الله* [ترجمه آلمانی]، ص ۲۷۲؛ مقاتل، تفسیر، ج ۲، ص ۲۲۸-۴۴۰؛ تفسیر ابن عباس، ذیل آیه‌ی ۹۶ سوره‌ی حجر). در این سه نقل، این پنج تن به ترتیب‌های مختلف مورد توجه قرار می‌گیرند، جزئیات اسامی آنها فرق می‌کند، و ... تفاوت‌ها نشان می‌دهد که این سه نقل مستقل از هم بوده‌اند. از سوی دیگر، عناصر مشترک در این سه نقل شاهده‌ی است بر این‌که مبنای این سه نقل منبعمی مشترک (یا نسخه‌های مختلفی از آن) بوده است. تنها نقلی که در تفسیر *ابن عباس* آمده تفاوت جوهری هم با دو نقل دیگر [ابن اسحاق و مقاتل] دارد و هم با سایر منقولات از محمد بن ابی‌محمد، سعید بن جبیر، عکرمه، النعمی، قتاده، و عثمان عن بقیس (نگ: طبری، *جامع البیان*، ج ۱۴، ص ۹۵-۹۷) تفاوت است. این امر مؤید این فرضیه است که روایت تفسیر *ابن عباس* تلخیصی از نقل کلی از این داستان بوده باشد. طبری در روایتی می‌گوید که از زُهری (م ۱۲۴ ق) درباره‌ی اختلاف نقل ابن جبیر و عکرمه راجع به نام یکی از این پنج "سخره‌کننده" سؤال شده است. این امر نشان می‌دهد که تفاوت نقل‌های منسوب به این دو عالم مسلمان خیلی قدیم‌تر در عصر زُهری، یعنی در دو دهه‌ی نخست قرن دوم هجری مطرح بوده است. نقل‌های این دو تن در مقایسه با نقل مقاتل نسبتاً کوتاه‌اند. محتمل است داستانی بلندتر و قدیمی‌تر در نیمه‌ی دوم قرن نخست رواج داشته که تمام نسخه‌های بعدی از آن گرفته شده‌اند.

۲- قم، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶-۱۹۸۷، ص ۱۴۹-۱۵۰.

۳- اسناد نهم در تحقیق فان‌اس در کتاب *Ungenützte Texte zur Karrāmiya*، ص ۴۵.

۴- بر اساس آسانید تفسیر *ابن عباس* و نسخه‌ی خطی کتاب‌خانه‌ی بریتانیا، (Or. 8094)، اسانید وی از اهل هرات و مالین، اما شاگردان اهل زاوه، نیشابور و مرو بوده‌اند. برخی از ایشان در سمرقند زیسته‌اند که علی بن اسحاق،

متن روایت زیر به قصد تفسیر آیهی ۴۵ سورهی زحرف، به شرح ماجرای می پردازد که طی معراج پیامبر به آسمان رخ داده است. من نخست متن روایت (و ترجمه‌ی آن) را می آورم و سپس به مقایسه‌ی آن با عبارات مشابه در تفسیر ابن عباس می پردازم.

حدیث مائة منقبة

عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله و لما عرج بي إلى السماء انتهى بي المسير مع جبرئيل إلى السماء الرابعة فرأيت بيتاً من ياقوت أحمر فقال لي جبرئيل {يا محمد} هذا هو البيت المعمور^۲ خلقه الله قبل {خلق} السموات والأرضين بخمسين ألف عام؛ قم يا محمد فصل^۳ إليه. قال النبي صلى الله عليه وآله {ثم أمر الله تعالى حيث اجتمع جميع الرسل والأنبياء} فصفتهم جبرئيل عليه السلام ورائي صفاً فصليت بهم {فلما فرغت من الصلاة} أتاني آت من عند ربّي فقال لي: يا محمد ربك يقرئك السلام و يقول سل الرسل على ماذا أرسلتهم قبلك فقلت معاشر الرسل على ماذا بعثكم ربّي قبلي؟ فقالت الرسل على ولايتك و ولاية علي بن أبي طالب عليه السلام^۴ و هو قوله «واستل من أرسلنا قبلك من رُسُلنا»^۵.

تفسیر آیهی ۴۵ سورهی زحرف در تنویر المقياس من تفسیر ابن عباس چنین آمده است:
 {واستل من أرسلنا قبلك} ^۶ یا محمد {من رُسُلنا} مثل عیسی و موسی و ابراهیم؛ و هذا فی اللیلة التي أسرى به إلى السماء و صلى بسبعين نبياً مثل ابراهيم و موسى و عيسى فأمر الله نبيه أن سلهم يا محمد {أجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون؟}
 متن حدیث با تفسیری که ذیل آیه در الواضح (تفسیر ابن عباس) آمده، یکی نیست، اما ظاهراً یکی از منابع اصلی آن بوده است. الواضح متن مفصل روایت را تلخیص می کند، و در عین حال به آن طول و تفصیل می دهد.^۷ با این همه، نکاتی تفسیری در الواضح آمده که در روایت نیست.

ناقل کلیدی در این اسانید نیز متولد آنها بوده است.

1- Van Ess, *Ungenützte Texte zur Karrāmiya*, pp. 50-51 and id., *Theologie und Gesellschaft*, vol. 1, p. 299.

۱- این گونه قلاب در این جا اشاره به افزوده‌هایی است در یکی از دو نسخه‌ی خطی.

۲- خانه‌ای مشابه و مماثل با کعبه در آسمان‌هاست که هر روز فرشتگان بر گرد آن طواف می کنند و نماز می خوانند. نک. قاموس عربی-انگلیسی لین (Lane)، ذیل "معمور".

۳- بعید نیست که نام علی بن ابی طالب (ع) را یکی از دو راوی آخر که شیعه بوده‌اند، افزوده‌اند. حد قرآن، سورهی زحرف، آیهی ۴۵.

۴- این گونه قلاب‌ها را برای جداسازی بخش‌هایی از آیات قرآن آورده‌ام که مورد تفسیر قرار می گیرند.

۵- ظاهراً تنها یک روایت دیگر از عبدالرحمن بن زید (نک: طبری، جامع البیان، ج ۲۵، ص ۹۹) در دست است که این آیه را با موضوع اِسراء پیوند می دهد. با این همه، برخلاف متن روایات الواضح و کلی، در این جا سخنی از آسمان نیست؛ به جای آن، چنین آمده که این واقعه در بیت المقدس روی داده است. عموماً این مکان را به مکان معروف در فلسطین تفسیر کرده‌اند. اما دور نیست که بگوییم این تعبیر مرادفی با همان بیت المعمور بوده است.

مأخذ این نکات تفسیری علی‌الظاهر نه تفسیر الکلبی، بلکه مفسران قدیمی‌تری چون قتاده و ضحاک بوده‌اند.^۱ این مطلب را با قطع و یقین نمی‌توان گفت، چه ممکن است این روایت تنها یک نقل، آن هم در آرای تفسیری کلبی راجع به آیه‌ی ۴۵ سوره‌ی زخرف داشته باشد. به هر حال مقایسه‌ی این دو متن تفسیری به همان نتیجه‌ای می‌انجامد که در نمونه‌ی تفسیری ذیل آیات ۹۰-۹۱ سوره‌ی حجر دیدیم. ساختار و سبک تفسیری کلبی متفاوت از الواضح (تفسیر ابن عباس) است.^۲ معلوم می‌شود که فرضیه‌ی ریپین درست از آب درآمده است.^۳ بنابراین، نه فقط إسناد، بلکه متن این روایت نیز مؤید همان عبارتی است که در مقدمه‌ی الواضح دینوری راجع به پیوند این تفسیر با تفسیر الکلبی آمده است.

تاریخ‌گذاری مؤلف و اثر او

از طریق إسناد روایتی که در مأخذ شعیمی یافتیم، می‌توان تاریخ حیات عبدالله بن المبارک الدینوری را به‌طور تقریبی مشخص کرد. دو راوی (= طبقه) میان قمی (م ۴۱۲ ق) مؤلف کتاب مئه منقبه و دینوری قرار دارد. معنای این سخن آن است که دینوری باید در حوالی سال ۳۰۰ هجری زندگی کرده باشد. چنین تاریخی با إسناد ثعلبی (م ۴۲۷ ق) برای الواضح مطابق است.^۴ او هم در فاصله‌ی میان خود و دینوری، از دو راوی (= طبقه) نام می‌برد.^۵ شواهدی که تا این‌جا ارائه شدند، همگی مؤید این نکته‌اند که الواضح تفسیری است نگاشته‌ی

نک: مقاله‌ی [هریبرت] بوسه با عنوان «بیت المقدس در قصه‌ی معراج و سفر شبانه‌ی پیامبر» در زیر: [Heribert] Busse, "Jerusalem in the Story of Muhammad's Night Journey and ascension".

۱- نک: طبری، جامع البیان، ج ۲۵، ص ۹۸-۱۰۰.

2- Rippin, "Tafsīr Ibn 'Abbās," pp. 52-54.

۳- و نیز بر متعیر مانده است که در متنی که وی آن را نسخه‌ای از تفسیر الکلبی انگاشته است. حدیث وجود ندارد (*Quranic Studies*، ص ۱۳۳-۱۳۴). فان‌إس هم مجدداً بعدها در کتاب *Theologie und Gesellschaft* (ج ۱، ص ۳۰۰، ۳۰۲)، بر این امر غریب تصریح و تأکید می‌کند. هیچ‌یک از این دو در نیافته‌اند که بر سر متنی قضاوت کرده‌اند که نقل صرف و خالصی از تفسیر الکلبی نبوده، بلکه تفسیر دینوری بوده است و این اثر هر چند بر مبنای تفسیر الکلبی شکل گرفته، اما حاوی دیگر آرای تفسیری است که در همه حال، به مختصر سازی مراجعه و اسناد خود پرداخته است. روایاتی که در *زاد السیر ابن الجوزی* و *مآئنه منقبه قمی* یافتیم، اثبات می‌کنند که تفسیر الکلبی یقیناً مشتمل بر احادیث بوده است، برای پژوهشی جدید در باب مطالب و محتوای تفسیر الکلبی نک. مقاله‌ی [مارکو] شولر (Schölller) با عنوان "*Sīra and Tafṣīr*"، ص ۱۸-۴۸ (به‌ویژه بررسی وی راجع به روایات منسوب به کلبی در منابع و متون مختلف، ص ۲۰-۲۲؛ و نتیجه‌گیری نهایی وی در باب بیان تفسیر الواضح از تفسیر الکلبی).

۴- نک: همین مقاله، پیشتر، و پانویس شماره‌ی ۲۴.

۵- ابوبکر محمد بن یعقوب الاستوائی و ابوحنیفة القزوی، با این حال، چنانکه فان‌إس هم دریافته است (*Ungenützte Texte*، ص ۵۱)، فرد نخست را احتمالاً نباید با آن ابوبکر الاستوائی یکی گرفت که ابن‌فندق (م ۵۶۵ ق) در تاریخ بیہقی ذکر کرده است، چه نام این دو تن متفاوت است.

عبدالله بن المبارک الدینوری، نه عبدالله بن محمد الدینوری. مؤلف بایست حوالی سال ۳۰۰ هجری زندگی کرده باشد. این ادعای ریپین صحیح است که الواضح تدوین مجددی از تفسیر الکلبی نیست. اما باید پذیرفت که الواضح مبتنی بر تفسیر الکلبی و نیز شاید برخی منابع تفسیری دیگر تدوین یافته است. تعیین تاریخی برای تفسیر و مؤلف آن با تکیه بر سه شاهد اساسی صورت می‌پذیرد: نخست مقایسه‌ی متن تفسیر الواضح با روایات تفسیری منسوب به کلبی در دو منبع شیعی و سنی. دوم مقایسه‌ی اسنادهای درونی روایات ثعلبی و قمی به تفسیر ابن عباس و سوم توجه به عباراتی که عبدالله بن المبارک الدینوری در مقدمه‌ی الواضح آورده است.

مسائل باقی مانده

با اسنادهای تفسیر ابن عباس چه باید کرد؟ با بررسی این اسنادها، پرسش‌هایی چند مطرح می‌شود.^۱

نخست آنکه در برخی اسنادها، عبدالله بن المبارک (الدینوری) تنها از کتاب وی روایت می‌کند، که با این حساب این روایات نه به او، بلکه به کلبی و نهایتاً به ابن عباس منتسب است. در اثری که مقدمه‌اش می‌گوید «این اثر از منابع دیگر برگرفته و خلاصه شده»، چنین اسنادی غریب می‌نماید، حتی اگر مدوّن این اثر صریحاً اذعان می‌کرد که تفسیر الکلبی مهم‌ترین منبع او [در نگارش الواضح] بوده است.

نکته‌ی دوم و عجیب‌تر اینکه تمام اسنادهای الواضح (تفسیر ابن عباس) با واسطه‌ی علی بن إسحاق (المضرمی، المنظلی، السمرقندی) به کلبی می‌رسد، حال آن‌که مقدمه‌ی الواضح به تفسیر الکلبی به روایت یونس بن یلال اشاره دارد. پیشتر در همین مقاله شاهدهی آوردیم که نشان می‌داد دینوری بخش‌هایی از این روایت [با نسخه] را نقل کرده است.

سوم آن‌که نسخه‌هایی از تفسیر ابن عباس در دست است که در اسناد آن‌ها نام عبدالله بن المبارک الدینوری به‌کلی از قلم افتاده است.

معدالک در ادامه‌ی تفسیر، راوی کتاب نام او را چنین ذکر می‌کند: «و باسناده عن عبدالله بن المبارک الدینوری قال حدثنا علی بن إسحاق السمرقندی عن محمد بن مروان الخ.» این بخش اسناد از آن رو بسیار غریب است که با اسناد مذکور در مقدمه‌ی کتاب مطابق نیست. به‌علاوه، در این عبارت اسنادی، عبدالله بن المبارک مستقیماً از علی بن إسحاق (م ۲۳۷ ق)

1- See the table in Rippin, "Tafsir Ibn 'Abbās," pp. 77-78.

۲- در بعضی نسخ، «لی» آمده است.

روایت می‌کند، حال آن‌که در اسنادهای دیگر، نسلی از راویان (عمّار بن عبدالمجید یا مأمون بن أحمد) میان این دو واقع‌اند و ظاهراً — با توجه به تاریخ تقریبی که برای حیات علمی دینوری به دست آورده‌ایم — باید پیش از هم باشند.

چگونه این تناقض‌ها را رفع کنیم؟ در غرابت موضوع همین بس که ریبین هیچ قضاوت روشنی از این مسئله ارائه نمی‌دهد.^۱ وی بر اسنادها اعتماد می‌کند و لذا حدس می‌زند که دینوری خود این کتاب را تدوین نکرده است. از نظر او، «کتاب الواضح ریشه‌ی اصلی‌اش در آموزه‌ها و تعالیم یک نسل پیش از دینوری شکل گرفته است». منشأ کتاب خود دینوری نیست، بلکه «یکی از مشایخ او یا نسلی از همگنان وی‌اند»^۲ اما این سخن نه می‌تواند تمام غرابی در ساختار اسنادی تفسیر را تبیین کند و نه با نکات اظهارشده در مقدمه‌ی الواضح در نسخه‌ی کتابخانه‌ی لایدن سازگار است. راه حل من برای رفع این مشکلات که همه از آسانید ناشی شده‌اند، این است که دو چیز را از هم تفکیک کنیم: آسانیدی که تفسیر دینوری را تدوین یافته از تفسیر الکلی می‌دانند و آسانیدی که دینوری را به کلی نادیده می‌گیرند.

اگر مقدمه‌ی الواضح را بپذیریم، باید دینوری را مؤلف حقیقی این تفسیر بدانیم. بنا بر شواهدی که در همین مقاله آمد، دینوری تفسیر الکلی به روایت یونس بن بلال را نیز روایت کرده است. با این حساب منطقی نیست که بگوییم دینوری تفسیر خود را با اسنادی ارائه کرده که در واقع تدوین دیگری از همان تفسیر الکلی، البته به روایت علی بن إسحاق بوده است. بنابراین اسنادهایی از الواضح (تفسیر ابن عباس) که به کلی می‌رسند، لاجرم بعدها افزوده شده‌اند. چگونگی این اضافات اسنادی را تنها می‌توان با حدس و گمان بیان کرد. ابوعلی الحسن بن محمد بن جعفر^۳ یا أبو إسحاق ابراهیم بن محمد بن أحمد بن قریش المرزوی،^۴ دو شاگرد دینوری، و از ناقلان الواضح یا حتی یکی از راویان از این دو^۵ را می‌توان مسئول این تصرف و اضافات در

۱- فرد نخست گمنام است. دومی شاید همان المأمون بن أحمد السُّلَمی الهروی (نک. همین مقاله، پانویس شماره‌ی ۱۵) باشد. بنا به گفته‌ی خودش، در سال ۲۵۰ قمری به شام (یا دمشق) آمده است (ابن حبان، کتاب المبروحین، تصحیح محمود ابراهیم زید، بی‌جا، ۱۴۰۲، ج ۳، ص ۴۵-۴۶، الذهبی، میزان، ج ۳، ص ۴۲۹-۴۳۰). به نظر ابن حبان و ذهبی، منقولات حدیثی وی جلگی دروغ‌اند. نک.

Van Ess, *Ungenützte Texte zur Karrāmīya*, pp. 49-50 and Gilliot, "Les débuts," pp. 96-97, n.49

۲- نک.: حواشی و توضیحات ریبین در باب ساختار اسناد در مقاله‌ی "Tafsīr Ibn 'Abbās"، ص ۶۰-۶۲.

۳- همان، ص ۴۹-۵۰، ۷۱.

۴- برخی نسخ به‌جای الحسن، نام الحسنین دارند (نک.: فان‌إس، *Ungenützte Texte*، ص ۵۲). تعبیر ابن الحسن در مقاله‌ی ریبین ("Tafsīr Ibn 'Abbās," Appendix 2) یقیناً اشتباه است. به احتمال قوی، این الحسن با الحسن بن جعفر الزاوهی، ناقل دینوری در نسخه‌ی خطی کتابخانه‌ی بریتانیا، Or. 8049، یکی است.

۵- بر اساس نسخه‌ی خطی ایاصوفیا، ۲۲۲، نک.: فان‌إس، *Ungenützte Texte*، ص ۵۲.

۶- در نسخه‌ی خطی ایاصوفیا، ۲۲۲، راوی از این هر دو نفر، ابوالقاسم هبةالله بن الحسن الطبری است. نک.: فان‌إس،

آسانید دانست که تفسیر دینوری را نسخه‌ای از تفسیر الکلی ساختند. یکی از اینان چه‌بسا اسناد را اضافه کرده باشد و بعدی‌ها آن را نقل و استنساخ کرده باشند. ادیتور الواضح که اسناد نادرستی به تفسیر افزوده، از روایت یونس بن بلال استفاده نکرده که دینوری خود آن را بهترین سند یا شاید کامل‌ترین سند در زمان خویش می‌دانسته است، بلکه از روایت علی بن اسحاق نام برده است.^۱ علت این انتخاب را بسیار دشوار می‌توان دریافت. شاید این فرد می‌دانسته است که روایت یونس بن بلال از تفسیر الکلی کامل‌تر است و برای هیئت خلاصه‌وار تفسیر الواضح مناسب نیست. چه‌بسا او بخش‌هایی از روایت علی بن اسحاق از تفسیر الکلی را هم می‌شناخته که احتمالاً ناقص‌تر بوده است. بعید نیست که دینوری هم تنها روایت یونس بن بلال را نقل نکرده، بلکه گاه به نقل دست‌کم روایت علی بن اسحاق اقدام کرده باشد. شاهدهی برای این امر، یکی از آسانید موجود در نسخه‌ی خطی کتاب‌خانه‌ی بریتانیا (Or. 8049) است که هیچ نقل مشابهی از آن در الواضح نیامده است.^۲ با این حال، این موضوع را تنها وقتی می‌توان فیصله‌ی نهایی داد که متن مورد نظر را با تفسیر دینوری مقایسه کنیم.

مسئله‌ی دیگر [اسنادهایی در الواضح (تفسیر ابن عباس) است که در آن‌ها نام دینوری ذکر نشده است،^۳ به‌رغم آنکه دینوری خود مؤلف کتاب است. بعید نیست این اسنادها ثانوی (غیراصیل) باشند؛ یعنی در مسیر تبدیل الواضح دینوری به نسخه‌ای از تفسیر الکلی، به متن اضافه شده باشند. بیشتر اشاره شد که برخی نسخه‌های تفسیر ابن عباس با اسنادی شروع می‌شوند که نام عبدالله بن المبارک الدینوری در آن نیامده است، اما بعدها نام او با اسنادی ناقص بدون اشاره به نسبت "دینوری" (و از اینجا با هویتی نامشخص) به عنوان راوی مستقیم از علی بن اسحاق ذکر می‌شود. این اسناد ناقص احتمالاً بازمانده‌ای از اسنادی بوده که قبلاً در مقدمه‌ی تفسیر ذکر می‌شده است.

چرا دینوری را از اسناد برخی نقل‌های تفسیرش کنار گذاشته، نخست آن را تفسیر الکلی کرده و سپس ادعا کرده‌اند که این اثر همان تفسیر ابن عباس است؟ روشن‌ترین دلیل، همان انتساب

Ungenützte Texte, ص ۵۲

۱- تا از این هفده اسناد موجود در نسخه‌ی خطی کتاب‌خانه‌ی بریتانیا Or. 8049، نام علی بن اسحاق را به عنوان راوی اصلی تفسیر الکلی ذکر می‌کنند که از این میان تنها در سه تا، نام دینوری به عنوان راوی ذکر می‌شود (نک: فان [س]، Ungenützte Texte، ص ۴۳-۴۵) که متن روایاتشان احتمالاً از الواضح اخذ شده است، نه تفسیر الکلی. یکی از نقل‌های تفسیر الکلی از طریق علی بن اسحاق از محمد بن مروان را می‌توان در معالم التنزیل، تالیف محیی السنه البغوی (م ۴۰۷-۴۰۸ ق) یافت. نک. مقاله‌ی گلدفیلد (Isaiah Goldfeld) با عنوان «تفسیر ابن عباس»، ص ۱۳۵، درباره‌ی علی بن اسحاق نیز نک: الجزری، تهذیب الکمال، ج ۵، ص ۲۲۲-۲۲۳.

۲- اسناد دهم در تحقیق فان [س] در کتاب Ungenützte Texte zur Karrāmiya، ص ۴۵.

3- Rippin, "Tafsīr Ibn 'Abbās," p. 49 and his Appendix 2.

دینوری به فرقه‌ی کرامیه بوده است. برای مدارس سنتی که این تفسیر را به جهت فشرده‌گی، اختصار و احتمالاً آنتسابش به ابن عباس دوست داشتند، این امر آزردهنده بوده که یکی از راویان اصلی تفسیر به فرقه‌ای بدعت‌آمیز تعلق داشته یا در معرض این اتهام بوده است. آشکار است که در تمام اسنادهایی که دینوری را ذکر نمی‌کنند، نام المأمون بن أحمد، که ظاهراً از چهره‌های سرشناس کرامیه بوده نیز حذف شده است. عمار بن عبدالمجید الهروی و علی بن اسماعیل الحنجندی که به عنوان راویان علی بن اسحاق ذکر می‌شوند، احتمالاً به این فرقه تعلق (یا شهرتی به این امر) نداشته‌اند.^۱ معذالک علی بن اسحاق که حلقه‌ی مشترک در ساختار اسانید تفسیر ابن عباس به‌شمار می‌آید، ظاهراً خود محصول جعل اسناد (یا گسترش اسانید) است.^۲ با آنکه این طرح و سناریوی من فرضی است، اما هم روشن است و هم ساختاری نظم و آشفته‌ی اسانید تفسیر ابن عباس را ابضاح بیشتری می‌بخشد.

نتیجه

از این ملاحظات درباب ملاک تاریخ‌گذاری تفسیر موسوم به ابن عباس، چنین نتیجه می‌توان گرفت که هم اسنادی که الواضح دینوری را به کلی و سپس به ابن عباس پیوند می‌زند و هم اسنادی که مؤلف واقعی اثر را نادیده می‌گیرند، هر دو جعلی‌اند. اما چنین مواردی از جعل اسانید در دوره‌های متأخر را نباید دلیلی بر بی‌اعتباری عمومی اسانید تلقی کرد. برای تعیین مؤلف و تاریخ تألیف این اثر، ممکن و لازم بوده است که بر دیگر اسنادهایی تکیه و رجوع می‌شد که از اسانید تفسیر ابن عباس قابل اعتمادترند. دست‌کم وقتی در پی تاریخ‌گذاری نسبتاً دقیق هستیم، نمی‌توان از اسنادها و روایات تراجم و شرح احوال بی‌نیاز بود. تاریخ‌گذاری تنها با تکیه بر معیارهای ادبی مبهم و غیروافی به مقصود در می‌آید. تردیدی نیست که تحلیل ادبی هر متنی مشروع است. با این کار هم می‌توان تاریخ‌گذاری‌هایی را آزمود که بر اساس اسانید و دیگر مدارک انجام شده‌اند و هم افزوده‌ها و دست‌کاری‌ها و تغییرات متأخر در متن مورد نظر را تعیین کرد.^۳

۱- هیچ‌گونه اطلاعاتی راجع به این دو تن در دست نیست.

۲- وی می‌تواند یک حلقه‌ی مشترک واقعی باشد، اما در منقولات از تفسیر الکلی.

۳- برای تفصیل بیشتر در این باب نک: مقاله‌ی من با عنوان «تاریخ‌گذاری روایات اسلامی» در زیر:

Motzki, "Dating Muslim Traditions".

منابع:

الإكمال في رفع الإرتياب، ابو نصر بن هبة الله ابن ماکولا، تصحيح عبدالرحمن بن يحيى الحميدى، حيدرآباد، ١٩٦٢، ٧ جلد.

تذكرة الحفاظ، شمس الدين ابو عبدالله محمد بن احمد الذهبي، بيروت، في تا، ٥ جلد.
تفسير، مقاتل بن سليمان، تصحيح عبدالله محمود الشحاته، قاهره، ١٩٨٣، ٥ جلد.
تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، بيروت، ١٩٨٧.

تهذيب الكمال في أسماء الرجال، جمال الدين ابو الحجاج يوسف المزى، بيروت ١٩٩٨ / ١٤١٨، ٨ جلد.

جامع البيان، ابو جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق صدق جميل المطار، بيروت، ١٤١٥ / ١٩٩٥، ١٢ جلد.

زاد السير، ابن الجوزي، تصحيح محمد بن عبدالرحمن عبدالله، بيروت، ١٤٠٧.

سيرة، محمد بن اسحاق، تصحيح محمد حميد الله، في جا، ١٤٠١ / ١٩٨١.

سيرة رسول الله [ترجمى آلمانى] ← Ibn Ishaq, Muhammad

مائة منقبة من مناقب أمير المؤمنين، محمد بن أحمد القمي، قم، ١٤٠٧.

معاني القرآن، ابو زكريا يحيى بن زياد، تصحيح محمد على النجار، بيروت، في تا، ٣ جلد.

ميزان الاعتدال في نقد الرجال، شمس الدين ابو عبدالله محمد بن احمد الذهبي، بيروت، في تا، ٤ جلد.

Berg, Herbert. "Competing Paradigmes in the Study of Islamic Origins: Qur'ān 15: 89-91 and the Value of *isnāds*." In *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, id., ed. Leiden, 2003.

-----, *The Development of Exegesis in Early Islam. The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*. Richmond, Surrey, 2000.

Bosworth, Clifford E. "Karrāmiyya." *EI2*, s.v.

Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Literatur*. Vol. 1, Leiden, 1943. Suppl. vol. 1. Leiden, 1937.

Busse, Heribert. "Jerusalem in the Story of Muḥammad's Night Journey and Ascension." *JSAI* 14 (1991): 1-40.

Ess, Josef van. *Ungenützte Texte zur Karrāmiyya. Eine Materialsammlung* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang, 1980, 6. Abhandlung). Heidelberg, 1980.

-----, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert der Hidschra*.

Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam. Berlin/ New York, 1991-1997, vol. 1.

Gilliot, Claude. "Les débuts de l'exégèse coranique." *Revue du Monde Musulman et de la Méditerrané* 58 (1990): 82-100.

"-----L'exégèse du Coran en Asie Centrale et au Khorasan." *Studia Islamica* 46 (1999): 129-164.

"Les sciences coraniques chez les Karrāmites du Khorasan: Le livre des fondations," *Journal Asiatique* 288.1 (2000): 15-81.

"-----Exegesis of the Qur'ān: Classical and Medieval." in Jane Dammen McAuliffe, ed. *Encyclopaedia of the Qur'ān*. Vol. 2. Leiden, 2002, pp. 99-124.

Goldfeld, Isaiah. "The Tafsīr or [read: of] Abdallāh b. 'Abbās." *Der Islam* 58 (1981): 125-135.

Ibn Ishāq, Muḥammad. (*Sīrat Rasūl Allāh*). *Das Leben Muhammed's nach Muhammad Ibn Ishāq, bearb. von Abd el-Malek Ibn Hischām: aus den Handschriften zu Berlin, Leipzig, Gothe und Leyden.* Ferdinand Wüstenfeld, ed. Göttingen, 1858-61. 2 vols.

Lane, Edward William. *Arabic-English Lexicon*. London, 1863-1893. 8 vols.

Motzki, Harald. "Dating Muslim Traditions. A Survey." *Arabica* 52 (2005): 204-253.

-----, "The Origins of Muslim Exegesis. A Debate." Forthcoming.

Rippin, Andrew. "Tafsīr Ibn 'Abbās and Criteria for Dating Early Tafsīr Texts," *JSAI* 18 (1994): 38-83.

Schöller, Marco. "*Sīra* and *Tafsīr*: Muḥammad al-Kalbī on the Jews of Medina." In *The Biography of Muḥammad: The Issue of the Sources*. Harald Motzki, ed. Leiden, 2000, pp. 18-48.

Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Vol. 1, Leiden, 1967.

Wansbrough, John. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford, 1977.

(۹)

تاریخ و سنت مقدس: زندگینامه‌ی دشوار محمد (ص)

ژاکلین شاهی

ترجمه، تلخیص و نقد ابوالفضل خوش‌منش

در بین تمامی بنیانگذاران ادیان، محمد احتمالاً کسی است که شخصیت او حائز بیشترین جنبه تاریخی است (کلود کاهن).

این‌که اسلام از بین مجموع مذاهب منطقه‌ی خاورمیانه، مذهبی است که بیشترین جنبه‌ی تاریخی را داراست، امری قابل انکار نیست. دین اسلام توانسته تاریخ سیاسی خود را از زمان حیات پیامبر خود، آن هم نه به مدد بناها یا دست نوشته‌های بازمانده از آن زمان و مدارکی مانند آن بازسازی کند.

اما بین آن چه یک متن تاریخی ارائه می‌تواند کرد و ایمان و یقینی که در دل مؤمنان پدید می‌آید، همیشه یک تلازم وجود ندارد. درباره‌ی قرآن باید گفت که هیچ نمونه‌ای واقعاً قدیمی از نسخه‌ی اصلی و اولیه وجود ندارد. به طریق اولی نیز از آن چه پیش از نسخه‌های اولیه وجود داشته و سرانگشت کتاب وحی در «دارالانشای نبوی» پدید آورده، چیزی در دست نمی‌باشد. البته درباره‌ی این پیش نسخه‌ها می‌توان این جواب سنتی را داد که آنها به طور ارادی و اختیاری نابوده شده‌اند. نسخه‌ی عثمان اولین نسخه‌ی برجای مانده از این دست است که با مصحف ابن مسعود دارای مفایرت بوده، گذشته از آن که شیعیان افراطی نیز معتقد بودند که آن چه از قرآن برجا و در دسترس است، تنها یک سوم متن اصلی قرآن را تشکیل می‌دهد. وضعیت موجود برای

ما راهی جز بازسازی تصویری آن چه در آن دوره موجود بوده باقی نمی‌گذارد. در عین حال باید بتوانیم آن چه را به راستی تاریخ از آن چه سنت منقول و مقدس است، از نظر روش‌شناختی تفکیک کنیم.

اگر به اسلام از بیرون نگاه کنیم، فاقد یک وجود تاریخی است. مقصودمان گفتن این نکته است که اسلام به مثابه‌ی عقیده‌ای معرفی شده که تصور می‌کند می‌تواند حال، گذشته و حتی آینده خود را در هم ادغام کند، آن را در معرض دید دیگران قرار دهد و به عنوان اسلام معرفی نماید. اگر چنین باشد، اسلام نمی‌تواند همانند ادیان دیگر، خود را موضوع هیچ گونه مسأله‌سازی تاریخی قرار دهد. بدین ترتیب، یک عقیده جمعی بزرگ نمی‌تواند بر روی صحنه تاریخ، جز به صورت یک ایدئولوژی، بازی و ایفای نقش کند. آری باید سعی کرد تاریخ را «ثقیل»^۱ نمود و اتفاقات و جزئیاتی را که برای افراد مفروض پدید می‌آید، بر روی صحنه نمایش آورد. باید صحنه‌های شکل‌گیری اسلام را بازآفرینی نمود و در آن، همه‌ی صحنه‌ها و شخصیت‌های لازم را تدارک دید، آن هم نه شخصیت‌هایی که همگان پیشاپیش می‌دانند که آنان به‌سان قهرمانان یک نمایش پیروز میدان خواهند بود. در این زمینه یعنی موضوع بازآفرینی تاریخی این مخاطره وجود دارد که گذشته، از منظر چیزی دیده شود که قرار است در آینده اتفاق بیفتند. به عبارت دیگر، این مخاطره که گذشته از نگاه آینده شود، عبارت از ایمان یافتن به تاریخ و پذیرش این مطلب است که هر چه اتفاق می‌افتد، بی‌چون و چراست. مخاطره‌ای دیگر نیز که در این بین وجود دارد، عبارت از این است که مورخ برای فهم آینده، خود را پیامبری فرض نماید که مجهز به علم غیب است و می‌تواند آینده را به مدد آن از پیش بداند و بفهمد، حال آن که او باید بکوشد آن چه را می‌داند فراموش نماید و حال را فقط در همان چارچوب و حصار حال بازسازی کند. در حالی که گویی آینده‌ای از پی نیست و نخواهد آمد. نباید این موضوع را فراموش کرد که هدف سنت مقدس، این است که گذشته را احیا و آن را برای مردم زمان حال قابل باور سازد. به همین صورت و در مرحله‌ای فزونی‌تر انتظار می‌رود که آینده را از طریق بازگشت به گذشته احیا نماید. در تاریخ هیچ چیز مشکوک‌تر از داده‌ای نیست که زمان حال را به زمانی مقدم بر آن بکشانند، یعنی آن را در قلاب و قالب سرنوشتی قرار دهد که از قبل مقدر و محتوم شده است. تاریخ‌نگاری بزرگ همانند طبری وقتی به

۱ - واژه‌ی مورد استفاده در متن، عبارت از «Représenter» است که معنی متناسب آن با متن، عبارت از «نمایش دادن» دادن است و ما برای رعایت ادب و حرمت اسلام و رسول اکرم، معادل عربی آن، «ثقیل» را برگزیده‌ایم.

سراغ اطلاعات اولیه و آغازین اسلام می‌رود. اطلاعاتی را به کار می‌برد که ما از اصل و ریشه تاریخی آنها بی‌خبریم، به علاوه می‌توانیم حدس بزنیم که همه‌ی آنها متأخر از قرآن هستند و بنابراین، فاقد شرط تاریخی بودن.

نباید از خاطر ببریم که در عهد مکی، محمد قطعاً شخصیت اصلی مکه نیست، آن چه در این دوره می‌توانسته نقشی اصلی و محوری داشته باشد تنها قبیله و رؤسای قبیله بوده که ما نام آنها را نیز نمی‌دانیم و تنها از طریق سنت مقدس است که با آن نامها آشنا شده‌ایم. در خصوص همین نقل و نحوه ذکر نام آنان باید بگوییم که آنان حداکثر در قالب یک «رقیب» برای محمد، قرار داده شده‌اند و رویاروی پیامبری که یکباره ظهور کرده قرار گرفته‌اند. این همه در حالی است که خود پیامبر در این مرحله نقش یک بازیگر صامت را بر روی صحنه نمایش دارد نه بیشتر. سنت مقدس، حال بر عکس، محمد را روی قسمت اصلی و جلوی صحنه قرار می‌دهد، همه توجهات را معطوف او می‌دارد و داستان خود را پیرامون ریزترین کارها و حرکاتی قرار می‌دهد که از او صادر می‌توانسته شود. این حالت را می‌توان در اصطلاح، جلوه‌های ویژه و ذره‌بینی نامید که ارتباطی با زمان مورد اشاره ما و نیز با نظام ارزشی و اجتماعی حکمفرما در قبیله ندارد و به هیچ وجه واقعیت تاریخی را بازسازی نمی‌کند که افرادی با هم و در کنار هم طی آن زیسته‌اند. بدین ترتیب، فرض این مسأله منطقی به‌نظر می‌رسد که در طول دوره‌ای که بسیار طولانی می‌توانسته باشد، وحیی که هنوز قرآن نامیده نمی‌شده، هرگز حادثه‌ای در قبیله تلقی نمی‌شده و به حساب نمی‌آمده است. این نکته‌ای است معنی دار که اگر به قرآن نازل شده در آغاز وحی و رسالت مراجعه کنیم، محمد، هنوز به عنوان یک پیامبر شناخته نمی‌شود. رسول در این سیاقها ظاهراً هرگز به معنی محمد نیست، بلکه عبارت از واسطه وحی، جبرئیل است (تکویر، ۱۹). در سوره‌ی حاقه، آیه‌ی ۴۰ نیز رسول در همان معنی و تلویحاً عبارت از شیطان یا جنی است که به شاعر، القای سخن می‌کند. این واسطه وحی، در بخشهای مورد اشاره، ملک و از آن نیز کمتر، جبرئیل نامیده نمی‌شود. بلکه نام جبرئیل سه بار در قرآن در سیاقهای ظاهراً بسیار متأخر دیده می‌شود (بقره، ۹۸، ۹۷؛ تحریم، ۴) و تعبیری که جهت یادکردن از محمد در آن سیاق‌های آغازین دیده می‌شود، عبارت از تعبیر «صاحب» (تکویر، ۲۲ و نجم، ۲) است.

نظر به این چند ملاحظه‌ای که در این باب ذکر شد، مناسب است فاصله‌ای را به دقت مد نظر و توجه قرار دهیم که تحلیل تاریخی و تمثیل مقدس را از هم جدا می‌کند بلکه مقابل هم قرار می‌دهد. می‌بینیم که چه نام جبرئیل در آیات مربوط آمده یا نیامده باشد، به وی همواره نقش نخست داده می‌شود. حتی اگر نام وی در بخش اعظم قرآن نیز نیامده باشد، همه متون دینی، وی را مُلهم نخست و وحی از زمان آغاز آن در غار حرا به بعد قلمداد می‌کنند.

اما در خصوص تاریخ این امر کاملاً بر عکس است و تاریخ هر بار که بتواند، لحظه‌ی ورود بازیگران را روی صحنه خود با دقت هرچه قیاساً بیشتر مشخص می‌سازد. تاریخ برخلاف آنچه بر روی صحنه نمایش می‌گذرد، چنین فرض نمی‌کند که بازیگرانی که باید بر روی صحنه حاضر شوند در پشت پرده در حال انتظارند. آنان می‌آیند زمانی که می‌آیند، بی آن که کسی انتظار آنان را بکشد یا آمدن آنان از قبل، ضرورتی تخطی‌ناپذیر تلقی و طراحی شده باشد.

حال، هرگاه که ما نیازمند حقیقت‌نمایی یک واقعه بوده‌ایم، به قرآن رجوع کرده‌ایم. پیشتر اشاره کردیم که هیچ اثر مادی از عربستان قرن نخست هجری بر جای نمانده، اکتشافات نیز اجسازه دستیابی به چنین چیزهایی را نمی‌دهند. حال به طور سنتی، این قرآن بوده که ما کوشیده‌ایم تمامی کمبودهای این باب را بدان جبران نماییم؛ آن هم قرآن که موضوعات آن به شدت پراکنده و فاقد انسجام سیاقی اند، سور آن، آشکارا حاصل آمیزش و تلقیق ونه توفیق‌اند، و اگر فردی فاقد تعبد نسبت به قرآن باشد و بخواهد به آن توجه کند، از مشاهده وضعیت مورد اشاره که بر سور آن حکمفرماست، به ستوه خواهد آمد. همان گونه که اشاره شد، قرآن کتابی است که جنبه‌ی تاریخی ندارد و خالی از مسأله‌سازی تاریخی است؛ دچار مسأله‌ی اختلاف قرائات است و این موضوع، با توجه به اختلافات زمانی و فاصله‌های مکانی، خود سوء تفسیرهای جامعه‌شناختی بسیار وخیمی را به دنبال می‌آورد. با این حال، بدون شک به مدد همین برکت و نیز همین جنبه شفاهی نامنظم و در عین حال فراگیر قرآن است که قرآن باید به مثابه‌ی شاهده‌ی قابل اعتماد برای «تثبیل» آغاز اسلام، چه اسلام نبوی و چه اسلام عربی قبل از آغاز فتوحات در نظر گرفته شود. حتی اگر قرآن به وصف موضوعی بیردازد که آشکارا با عربستان قبیله‌ای بیگانه باشد، آن موضوع، ارزش گواهی دادن در خصوص تمامی جزیره العرب را در خود خواهد داشت. ما می‌خواهیم از موضوعاتی به شدت متعدد سخن بگوییم که از زمانی بسیار متأخر، ریشه‌های توراتی آن شناخته شده است. مهم، نیل به این ریشه‌ها و توقف بر آنها نیست، چنان که اغلب چنین کرده‌اند، بلکه مهم شناخت جهت استعمال و استفاده‌ی خاص است که قرآن از آن می‌نماید. از نظر بار معنایی، موسایی که قرآن ارائه می‌کند، غیر آن موسای تورات است هرچند محمد با نیت و عقیده پاک خود معتقد بوده باشد که این دو کاملاً با هم یکسان‌اند. ما می‌دانیم که آن موسای ارائه شده در قرآن حتی برای خود یهودیان نیز قابل بازشناسی نیست. اما اتفاقی که در این جا افتاده، عبارت از یک وام‌گیری است، وام گرفتنی توأم با تطبیق. تطبیق در این بین، واژه‌ای است اصلی؛ زیرا آن است که موضع معینی را مشخص می‌کند و ما درباره‌ی میزان تأثیر و تغییردهی آن می‌توانیم بگوییم که تطبیق تصاویر و مفاهیم مربوط به دیگران با شرایطی که قرار است استعمال شوند، بدون کسب نظر آنان، یکی

از راههای متعدد یافتن سطله بر آنان است. تاریخ نمی‌تواند در این باره پرسش کند که آیا قرآن دارای منشأ الهی هست یا نه. اما این پرسش قابل طرح است که آیا چنین منقبتی تعلق به محیطی اجتماعی که عقیده‌ی اسلامی ادعا می‌کند دارد یا نه.

درباره‌ی الفاظ مجموعه روایاتی که بعدها به دست آمده و از جمله سنت مقدس و منقول نبوی، طرح این پرسش ضروری است که آیا یک واژه‌ی «قرآنی» است یا نه. این یکی از روشهای اساسی در خصوص تعیین میزان قدیمی بودن واژه است. اما پرسش درباره‌ی درج واژه در قرآن ضروری نیست، بلکه باید بسیار از این حد فراتر رفت، باید پرسید چه رابطه‌ای معنایی، این واژه‌ی قرآن را به بستر محلی یا محیطی زبانی پیوند می‌دهد که واژه از آن برآمده است. قبل از جستجوی قرائت «اسلامیه» واژگان، قرائتی که در جوامع مسلمان شده عهد خلافت در دوره‌های مختلف پدید آمدند، و بارهای تفسیری معاصر آنها درباره‌ی آنها گواهی می‌دهند، باید لایه‌های معنایی بسیار قدیمی‌تر را یافت. از این شیوه‌ی استفاده واژگان یک زبان است که به‌ویژه می‌توان استعمال واژه‌ای در مقیاس استعمال در شبه‌جزیره عربستان از واژه‌ای در مقیاس و شعاع همان محیط آغاز نزول وحی، تمیز داد. وحی که در زمان حیات محمد پایان نیافت و نزول آن پس از وفات او نیز بر برخی نزدیکان وی ادامه یافت. قابل ذکر است که درباره‌ی دلالت آیه‌ی ۳ مائده نیز در خصوص اكمال دین که مربوط به فریضه‌ی حج است، بر پایان قطعی وحی، جای تردید وجود دارد. این فرضیه را می‌توان مطرح کرد که قرآن، قبل از آن که کتاب بزرگ عقیده قلمداد شود، کتابی برای خواندن و شنیدن در قبیله بوده است و این موضوع چندان مربوط به عهد مکی نیز نبوده است و این امر از قرآن نیز به روشنی برمی‌آید.

پس از «قرآن قبیله‌ای» که در محیط اولیه شکل گرفت، قرآن‌هایی پدید آمدند که می‌توان آنها را «قرآن‌های اسلامی» نامید. این قرآن‌ها در جوامع فراتر از شبه جزیره که در آنها قرائت مختلف شکل گرفت، پدید آمدند و میان آنها و نیز قرآن‌ها و قرائت‌های اولیه، فاصله و فراغی پرناسدنی وجود دارد و آنها هیچ‌گاه نخواهند توانست با اصل اولیه خود یکی شوند. چهره‌ی محمد نیز تا پایان، «اسلامیه» نخواهد شد و وابستگی آن به جامعه و محیط قبیلگی قابل زدودن نخواهد بود. در این جا باید به پرسش آغازین خود باز گردیم: آیا باید روی محمد کار کرد؟ به چه طریقی، در چه مقیاسی و به چه بهایی؟ به نظر می‌رسد که از حیث تاریخی این کار، ابتدا و تقریباً منحصرأ از طریق کار بر روی چهره‌ی قرآن محمد ممکن باشد. بدون شک این چهره بسیار مبهم است. حداکثر توصیفی که از چهره‌ی او ارائه توان داد، توصیفی «غیر وقایعی» است، یعنی توصیفی خارج از چارچوب وقایع و مجرد از آن. چهره‌ی او تقریباً فارغ از قصه‌ای قابل نقل و جزئیاتی است که چهره و زستی را برای همیشه احاطه می‌نماید.

به نظر می‌رسد که برای شناخت بهتر این چهره‌ی وصف ناشدنی، بهتر است ابتدا شکل محیط و فضایی تصویری و فرضی را ساخت که او را فراگرفته بوده است. از طریق بازسازی این فضا که قرآن به این خوبی نشان می‌دهد است که می‌توان شرایط یک حقیقت نمایی را فراهم کرد و این خود می‌تواند به آسانی در مورد هر سندی دیگر خواه حدیث یا تاریخ‌نگاری باشد، اعمال گردد. هیچ یک از این اسناد نمی‌تواند به طور مستقیم در خصوص موضوعی مورد استفاده قرار گیرد پیش از آن که مؤیدی قرآنی برای آن یافت شود. هیچ یک از این اسناد نیز نمی‌تواند مضمونی خلاف قرآن داشته باشد و آن مضمون را تحمیل نماید. در عین حالی که هیچ‌یک از این اسناد نمی‌تواند از حیث عقیده‌ای که در خود دارد، شارح قرآن تلقی گردد. این فاجعه و خطبی است که مترجمان قرآن، دچار آن شده و تصور می‌کنند قادر به بازآفرینی معنی بدون تعیین دقیق سیاق عبارات یا از طریق خلط آنها با چیزهایی دیگر آن هم آن به شیوه‌های کاملاً تغییردهنده و تأثیرگذار بر معنی متن‌اند.

در خصوص سیمای نبوی، عناصری که قابلیت تبدیل به نقل تاریخی را دارند، حتی به هر میزانی که یافت شوند، کفایت نتوانند کرد. مقدار مورد اشاره، کافی و در عین حال ضروری خواهد بود. و در صورت نبود امکان و ابزار لازم، نیازی به پرکردن خلأها نیز نمی‌باشد. داستان‌هایی نیز که از سنت مقدس استخراج می‌گردند، چندان که سیاق آنها مطابق واقعیت به نظر برسد، مشمول همین حکمند. بدون شک این موارد برای تهیه و تدوین یک زندگینامه کافی نیستند، اما برای سنجش نقش ایفاشده توسط چهره‌ی مورد نظر ما کفایت نتوانند کرد. این امر همچنین به شیوه‌ای گاه بسیار دقیق، سازوکار و نحوه‌ی شکل‌گیری یک عقیده را نشان تواند داد.

موضوع دیگر عبارت از پدید آوردن ترجمه و سرگذشت شخصی بزرگان دین و نیز تحول یک عقیده در جوامعی است که به تدریج ایمان آورده‌اند. اما عقیده‌ی آنان هرگز عقیده‌ی سرزمین اولیه نیست. در این زمینه نیز می‌توان به نگارش تراجمی دست زد که متون متأخر، امکان بازیابی آنها را فی‌الواقع ارائه می‌کنند.

این کار با استفاده از منابعی که این بار بر خلاف حالت پیشین فراوانند، امکان‌پذیر است. نباید فراموش کرد که تاریخ نیز دارای دوره و سال است و و نمی‌توان لایه‌ها را با یکدیگر خلط کرد و نگرش تاریخی را به شکل غیرقابل جبرانی به هم ریخت. شکننده‌تر از یک شیعی باستانی که می‌توان با کمک برخی حواشی و اجزای پیرامونی، آن را بازیابی کرد، یک شیعی و موضوع فکری است که از تحلیل و تفصیل آن، اثری بر جای نمانده است.

ملاحظات مترجم درباره‌ی مقاله‌ی «تاریخ و سنت مقدس: زندگینامه‌ی دشوار محمد»

این مقاله حاوی برخی مطالبی صحیح و ارزنده است، در کنار پاره‌ای مطالب که در خور نگارش پاسخ و ملاحظه‌ای نمی‌باشند و صریح نص قرآنی و نیز اجماع مسلمانان و حکم عقل، آنها را رد می‌کند، مواردی همانند: عدم خاتمه‌ی وحی آسمانی نبوی همزمان با رحلت رسول‌الله و استمرار آن بر برخی نزدیکان حضرت (مؤلف در اینجا اشاره‌ای به مصحف حضرت فاطمه نمی‌کند و اگر هم می‌کرد برای آن چه او در پی آن است، کفایت نمی‌کرد). طرح و جعل اصطلاحاتی همانند «قرآن قبیله‌ای» مقابل «قرآن اسلامی»، «نزول قرآن در قبیله به صورت وحیی که هنوز قرآن تلقی نمی‌گردیده و حادثه‌ای مهم تلقی نمی‌گردیده است»، برخی مطالب یا نحوه طرح آنها، نگارش ملاحظات را طلب می‌کند که در این جا به نحو فشرده آورده می‌شود:

یکی از اشارات مهم مقاله، به توقیفی نبودن نگارش قرآن کریم است و پاره‌ای از دیگر بخشهای مقاله نیز بر مبنای آن استقرار یافته است. حال آنکه ثبت و تدوین دقیق قرآن از نخستین مراحل تبلیغ و رسالت، موضوع اهتمام پیامبر مطرح بود. و این کار زیر اشراف کامل ایشان در تمامی مراحل انجام گرفت. به علاوه ترتیب آیات مختلف در سور، تحت راهنمای وحی الهی، زیر نظر مستقیم پیامبر (ص) انجام گرفته، بی‌آنکه صحابه در این امر، دخالت یا نقشی مستقل داشته باشند و خداوند متعال، ناظر به همین نکته فرموده است: *إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (۱۷) فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (۱۸) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ (۱۹)*

به تصریح این آیه ترتیب و جمع‌آوری قرآن به همان اندازه کار الهی بود که قرائت آن توسط رسول اکرم (ص). قرآن، تنها این حقیقت را تأکید نمی‌کند که این کلام خداست، بلکه این واقعیت را نیز اشعار می‌دارد که ترتیب و تدوین هم با وحی الهی صورت گرفته است. به علاوه روایاتی فراوان از پیامبر اکرم (ص) جای آیات را با دادن نشانی دقیق در قرآن معین نموده‌اند. چنان که حضرت (ص) فرمودند: *من قرأ الايتين من آخر سورة البقره كفتاه^۱ و نیز: من حفظ عشر آيات من اول سورة الكهف عصم من الدجال.^۲*

طبری در تفسیر خود به اسناد خویش روایتی را آورده که: «هر که بامداد چون از خانه بیرون آید بیست آیت از قرآن برخواند. تا شبانگاه اندر حفظ و پناه خدای تبارک و تعالی باشد و

۱ - صحیح بخاری، ج ۶، ص ۲۴۲.

۲ - صحیح مسلم، باب فضل سوره الكهف.

از آن بیست آیت، یکی آیت الکرسی است. و سه آیت از سوره الاعراف، از آنجا که می‌فرماید: *إن ربکم الله الذی خلق السماوات و الارض تا إن رحمت الله قریب من المحسنین* و ده آیه از اول سوره الصافات تا آنجا که به شهاب ثاقب می‌رسد، و سه آیه از سوره الرحمن از یا معشر الجن تا فکانت ورده کالدهان و سه آیه از آخر سوره الحشر از: *لو أنزلنا هذا القرآن علی جبلٍ تا آخر همین سوره.* همان گونه دیده می‌شود در این آیات، ترتیب اصلی و سنی و نیز شماره‌های آنها محفوظ و روشن است.

در نقل‌ها و اسناد معتبر تاریخی آمده است: «هر زمان آیه جدیدی بر پیامبر نازل می‌شد، خود محل ثبت و ضبط آنرا تعیین می‌فرمودند، به عنوان مثال قسمت اعظم سوره‌ی بقره در اوان ورود پیامبر به مدینه نازل شد، ولی قسمت‌های دیگر آن در فواصل مختلف بعدی بر رسول الله فرود آمد. و یا آیه‌ی ربا از آخرین آیاتی است که در مدینه نازل گردیده و به دستور پیامبر پس از آیه‌ی انفاق قرار داده شد.»^۱

روایتی دیگر به خوبی نشانگر وجود گروه‌های سوره‌ای در زمان حضرت، مصطلح بودن آن‌ها در کلام حضرت و مفهوم بودن اصطلاح‌ها و طول سوره‌ها در نظر اصحاب است: «مردی نزد پیامبر آمد و عرض کرد: یا رسول الله بر من اقراء کن پیامبر به وی فرمود: سه سوره از سوره‌های دارای ال را بخوان، مرد گفت: سنّ من زیاد گشته، قلب من قساست یافته و زبام سخت شده. فرمود: سه سوره از سوره‌های دارای هم را بخوان، مرد سخن نخست خویش را تکرار کرد. حضرت فرمود: سه سوره از سوره‌های مستباحات را بخوان...»^۲

حضرت (ص) اندکی قبل از رحلت، به امیرالمؤمنین وصیت فرمودند که آن قرآن نگاشته شده را — که به علت نزول احتمالی برخی آیات — هنوز در یک مجلد درنیامده بود و به عبارت دیگر تنها و تنها صحافی آن باقی مانده بود، در یک مجلد قرار دهند که حضرت امیر طی سه روز این کار را انجام دادند. بدیهی است اگر قرآن کریم نگاشته نمی‌بود، جمع آن در سه روز غیر ممکن می‌بود. پس از حضرت (ع)، عمر و ابوبکر نیز هر یک نیز به نوعی به جمع قرآن دست زدند و در

۱ - تاریخ جمع قرآن کریم، ص ۱۲۸-۱۲۹.

۲ - مجاز الانوار، ج ۹۲، ص ۱۰۷.

زمان عثمان نیز بر همان شکل و صورت و خصوصیت، «مصحف امام» فراهم و به امصار اسلامی، ارسال گردید، هنگام فراهم کردن مصحف امام، غالب اصحاب پیامبر، به یوزه مسلمانان اولیه هنوز زنده بودند و کوچکترین تغییری، در ترتیب آیات و کلماتش داده نشد امکان آن نیز از اساس وجود نداشت. کار سه خلیفه، کاری حکومتی و دولتی بود که پس از آنان نیز دولتهای اسلامی، در طول قرون، هر یک به تپه مصحف دولتی و ارسال آن به دیار و نواحی اقدام می‌کردند. به عنوان مثال، حجاج بن یوسف ثقفی نیز که یک والی ساده بود به این کار دست زد و تا زمان معاصر نیز چاپ و نشر مصاحف را از سوی دولت‌های کشورهای عربی و غیر عربی می‌بینیم؛ چنانکه امام خمینی (ره) نیز در وصیت نامه خود از زاویه‌ای خاص، این موضوع را مدّ توجه قرار داده است. در همان زمان عثمان هیچ فرقه و دسته و فردی به جمع قرآن ایراد نداشت و همه مسلمانان قرآن را به تمام و کمال، قبول داشتند. همان گونه که در چهارده قرن گذشته فرقه‌های اسلامی، درباره‌ی قرآن متفق‌القول بوده‌اند و این کتاب آسمانی را مصون و محروس و محفوظ از هرگونه تغییر و تبدیل و تحریفی داشته‌اند.

هرچند همان‌گونه که علامه جلال‌الدین سیوطی در جلد دوم *الاتقان ضمن* بحث مناسبی آیات و سوره نقل می‌کند، ظاهر چنین کنونی قرآن و نظم میان سوره، به روشنی می‌نمایاند که جمع قرآن کریم، توقیفی و صادر از سوی خداوند حکیم بوده است و هرچند با ضمیمه این دلیل به عقل، نیازی به دلایل دیگر نمی‌باشد، اما باز برای دیدن برخی استنادات و استدلال‌ات در باب جمع قرآن کریم در زمان رسول اکرم (ص) تحت اشراف ایشان و توقیفی بودن چنین آیات و سوره و مطابقت شکل و چنین آنها با آنچه در لوح محفوظ است، می‌توان به این مأخذ مراجعه کرد: *البیان*، آیت الله سید ابوالقاسم موسوی خویی، ص ۲۳۹؛ *فصل الخطاب فی عدم تحریف کتاب رب الارباب*، آیت الله حسن زاده آملی (ترجمه‌ی فارسی: *قرآن هرگز تحریف نشده*) و ترجمه‌ی تعلیقات علامه میرزا ابوالحسن شعرانی، ص ۶۰، ۵۸، ۲۸، ۲۶، ۱۹ (آیت الله حسن‌زاده، از آنچه در کتاب آورده، به عنوان «اصل قویم/اصلی که قوام و دوام دیگر اصول بدان است» یاد می‌کند. ایشان در این کتاب همچنین از توقیفی بودن رسم المصحف سخن می‌گوید: *القول الفاصل فی الرد علی مدعی التحریف*، آیت‌الله سید شهاب‌الدین مرعشی نجفی، ص ۵۶، ۴۱، ۳۲، ۳۰، ۲۴؛ مباحثی در علوم قرآن، دکتر صبحی صالح، ۱۱۹، ۱۱۵، ۱۱۴؛ *موجز علوم القرآن*، دکتر داود العطار، ص ۲۷ و ۱۷؛

تاریخ قرآن، دکتر عبدالصبور شاهین، ص ۳۹؛ التبیان فی علوم القرآن، محمد علی الصابونی، ص ۴۵؛ تاریخ و علوم قرآن، سید ابوالفضل میرمحمدی زرنندی، ص ۱۲۰ و ۱۰۷؛ تاریخ و علوم قرآن، علی حجتی کرمانی، ص ۹۱ و ۹۰؛ ساختار هندسی سوره‌های قرآن، محمد خامه‌گر، ص ۷۲.

موضوع دیگر مذکور در مقاله در خصوص نگارش مصاحف امام و نیز مصحف حضرت امیرالمؤمنین است و نیز ایراد این تهمت به گروهی از شیعیان افراطی مبنی بر آن که بخشی مهم از قرآن کریم از بین رفته است. نسخه‌های قرآن که در زمان عثمان جهت توزیع تکثیر شد، صحابه آن را تأیید کردند و علی (ع) نیز بر این امر مهم نظارت داشت، و بی‌شک هرگاه ترتیب کنونی را صحیح تشخیص نمی‌داد، اعتراض می‌کرد یا از همکاری در چنین امری خودداری می‌فرمود. امام علی (ع) به اتفاق همه صحابه ترتیبی را اختیار کرد که از ترتیب نزول تاریخی وحی جدا نبود و هرگاه امام، ترتیب نزول تاریخی وحی را ارجح می‌شمرد بی‌تردید همان را لااقل در زمان حکومت خلافت خویش اجرا و معمول می‌فرمود، لکن امام علی (ع) نه در زمان خلافت ابوبکر و عمر و عثمان و نه در زمان حکومت خویش، مسلمانان را به ترتیب تاریخی نزول آیات به جای ترتیب موضوعی آنها نخواند. فقط يك روایت حاکی از آن است که مصحف امام علی بر طبق ترتیب تاریخ نزول قرآن فراهم آمده بود و در صحت آن نیز تردیدهای متعدد وجود دارد. بدون شک، حرمت و اهمیت قرآن کریم کمتر از اموال بیت المال نبود که حضرت امیر (ع) تصریح و اعلان کردند اگر این اموال، مهر زنان نیز شده باشد، آن را واخواهم ستانند. ابن‌ابی‌داوود، در کتاب المصاحف از قول حضرت امیر المؤمنین علی بن ابی‌طالب (ع)، در خصوص توحید مصحف می‌نویسد: لو لم یصنعه عثمان لصنعته (اگر عثمان این کار را نمی‌کرد من آن را می‌کردم).^۱

همچنین اگر گاهی در تاریخ، سخن از اعتراض برخی صحابه به مصحف امام وجود دارد، این نه به آن معنی است که آنان قائل به ترتیبی نوین برای مصحف بوده و در این زمینه پیشنهاد

۱ - موضوع مصحف حضرت امیر المؤمنین و عدم تفاوت آن با مصحف کنونی در این کتاب به تفصیل مورد بررسی قرار گرفته و اوصاف آن در بخشهای مختلف آمده، از جمله این که در بخش چهارم، عدم تفاوت آن با مصحف رایج و موجود اثبات شده و برخی روایات که به نحوی از موافقت تدوین مصحف با ترتیب نزول سخن گفته اند، مورد نقاش و علاج قرار گرفته اند؛ مصحف امام علی (ع)، محمد علی ابازی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۸۰. در تأیید آنچه گفته شد، سخن و تحلیلی از امام خمینی را نیز توان دید در: صحیفه نور، ج ۲، ص ۲۲۹.

جدیدی ارائه داده‌اند، بلکه در آن زمان، اصحاب، قرآن کریم را از پیامبر اکرم (ص) و نیز از دیگر معلمان و مقریان قرآن فرا می‌گرفته‌اند و هر کس که خود می‌خواست، پس از فراگیری کامل سمعی و در نهایت قلبی، به نگارش آن چه فراگرفته بوده به فراخور حال خود اقدام می‌کرده است. مصحف هر کس، تعلق به خود او داشته است^۱ و گاه ممکن بوده این مصاحف شخصی در مواردی جزئی چون اختلاف در درج یا عدم چند سوره کوچک با یکدیگر تفاوت داشته باشند، این مصاحف، مصاحف رسمی و حکومتی نبوده و این اختلافات جزئی نیز کمترین دخلی به متن قرآن که از آغاز تا کنون مورد اجماع جهان اسلام بوده نداشته است. این اصحاب نیز حاضر نبوده‌اند مصحف خود را که عزیزترین چیز در نزد آنها بوده در اختیار کسی بگذارند که از قضا «حراق المصاحف» نیز لقب گرفت. فضل و تقدم این چند تن اگر بیش از خلیفه سوم و مباشرانش در تهیه مصحف امام نبوده، کمتر نیز نبوده است. خلیفه سوم گفت: این مصاحف باید سوخته شوند، صحابی جلیل، عبدالله بن مسعود می‌گفت: چنین مصلحتی وجود ندارد و این کار اهانت به قرآن خواهد بود. به علاوه راه آسان تر نیز وجود داشت، نظیر دفن مصاحف در زمینی پاک یا غرق کردن آن‌ها در آب. ابن مسعود قرآن خود را نداد، تا آخر هم نداد و سر همین قضیه نیز کشته شد.^۲

نه تنها امیرالمؤمنین، که هیچ یک از ائمه (ع) که از زمان پس از رسول اکرم تا پایان عمر مبارک حضرت امام حسن عسکری (ع) دو بیست و پنج سال در جامعه اسلامی حضور داشته‌اند و بیشترین اهتمام را نسبت به هر کس دیگر به ناموس نخست آیین، یعنی کلام الله داشته‌اند، کوچک‌ترین قدمی را مغایر با سیره رسول گرامی اسلام (ص) چه در آموزش قرآن و چه در جمع و تدوین و کتابت آن برنداشته‌اند. قرآن کریم را به قرائات گوناگون نخواندند. بلکه هیچ روی خوش به آنچه بسیاری از قرآء انجام دادند، نشان ندادند. حتی شکل و تقط و اعجام قرآن (نقطه و حرکت گذاری قرآن و تغییر خطی که قرآن کریم در زمان رسول اکرم (ص) و در حضور مبارک

۱ - همان گونه که در حال حاضر، مصحف فرد مسلمان، باید مصحفی باشد که خودش پس از طی مراحل صحیح قرآن آموزی و یافتن اهلیت‌های لازم، «آماده نموده است. مصحفی که با آن آشناست و با آن انس دارد و با گوش و پوست و خون و در نهایت سرانگشتان او درآمیخته است.

۲ - نک. مهرنابان، ص ۲۰۴-۲۰۵. به نقل از علامه طباطبایی (ره).

ایشان بدان نگاهشته شد) نیز از سوی آنان صورت نگرفت. آن سخن مشهور که ابوالاسود به امر حضرت امیر المؤمنین (ع) دست به کار نقطه‌گذاری قرآن یازید، قابل پذیرش نیست. واضح این امر در اصل دیگران بوده‌اند، بلکه این داستان نیز می‌تواند فضیلتی پنداشته شده و از میان مجموعه داستان‌های خلط شده در سرگذشت علی (ع) و عمر بن الخطاب باشد.

مشخصات کامل منابع :

۱. بخاری، محمد بن اسماعیل، *الجامع الصحیح*، دارالجهیل، بیروت، بی تا.
۲. مسلم، ابوالحسن بن الحجاج القشیری النیسابوری، *الجامع الصحیح*، دارالمعرفه، بیروت، بی تا.
۳. جلالی نایینی، محمدرضا، *تاریخ جمع قرآن کریم*، مقدمه احمد مهدوی دامغانی، نقره، تهران ۱۳۶۵ش.
۴. حسینی تهرانی، محمدحسین، *مهر تابان، یادنامه عالم ربّانی سید محمد حسین طباطبائی تبریزی*، انتشارات باقر العلوم، تهران، بی تا.
۵. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، اسلامیه، تهران، بی تا.

(۱۰)

مخبران یهودی و مسیحی محمد: بازخوانی موضوع بررسی شده توسط آلویز اسپرنگر و تئودور نلدکه

کلود ژیلیو

ترجمه، تلخیص و نقد ابوالفضل خوش منش

الف - مقدمه

تئودور نلدکه در مقاله‌ای در سال ۱۸۸۵، این پرسش را طرح کرد که آیا محمد، مخبرانی داشته است یا نه. وی آغازگر این پرسش نیست. این پرسش پیش از او، در میان روایات اسلامی — بدون شک برای تکذیب آن — و نیز در پژوهش‌های غربی، پیش از آن که نلدکه پژوهش خود را تدوین کند، وجود داشته است. گردآوری اصلی اخبار مربوط به این موضوع از سوی نلدکه صورت گرفته و این موضوع در آثار پژوهشگران غربی از جمله در بحث ویلیام میور و فرانتس بوهل نیز آمده است.

ب - بازخوانی مجموعه‌های پایه

۱. مجموعه‌ی سیوطی

۲. به نظر می‌رسد کامل‌ترین مجموعه در این باب را سیوطی که عالمی است متأخر (متوفای ۹۱۱ ق) نگاشته باشد. وی این مجموعه را در *الدر المنثور*، ج ۴، ص ۱۳۱ ذیل آیه ۱۰۳ نحل: *وَلَقَدْ نَعَلْنَا آلَهُمْ قَفُولًا إِذْ مَا يَمْلَأُ بَشَرًا لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجِبُوا وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ* آورده است.

۳. طبری به سند ضعیف روایت می‌کند: پیامبر به آهنگری غیرعرب به نام بلعام، تعلیم می‌داد، مشرکان با مشاهده‌ی آمد و شد پیامبر نزد وی گفتند: این بلعام است که محمد را تعلیم می‌دهد. آن گاه خداوند آیه را نازل کرد.

۴. حاکم نیشابوری به سند صحیح، چنین چیزی را در باره برده‌ای رومی روایت می‌کند.

۵. پیامبر برده‌ای غیرعرب به نام "یعیس" و متعلق به مغیره را اقراء می‌نمود. آن گاه خداوند این آیه را نازل کرد.

۶. به گفته‌ی مجاهد، نزول آیه به دنبال سخن قریش است که گفتند: غلام ابن‌حضرمی پیامبر را تعلیم می‌دهد. خداوند در این آیه اعلام می‌دارد زبان چنین فردی غیر عربی است.

زبان شخص مذکور در این روایت، رومی شمرده شده که معادل یونانی است. شاید مراد از زبان رومی در نص خبر، یکی از زبان‌های موجود در سرزمین‌های تحت سیطره‌ی بیزانس همانند آرامی، یونانی یا زبانی دیگر باشد.

۷. به گفته‌ی قتاده، قریش می‌گفتند: آن‌که پیامبر را تعلیم می‌دهد غلام ابن‌حضرمی، به نام یعیس است.

۸. به گفته‌ی ضحاک، آنان این فرد را عبارت از سلمان فارسی می‌دانستند.

۹. به گفته‌ی سعید بن مسیب، آن‌که خداوند در باره‌اش این آیه را نازل کرد، شخصی است خطاکار و گمراه. وی یکی از کُتّاب وحی بوده و الفاظ وحی را تغییر می‌داده است. در روایات اسلامی، نام این شخص عبدالله بن سعد بن ابی‌السرْح آمده، اما نام وی در روایات ذیل آیه‌ی ۹۳ انعام، و نه آیه مورد بحث ما (۱۰۳ محل) ذکر شده است.

۱۰. به گفته‌ی سُدی، پیامبر نزد غلام حضرمی به نام یُسْر می‌رفت که تورات و انجیل در اختیار داشت، مشرکان گفتند: یُسْر است که او را تعلیم می‌دهد.

۱۱. عبدالله بن سعد بن ابی‌السرْح گفت که پیامبر غلامی مسیحی به نام ابن‌قَمَاطَة را تعلیم می‌داد. پیامبر بر من املا می‌کرد و من واژگان را حین نگارش تغییر می‌دادم. گوینده‌ی این خبر، محمد بن کعب القرظی است (اصالت وی به یهود بنی‌قریظه می‌رسد). نام ابن‌قَمَاطَة نیز در جایی دیگر دیده نمی‌شود.

۱۲. به گفته‌ی سلیمان بن مقاتل، سبب نزول آیه، سخن قریش در باره‌ی گفتگوی محمد با غلام حضرمی به نام یَسَار ابوفُکَیْهَة است.

۱۳. نام ابن غلام جبر بوده است.

۱۴. نزول آیه دارای اشاره به سخن مشرکان درباره‌ی دو غلام است: یکی یَسَار و دیگری

۱۵. مالک یسار که مشرک بود، او را کتک زد و از وی پرسید: آیا تو محمد را تعلیم می دهی؟ وی گفت: قضیه برعکس است. یعنی اوست که مرا تعلیم می دهد.

۱۶. مراد از سخن خداوند ذیل آیه «بلسان عربی مبین - شعراء، ۱۹۵»، توجه دادن به این نکته است که زبان ابوفکیه غیر عربی بود، یا این که او عربی را خوب تکلم نمی کرد.

۱۷. آیه ۱۰۳ نحل درباره ی جبر، غلام حضرمی نازل شده که یهودی مسلمان شده بود.

۱۸. آیه ۱۰۹ نحل نیز درباره فرد مزبور نازل شده است.

۱۹. عقبه بن ابی معیط، پیامبر را «معلمُ مجنون» - دخان، ۱۴ خواند و قریش گفتند: معلم وی، جبر، غلام عامر بن الحضرمی است.

۲۰. نام جبر در میان نام فقرایی دیده می شود که ابوجهل و قریش، پیامبر را به سبب وجود آنان پیرامون وی، استهزاء نمودند.

۲۱. عبدالله بن ابی السرح، جبر و عمار یاسر را به مشرکین لو داد و مشرکان، آنان را شکنجه کردند.

۲۲. قریش با مشاهده ی اطرافیان فقیر محمد گفتند: اگر آن چه محمد آورده خیر بود، این افراد بر ما به سوی آن پیشی نمی گرفتند. خداوند آیات ۵۲-۵۴ سوره انعام را نازل کرد.

۲۳. مقاتل، ذیل آیه ۱۱ مدثر، این سخن مغیره را نقل کرده که قرآن، شبیه سخن یسار ابوفکیه است که او آن را از مسیلمه ی کذاب به محمد می رسانده است.

۲۴. مقاتل، ذیل آیه «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكُ افْتِرَاءِ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا - فرقان، ۴» نام یسار، عداس و جبر را در ردیف هم می آورد که هر سه ابتدا از اهل کتاب بوده و مسلمان شده بودند. نضر بن حارث، قرآن را اساطیر الأولین خواند که آن سه (یسار، عداس و جبر) از صبح تا شام به محمد تعلیم می دادند.

۲۵. نضر بن حارث کتب ایرانیان را می خواند و برای مردم، نقل حکایت می کرد و می پرسید: چه کسی بهتر حکایت گری می کند، من یا محمد؟ همچنین آیه ۴۲ فاطر نیز به مناسبتی درباره ی او نازل شد.

ج - سخن «قدوس!» «قدوس!»

۲۶. خدیجه پس از آغاز وحی بر محمد و شنیدن نام جبرئیل، از دو تن از اهل کتاب درباره ی او پرسش کرد. گفتند: قدوس! قدوس! تنها یک پیامبر می تواند با تو از جبرئیل سخن گفته باشد.

۲۷. سخن «قدوس! قدوس!» به همین شکل از ورقه بن نوفل نیز نقل شده است.

۲۸. نظیر چنین چیزی از عداس نیز نقل شده است.

۲۹. در خبری دیگر، ورقه اعلام می‌دارد که جبرئیل، ناموس خدا و فرودآمده بر موسی است.

د- گلچین برخی خصوصیات این شخصیت‌ها

عداس

۳۰. عداس، پس از وقوع واقعه‌ای [در طائف]، برای محمد، انگور می‌آورد و با وی آشنا

می‌شود.

۳۱. بنا بر چندین نقل، عداس ارباب خود را از رفتن به جنگ بدر و قتال محمد تحذیر می‌کند.

ابوفکیه یسار

۳۲. یسار، غلام صفوان بن حکم و در شمار فقیرانی بوده که قریشیان آنان را سخره می‌کردند.

۳۳. وی جزو حلفایی بوده که قریشیان به شدت آنان را شکنجه می‌کردند.

بلعام

۳۴. او آهنگری بود که پیامبر گاهی نزد وی می‌رفت. از این رو قریشیان گفتند اوست که محمد

را تعلیم می‌دهد.

جبر

۳۵. وی غلامی یهودی بود که با استماع قرائت سوره یوسف توسط محمد به وی ایمان آورد.

یعنی (آیس، عابس، انس، یوحناس، مخیاس، مکیاس)

۳۶. تردیدی بسیار شدید در باره نام صحیح این فرد یا افراد وجود دارد و نام یا نام‌های مورد

اشاره، در نصوص و اخبار گوناگون به صور مختلف نقل و ضبط شده‌اند.

نام‌های دیگر

۳۷. نام‌های دیگری نیز به این شخصیت‌ها داده شده که از جمله آنها بومیسرة و نیز بسریا

ابوالیسر است.

نتایجی از این تحقیق

۳۸. به نظر اشیرنگر، محمد، بنیانگذار اسلام نیست، بلکه [نمود بالله] وسیله و واسطه‌ای بی‌ارزش

است. گاهی فریب خورده و گاهی فریبکار [۱]. تأثیر مسیحیت نیز به سبب رواج آن نزد قبایل

بزرگ عرب [۱] بر وی زیاد بوده است [۱] محمد، بیشترین بهره را از بحسرای راهب برده است.

اشیرنگر جنبه‌های افسانه‌ای این نقل‌ها را نیز معتبر شمرده است.

۳۹. بلدکه، تابع نظر اشیرنگر در اخذ شریعت محمد از مسیحیان نیست. وی حتی اعلام می‌دارد که ورقه بن نوفل و اشخاص متعدد دیگر نظیر بلعام، جبر و یسار ابوفکیه یهودی بوده‌اند.

۴۰. تعیین قطعی مذهب غلامان مذکور در این نقل‌ها عملی به نظر نمی‌رسد.

۴۱. سدّی، یسر (یسار؟) یا ابویسر را به عنوان غلام حضرمی‌ها ذکر کرده که تورات و انجیل را خوانده بوده است. اما به نظر ما این موضوع ارتباطی به قضیه مخبران یهودی ندارد.

۴۲. ژهری چیزی درباره‌ی «غلامان مخبر» نقل نکرده، اما مطلبی درباره «کاتب وحی دارای سوء نیت» آورده است.

۴۳. دو سلسله سند ما را به محمد بن کعب قرظی و ابن قعاطه می‌رسانند. موضوع اخبار محمد از سوی افراد دیگر در آنها غایب است.

۴۴. بررسی نشان می‌دهد که موضوع «غلامان مخبر» تنها نزد مفسران نیمه‌ی دوم قرن دوم هجری بسط یافته که دغدغه‌ی دانستن جزئیات نزول وحی داشته‌اند. این موضوع نزد این افراد نیز حالتی نادر دارد و آنچه بیشتر نظر آنان را جلب کرده، سخن «قدّوس! قدّوس!» و نیز داستان مربوط به عداس در قضیه‌ی آوردن انگور برای پیامبر و شنیدن نام یونس بن متی از سوی محمد است.

۴۵. عناصر تفسیری اولیه و تفاسیر قرآن، اخباری در خصوص برخی یهودیان و مسیحیان به عنوان مخبران محمد ذکر کرده‌اند. یکی از مواضعی که به طور سنتی موضوع آوردن چنین چیزی ذیل آن بوده، آیه‌ای است که ذکر آن گذشت. (نحل، ۱۰۳)

۴۶. می‌توان گفت این اخبار، با وجود تفاوت و تغییراتی که در آنها وجود دارد، در موارد زیر مشترکند:

- شخص یا اشخاص مورد اشاره، دارای اصالت غیرعرب بوده‌اند.
- آنان متعلق به طبقات فرودست اجتماعی، بنده یا آزادشده بودند.
- برخی صاحب حرفه‌ی آهنگری یا صیقلکاری بوده‌اند.
- آنان قادر به خواندن بوده‌اند، کتب^۱ در اختیار داشته‌اند، تورات یا انجیل یا هر دو را می‌خوانده‌اند.

● آنان با پیامبر ارتباط داشته‌اند. برخی می‌گفته‌اند که آنان به پیامبر آموزش می‌دهند، برخی دیگر می‌گفتند که این پیامبر است که به آنان آموزش می‌دهد.

۴۷. میان شغلی که این افراد داشته‌اند (شغل آهنگری و کار با فلزات) و موضوع قرائت کتاب رابطه‌ای به نظر می‌رسد. زیرا واژه‌ای که بیانگر این شغل است، یعنی «قین» هم‌ریشه با واژه‌های

عبری، سریانی و حبشی به معنی نوحه‌گری است. همان‌گونه که میرچا الیاده بیان می‌کند رابطه‌ای میان این ریشه و مفهوم آهنگ، حالات و جزئیات پنهان مربوط به رقص و شعر به نظر می‌رسد. این سخن آن جایی تقویت می‌شود که طبری روایتی را ذیل این آیه درباره‌ی قرائات هفت‌گانه به‌عنوان یکی از ظروف نزول آیه و به‌عنوان دلیلی بر اصالت وحی محمدی نقل می‌کند. زیرا قرار دادن پیامبر در ارتباط با پیروانی از ادیان دیگر که زبان‌های دیگری را تکلم می‌کند و پیشه آنان نیز پیشه‌ی «معمارانه» شاعر، دشمن قسم خورده‌ی پیامبر است، به مثابه‌ی نهادن قرآن در معرض نقد است. از این روست که آیات مورد اشاره نازل شده اند. [۱]

۴۸. در نهایت آن‌که تمامی این نقل‌ها با هدف دفاع از اصالت وحی در جماع روایی عالمان اسلامی راه یافته‌اند. نقطه‌ی اوج این نقل‌ها داستان عداس است که قریشیان وی را متهم می‌کردند که پیامبر را تعلیم می‌داده، اما خود او محمد را پیامبر می‌داند!

۴۹. قرآن، امکان داشتن مخبران را برای محمد انکار نمی‌کند، بلکه این پاسخ ساده را می‌دهد که قرآن نمی‌تواند از سوی کسی آمده باشد که عربی را «بد تکلم می‌کند». این ملاحظه‌ی قریش را باید جدی گرفت که گفتند: محمد با افراد فرودست یهودی و مسیحی مراد دارد و توانسته است برخی اطلاعات خود را از آنان به‌دست آورد. این امر مرتبط با محیطی به‌نظر می‌رسد که در آغاز از پیام محمد تأثیر گرفت. این محیط می‌تواند دارای مجموعه‌ای موازی نیز باشد که عبارت از گروه «فقرای یهود» است که در آن پیام عیسی مجال بروز یافت. از همین جاست که این فرضیه که «قرآن کار یک نفر نیست بلکه به‌تدریج در محیطی پر جوش و خروش معنوی به‌عمل آورده شده» از نو می‌تواند محل توجه قرار گیرد و بر روی آن کار شود. بر اساس این دیدگاه، نظریه ام. زیل در خصوص وجود دو نوع حنیفی‌گری در شبه جزیره‌ی عربستان باید برای پژوهش‌های دیگر به‌طور جدی مورد توجه واقع شود.

در این صورت خواهیم دید که سخن نصر بن حارث در خصوص مشابهت پیام محمد با آن چه در «حیره» شنیده، از سوی روایات اسلامی به‌سخره گرفته خواهد شد. اخباری که به وی خواهند گفت که آن چه او در حیره شنیده، داستان‌های رستم و اسفندیار است. نظیری همان رفتاری که با مسیلمیه صورت گرفت.

با وجود آن که پیشرفت‌هایی قابل توجه در امر پژوهش پدید آمده، باید پیدایش پیام محمدی بیش از پیش در بطن داستان‌های حرکات جنبش‌های متعدد دینی قرار داده شود که درست قبل از هجرت یا در عصر محمد، جزیره‌العرب را به حرکت درآورده‌اند. موضوع «مخبران محمد»، محیطی دینی که وی در آن به دنیا آمد، موضوع افراد حنیف، اعم از این که گروهی بوده‌اند یا صرفاً

افرادی «جوینده‌ی خدا» یا «خداترس» بوده باشند، همچنین جنبش‌های دیگر نظیر حرکت مسیلمة و ابوعامر، همه و همه با هم مرتبط به نظر می‌رسند. اگر پیام محمد، وی را بر دیگر پیام‌ها و جنبش‌ها برتری بخشید، احتمالاً به این دلیل است که وی به پیام خود آهنگی فراهمی و فراقبیل‌های داد و یا به عنوان مثال، برخلاف ابوعامر، به خشونت متوسل شد.

ملاحظات مترجم در باب محتوای مقاله‌ی کلود ژیلیو

در مقاله‌ی فوق، مطالب سخت ملاحظه‌برانگیز و نادرست متعدّدند؛ اما حاجت و مجال پرداختن به همه‌ی آن‌ها و پاسخ‌گویی به آنها نیست. قوی که در این بین، میان مسلمان و غیرمسلمان و نیز عرب و غیرعرب، بارها گفته شده این است که قرآن، به زبان عربی فصیح نازل شده؛ در گفتار فوق نیز، سخن «لسان الذی یلحدون الیه أجمعی» چنین معنی شده که آن فرد، عربی را بد تکلم می‌کرده است. مفهوم مخالف این سخن آن است که اگر کسی، عربی را خوب تکلم کرد، لابد چند قدمی به زبان قرآن نزدیک شده و خواهد توانست درباب آوردن سخنی همانند قرآن، ارادتی و «محاولة‌ای» بشماید. آنچه در این جا به اختصار توانیم گفت، این است که قرآن به زبان عربی مبین نازل شده، اما این عربی مبین نه همان عربی متداول، که زبانی خاص خود این کتاب است؛ نیز می‌توانیم بگویم این کتاب، خود یک «زبان» است؛ یعنی «مجموعه‌ی کامل زبانی» است که با شمار معینی از الفاظ، اسرار و حقایق هستی را در خود جای داده و به بهترین وجه تبیین فرموده است. به این دو مطلب، که هریک را بیانی از مطلب دیگر می‌توان دانست، در قرآن کریم تصریح شده است:

قرآن کریم به لسان عربی مبین نازل شده: (شعراء، ۱۹۵)؛ خود نیز به تنهایی تنها مجموعه‌ی حاوی این زبان است: (نحل، ۱۰۳).^۱ از امام صادق علیه‌السلام درباره‌ی معنای «مبین» روایت شده است که: *ببینُ اللسنُ و لا یمینهُ اللسنُ*.^۲ قرآن کریم می‌تواند بیانگر و آبی به مقصود همه‌ی زبان‌ها و ترجمان فکرت و اسرار تمام زبان‌ها باشد؛ *ولا یأثرونک یمثلُ إلا جُنّالاً بالحقِّ وأخسنُ تفسیراً* (فرقان، ۳۳). اما هیچ‌یک از زبان‌های دیگر نمی‌توانند مبین «زبان عربی مبین» باشند و

۱- این دو سخن که قرن، زبان عربی مبین باشد یا به زبان عربی مبین باشد در اصل، تفاوتی با هم ندارند، زیرا در موارد دیگر اگر کتابی به تنهایی یک زبان نظیر زبان «اسیرانتو» را در خود جای داده باشند نیز می‌توان گفت «این» به تنهایی زبان اسیرانتو است. «عربی مبین» در عالم هستی یک مصداق بیش ندارد و آن قرآن کریم است.

۲- کافی، ج ۲، کتاب فضل القرآن، ص ۶۳۲.

نمی‌توانند آن چه را این «عربی مبین» گفته و آن گونه که گفته است، بگویند و لو کان بعضهم لبعض
 ظهیراً. به استناد این نسبت و دهها سخن قرآنی و روایی دیگر، یک «عربی الهی» را برابر یک
 عربی بشری وجود دارد که در عین حال برای بشر نیز «میسر» شده است؟ از آن جا که واضع آن
 خداست، همان آفریننده زبان ها، همو که چیز را ناطق قرارداد: «انطقنا الله الذی انطق کل شیء -
 فصلت، ۲۱» و همان حکیم سخن در زبان آفرین، که معلم قرآن و خالق انسان و تعلیم دهنده بیان
 است (الرحمن عَلم القرآن خلق الانسان علمه الیابن)، همو به دست قدرت و با علم و حکمت خود،
 معارف ازلی و ابدی را در شماری معین از کلمات و عبارات جای داده است. به عبارت دیگر این
 بنای جاویدان و بس سترگ را با این مصالح پی افکنده است. به گفته‌ی رسول اکرم (ص) «فضل
 القرآن علی سائر الکلام کفضل الله علی خلقه و ذلك اتم منه»^۱ و بنا بر سخن امام صادق (ع):
 «ان کلام الباری سبحانه لا یشبه کلام الخلق کما لا تشبه افعاله افعالهم»^۲ همانگونه که افعال بشری
 هیچ شباهتی به افعال الهی ندارد کلام خداوند باری تعالی نیز شباهتی با کلام بشر ندارد. امیر
 مؤمنان (ع) هشدار می‌دهد که در هیچ زمینه‌ای نباید «کلام الله» را با «کلام بشر» مقایسه کرد و تذکر
 می‌دهد که کلام الله «کلام الله» است: «هو کلام الله، و تأویلہ لا یشبه کلام البشر، کما لیس شیء من خلقه
 یشبهه، كذلك»^۳ لایشبه فعله تعالی من افعال البشر و لایشبه شیء من کلامه بکلام البشر.
 فکلام الله تبارک و تعالی صفته و کلام البشر افعالهم فلا تشبه کلام الله بکلام البشر فتهلک و
 تضل»^۴.

از پیشوای اسلام (ص) پرسیدند: چقدر بیان شما شیواست و ما بیانی بدین شیوایی ندیده ایم؛
 فرمودند: چگونه چنین نباشد، حال آن که قرآن بر من به به لسان عربی مبین نازل گردیده
 است: کیف و قد نزل علی القرآن بلسان عربی مبین. و نیز: یا رسول الله: بأبی و أمی ما أفصحک؟
 ما رأیت الذی هو أعرف منک؟ قال: فقال: حق لی و إنما نزل القرآن بلسانی و الله یقول بلسان عربی
 مبین.^۵

عمر بن خطاب به رسول اکرم (ص) گفت: «یا رسول الله ائک تاتینا بکلام من کلام العرب و ما

۱- کنز العمال، ج ۲۳۵۳.

۲- الفقه، حول القرآن الحکیم، ص ۱۹۷.

۳- بحار، ج ۹۲، ص ۱۰۷.

۴- الحیاه، ج ۲، باب ۶: بحار الانوار، ج ۹۲، ص ۱۰۶.

۵- منهج الصادقین، ج ۷، ص ۱۱۵ نیز نک. بحار الانوار، ج ۱۷، ص ۱۵۶ و ج ۵۹، ص ۳۷۴.

نعره و نحن العرب حقا» فقال رسول الله (ص): «إن ربي علمني فتعلمت و أذنبني فتأذبت».^۱ (برای فهم و معرفت این کلام، تعلیم و تادیبی دیگر نیاز است، جدا از آن نوع تعلیم و تربیتی که اعراب جاهلی در بیابان به نوباوگان خود می‌دادند. تربیتی که هم سنخ کلام الله است).^۲

۱. قرآن کریم از نظر تعداد کلماتی که دربردارد به متن‌های عربی متوسط امروز نمی‌رسند و آن چه قرآن را از دیگر متون ممتاز می‌سازد کثرت واژگان یا مترادفات زبان عربی و مانند آن نیست. توان زبان قرآن از جهت فرار داشتن آن بر اوج قدرت اعجاز آمیز و تعبیر عمیق‌ترین اندیشه‌ها و دقیق و زیباترین وصفهاست.^۳ در نظر گرفتن امتیازاتی همچون وسعت ثروت لغوی زبان عربی و توان آن فرضی فاقد اعتبار بلکه تعجب انگیز می‌باشد بلکه قضیه‌ای نیازمند حل خواهد بود.^۴ بررسی‌های زبان شناسانه ما را از مرحله ساده برتر شمردن زبان مان بر زبان‌های دیگر فراتر برده و ما را به سوی تحقیق در خصایص زبان عربی با بهره‌گیری از داده‌های علمی در مسائل زبان شناسی و آواشناسی سوق می‌دهد. به گفته دکتر صبحی صالح، هنگامی که ما زبان عربی را زبانی در ذات خود برخوردار از وسعت تعبیر بالا و والا می‌شماریم و زمانی که جرأت بیش از این به خود داده زبان خود را غنی‌ترین زبان‌ها از حیث برخوردار از ریشه‌های کلمات و یا اموری همانند آن می‌شماریم، لازم است به یاد داشته باشیم که تمامی زبان‌های جهان - بدون استثناء - ثروت آن‌ها فزونی خواهد گرفت و شمار واژگان آن‌ها به حدی بی‌نهایت خواهد رسید به شرطی که برای آن‌ها همان شروط رشد و حیات و خلودی رقم بخورد که برای زبان عربی به برکت نزول قرآن به آن رقم خورد^۵ و زبان عربی را از نابودی حتمی نجات داد^۶ و بر آن تأثیری بسیار فراتر و برتر از تأثیری نهاد که بر خود قوم عرب نهاد، به طوری که عربان اندکی پس از عصر نزول قرآن، احکام مقدس اسلام را رها کرده، به همان اخلاق جاهلی بازگشتند، اما زبان آنان که از برکت قرآن حیات و خیزش یافته بود به همراهی خود با تمدن جدید

۱- البرهان، ج ۱، ص ۳۵۶.

۲- زبان قرآن، ص ۱۸.

۳- شیعه، ص ۲۰-۲۱؛ در این باره، همچنین نک. هنر، مجموعه آثار علی شریعتی، بخش «در نقد ادب»، ص ۱۳۶.

۴- الاعجاز الالبانی، ص ۱۹۴.

۵- دراسات فی فقه اللغة، ص ۲۹۳.

۶- مباحثی در فقه اللغة و زبان شناسی عربی، ص ۱۲۵.

ادامه داد.^۱ عاملی که هم در عرب و زبان عربی تحولی ایجاد کرد، هم در میان ملل غیر عرب و زبانهای غیر عربی، و از جمله در زبان فارسی، آن عامل، چیزی جز قرآن کریم نبود. فرهنگی که نخست، شعاع نور آن، اعراب را زیر پوشش قرار داد و پس از آن، زبان احیاء شده عربی با پشتوانه عظیم فرهنگ نوظهور، اقوام و ملل دیگر را زیر پوشش قرار داد، به طوری که بسیاری از زبانها در برابر عربی، صحنه را ترک کردند. زیرا عربان پیش از نزول قرآن دارای لهجه‌هایی متفاوت بود. خدمت قرآن به زبان عربی در توحید لهجه‌های این قوم و نیز تبدیل زبان آنان به یک زبان محاوره‌ای عادی خلاصه‌نشده. زبان ذلیل‌ترین و شقی‌ترین مردم آن روزگار را به زبان علم و علمی تبدیل نمود. این زبان، از یک زبان دچار تشقت، تبدیل به زبانی شد که به شیوه علمی قابل‌تعلیم و تعلم و ارائه و انتقال گردید. پس از نزول قرآن کریم در کسوت زبانی مشابه با زبان عربان، ده‌ها هزار حدیث رسول اکرم (ص) و ائمه اهل بیت(ع)^۲ که دوپست و پنج‌سال میان مردم حضور داشتند با وجود همه حذف‌ها و اختناقی‌ها - به همین زبان گفته و نوشته شدند.^۳ نهج‌البلاغه، نهج‌الفصاحه، صحیفه سجاده‌یه، ادعیه معتبر و عمیق که در واقع تشکیل‌دهنده میراث فرهنگی بشرند در قالب و هیئت همین زبان پدیدار شدند و بزرگترین خدمت‌ها به زبان عربی و زاینده‌گی و فزاینده‌گی آن صورت گرفت. زبان قرآن برخوردار از گزینش نوعی بیان و سخن است که در عین حال که با فاهمه و فضای فکری و فرهنگی - که در قالب آن بیان و سخن می‌گنجند - همخوان است، زبانی مخصوص به خود است، زبان دیگری است، زیرا قرآن کتاب دیگری است.^۴

۱- نک، تأثیر قرآن بر زبان عربی، ص ۴.

۲- الحسینی، محمد علی، فقه اللغة العربیة و علم اللغة الحدیث، سمت، تهران، ۱۳۸۳، ص ۱۴۲.

۳- مکتب نفیسیک، ص ۳۷.

۴- تطهیر با جاری قرآن، ص ۱۶.

مشخصات کامل منابع :

۱. ایازی، محمد علی، قرآن و تفسیر عصری، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۳ ش.
۲. باقوری، احمد الحسن، تأثیر قرآن بر زبان عربی، با مقدمه‌ی دکتر طه حسین، ترجمه‌ی مهدی خرمی، انتظار، سبزوار، ۱۳۸۲.
۳. بنت الشاطی، عایشة، الاعجاز الیسانی للقرآن، دارالمعارف، قاهره، بی تا.
۴. حقیق کرمانی، علی، تاریخ و علوم قرآن، فتح، تهران، ۱۳۵۶ ش.
۵. حسن زاده آملی، حسن، فصل الخطاب فی عدم تحریف کتاب رب الارباب، قیام، قم.
۶. حسینی، محمد علی، علم اللغة التوحیدی بین النظریة و التطبيق، مؤسسه التوحید للنشر الثقافی، تهران، ۱۴۱۷ ق.
۷. حکیمی، محمد رضا، مکتب تفکیک، مرکز بررسی‌های اسلامی، قم، ۱۳۷۳ ش.
۸. الحیاء، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، چاپ ششم.
۹. خامه‌گر، محمد، ساختار هندسی سوره‌های قرآن، چاپ و نشر بین‌الملل، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل (وابسته به مؤسسه‌ی انتشارات امیرکبیر)، تهران، ۱۳۸۲ ش.
۱۰. خویی، (آیت‌الله) سید ابوالقاسم موسوی، البیان فی تفسیر القرآن، اعلمی، بیروت، ۱۹۹۴ م.
۱۱. الصابونی، محمد علی، التبیان فی علوم القرآن، کلیة الشریعة و الدراسات الاسلامیة، مکه مکرمه، ۱۳۹۰ ق.
۱۲. زرکشی، محمد بدرالدین، البرهان فی علوم القرآن، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۰۸ ق.
۱۳. شریعتی، علی، هنر، بخش «در نقد و ادب»، مجموعه آثار ۳۲، تهران، ۱۳۷۲ ش.
۱۴. صالح، صبحی، مباحثی در علوم قرآن، ترجمه‌ی محمد علی لسانی فشارکی، چاپ اول، بنیاد علوم اسلامی، تهران، ۱۳۶۱ ش.
۱۵. صفایی، علی، تطهیر با جاری قرآن، انتشارات هجرت، اول، ۱۴۰۰ ق.
۱۶. طباطبایی، (علامه) محمد حسین، شیعہ، مجموعه مذاکرات با پروفیسور هانری کرین، مقدمه و توضیحات علی احمدی و سید هادی خسروشاهی، هجرت، قم، ۱۳۹۷ ق.
۱۷. عبدالنواب، رمضان، مباحثی در فقه اللغة و زبان شناسی عربی، ترجمه‌ی حمیدرضا شبخی، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۷ ش.

۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب، *الاصول من الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ ش.
۱۹. کاشانی، ملا فتح الله، *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، اسلامیه، تهران، بی تا.
۲۰. لسانی فشارکی، محمدعلی، و دستیاران، *زبان قرآن (گزارش طرح پژوهشی آموزش زبان قرآن کریم)* مرکز تحقیقات دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ۱۳۷۷ ش.
۲۱. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، اسلامیه، تهران، بی تا.
۲۲. مرعشی نجفی، (آیت الله) سید شهاب الدین، *القول الفاصل فی الرد علی مدعی التحریف*، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، ۱۳۸۲ ش.
۲۳. میر محمدی زرنندی، سید ابوالفضل، *تاریخ و علوم قرآن*، اسلامی، قم، بی تا.
۲۴. هندی، متقی، *کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال*، مؤسسه الرساله، بیروت، ۱۴۱۳ ق.

(۱۱)

روایت تاریخی حدیبیة؛ پژوهشی درباره‌ی گزارش عروة بن زبیر

اندریاس گرکه

ترجمه و تلخیص سیدعلی آقای

مقاله‌ی حاضر در اصل تلخیصی است به زبان انگلیسی از پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد اندریاس گرکه (Andreas Görke) که در دانشگاه هامبورگ به سال ۱۹۹۶ به آلمانی نگاشته است. پیش از این کار، چندین پژوهش درباره‌ی واقعه‌ی حدیبیة انجام شده است که مولف فهرستی از آنها فراهم آورده است (نگاه کنید به: پاورقی ۲ مقاله). در برخی پژوهش‌های پیشین با بازسازی واقعه‌ی حدیبیة بر مبنای منابعی چون ابن هشام، واقدی، ابن سعد، طبری و قرآن، سعی شده روایتی منسجم از واقعه عرضه شود (نگاه کنید به: پاورقی ۳). در این تحقیق مؤلف کوشیده با پیاده سازی روش تحلیل متن و اسناد، روایت حدیبیة را بازسازی کرده و با تفکیک اجزای مختلف تشکیل دهنده‌ی روایت، عناصر تاریخی را از عناصر غیرتاریخی که افزوده‌ی دوره‌های بعدی است، تمیز دهد.

روایت استاندارد واقعه‌ی حدیبیة به صورت خلاصه بدین قرار است:

(ا) پیامبر (ص) با دیدن خوابی تصمیم به ادای حج عمره می‌گیرد.

(ب) او از قبایل اطراف مدینه می‌خواهد وی را در این امر همراهی کنند، ولی آنان نمی‌پذیرند.

(ج) سپس محمد (ص) با ۷۰۰ تا ۱۴۰۰ نفر به مکه رهسپار می‌شود.

(د) در ذوالحلیفة احرام می‌بندد.

ه) قریش به محض اطلاع از تصمیم محمد (ص) ۲۰۰ سوار به فرماندهی خالد بن ولید به کراع الغمیم در نزدیکی عسفان گسیل می‌کنند.

و) بدین سبب محمد (ص) تصمیم می‌گیرد راه دیگری در پیش گیرد. در حدیبیه شترش می‌ایستد و از حرکت به جلو امتناع می‌کند. محمد (ص) دستور می‌دهد خیمه‌ها را آنجا برپا کنند. ز) در حدیبیه آب کم‌یاب است ولی محمد (ص) تیری مرطوب به چاهی خشک می‌افکند و آب از آن می‌جوشد.

ح) چندین نماینده از قریش برای مذاکره نزد محمد (ص) می‌آیند.

ط) عثمان نیز برای رایزی به مکه فرستاده می‌شود. او به موقع بازگمی‌گردد و شایع می‌شود که او کشته شده است. بدین سبب محمد (ص) یارانش را فرامی‌خواند و از آنان می‌خواهد با وی پیمان وفاداری ببندند. این پیمان بیعة الرضوان (فتح، ۱۸) نامیده شده است. هرچند بعداً معلوم می‌شود که اخبار شایع شده درباره‌ی عثمان نادرست بوده است.

ی) قریش سهیل بن عمرو را برای عقد پیمان صلح نزد محمد (ص) می‌فرستد.

ک) عهدنامه شامل موارد زیر بوده است:

- مدت صلح ده سال است.

- مسلمانان باید این بار عقب نشینی کنند ولی سال آینده می‌توانند به مدت سه روز برای ادای عمره به مکه وارد شوند.

- همه‌ی قبایل می‌توانند به اختیار خود با مسلمانان یا قریش هم‌پیمان شوند.

- مسلمانان باید هرکس که بدون اجازه‌ی ولی خود به محمد (ص) می‌پیوندد حتی اگر مسلمان باشد، بازگردانده و به قریش تسلیم کنند (قریش تعهد متقابل ندارد).

ل) پس از پیمان صلح، ابو جندل فرزند سهیل، به سوی محمد (ص) می‌گریزد ولی به قریش بازگردانده می‌شود.

م) محمد (ص) از یارانش می‌خواهد که سرهایشان را بتراشند و حیواناتشان را قربانی کنند. آنان این امر را اجابت نمی‌کنند، مگر پس از آنکه پیامبر خود چنین می‌کند.

ن) در راه بازگشت به مدینه، سوره‌ی فتح بر محمد (ص) نازل می‌شود.

س) ابوصیر از مکه به مدینه می‌گریزد، ولی به نمایندگان قریش تسلیم می‌شود. او یکی از آن دو را کشته و به کرانه العیص فرار می‌کند. ۷۰ مرد از جمله ابو جندل در آنجا به وی می‌پیوندند.

آنان به کاروان‌های مکه دستبرد می‌زنند تا اینکه قریش از محمد (ص) می‌خواهد به آنان اجازه دهد وارد مدینه شوند.

ع) سرانجام برخی از زنان مسلمان از مکه به مدینه می‌آیند. آیه ۱۰ سوره ی مائده به همین سبب نازل می‌شود و مسلمانان را از بازگرداندن زنان به قریش نهی می‌کند.

بدیهی است که روایات در برخی موارد با هم ناسازگاری و ناهمخوانی دارند و گزارش فوق ترکیبی از روایات مختلف از راویان متقدم است. اما می‌توان بخشی از این دست روایات را که کهن‌تر بوده و مستند به اسانیدند، بازسازی کرد.

این پژوهش بر آن بوده تا روایت عروۃ بن زبیر که مفصل‌ترین گزارش کهن از حدیثیه است، بازسازی کند. زیرا اولاً بسیاری از مطالب صرفاً در روایت عروۃ موجود است و روایت او گزارش کمابیش کاملی از وقایع به دست می‌دهد. نیز اغلب اخبار بعدی عمدتاً مبتنی بر روایت عروۃ‌اند.

به‌علاوه این روایت با چندین طریق روایت موجود است که بازسازی گزارش وی را مقدور می‌سازد. در نهایت، عروۃ یکی از مشهورترین عالمان سیره‌ی نبوی پیش از ابن‌اسحاق است. مؤلف برای بازسازی روایت، از همه‌ی منابعی که در اسناد آنها عروۃ حضور دارد، بهره‌جسته است.

الف) بازسازی روایت عروۃ بن زبیر (۲۳-۹۴ ق)

روایت عروۃ از حدیثیه توسط سه تن از شاگردانش: ابن‌شهاب زُهری، ابوالاسود و هشام بن عروۃ نقل شده است. نسخه‌های اصیل این روایات در دست نیست؛ از این رو باید از منابع مکتوب متأخر بازسازی شود (نگاه کنید به: نمودار صفحه‌ی ۲۴۳).

۱. روایت زُهری (م ۱۲۴ ق):

تنها شش روایت از میان ۵۵ روایت مربوط به حدیثیه از زُهری نقل نشده است. این روایات را به دو گروه می‌توان تقسیم کرد: روایات مفصل که گزارش نسبتاً کاملی از واقعه به دست می‌دهند، و روایات مختصر که فقط بخش‌هایی از این واقعه را گزارش می‌کنند. نخست روایات مفصل از طریق ابن‌اسحاق، مَعمر بن راشد و عبدالرحمان بن عبدالعزیز تحلیل می‌شود و سپس با دیگر نسخه‌های کوتاه‌تر که به زُهری بازمی‌گردد، مقایسه می‌شود.

گزارش ابن اسحاق از طریق زُهری - عروة بن زبیر - مسور بن مخرمة و مروان بن حکم نقل، و مقدمه‌ای هم برای آن تدارک دیده شده است. چندین نسخه مفصل و مختصر از روایت وی در منابع یافت می‌شود (نگاه کنید به: نمودار صفحه‌ی ۲۷۲).

نسخه‌های مفصل را ابن هشام، ابن حنبل، طبری و بیهقی آورده‌اند که البته با هم متفاوتند. ابن حنبل فقط روایت زُهری را آورده و اضافات ابن اسحاق را نقل نکرده است. طبری از منابع متعددی استفاده کرده ولی در همه‌ی موارد روایت زُهری را ذکر نکرده است. بنابراین فقط بخش‌هایی از روایت در طبری یافت می‌شود. همین‌طور بیهقی تنها بخش‌هایی از روایت که مربوط به عهدنامه و حوادث پس از آن است، نقل کرده است. بدین ترتیب، روایت ابن هشام نزدیک‌ترین نسخه به روایت ابن اسحاق است. البته این بدان معنا نیست که او لزوماً عبارات ابن اسحاق را دقیق‌تر از سایرین نقل کرده باشد. با نگاهی اجمالی به نسخه‌های مختلف این روایت روشن می‌شود که به دلیل تفاوت‌های زیاد بین روایات، بازسازی نسخه‌ی اصیل ممکن نیست ولی می‌توان بخش‌هایی را که در عبارت و واژگان مشابه‌اند، به‌عنوان عبارت ابن اسحاق تلقی کرد. گرچه باز اینها ضرورتاً عبارات زُهری را بازنگایی نمی‌کند زیرا ممکن است ابن اسحاق اضافه، حذف یا تغییرات دیگری در کلام صورت داده باشد. ترتیب اجزای روایت نیز در نسخه‌های مختلف اندکی متفاوت است. علاوه بر نسخه‌های مفصل، چند ده نسخه مختصر هم از روایت ابن اسحاق موجود است. با اینکه در نسخه‌های مختصر همچون نسخه‌های مفصل تفاوت‌ها و اختلاف‌هایی در عبارات و نام راویان دیده می‌شود ولی نسخه‌های مختصر به اندازه‌ی کافی به نسخه‌های مفصل شباهت دارند که درستی اسانید آنها تایید شود.

گرچه اجزای مختلف گزارش‌های منقول از ابن اسحاق (اعم از مفصل و مختصر) را ذکر کرده و منابعی تک‌تک این اجزا را در پاورقی آورده و کوچکترین اختلافات در عبارات را یادآور شده است و سپس به تحلیل متن این گزارش به‌صورت ذیل پرداخته است. وی در مورد دیگر روایات نیز همین شیوه را تکرار کرده است.

در نگاه نخست اینکه نسخه‌های مختلف روایت ابن اسحاق این قدر با هم اختلاف دارند، جالب به نظر می‌رسد. ولی با توجه به توزیع این اختلافات، نمی‌توان برخی نسخه‌ها را بر بعضی دیگر ترجیح داد. این بدان معناست که به احتمال زیاد این اختلافات به منبع اصلی (ابن اسحاق) برمی‌گردد. این در حالی است که ابن اسحاق برخلاف اسلاف خود، کتابی تالیف کرده است و از

این رو انتظار می‌رود روایت به صورت مکتوب از وی نقل شده باشد. ولی اختلافات موجود با نقل کتبی قابل توجه نیست. به عقیده‌ی شوئبلر این اختلافات حاکی از آن است که ابن‌اسحاق کتاب خویش را حتی پس از تالیف در مجالس درسی به صورت شفاهی نقل می‌کرده است. در چنین شرایطی عوامل مختلفی از جمله عرضه‌های متفاوت ابن‌اسحاق در مجالس مختلف، تالیفات گوناگون شاگردان یا نقل‌های مختلف آنها به شاگردانشان موجب می‌شود نسخه‌های روایت شده توسط شاگردان با هم اختلاف داشته باشند.

مَعْمَر بن راشد (م ۱۵۳ ق)

نسخه‌های مفصل روایت مَعْمَر را عبدالرزاق، بخاری، ابن‌حنبل، ابوداود، طبری و بیهقی آورده‌اند (نگاه کنید به نمودار صفحه‌ی ۲۷۳). با اینکه روایات منقول از مَعْمَر کامل نیستند ولی نسبت به روایات ابن‌اسحاق کمتر اختلاف دارند. پاره‌ای اختلافات جزئی موجب نمی‌شود وجود یک نسخه‌ی اصیل مکتوب از مَعْمَر زیر سوال برود. چندین نسخه‌ی مختصر از گزارش مَعْمَر نیز وجود دارد که عبارات آنها تقریباً در همه‌ی موارد همانند قطعات مشابه در نسخه‌های مفصل است. در دو مورد راوی اصلی روایت متفاوت است، یعنی به جای روایت مَعْمَر - زُهَری - عروقه، از مَعْمَر - زُهَری - قاسم بن محمد نقل شده است. گزارش مَعْمَر در چند مورد با روایت ابن‌اسحاق متفاوت است.

عبدالرحمان بن عبدالعزیز (م ۱۶۳ ق)

این سومین نسخه‌ی مفصل است که از زُهَری نقل شده است. تنها یک نسخه مفصل از این گزارش را ابن‌ابی‌شیبۀ نقل کرده است که به دلیل نبود نسخه‌های موازی برای تشخیص عناصر اصیل روایت، باید در نتیجه‌گیری از آن احتیاط کرد. نسخه‌ی مختصر هم که ابن‌سعد آورده هیچ اشتراکی با نسخه‌ی مفصل ندارد. در کل ساختار روایت عبدالرحمان به روایت مَعْمَر و ابن‌اسحاق شبیه است هرچند تفاوت‌های آشکاری نیز با هم دارند.

دیگر نسخه‌ها:

علاوه بر این سه نسخه‌ی مفصل، پاره‌ای نسخه‌های مختصر نیز که به زُهَری برمی‌گردد، موجود است (نگاه کنید به: نمودار صفحه‌ی ۲۷۴).

چندین مورد از آنها از طریق سفیان بن عیینة - زُهَری نقل شده‌اند که در عبارات شبیه آغاز

روایت مَعْمَر هستند. از آنجا که این موارد صرفاً از چند جمله تشکیل شده‌اند، نمی‌توان نتیجه‌گیری خاصی از آنها کرد. ممکن است مَعْمَر و سفیان روایات مشابهی از زُهری نقل کرده باشند. احتمال دارد سفیان (دست‌کم بخشی از) روایت خود را از مَعْمَر اخذ کرده باشد چنانکه در روایتی به آن اشاره شده است.

دیگر روایات به نزول آیه‌ی ۱۰ سوره‌ی ممتحنه و زناانی که پس از امضای عهدنامه نزد محمد(ص) آمدند، مربوط می‌شوند. برخی از اینها از طریق عروة - خاله‌اش عایشة نقل شده‌اند. نامی عروة به پرسش خلیفه عبدالملک نیز مربوط به همین آیه و وقایع پیرامون آن است.

جمع‌بندی روایت زُهری

گُرکه در این بخش به تحلیل داده‌هایی می‌پردازد که در بخش‌های پیشین به تفصیل عرضه کرده است. این تحلیل مبتنی بر متن و اسناد روایات است و علاوه بر بازسازی روایت زُهری از حدیبیة، عناصر و اضافات بعدی را تفکیک کرده و نیز برخی ویرایش‌های زُهری بر روی روایت اصلی را آشکار می‌سازد.

با بررسی نسخه‌های مختلف روایت زُهری نتایج زیر حاصل می‌شود:

- ترتیب عناصر در روایات مفصل تقریباً یکسان است (بر مبنای روایت استاندارد): عزیمت به مکه (ج)، آگاهی مسلمانان از قصد قریش برای ممانعت از ورود ایشان به مکه (ه)، تغییر مسیر به حدیبیة و امتناع شتر از حرکت بیشتر (و)، کمبود آب (ز)، مذاکرات با قریش (ح)، عهدنامه (ی/ک)، ابو جندل (ل)، ذبح قربانی و تراشیدن سرها (م)، ابوبصیر (س)، و زنان (ع). بخش زنان گاهی قبل از ابوبصیر آمده و در نسخه‌ی عبدالرحمان نیست. ابن اسحاق (ن) و مَعْمَر (د) را افزوده‌اند.

- در حالیکه شمای کلی یکسان است، تفاوت‌های جزئی وجود دارد: ترتیب نمایندگان قریش متفاوت است؛ مخالفت عمر در زمان‌های مختلف یاد شده است؛ در نسخه‌ی عبدالرحمان بخش ابو جندل و ابوبصیر با هم ترکیب شده است.

- در محتوا نیز اختلافاتی هست. مثلاً: تعداد صحابه (چندصد، ۷۰۰، ۱۸۰۰)؛ بند تسلیم کردن فراریان در عهدنامه که عبدالرحمان آن را توافقی طرفینی دانسته، در حالیکه در گزارش سایرین چنین نیست که احتمالاً عبدالرحمان یا شاگردش خالد بن مخلد می‌خواستند گزارش را برای مسلمانان مطلوب‌تر جلوه دهند. مؤید این موضوع گزارش‌های متعدد مبنی بر یک‌طرفه بودن این قرارداد است. خصوصاً که بعید است چنین نقطه‌ضعفی جعل و بدین گستردگی نقل شده باشد.

اختلافات بیش از آن است که بتوان عبارت زُهری را بازسازی کرد هر چند موارد یادشده به استثنای آنچه صرفاً ابن اسحاق یا معمر گزارش کرده‌اند، قطعاً از زُهری است.

مطالعه‌ی اسانید نیز نتایج بیشتری به دست می‌دهد. اغلب روایات زُهری از طریق عروءه - مسور و مروان و برخی فقط از مسور نقل شده است. این حاکی از آن است که عروءه گزارش‌های مختلف را با هم تلفیق کرده و به راوی واحدی نسبت داده است. مثلاً پاره‌ای از اجزای گزارش که در روایت تفصیلی گنجانده شده و به مسور و مروان نسبت داده شده، احتمالاً به عایشه به عنوان راوی اصلی برمی‌گردد، به‌ویژه مواردی که مربوط به حوادث مرتبط با نزول آیه‌ی ۱۰ سوره ممتحنه و زنان پناهنده به محمد (ص) پس از صلح است. این عناصر در روایاتی مستقل از عایشه ظاهر شده‌اند و در برخی از روایات مسور و مروان، عایشه به عنوان راوی این بخش‌ها یاد شده است. مشابه این موضوع در مورد زُهری هم رخ داده و احتمالاً فقط به گزارش عروءه بسنده نکرده و از قاسم بن محمد هم سود جسته و در برخی نسخه‌های مفصل که فقط به مسور و مروان نسبت داده شده، این قطعات افزوده شده است. در واقع اسانید مختلف به جز یکی که به مسور و مروان بازمی‌گردد، از بین رفته است. وضعیت مشابهی در مورد روایت ابن اسحاق وجود دارد. در چند نسخه، بخش‌هایی از روایت او از مسور و مروان، با اسانیدی که به راویان دیگری برمی‌گردد، روایت شده‌اند. به احتمال زیاد اسانید در این موارد از بین رفته‌اند و بنابراین گزارش‌های مجزا با هم تلفیق شده و روایت واحدی شکل یافته است.

موتسکی این موضوع را حاصل دو گونه فرایند می‌داند: الف) از بین رفتن اسانید؛ دو روایت مجزا و اصیل در روایت واحدی تلفیق شده‌اند ولی فقط یکی از اسانید حفظ شده است؛ ب) رشد اسانید؛ از یک سو گزارش تلفیقی با استناد به سازنده‌ی آن و از سوی دیگر با استناد به یکی از راویان اصلی روایت شده است.

۲. روایت هشام بن عروءه (م ۱۴۶ ق):

تا اینجا محتوای روایت زُهری بازسازی شده است که خود قریب به یک‌صدسال با زمان وقوع ماجرا فاصله دارد. محتوای گزارش عروءه بن زبیر نیز که نسبت به زُهری یک نسل به واقعه نزدیک‌تر است، قابل بازسازی است. مؤلف برای این منظور، نخست نسخه‌های مختلف روایت عروءه که مستقل از زُهری نقل شده‌اند، بررسی کرده و سپس با گزارش زُهری مقایسه نموده است. روایت هشام پسر عروءه، توسط ابن ابی شیبه و ابویوسف نقل شده است (نگاه کنید به: نمودار صفحه‌ی ۲۷۵). روایت ابن ابی شیبه ناقص بوده و قریب به دو سوم روایت ابویوسف است. از آنجا

که هر دو روایت تا حد زیادی در عبارات مشابه‌اند، می‌توان نتیجه گرفت که که هشام یک نسخه‌ی مکتوب داشته است. ابویوسف علاوه بر هشام بن عروة، از ابن اسحاق و کلبی نیز به‌عنوان منابع خود یاد کرده است. روایت هشام چند اختلاف قابل توجه با روایت زُهری دارد.

۳. روایت ابوالاسود (۱۳۱م):

روایت ابوالاسود توسط ابو عبید، بلاذری، ابن کثیر و ابن حجر عسقلانی — که از هر جهت طولانی‌ترین روایت را عرضه کرده — ضبط شده است. روایت بلاذری، تلخیصی از روایت ابو عبید است. روایت ابن حجر اسناد ندارد. تنها قطعاتی از گزارش ابوالاسود باقی‌مانده که با تلفیق این قطعات با هم گزارش ابوالاسود حاصل می‌شود و البته با دیگر روایات منقول از عروة تفاوت‌های قابل ملاحظه‌ای دارد و حتی در بخش‌های زیادی با آنها ناسازگار است. با اینکه برخی از اجزای این گزارش در دیگر نسخه‌ها هم هست، ولی عناصر زیادی در این نسخه یگانه است. به‌علاوه در مورد اغلب بخش‌ها مسیر نقل روایت معلوم نیست و در بخش اندکی هم که اسناد دارد نام ابن هیعته به چشم می‌خورد که ضعیف است و احتمالاً این نسخه ساخته و پرداخته‌ی اوست. شواهد زیادی وجود دارد که روایات ابوالاسود به عروة بن زبیر باز نمی‌گردد یا دست‌کم حاوی مطالبی از دیگران هم هست. از جمله اینکه عناصر اضافی روایت ابوالاسود با اینکه در باره‌ی حدیبیه گفته شده، هیچ‌گاه در دیگر روایات منتسب به عروة گزارش نشده است. همچنین هیچ‌یک از جوامع مهم حدیث و کتاب‌های عمده‌ی تاریخ نسخه‌ی ابوالاسود را ضبط نکرده‌اند. نیز این تنها موردی نیست که روایت ابوالاسود با دیگر روایات همخوانی ندارد. شوئبلر مشابه همین موضوع را در روایت دیگری نشان داده که آنجا هم روایت به نقل از ابن هیعته — ابوالاسود نقل شده و اختلافات قابل ملاحظه‌ای با دیگر روایات دارد. در بخش‌هایی از روایت ابوالاسود، داستان چنان آب و تاب دارد که احتمال متأخر بودن روایت را تقویت می‌کند.

با ملاحظه‌ی موارد فوق به نظر می‌رسد این روایت از عروة نیست گرچه مشتمل بر عناصری منقول از عروة است، ولی این موارد از اجزائی که از روایات دیگر بدان افزوده شده، قابل تفکیک نیست.

جمع‌بندی روایت عروة بن زبیر

به نظر گرکه برای بازسازی گزارش عروة از واقعه‌ی حدیبیه ما تنها دو روایت در دست داریم: هشام بن عروة و زُهری. از آنجا که این دو روایت مستقل از یکدیگرند، احتمالاً عناصری که در

هر دو روایت حضور دارد و برخی دیگر از عناصر نیز که در بعضی (نه همه‌ی) روایات منقول از زُهری و هشام یافت می‌شود، از عروۀ است. این اجزا عبارتند از (طبق روایت استاندارد): عزیمت (ج)، اطلاع از خالد بن ولید (ه)، تغییر مسیر به حدیبیة و توقف در آنجا (و)، کمبود آب اولیه و جبران بعدی آن (ز)، نمایندگان مختلف قریش (ح)، جمع‌بندی پیمان با سهیل (ی)، بندهایی از پیمان، از جمله: تسلیم فراریان، احتمالاً توافق بر سر یک عمره در سال بعد، و آزادی در هم‌پیمان شدن با قبائل (بخشی از ک)، ابوجندل (ل)، حلق و نحر (م)، ابوبصیر (س)، و نزول آیه‌ی ۱۰ ممتحنه در ارتباط با زنانی که به محمد (ص) پناهنده شدند (ع). به احتمال زیاد، برخی دیگر از عناصر هم که در بعضی از نسخه‌های روایات منقول از زُهری و هشام یافت می‌شود، به عروۀ برگردد. مثل: حمایت مکرر از ابوجندل و عبارت‌های لاسلال و لاغلال و عیبیه مکفوفه.

عروۀ مشهورترین فرد از علمای متقدم است که به مغازی پرداخته است. بنابراین مؤلف چنین نتیجه‌گیری می‌کند که گزارش عروۀ می‌تواند حاکی از روایت شایع در نیمه‌ی دوم قرن نخست باشد، هرچند این گزارش لزوماً توصیف آنچه واقعاً رخ داده نیست، زیرا ممکن است در هنگام نقل از شاهدان عینی به عروۀ تغییراتی رخ داده باشد.

در اینجا گرچه به تحلیل متنی گزارش بازسازی شده‌ی عروۀ می‌پردازد. به نظر او روایت عروۀ همگن نیست و از چندین گزارش کوتاه‌تر تشکیل شده است. زیرا برخی از اجزای آن جداگانه و در پاره‌ای موارد با اسانید مختلف نقل شده است و ترتیب اجزا نیز در نسخه‌های مختلف متفاوت است. در نسخه‌های مفصل این اخبار جداگانه با حروف عطفی مانند *ثم* به هم متصل شده‌اند. دست‌کم پاره‌ای از این اختلافات مربوط به خود عروۀ است، زیرا زُهری و هشام عناصر یکسانی را با ترتیب مشابه نقل کرده‌اند. بدین ترتیب مؤلف بر آن است که نمی‌توان گفت اجزای مختلف این گزارش اصالتاً به هم مربوطند. به‌علاوه چون گزارش‌های کهن دیگری در اختیار نیست، امکان تشخیص اینکه عروۀ هنگام تالیف گزارش خود چه تغییرات و ویرایشی در آن انجام داده، و اینکه آیا او گزارش‌های متناقض را تلخیص کرده یا با هم سازگار ساخته است، وجود ندارد. به‌عبارت دیگر غور بیشتر در نیمه‌ی قرن اول یا کندوکاو درباره‌ی منبعی پیش از عروۀ دشوار است.

مؤلف بر آن است پاره‌ای علائم و نشانه‌ها در متن روایت عروۀ وجود دارد که تاریخی بودن برخی از اجزای گزارش وی را زیر سوال می‌برد. از آن جمله می‌توان به مواردی چون ترسیم چهره‌ای فرازمینی از پیامبر و انتساب برخی اعمال معجزه‌آسا به او، وجود برخی کلیشه‌ها نظیر تکرار دو یا سه باره‌ی حوادث و حضور برخی نام‌ها و اشخاص که در دوره‌های بعد، به چهره‌های شاخص در میان مسلمانان تبدیل شدند، اشاره کرد.

همچنین وی با مقایسه‌ی تناظر میان گزارش حدیبیه و اخبار دیگر نشان داده است که چطور بخش‌هایی از اخبار مربوط به حوادث پیرامونی حدیبیه نظیر جنگ خیبر با این روایت درآمیخته است.

با توجه به اینکه روایت حدیبیه در دوره‌های بعدی تحت تاثیر افکار و عقاید راویان ویرایش شده، این سوال همچنان باقی است که رخدادهای حقیقی و تاریخی چگونه از آن قابل استخراج است. نقطه‌ی تمرکز گُرکه در این پژوهش بر روایت عروه است که بخشی از روایت رسمی و متداول است. بنابراین بازسازی وقایع تاریخی صرفاً بر مبنای یک روایت ممکن است به نتایج نادرستی منجر شود. به هر حال وی بر آن است که برخی عناصر این گزارش احتمالاً به‌طور کلی مبتنی بر حوادثی تاریخی‌اند، خصوصاً آنها که شرایط نامطلوبی در مورد مسلمانان ترسیم می‌کنند یا به‌طریقه‌ای متفاوت با شیوه‌ی معمول نقل شده‌اند. بدین سبب گُرکه با اطمینان معتقد است که پیمانی در کار بوده است که دست‌کم یکی از بندهای آن درباره‌ی بازگرداندن فراریان قریش بوده است، چه هیچ انگیزه‌ی روشنی برای جعل آن وجود ندارد. به نظر می‌رسد استرداد هم صورت گرفته است. نام مکان نیز خصوصاً تا آنجا که در بردارنده‌ی معنای مشخصی نیست، می‌تواند تاریخی باشد. او همچنین بر آن است که چندین عنصر دیگر احتمالاً هسته‌ای تاریخی داشته‌اند هرچند به‌طور دقیق قابل تعیین نیستند. مولف از اینکه گزارش عروه ترکیبی از چند خبر مختلف است، چنین نتیجه‌گیری می‌کند که برخی عناصر تاریخی، احتمالاً مربوط به روایت اصیل حدیبیه نیست بلکه افزوده‌های بعدی یا اخباری معتبر در مورد وقایعی غیر از حدیبیه هستند.

ب) عروه و بسط روایت استاندارد

روایت استاندارد که در ابتدا به اجمال ذکر شد، تا حد زیادی مبتنی بر خبر عروه است. چندین عنصر صرفاً در این روایت یافت می‌شود. هرچند روایت استاندارد مشتمل بر برخی مطالب است که به عروه منتهی نمی‌شود. مؤلف خاستگاه این مضامین افزوده را در ادامه‌ی مقاله‌ی خود بررسی کرده است.

روایت بیش از همه متأثر از قرآن و در درجه‌ی بعد احادیث بوده است. نام حدیبیه در قرآن نیامده ولی غالباً سبب نزول سوره‌ی فتح را حدیبیه دانسته‌اند. در این سوره تمامی اجزائی که در گزارش استاندارد آمده ولی در خبر عروه نیست، یافت می‌شود؛ که عبارتند از: بیعة الرضوان، قبایل اطراف مدینه، خواب حضرت محمد (ص)، البته سوره بیش از حد مبهم و سر بسته است که بتوان صرفاً بر اساس آن حوادث حدیبیه را بازسازی کرد.

آیات ۱۱، ۱۲، ۱۵ و ۱۶ مربوط به قبایل بدوی اطراف مدینه است. این اطلاعات فقط در همین سوره یافت می‌شود و در روایات تاریخی هیچ اطلاع اضافی در این باره نیست. مشابه همین موضوع درباره‌ی خواب پیامبر صادق است که در آیه‌ی ۲۷ به آن اشاره شده است. در آیات ۱۸-۱۹ سخن از بیعت است که ظاهراً به حدیبیه مربوط است. روایات زیادی پیرامون بیعت وجود دارد ولی عروۀ اشاره‌ای به آن نکرده است، مگر در روایت مشکوک ابوالاسود. این بسیار بعید است که عروۀ از این عنصر غفلت کرده باشد خصوصاً که بیعت جزء لازم داستان در روایات تاریخی متأخر است. روایات زیادی اهمیت ویژه‌ی بیعت را بیان می‌کنند. از جمله اینکه شرکت‌کنندگان در بیعت وارد جهنم نمی‌شوند. نیز بیعت به عنوان نخستین فتح پیش از فتح مکه تلقی شده است. بنابراین بسیار دشوار است که بپذیریم کسانی که عروۀ از آنها روایت کرده، به این موضوع توجه نداشته‌اند. محتمل‌تر آن است که آیات پیش‌گفته از سوره‌ی فتح اساساً به حوادثی که عروۀ گزارش کرده مربوط نبوده و بعدها بدان ربط داده شده‌اند. ظاهراً این ارتباط در زمان ابن‌اسحاق یا زُهری رخ داده است. در روایت معمر از زُهری دست‌کم یک آیه‌ی این سوره یاد شده است. تنها اشارات قرآنی که قطعاً به عروۀ برمی‌گردد، آیه‌ی ۱۰ سوره‌ی ممتحنه است.

شواهدی نیز بر تفکیک حوادث یادشده در سوره‌ی فتح و وقایع گزارش عروۀ وجود دارد. در منابع موجود هیچ روایتی مضامین گزارش عروۀ را با عناصر قرآنی ترکیب نکرده است. در روایتی روز حدیبیه روز غلبه‌ی روم بر ایران یاد شده که خبر آن در روز بیعة الرضوان به پیامبر رسیده است. بنابراین حداقل دو هفته میان این دو روز فاصله‌ی زمانی بوده است. پارت بر آن است که آیه‌ی نخست سوره‌ی فتح ناظر به بدر است نه حدیبیه. زُین نیز روایاتی را آورده که به حوادث پس از فتح می‌پردازد. ولی قریش هنوز مشرک بوده‌اند. بنابراین وی فتح را تصرف خیبر می‌داند که اندکی پس از صلح حدیبیه رخ داده است. البته فتح و بیعت می‌تواند یکی باشد. بناه پژوهش هاتینگ، سه حادثه‌ی مستقل وجود دارد که بعداً در دو خبر به هم آمیخته‌اند: (۱) حرکت به حدیبیه و صلح؛ (۲) بیعت و فتح کعبه که احتمالاً به نزول سوره‌ی فتح مرتبط است؛ (۳) فتح مکه. در نقل متأخر برخی اجزا یعنی بیعت، خواب فتح کعبه و واژه‌ی فتح در سوره‌ی فتح به خبر حدیبیه افزوده شده است. در مقابل واژه‌ی فتح (که غالباً برای تصرف به‌کار می‌رود) و اخبار فتح کعبه، به روایت فتح مکه ملحق شده است. انفصال این سه واقعه حدسی است، ولی می‌تواند در شرح برخی از امور غیر عادی در اخبار حدیبیه کمک کند. به‌خصوص پرسش‌های از این قبیل

که چگونه بیعت (و سپس صلح) پیروزی بزرگ تلقی شده است و آیا خالد بن ولید قبل از حدیبیه اسلام آورده یا پس از آن؟ به هر حال تفکیک وقایع حدیبیه آن گونه که عروه گزارش کرده از آنچه در سوره‌ی فتح بدان اشاره شده، روشن است.

ظاهراً عناصر قرآنی در مراحل بعدی در روایت تاریخی درج شده‌اند؛ نظیر اینکه آیات قرآن در تایید روایات موجود به‌عنوان شاهد گرفته شده‌اند. چنانکه ربیع می‌گوید یا اینکه برخی حوادث (نظیر بیعت الرضوان) وجود خود را صرفاً مدیون شرح آیات قرآن هستند. آن‌طور که پاتریشیا کرونه بیان کرده است.

در مورد تاثیر حدیث بر گزارش حدیبیه نیز باید گفت روایات دیگری درباره‌ی حدیبیه وجود دارد اما هیچ‌یک از آنها در عبارات و تعداد عناصری که بدان پرداخته‌اند، نزدیک به گزارش عروه نیستند. آنها غالباً حاوی عباراتی کوتاه درباره‌ی یک جنبه از حوادث حدیبیه هستند. مضمون اصلی این روایات مربوط به فقه یا دیگر گونه‌های حدیث (نظیر فضایل) است.

درواقع این روایات درباره‌ی حدیبیه نیستند، بلکه حدیبیه مربوط به مطالب آنهاست؛ زیرا بیشتر حاوی بحثی کلامی یا فقهی هستند. مجامع حدیثی به سرفصل‌های زیر درباره‌ی حدیبیه پرداخته‌اند: بیعت، مناسک قربانی، سلوک صحیح در حال احرام، احیای معجزه‌آسای چاه، و محتوای عهدنامه. تاریخی بودن این عناصر محل تردید است.

ظاهراً اینها اضافاتی است که بعداً به روایت تاریخی ملحق شده است. زیرا از یک سو عروه بن زبیر فقهی ممتاز بوده و اگر چنین مواردی وجود داشت، قطعاً آنها را در گزارش خود ذکر می‌کرد. از سوی دیگر، برخی از اینها از رشد و تکامل فقه حکایت دارد که در اثر سؤالاتی که بعدها پیش آمده، این پاسخ‌ها به روایات افزوده شده است.

جمع‌بندی مقاله

گزارش حدیبیه که از منابع متقدم به ما رسیده است حاصل فرایند طولانی نقل و ویرایش بوده است. مولف مقاله‌ی حاضر کوشیده با استفاده از روش تحلیل اسناد و متن، برخی مراحل این فرایند را ضمن این پژوهش بررسی کند. وی مراحل تکوین و بسط این روایت را به اجمال چنین بیان کرده است:

کهن‌ترین روایت قابل بازسازی از آن عروه بن زبیر است. به احتمال زیاد او چندین شاهد عینی درباره‌ی حدیبیه و وقایع مرتبط با آن در اختیار داشته است. در مرحله‌ی نخست ویرایش، او

این اخبار را در قالب روایتی واحد ریخته است. این قابل اثبات نیست که آیا همه‌ی عناصری که وی در گزارش خویش با هم ترکیب کرده، اصالتاً مربوط به همان واقعه باشد. از اجزای برجسته‌ی گزارش او که می‌تواند هسته‌ی تاریخی روایت تلقی شود، عهدنامه با بند بازگرداندن فراریان و متعاقب آن استرداد برخی پناهندگان است که باقی گزارش حول آن شکل گرفته و پاره‌ای مطالب غیرتاریخی بدان افزوده شده است.

نقل روایت به زُهری و هشام بن عروه به احتمال زیاد شفاهی و قاعدتاً در قالب مجلس درسی بوده است. به هر حال، گزارش ایشان شامل عناصر مشابه با ترتیب کمابیش یکسان است هرچند از لحاظ عبارات کاملاً متفاوتند.

در حالیکه به نظر می‌رسد هشام روایت خود را نگاشته بوده است زیرا نسخه‌های مختلف روایت او تا حد زیادی در عبارات یکسانند، احتمالاً زُهری روایت خود را در قالب سخنرانی نقل کرده است، زیرا نسخه‌های منقول از وی با وجود تشابه محتوایی، عبارات متفاوتی دارند. ظاهراً نقل کتبی، یک نسل بعد با مَعمر بن راشد، ابن اسحاق و عبدالرحمان بن عبدالعزیز آغاز شده است. روایت زُهری به دلیل نشر گسترده برای بررسی تغییرات ویرایشی در نسل بعد از عروه بسیار مناسب است. زُهری به بخشی از آیات سوره‌ی فتح (۲۴ به بعد) اشاره کرده ولی از دیگر مضامین سوره‌ی فتح یاد نکرده است. همچنین احتمالاً او مبدع برخی عناصر اسطوره‌ای روایت باشد. ظاهراً تغییرات عمده در مرحله‌ی بعدی نقل (از زُهری به ابن اسحاق، مَعمر و عبدالرحمان) رخ داده است.

مهم‌ترین آنها الحاق کل سوره‌ی فتح به روایت توسط ابن اسحاق است. همچنین گزارش مربوط به عایشه که احتمالاً هنوز در نسخه‌ی زُهری جدا بوده، در همین مرحله به روایت منسوب به مسور و مروان افزوده شده است. بیشتر این تغییرات در روایت ابن اسحاق یافت می‌شود. وی گزارش زُهری را به گونه‌ای اصلاح کرده که با دیگر روایات قابل تبدیل به روایتی واحد باشد. فقدان اسناد در این مورد احتمالاً به سبب ادغام روایات مستقل در روایت زُهری است.

در حالیکه نسخه‌ی مَعمر ظاهراً به صورت کتبی نقل شده است، احتمالاً ابن اسحاق اثر خود را حتی پس از نگارش در قالب مجلس درس و شفاهی روایت می‌کرده است که موجب اختلافات موجود در نسخه‌های منسوب به وی شده است. هیچ گزاره‌ای درباره‌ی اثر عبدالرحمان قابل طرح نیست، زیرا تنها یک نسخه از آن موجود است.

دو نسل بعد، مضامین متعددی از آثار حدیثی با روایت حدیثیه درآمیخته است که در اثر واقدی قابل رؤیت است. برخی از این عناصر بیانگر رشد و تکامل فقهاند و برخی در سیاق‌های مختلفی رخ داده است. قطعاً اینها با وقایع حقیقی حدیثیه بی‌ارتباطند. ظاهراً روایت ابوالاسود حاکی از مرحله‌ای از بسط و توسعه بین ابن‌اسحاق و واقدی یا حتی متأخر از این دو است که در آن ارتباط حدیثیه با بیعت ساخته شده و با عبارات واقدی مشابهت‌هایی دارد. این نسخه به‌طور قطع به عروۃ برمی‌گردد، هرچند ممکن است روایت عروۃ مبنای آن بوده باشد.

(۱۲)

بازسازی نخستین متون سیره:

«هجرت» در اخبار عروۃ بن زبیر

اندریاس گرکه و گرگور شوئر
ترجمه و تلخیص فرهنگ مهرش

مقدمه:

دیدگاه شکاکانه‌ی گلدتسیهر نسبت به روایات فقهی مسلمانان که هم‌اکنون نیز پیروانی دارد، به روایات فقهی محدود نمانده و مجموعه‌ی روایات تاریخی مسلمانان، به‌ویژه سیره را نیز دربر گرفته است. گزارش‌ها درباره‌ی خاستگاه اسلام و سده‌ی نخست هجری تنها بر مناهمی دست دوم با فاصله‌ی زمانی حدود ۱۵۰ سال یا حتی بیشتر از رویدادها مبتنی‌اند. از همین رو، اصل اساسی علم تاریخ، یعنی لزوم ابتدای پژوهش تاریخی بر منابع دست اول نیز مؤید این شکاکیت است. صبه‌ی اساطیری و تناقضات متعدد روایات و جز آن هم به این تردیدها دامن می‌زنند. به هر روی، محققان مخالف، گرچه روایات اسلامی را خالی از خطای نمی‌دانند، طرد یکباره‌ی آن را نیز جایز نمی‌شمرند.

معیاری لازم است که میان اطلاعات اصیل و معمول تمایز نهد. برای این منظور، روشی را که نخست از سوی کرامر و فان‌اس به‌کار گرفته شد، یک دهه بعد موتسکی، شوئر و گورکه ادامه دادند. این روش پیوستگی احادیث به رجالی را که در سند حدیث بازتاب یافته، با متن حدیث

می‌آزماید (تحلیل اسناد به همراه متن). بر پایه‌ی آن می‌توان دید که یک روایت آیا در سده‌ی نخست هجری هم دست به دست می‌شده است، یا نه. اینکه روایت مورد بحث در آن سده از پیامبر (ص) صادر شده باشد یا شخص دیگر، خارج از دسترس این روش است.

در چهار پژوهش شوهر و گورکه در زمینه‌ی روایات سیره‌ی منتسب به عروۀ بن زبیر (۲۳-۹۳ ق)، این روش آزمون شده است؛ روایات بدیه الوحی، افک، ورود پیامبر (ص) به مدینه پس از هجرت، و پیمان حدیبیه. این مطالعات نشان داده‌اند که موافق با ادعای آثار طبقات و تراجم اسلامی، عروۀ در سده‌ی نخست هجری این مجموعه‌ها را گردآورده و به شاگردان سپرده است. در مقام آزمون این مدعا، مطالعه‌ی نسخه بدل‌های مختلف و مقایسه‌ی گزارش‌های مختلف اخبار عروۀ در این نسخه‌ها به مطالعه‌ی وثاقت متون انجامید. در این مقایسه معلوم شد: (۱) با نظر به شاخصه‌های هر متن، تحریرهای مختلف مستقل از هم نقل شده‌اند؛ (۲) تطابق نسبی محتوا (به‌ویژه در نقل قول‌های مستقیم) حاکی است که تحریرهای مختلف، همه به یک متن پایه‌ی مشترک بازمی‌گردند؛ (۳) افادات عروۀ به شاگردانش قابل بازیابی است.

با مشاهده‌ی نتایج ایجابی این مطالعه، گردآوری مجموعه‌ی تا حد امکان کاملی از روایات عروۀ، و بازسازی اخبار وی بر این پایه توسط تنجا دانکر و اندریاس گورکه پی گرفته شد. مجموعه‌ی بازسازی شده از آثار عروۀ، دربردارنده‌ی گزارش‌هایی کوتاه و بلند از اخبار حیات و کردار پیامبر (ص) است. اهم روایان، هشام بن عروۀ، و شاگرد او، ابن شهاب زُهری‌اند. نقل‌های این دو و البته دیگران، با وجود تفاوت‌هایی در جمله‌پردازی‌ها و امور دیگر، ساختاری یکسان دارند و یک داستان را بازمی‌گویند. این امر ما را متقاعد می‌کند که همه به یک منبع (عروۀ) باز می‌گردند. در برابر، روایاتی که توسط پسر خوانده‌ی وی، ابوالاسود (یتیم عروۀ) نقل شده‌اند، با روایات هشام و زُهری تفاوت فاحش دارند. به همین ترتیب روایات موسی بن عقیبة شبیه به نقل‌های ابوالاسودند.

در موارد متعدد، روایات با چند اسناد گزارش شده‌اند: عروۀ از ابوالاسود، و زُهری از موسی بن عقیبة. روایات طویل دیگری درباره‌ی رویدادهای سیره به نقل از عروۀ گزارش نشده، و او تنها درباره‌ی برخی از این رویدادها در خلال روایات فقهی خود سخن گفته است (مثلاً درباره‌ی فتح خیبر، ضمن بحث از تقسیم میراث پیامبر (ص)).

در زیر، طولانی‌ترین خبر مجموعه، یعنی داستان هجرت، دقیق‌تر مطالعه می‌شود. این گزارش در بادی امر به نظر ملمسه‌ای می‌آید که در آن چندین روایت در قالب یک نقل به هم پیوند خورده‌اند. ظاهراً راوی همه‌ی این‌ها عروۀ است. افزون بر این طولانی‌تر خبر، شماری از اخبار

کوتاه‌تر نیز در باره‌ی هجرت از عروه نقل شده‌اند که عمده‌ی آن‌ها تنها در برخی جزئیات هجرت بحث می‌کنند. تمرکز ما بر طولانی‌ترین روایت خواهد بود و سرآخر از آن‌ها هم سخن می‌گوییم.

تحریرهای مختلفی از خبر عروه درباره‌ی هجرت هست که یکی به هشام بن عروه بازمی‌گردد و دیگری به زُهری. طولانی‌ترین خبر هشام را طبری — و البته با تقطیع — نقل کرده است. بخش محذوف، در بردارنده‌ی نامه‌ای است از عروه به خلیفه عبدالملک (حک: ۶۵-۸۶ ق). الحاق پارهی محذوف به مجموعه‌ی نقل شده توسط طبری، با دلایل زیر موجه است: اولاً، برخی بخش‌ها در تاریخ وی تقطیع شده‌اند، اما در تفسیر وی کامل آمده‌اند. ثانیاً، اسناد همه‌ی آن‌ها یکسان است: طبری از عبدالوارث، از پدرش عبدالصمد، از اَبان عطار، از هشام بن عروه، از عروه. این اسناد را تنها طبری ارائه کرده است؛ تنها وقتی که درباره‌ی ارسال نامه‌ی عروه به خلیفه سخن می‌گوید. یکی از نقل‌ها تا شخص قبل از عروه ادامه می‌یابد. در همه‌ی نقل‌ها جز یکی تصریح شده است که این اسناد، متعلق به نامه‌ی عروه به عبدالملک است. بدین‌سان می‌توان نتیجه گرفت که این نقل‌ها در واقع یکی، و بخش‌هایی از یک نامه‌اند. طبری مدعی است این روایت را با اندکی اختلاف از طریق اسناد زیر نیز در اختیار داشته است: یونس بن عبدالاعلی، از عبدالله بن وهب، از ابن ابی‌زناده، از ابوالزناده، از عروه.

اکنون روایت هشام بن عروه از عروه را بازمی‌نگریم. بر پایه‌ی آن: تا پیش از آغاز بدگویی از بت‌ها، مکیان سخنان پیامبر (ص) را می‌شنیدند. وقتی بدرفتاری آغاز شد، برخی مسلمانان به حبشه مهاجرت کردند و چندی ماندند. در این فاصله برخی مکیان مسلمان شدند و جو آرام‌تر شد. برخی مهاجران بازگشتند. با مسلمان شدن برخی مدنیان، مکیان باز احساس خطر کردند. ۷۰ تن از مردم مدینه پیامبر (ص) را در هنگام حج در عقبه ملاقات، و سلامت مسلمان را در مدینه تضمین کردند. پیامبر (ص) به مسلمانان پیشنهاد هجرت داد و بسیاری رفتند، اما ابوبکر را نزد خود نگه داشت. روزی ابوبکر با حضور بی‌مناسبت پیامبر (ص) در خانه‌اش دریافت شرایط فرقی کرده، که پیامبر (ص) خبر داد خدا جواز هجرت داده است. آن دو در غار کوه ثور پنهان شدند. عامر بن فهیره برده‌ی آزاد شده‌ی ابوبکر برایشان غذا می‌آورد و عبدالله فرزند ابوبکر نیز اخبار مکه را به آن‌ها می‌رساند. بعد چندی که بلوا درباره‌ی ناپدید شدن آن دو فروکش کرد، همراه عامر و راهنمایی از قبیله‌ی بنو عبدعُدی به راه افتادند. با رسیدن به مدینه، نزد بنو عمرو بن عوف دو روز یا بیشتر ماندند. از آن پس، پیامبر (ص) به راه افتاد و نزد بنو عبدالنجر سکنی گزید.

روایت زُهری یکی دیگر از روایات طولانی است و با چند نقل قابل دسترسی است که هیچ‌یک در قالب نامه نیستند. طولانی‌ترین نقل روایت زُهری، این دو است: عبدالرزاق

(متوفای ۲۱۱ ق) از مَعْمَر، از زُهْرِي، از عروءه و بخاری، از یحیی بن بُکَیر، از لیث، از عُقَیْل، از زُهْرِي، از عروءه، نقل‌های کوتاه‌تر روایت زُهْرِي، با این طرق رسیده است؛ بخاری، از ابوصالح، از عبدالله، از یونس، از زُهْرِي، از عروءه و ابن اسحاق، از زُهْرِي، از عروءه. این نقل‌ها با اختلافاتی اندک در متون حدیثی نقل شده‌اند. اختلاف این روایات با روایت هشام بن عروءه از این قرار است:

- ۱- با گسترش فشارها مسلمانان تصمیم به هجرت به حبشه گرفتند و ابوبکر در میان مهاجران بود.
- ۲- در منزلی بین راه، وی این‌دغنه را دید و او تشویق به ماندنش کرد؛ با این مبنا که فردی همانند ابوبکر نباید اخراج شود و قول داد وی را حمایت کند. ابوبکر بازگشت.
- ۳- ابوبکر در ملاً عام نماز گزارد و خشم قریش را برانگیخت؛ چراکه ترسیدند دیگر مکیان به وی ملحق شوند. این‌دغنه از وی خواست یا نماز عمومی را کنار گذارد و یا او را از حمایت معاف دارد. ابوبکر وی را معاف داشت.
- ۴- در همین احوال، پیامبر (ص) مکانی به نام مدینه را در خواب، هجرت‌گاه دید. افزون بر مهاجرت مسلمانان مکه، برخی کسان هم که به حبشه گریخته بودند، به مدینه رفتند. ابوبکر هم خواست برود که از وی خواسته شد نزد پیامبر (ص) بماند.
- ۵- روزی پیامبر (ص) بی‌موقع به منزل ابوبکر رفت و وی فهمید لابد رویدادی در شرف وقوع است. پیامبر (ص) توضیح داد که خدا جواز هجرت داده، و ابوبکر باید وی را همراهی کند.
- ۶- آن‌ها سه روز در غار ثور پنهان بودند و مقداری غذا با خود بردند. أسماء دختر ابوبکر بخشی از کمر بند خود را برای بستن بستنی غذا به‌کار گرفت و از همانجا به ذوالنطاقین معروف شد. عامر بن فُهَیْرَة و عبدالله بن ابی‌بکر هر روز به غار می‌آمدند، غذا و اخبار می‌آوردند.
- ۷- بعد از آن همراه بلدی از بنو عبدعُدیّ — که در عین کافر بودن، معتمد بودند — به راه افتادند و او از راهی موازی ساحل دریا آنها را به مدینه برد.

نقل‌های مختلف روایت زُهْرِي با یکدیگر اختلافاتی دارند. با آن‌که روایت مَعْمَر از زُهْرِي و عُقَیْل از زُهْرِي در جمله‌پردازی‌ها نزدیک‌اند، نقل ابن اسحاق (متوفای ۱۵۰ ق) همان داستان را در الفاظی کاملاً متفاوت بیان می‌دارد. البته در محتوا نیز اختلافاتی به شرح زیر هست: ابن اسحاق تنها بخش نخست داستان (درباره‌ی این‌دغنه) را به روایت زُهْرِي از عروءه بیان می‌دارد؛ حال آن‌که بخش دوم را به نقل از فردی معتمد از عروءه نقل می‌کند (آن‌سان که ابن هشام از وی نقل کرده)؛ یا به نقل از محمد بن عبدالرحمان بن عبدالله التمیم از عروءه (آن‌سان که طبری از ابن اسحاق نقل کرده

است). بدین‌سان باید اذعان داشت ابن‌اسحاق روایت زُهری را با روایتی دیگر — که باید نقل محمد بن عبدالرحمان خواندش — آمیخته است.

نقل ابن‌اسحاق از روایت زُهری نیز شاخصه‌هایی دارد. مثلاً در نقل مَعْمَر، عَقِیل و یونس از زُهری، توافق ابن‌دغنه و ابوبکر متضمن پرهیز ابوبکر از غماز عمومی است و به این ترتیب، رفتار ابوبکر، نقض واضح پیمان است؛ حال آن‌که در نقل ابن‌اسحاق، به چنین شرطی اشاره نشده است. تنها هنگام بروز چنین رفتاری از سوی ابوبکر، ابن‌دغنه وی را آگاه می‌سازد که قریش ناراضی‌اند و از او می‌خواهد با غماز عمومی را ترک گوید و یا وی را از حمایت معاف دارد؛ که ابوبکر دومین را برمی‌گزیند.

گرچه نقل‌های مختلف، جزئیات اندک متفاوتی از داستان را بازمی‌نمایانند، اصل داستان یکی است. ظاهراً نقل‌های مَعْمَر، عَقِیل و یونس به یک تحریر عمومی مکتوب تکیه دارند؛ چراکه در جمله‌پردازی‌ها بسیار مشابه‌اند. با این حال نمی‌توان استنتاج کرد که یک یا دو تا از این نقل‌ها از روی سومین استتساخ شده‌اند.

در مقایسه‌ی نقل‌های هشام بن عروه، زُهری و محمد بن عبدالرحمان، می‌بینیم که آن‌ها اشتراکات فراوانی دارند، هرچند در برخی جزئیات متفاوتند. نقلی که توسط هشام به دست ما رسیده، به نسبت نقل زُهری روی نکات مختلفی تمرکز کرده است: داستان هشام بیشتر روی مهاجرت عمومی به حبشه متمرکز است، حال آن‌که روایت زُهری بیشتر روی ارتباط ابن‌دغنه با ابوبکر بحث کرده، و هجرت نخستین ابوبکر به حبشه را بیشتر جنبه خصوصی بخشیده است. نیز در داستان هشام، بیعت عقبه همچون خاستگاه مهاجرت به مدینه مورد توجه قرار گرفته، اما در روایت زُهری و روایت محمد بن عبدالرحمان از آن سخنی نیست.

اکنون با نظر به وجود نقل‌های مختلفی که به منبعمی واحد بازمی‌گردند و جداگانه مستقل از یکدیگر روایت شده‌اند، نتیجه می‌گیریم که نقل‌های مختلف همه از یک منبع عمومی (عروه) نشأت گرفته‌اند.

به‌سختی می‌توان ادعا کرد بخش‌هایی از روایات که تنها در یک نقل دیده می‌شود به عروه بازمی‌گردد یا به راوی متأخرتر؛ مثلاً مشخص نیست داستان ابن‌دغنه بخشی از خبر عروه است، یا توسط زُهری به میان آمده، چه بسا عروه داستان را گاه به نحوی عمومی‌تر (آن‌سان که هشام نقل کرده)، و گاه در قالبی خصوصی‌تر (آن‌سان که زُهری آورده است) بیان کرده باشد. قابل درک است که شکل عمومی داستان در قالبی یافت شود که برای خلیفه ارسال گردیده است. به‌نظر می‌رسد بخش‌هایی که در تحریرهای مختلف مشترکند، به عروه بازمی‌گردند. بر این پایه،

اخبار عروۃ حدائق، مواد زیر را دربرداشته‌اند: (۱) آزار مسلمانان در مکه، (۲) مهاجرت به حبشه در پی آن آزار، (۳) آزار متزاید مسلمانان در مکه و مهاجرت عمده‌ی آنان به مدینه، (۴) مهاجرت پیامبر(ص) به مدینه همراه با ابوبکر و عامر بن فهیره. می‌توان این مسایل را خطوط کلی رویدادها نامید. افزون بر این خطوط کلی، می‌توان برخی جزئیات را نیز نشان داد که به عروۃ باز می‌گردند؛ همچون داستان پنهان شدن در غار ثور و تدارکات آن و مسابلی از این دست. نتیجه این که خاستگاه روایات طویل در نقل‌های مختلف، عروۃ است و می‌توان آموزه‌های عروۃ را در این زمینه‌ها بازسازی کرد.

روایات کوتاه‌تر نیز خود بر دو نوعند: نوع نخست، خود بخش‌هایی از روایتی بلندند که با آسانید مختلفی نقل شده‌اند و با یافته‌های بالا سازگاری دارند. نوع دوم، روایاتی که به نوعی با موضوع هجرت پیوند خورده‌اند؛ ولی در نقل‌های مفصل جایگاهی ندارند (مثلا داستان عبدالله بن زبیر مبنی بر این که برادر عروۃ اولین کسی بود که بعد از هجرت در مدینه به دنیا آمد). گرچه این حکایات به عروۃ منسوبند، نباید آن‌ها را در شمار اخباری دانست که وی به عنوان سیره (در معنای مضیق آن) آموزش می‌داده است.

در پایان باید گفت که عروۃ به هر روی از نزدیکان خانوادگی پیامبر(ص) بوده است و حتی اگر گزارش‌های او را مبنی بر شهود عینی و اخبار دست اول نشمریم، وجهی ندارد که نسبت به خطوط کلی رویدادها، بر طبق روایت وی، تردید ورزیم. نتایج این مطالعه در تعارض کامل با نگرش شکاکانه‌ی گلدتسیهر و شاخت است؛ بر این اساس باید پذیرفت که دست‌کم بخشی از روایات اسلامی علی‌الظاهر در سده‌ی نخست هجری شکل گرفته است. نیز از مطالعه‌ی روایت مورد بحث، برخی اطلاعات جزئی درباره‌ی زندگی پیامبر(ص) نیز قابل استنتاج است. مطالعه‌ی روایات عروۃ، از یک سو نگرش تازه‌ای درباره‌ی تکامل روایات اسلامی در دو سده‌ی نخست هجری پیش روی ما می‌نهد و از دیگر سو، بر حیات پیامبر(ص) پرتوی تازه می‌افکند.

(۱۳)

جامعه‌ی نخستین اسلامی: درآمدی به اصطلاح‌شناسی حدیثی خوئیر ینبل

خوئیر ینبل
ترجمه و تلخیص سیدعلی آقایی

درآمد

روایات اسلامی که در آنها إسناد به‌کارگرفته شده، گونه‌های متنوعی دارند. با اینکه در پاره‌ای از پژوهش‌های اخیر، به مسأله‌ی إسناد در روایات اسلامی توجه شده است، ولی کار تحلیلی دقیقی بر روی آنها صورت نگرفته و بدین سبب، نتایج حاصل از آنها چندان روشنگر نبوده است. به عقیده‌ی یُنْبُل مؤلف مقاله‌ی حاضر تا زمانی که نقش راویان موجود در آسانید روایت در جعل، عبارت‌سازی، داستان پردازی، گزینش و یا صرفاً نقل متون مستند به این آسانید مورد بررسی و مذاقه قرار نگیرد، فهرست‌برداری ساده‌ی آسانید نه تنها نتیجه‌ای دربر ندارد بلکه فقط به آشفتگی موضوع منجر می‌شود. همچنین او بر آن است که جز اندکی از اندیشمندان که با متون صدر اسلام سر و کار دارند، از پرداختن به آسانید پرهیز کرده و آن‌طور که باید به آنها توجه ندارند. این در حالی است که بی‌توجهی به اهمیت إسناد بدان معناست که داده‌های تاریخی که با تحلیل کامل آسانید هویدا می‌شود، همچنان محفی باقی می‌ماند. بنابراین هر تلاشی به منظور بازسازی حوادث

رخ داده در سده‌های نخست اسلام (یعنی قرن اول و دوم) بدون استخراج افشردی اطلاعات تاریخی موجود در آسانید، کاری ناقص محسوب می‌شود. به بیان یُنْبُل، پژوهش درباره‌ی جامعه‌ی نوپای اسلامی به منظور فراهم آوردن پس‌زمینه‌ی تاریخی مناسب برای رشد و تکوین مناسک و شعائر، مسائل فقهی و اخلاق اسلامی، آنگاه می‌تواند به‌طور کامل درک شود که شیوه‌های گوناگون مردمان آن روزگار در به‌کارگیری و/یا بر ساختن آسانید به‌دقت مورد مطالعه قرار گیرد. یُنْبُل در مقاله‌ی حاضر بر آن بوده است تا از یک سو با روش‌شناسی خاص خود — که در ادامه شرح آن خواهد آمد — به تحلیل آسانید احادیث و اخبار^۱ اسلامی بپردازد و از دیگر سو با مقایسه‌ی این آسانید دریابد که آیا می‌توان آنها را در چند گروه مجزا طبقه‌بندی کرد به‌گونه‌ای که مقایسه‌ی میان این گروه‌ها ممکن گردد و اگر چنین است، این گروه‌ها کجا با یکدیگر هم‌پوشانی دارند و در چه مواردی اختلافات اساسی آنها نمایان می‌شود. البته او متذکر شده است که چنین کار تحلیلی می‌تواند به پاره‌ای نتایج عینی و ملموس نیز بیانجامد، نظیر این که چه کسی نخستین بار یک حکم شرعی یا گزارشی تاریخی را عبارت‌پردازی کرده است یا احتمال دارد پس‌زمینه‌ی تاریخی یک حکم فقهی بازسازی شود یا درجه‌ی تاریخی بودن محتوای یک خبر ارزیابی شود.

اصطلاح‌شناسی تخصصی

یُنْبُل پیش از ورود به بحث، با تعریف اصطلاحات تخصصی که در پژوهش خود به‌کار می‌گیرد، به‌طور فشرده به معرفی روش‌شناسی ابداعی خود در تحلیل آسانید می‌پردازد. وی این شیوه‌ی تحلیلی را پیش‌تر در مقالات دیگری نیز پیاده کرده است. آنچه در این مقاله آورده، جمع‌بندی دست‌آوردهای پژوهشی خود و تقریباً کامل‌ترین تبیین از آن است.

در نمودار ۱ شمایی از یک شبکه‌ی اِسناد (Isnád Bundle) ترسیم شده و در ذیل آن اصطلاحات تخصصی روش‌شناسی یُنْبُل با شکل نشان داده شده است. به کمک این نمودار تا حدودی مفهوم هر یک از این اصطلاحات روشن می‌شود. اولین و مهم‌ترین قاعده از این قرار است:

«هر چه تعداد خطوط نقل بیشتری در یک راوی گرد هم آیند، چه به آن وارد شوند و چه از آن خارج شوند، تاریخی بودن این راوی و نقل روایت او محتمل‌تر است.»

۱- مراد وی از احادیث، روایات موجود در کتب حدیثی متأخر و جوامع حدیثی شش‌گانه‌ی اهل سنت است و اخبار روایات مذکور در کتب کهن تاریخی نظیر ابن‌اسحاق، واقفی، ابومخنف و سیف بن عمر را شامل می‌شود.

یُنبُل با بررسی صدها شبکه‌ی اسناد مربوط به روایات گوناگون به این خصوصیت مشترک و غیرقابل تردید در این شبکه‌های اسناد دست یافته است: تقریباً همه‌ی شبکه‌های اسناد حاوی یک طریق منفرد (Single Strand=SS) از راویان از زمان پیامبر تا آغاز قرن دوم است. به عقیده‌ی یُنبُل این طریق برساخته‌ی فرد خاصی در شبکه‌ی اسناد است که وی حلقه‌ی مشترک (Common Link = CL) نام می‌نهد و شبکه — چنانکه در نمودار نشان داده شده — در طبقه‌ی او با طرق متعدد همچون گل شکفته شده است. به عبارت دیگر، بعید است که قول پیامبر صرفاً توسط یک صحابی نقل شده باشد و او نیز فقط به یک تابعی و او هم تنها به یک تابعی دیگر و ... نقل کرده و این گونه به نسل‌های بعدی منتقل شده باشد. به همین منوال، تصویری که از جهان اسلام در قرن دوم ترسیم شده چندان مقبول نیست؛ اینکه نقل روایت آنچنان گسترش یافته بوده که صدها خبر و حدیث توسط افراد واحد به افراد واحد، به باز هم افراد واحد دیگر، به باز هم افراد واحد دیگر و قس علی هذا نقل می‌شده است. حتی اگر جوامع رسمی و دیگر جوامع حدیثی و کتب اخبار آکنده از طرق و اسناد مشتمل بر راویان واحد باشند، این انباشتگی آسانید ضمانتی برای تاریخی بودن این طرق فراهم نمی‌کند، بلکه برعکس در تاریخی بودن آنها تردید می‌افکند. در واقع زنجیره‌ی اسنادی که متشکل از آحاد است، به گونه‌ای که هیچ‌یک راویان روایت را به پیش از یک نفر نقل نکرده است، غالباً دلالت دارد بر اینکه این اسناد برساخته‌ی متأخرترین راوی مذکور در آن سند یا احتمالاً شیخ اوست.

البته می‌توان تصور کرد که در شرایطی استثنایی صحیفه‌ای حاوی احادیث و / یا اخبار در چند دهه‌ی نخست از پیدایش آن توسط گردآورنده‌اش به فرد واحد و او نیز به فرد واحد سوم نقل شده باشد، ولی توجیه هزاران هزار طریق منفرد با چنین شرایط استثنایی معقول نیست.

به گفته‌ی یُنبُل شبکه‌ی اسناد نمودار ۱ یک نمونه‌ی نوعی است که بر تعداد زیادی از شبکه‌های آسانید احادیث نبوی تطبیق می‌کند. در قسمت زیرین این شبکه یک طریق منفرد از پیامبر - صحابی - تابعی - حلقه‌ی مشترک وجود دارد. منظور از تابعی دوم هم که در نمودار در برانتز قرار گرفته، این است که در بسیاری از شبکه‌های اسناد دو یا چند تابعی در طریق منفرد میان پیامبر و حلقه‌ی مشترک حضور دارند. همچنین حلقه‌ی مشترک راوی است که در طبقه‌ی او شبکه‌ی اسناد گسترش می‌یابد. این اصطلاح که نخست توسط شاخست وضع شده و پس از وی نیز گهگاه تعدادی از اندیشمندان غربی آن را به کار برده‌اند، در روش تحلیلی یُنبُل از لحاظ مفهومی و کاربرد توسعه یافته است. به نظر یُنبُل حلقه‌ی مشترک نه تنها عهده‌دار مسئولیت طریق منفرد تا پیامبر است، بلکه انتشار متن آن خبر یا حدیث، یا دست‌کم نقل کهن‌ترین عبارت آن متن به او باز

می‌گردد. اصطلاح دیگر در شبکه‌ی اسناد نوعی *یُنْبُل*، حلقه‌ی مشترک فرعی یا جزئی ($\text{Partial Common Link} = \text{PCL}$) است و مراد از آن هر راوی است که در طبقات پس از حلقه‌ی مشترک قرار گرفته و ویژگی‌های مشابه حلقه‌ی مشترک دارد؛ یعنی از یک یا چند شیخ روایتی را دریافت کرده و به دو یا چند شاگرد خویش نقل کرده است. به نظر *یُنْبُل* هر چه تعداد شاگردان یک راوی در شبکه‌ی اسناد بیشتر باشد، رابطه‌ی استاد - شاگرد از لحاظ تاریخی مقبول‌تر است. وی همچنین با کنار هم قرار دادن و مقایسه‌ی نسخه‌های مختلف یک روایت به این نتیجه رسیده است که بسیاری از کم و زیاد شدن‌ها و تغییرات ویرایشی در روایات به حلقه‌های مشترک فرعی بازمی‌گردد. فراتر از این، به رأی او حلقه‌های مشترک فرعی گاه یک حکایت تاریخی را به حکمی فقهی یا گزاره‌ای اخلاقی تبدیل می‌کنند. خلاصه اینک حلقه‌های مشترک فرعی در کنار حلقه‌های مشترک نقشی تعیین‌کننده در تکوین مجموعه‌های حدیثی و خبر آن‌گونه که اکنون در اختیار ماست، بازی کرده‌اند.

اصطلاح دیگر در نمودار شبکه‌ی اسناد *یُنْبُل* "فلان" (fulán) است. اینها روایانی‌اند که ظاهراً روایت را از شیخ واحد دریافت کرده و فقط به یک شاگرد نقل کرده‌اند. روایانی که در یک شبکه در جایگاه فلان و در شبکه‌های دیگر در جایگاه حلقه‌ی مشترک فرعی ظاهر می‌شوند، یا هویت تاریخی ندارند یا نقل از استاد به شاگرد ایشان محل تردید است. اگر فلان در شبکه‌های دیگر در نقش حلقه‌ی مشترک فرعی ظاهر نشود، یا از جمله کسانی است که روایت ایشان نامعمول بوده و یا این‌که نقل از او جعلی است، یا در کل شخصیتی مجهول است. خلاصه، فلان‌ها غلط‌اندازند و اظهار نظر درباره‌ی تاریخی بودن نقل روایت و هویت ایشان باید محتاطانه صورت گیرد.

آخرین گروه از روایان که *یُنْبُل* اصطلاح خاصی برای ایشان وضع کرده، حلقه‌های مشترک فرعی معکوس ($\text{inverted Partial Common Link} = \text{iPCL}$) هستند. اینها غالباً در آخرین طبقات شبکه ظاهر می‌شوند و ظاهراً روایت را از چندین استاد دریافت و به یک یا چند شاگرد نقل کرده‌اند.

بنابر آنچه از اصطلاح‌شناسی *یُنْبُل* شرح داد، گونه‌های مختلف طرق نقل روایت، درمورد جامع (= گردآورنده) حدیث X در نمودار ۱ نمایش داده شده، که به‌طور خلاصه از این قرار است:

ا) $\text{cl-pcl1-pcl3-ipcl1}$

ب) $\text{cl-pcl2-pcl3-ipcl1}$

ج) cl-pcl2-pcl4-ipcl1

د) cl-pcl2-pcl4-ipcl2

بنا بر ضوابطی که پیش از این ترسیم شد، تاریخی بودن رابطه‌ی استاد/ شاگردی طرق فوق
بیشترین مقبولیت را دارد. اما همین جامع حدیث (X)، مدعی است روایت را از طرق دیگری نیز
دریافت کرده است:

ه) cl-pcl1-fulán5-ipcl1

و) cl-pcl2-fulán4-ipcl2

از آنجا که در این طرق راویان فلان وجود دارد، احتمالاً توسط همان X یا ipcl1 و ipcl2
جمل شده باشند گرچه احتمال تاریخی بودن این دسته از طرق هم وجود دارد. اما ظاهراً جامع X
به طرق مذکور بسنده نکرده و طریق دیگری که در کل بر ساخته‌ی خودش است، به مجموعه‌ی
طرق این روایت افزوده است:

ز) cl-fulán2-fulán-fulán

همچنین طریق منفرد دیگری به pcl4 نسبت داده که به حلقه‌ی مشترک ختم نمی‌شود بلکه به
زیر طبقه‌ی آن، یعنی طبقه‌ی تابعی، شیرجه (Diving) زده است:

ح) Succesor (تابعی) - ipcl1 - fulán3-pcl4-fulán یا ipcl2.

در اینجا یُنْبُل مجدداً اصطلاحی جدید وضع کرده است. طریق شیرجه‌ای، طریقی منفرد است
که در کنار طرق مختوم به حلقه‌ی مشترک قرار می‌گیرد، ولی به طبقه‌ای پیش از حلقه‌ی مشترک
منتهی می‌شود. در نمودار ۱، هر طریقی که روی آخرین خط نقل آن حرف (d) قرار گرفته، طریق
شیرجه‌ای است.

اینکه این طریق بر ساخته‌ی خود جامع حدیث است یا به راوی دیگری در طریق مثل pcl4
برمی‌گردد، پرسشی است که علی‌القاعده جواب آن نباید روشن باشد. ولی یُنْبُل با بررسی تطبیقی
که بر روی شبکه‌های اسناد متعدد انجام داده، بدین نتیجه دست یافته است که طرق شیرجه‌ای در
سنت روایی اسلامی معمولاً مربوط به دوره‌های متأخر، یعنی قرن سوم هجری، برمی‌گردد و
نمی‌تواند به راوی pcl4 که احتمالاً تاریخ وفاتش دهه‌ی ۱۸۰ هجری است، منتسب شود.

به عقیده‌ی مؤلف، از اوایل قرن سوم جامعان حدیث در تلاش برای کاهش دادن بار اعتبار
روایت از دوش حلقه‌ی مشترک، شروع به استفاده از طرق شیرجه‌ای به طبقه‌ی فروتر حلقه‌ی
مشترک کردند. خود این طرق با قاعده‌ای که یُنْبُل در روش‌شناسی خود پیشنهاد می‌دهد، از لحاظ

تاریخی قابل طبقه‌بندی هستند؛ کهن‌ترین آنها طرق مختوم به تابعین‌اند و پس از آنها، طرق منتهی به صحابه قرار می‌گیرند. در نمودار ۱ یک طریق دیگر از این سنخ نیز موجود است:

ط (Companion) (صحابی) - fulán- fulán- fulán- fulán- fulán.

متأخرترین این دسته از طرق، طریقی است که در نهایت به شخص پیامبر می‌رسد که البته در نمودار ۱ چنین طریقی نمایش داده نشده است.

در پایان این بخش از مقاله، مؤلف متذکر می‌شود که تحلیل یک شبکه‌ی اسناد همواره به تحلیل شبکه‌های دیگر وابسته است، زیرا ممکن است یکی از «فلان‌ها» در شبکه‌ی اول در شبکه‌های دیگر در حدّ حلقه‌ی مشترک فرعی یا حلقه‌ی مشترک فرعی معکوس تقویت شود. همچنین همین فلان ممکن است با دست‌یابی به یک منبع منتشر نشده، به راوی از نوع حلقه‌ی مشترک فرعی یا حلقه‌ی مشترک فرعی معکوس بدل شود. البته او اذعان می‌دارد که همه‌ی منابع حدیثی در اختیار او نبوده و نخواهد بود. ولی این بدان معنا نیست که حاصل این پژوهش بی‌اعتبار است، زیرا آثار موجود به اندازه‌ی کافی گسترده هستند که به او اجازه دهند محتاطانه نظریه‌پردازی کند. پشوتوانه‌ی روش‌شناسی او تحلیل صدها شبکه‌ی اسناد است که به وسیله‌ی آنها تعداد زیادی حلقه‌ی مشترک، حلقه‌ی مشترک فرعی و حلقه‌ی مشترک فرعی معکوس شناسایی شده‌اند. بنابراین کاستی‌های اطلاعاتی در یک شبکه‌ی اسناد با آنچه از شبکه‌های اسناد دیگر به دست آمده، قابل جبران خواهد بود.

نقش قصاص

در این بخش از مقاله یُنیل بر آن است تا نشان دهد آسانید چگونه در جامعه‌ی صدر اسلام شکل گرفته است. برای این منظور وی به مقایسه‌ی آسانید احادیث و اخبار می‌پردازد. اولین شخصیتی که وی برای این منظور برگزیده ابن‌اسحاق است. به عقیده‌ی او مجموعه‌ی تاریخی ابن‌اسحاق مشتمل بر مطالب بسیاری است که غالباً در جوامع حدیثی در هیئت متفاوت یافت می‌شوند.

نمونه‌ای که او برای تحلیل انتخاب کرده، روایت پده وحی است: جبرئیل به پیامبر فرمان می‌دهد که بخواند ولی ظاهراً پیامبر در پاسخ گفته است: «ما أقرأ» که این عبارت معمولاً به معنای «چه چیزی باید بخوانم» تفسیر شده است. البته تفسیر دیگر برگرفته از نسخه‌ی دیگری از روایت است که در آن آمده است: «ما أنا بقارئ» یعنی «من نمی‌توانم بخوانم».

این قصه بسیار مشهور است و یُنیل بر آن است تا درباب نخستین راوی آن کیست؟ بدین سبب

وی به تحلیل آسانید این روایت در کتب سیره، حدیث و دیگر جوامع می‌پردازد که ظاهراً بتواند جوابی درخور برای این پرسش فراهم آورد (نگاه کنید به: غودار ۲).

در سیره‌ی ابن‌اسحاق نسخه‌ی ما اُقرأ با اسنادی که به عبید بن عمیر (متوفی ۶۸) ختم می‌شود، آمده است. او قصاص (قصه‌گو / داستان‌پرداز) بوده و در مسجد مکه برای مردم قصه می‌گفته است. به گفته‌ی مؤلف این قصه‌گویان در آن ایام پیش از شکل‌گیری اسناد نه تنها داستان‌سرایی می‌کردند بلکه به طرح احکام فقهی و نصایح اخلاقی هم می‌پرداختند که نمونه‌هایی از آنها به مجامع حدیثی کهن هم راه یافته‌اند. اما به مرور اعتبار قصاص کاهش یافت زیرا محدثان حکایات خود را به ابزار جدید اعتباردهی یعنی اسناد، مستند ساختند. به همین جهت بسیاری از حکایات قصاص در منابع سیره وارد نشده‌اند، از جمله بسیاری از داستان‌های عبید که ناگزیر فاقد اسناد بودند — زیرا او پیش از شکل‌گیری اسناد در سنت اسلامی در گذشته است — به استثنای این داستان ما اُقرأ که آن هم آن‌گونه که در جوامع حدیثی با اسناد به کسانی دیگر آمده، کامل نبوده و عبارات کاملاً متفاوتی دارد. به هر حال قصه‌ی عبید نظر دیگران را به خود جلب کرده است که می‌خواستند آن را اصلاح کنند یا با آن رقابت کنند. به ترتیب تاریخی، افراد زیر بخش‌ها و/ یا نسخه‌هایی از قصه‌ی او را نشر داده‌اند: عبدالله بن شداد (متوفی ۸۱)، عطاء بن یسار، ابورجاء عطارودی (متوفی ۱۰۷)، و مجاهد بن جبر (متوفی بین ۱۰۰—۱۰۴) که همگی در شمار قصه‌گویان مشهور مکه و مدینه‌اند.

بنا بر قواعد نظریه‌ی یُئیل، احتمالاً مبدع این طرق حلقه‌های مشترک معروفی چون ثوری، شُعبه و قره‌بن خالد بوده‌اند. هرچند خود اذعان می‌کند که چند دهه قبل از ایشان، تقریباً هم‌زمان با مجاهد، عمرو بن دینار و ابورجاء نخستین سند مرفوع که از طریق عروة — عایشه به پیامبر می‌رسد، توسط حلقه‌ی مشترک انکارناپذیری چون زُهری (متوفی ۱۲۸) به‌وجود آمده است. در این صورت این پرسش بجاست که چرا کسانی همچون ثوری، شعبه و قره‌بن در مقام حلقه‌ی مشترک طرق خود را تا پیامبر نکشاده‌اند، درحالی‌که زهری قریب به سی سال پیش‌تر همین کار را انجام داده است. به هر حال نشانه‌ی نسخه‌ی زهری عبارت «ما أنا بقارئ» است در حالی‌که دیگران نسخه‌ی کهن‌تر «ما اُقرأ» را آورده‌اند. البته اختلافات دیگری هم میان نسخه‌ی زهری و دیگر نسخه‌ها وجود دارد، ولی روشن است که نسخه‌ی زهری به دلیل داشتن اسنادی ممتاز، روایتی است که عموماً در جوامع حدیثی یافت می‌شود. به گفته‌ی یُئیل، ابن‌اسحاق عبارت اصیل‌تر عبید بن عمیر را بر نسخه‌ی زهری ترجیح داده و اسناد زهری را نیز ذکر نکرده است. آن‌گاه بر مبنای این قاعده‌ی شاخه‌ی «هر چه اسناد ناقص‌تر باشد، احتمال متقدم‌تر بودن آن بیشتر است» چنین نتیجه‌گیری می‌کند که نسخه‌ی ما اُقرأ که به قصه‌گویان مکه و مدینه در قرن نخست و پاره‌ای از رابوآن ناشناخته یا کمتر شناخته شده بازمی‌گردد، نسخه‌ی متقدم‌تر این حکایت است و احتمالاً

همزمان با حیات عبید بن عمیر (یعنی پیش از سال ۶۸ تقریباً نیم قرن قبل از زهری) به وجود آمده است.

قصص و تفسیر کهن

یُنْبُل در بخش پیشین مقاله، نسخه‌ی زهری را به‌مثابه‌ی یکی از بی‌شمار روایاتی که درباره‌ی سیره‌ی پیامبر با اسناد کامل پدید آمده‌اند، مورد بررسی قرار داد. در این بخش می‌خواهد به این سؤال پاسخ دهد که: آیا آیات علق: ۵۱، حقیقتاً نخستین آباتی است که به پیامبر وحی شده است؟ در نسخه‌ی ما انا بقاری، مقدمه‌ای در قالب روایات اوایل آمده است که بر این موضوع تصریح شده است. اما چنین مقدمه‌ای در نسخه‌ی ما اُقرأ نیست. این در حالی است که در روایتی دیگر، همین موضوع به آیات مدثر: ۵۱ نسبت داده شده است. اما چنان‌که دیدیم زهری کسی بود که با بازنگاری داستان عبید، آیات نخستین سوره‌ی علق را به عنوان اولین آیات نازل شده، طرح کرد. پس چه کسی این کار را در مورد سوره‌ی مدثر انجام داده است؟

به نظر یُنْبُل، پاسخ این سؤال از تحلیل هم‌زمان شبکه‌ی اسناد این دو روایت حاصل می‌شود (نگاه کنید به: نمودار ۳): یحیی بن اُبی‌کثیر. او به نوبه‌ی خود حلقه‌ی مشترک معروفی است، هرچند اطلاعات ما درباره‌ی وی بسیار اندک است. در نمودار ۳، او به عنوان رقیب زهری ترسیم شده است. این رقابت در عبارات نسخه‌ای که یحیی حلقه‌ی مشترک آن است، کاملاً مشهود است: یحیی از ابوسلمة بن عبدالرحمان پرسید: «کدام آیه‌ی قرآن نخست نازل شده است؟» و او پاسخ داد: «یا ایها المدثر.» یحیی ادامه داد: «اما آنها می‌گویند که اُقرأ باسم ربک بوده است.» ابوسلمة پاسخ داد: «بله، من خودم همین سؤال را از جابر بن عبدالله پرسیدم و او همین جواب را که من به تو دادم، در جواب من گفت و من هم یادآور شدم؛ اما درباره‌ی اُقرأ چطور... در این حال جابر به من گفت: من صرفاً چیزی را به تو می‌گویم که پیامبر به من گفت.»

در نیمه‌ی سمت چپ نمودار ۳ زهری مجدداً در جایگاه حلقه‌ی مشترک ظاهر شده است. اما بیان وی از روایت شامل یک توضیح مقدماتی است که در نسخه‌ی یحیی نیست و موجب می‌شود این روایت کاملاً با نسخه‌ی یحیی سازگار شود و آن اینکه این پاسخ مربوط به فترت وحی بوده است. در واقع زهری با این عبارت با واکنش یحیی نسبت به اول بودن اُقرأ، مقابله کرده است.

به عقیده‌ی یُنْبُل، از تحلیل شبکه اسناد ارائه شده در نمودار ۳ معلوم می‌شود که ما با دو شبکه‌ی اسناد مجزا با حلقه‌های مشترک جدا از هم مواجهیم و اینکه طریق منفرد هر دو شبکه تا پیامبر یکسان است. بدین سبب است که زهری برای مقابله با یحیی از ابزار خود او بهره گرفته و

صرفاً مقدمه‌ی روایت را به نفع خود تغییر داده است. به ادعای مؤلف، تاکنون هیچ‌یک از اندیشمندان غربی و مسلمان چنین تبیینی برای تعارض روایات علق/ مدثر عرضه نکرده است.

أسانید خانوادگی

وقتی اسناد در اواسط نیمه دوم قرن اول هجری بنیاد نهاده شد، مسأله اصلی کسانی که می‌خواستند مطالب مربوط به دوران پیامبر را منتشر کنند این بود که چگونه خلأ موجود میان خود و آن دوران را با زنجیره‌ای از راویان پر کنند به‌گونه‌ای که از اعتبار کافی نیز برخوردار باشند. یُنْبُل یک گونه از اسانید را که بدین منظور پدید آمده‌اند، اصطلاحاً اسانید خانوادگی نام نهاده است. این نوع اسناد اعمّ از نقل روایت "پدر - پسر" و "مولا - برده" است. ساخت برای نخستین بار در تاریخی بودن این گونه از اسانید تردید افکند. اما تعداد زیادی از این دست اسانید که تاریخی نبودن آن‌ها فاحش است، از دید ساخت پنهان مانده است. بدین منظور مؤلف در این بخش از مقاله به تحلیل پاره‌ای از این اسانید پرداخته است تا روشن شود کی، کجا و به‌دست چه کسانی این گونه روایات با اسناد خانوادگی پدید آمده‌اند. یکی از این موارد، اسناد زیر است:

عمرو بن شعیب بن محمد بن عبدالله بن عمرو - پدرش - جدش، عبدالله بن عمرو - پیامبر.

این اسناد صحیفه‌ی صادقه است که از عبدالله بن عمرو بن عاص از پیامبر نقل شده است. با بررسی محتوای این صحیفه روشن می‌شود که حجم زیادی از آن را احادیث دیات تشکیل داده است. به‌علاوه وقتی احادیث فقهی منقول از عمرو بن شعیب را در دیگر جوامع روایی کهن نظیر مصنّف ابن ابی شیبّه بررسی می‌کنیم، باز هم بیش از هر چیز موضوع دیات جلب توجه می‌کند. بنابراین به‌نظر می‌رسد او در عبارت‌پردازی اولیه‌ی چنین روایاتی دست داشته است. اما آنچه به رأی یُنْبُل در این موضوع تردید ایجاد می‌کند این است که از میان ۵۹ شاگرد بی‌واسطه‌ی عمرو، هیچ‌یک در جایگاه حلقه‌ی مشترک ظاهر نمی‌شوند. حتی اندک حلقه‌های مشترکی هم که در این حجم انبوه از شبکه‌های اسناد یافت می‌شود با یک و گاه دو واسطه از عمرو حضور دارند. نتیجه‌ی این امر انتقال تاریخ ابداع این گونه احادیث حداقل به نیم قرن بعد از سال وفات عمرو (۱۱۸ ق) است. این نتیجه محصول آن است که ما در مورد این صحیفه با مجموعه‌ای از شبکه‌های اسناد عنکبوتی (Spidery) روبرویم. یُنْبُل این اصطلاح جدید را به شبکه‌ای اطلاق می‌کند که

صرفاً از طرق منفرد تشکیل شده است و به دلیل فقدان حلقه‌های مشترک فرعی، حلقه‌ی مشترک این شبکه نیز حقیقی و دارای اعتبار تاریخی نخواهد بود. وی چنین حلقه‌های مشترکی را نیز حلقه‌ی مشترک ظاهری (Seeming CL) می‌نامد.

بنابراین، به عقیده‌ی یُنْبُل خانوادگی مشهور صحیفه، صرفاً ثمره‌ی تخیل یک راوی است و در پرتو همین طرق منفرد و «تارهای عنکبوت» که به این خانواده ختم می‌شود، علی‌القاعده یک زندگی‌نامه‌ی ساختگی نیز برای ایشان پدید آمده است.

یکی از حلقه‌های مشترک البته با یک واسطه، مالک بن انس (متوفی ۱۷۹ ق) است و بعید نیست که هو این طریق خانوادگی را شایع کرده باشد. همین مالک در موطأ خود از اُسَانیِد خانوادگی دیگری نیز سود جسته است. یکی از معروف‌ترین و پرکاربردترین آنها اِسناد: مالک — نافع، مولی ابن عمر — عبدالله بن عمر — پیامبر است. این‌گونه موارد بسیار زیاد است و در تاریخی بودن همگی آنها تردید است.

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا در کل باید اُسَانیِد خانوادگی را بی‌اعتبار تلقی کنیم یا استثناهایی وجود دارد؟ از نظر یُنْبُل حداقل یک طریق خانوادگی ممکن است واجد شرایط تاریخی دانسته شود. این طریق در اِسناد یک واقعه‌ی مهم تاریخی به نام عقبه‌ی اولی قرار گرفته است و توسط نوه‌ی صحابی عُبَاده بن صامت نقل شده است (نگاه کنید به: نمودار ۴).

در نگاه اول عِبَاده بن ولید بن عِبَاده، یک حلقه‌ی مشترک کامل به‌نظر می‌آید. این طریق خالص خانوادگی این بار در آثار حدیثی رسمی ظاهر شده است و برخلاف دیگر اُسَانیِد خانوادگی که با کاربرد بیش از حد اعتبار خود را از دست می‌دهند (نظیر مواردی که پیش از این بررسی شدند)، اینجا ما با خاطره‌ای ناب و ارزشمند مواجهیم که پدربزرگ دربارهِی حضورش در عقبه بیان کرده است. همگی اینها شواهدی بر تاریخی بودن این روایت به‌دست می‌دهند، هرچند احتمال دارد نوه برای کسب منزلت اجتماعی آن را جعل کرده باشد.

یُنْبُل با تحلیل دقیق و موشکافانه از شبکه‌ی اِسناد روایت حاضر به این نتیجه رسیده است که نوه‌ی عِبَاده صرفاً بانی بخشی از مجموعه‌ی مفصلی از متون با مضمون مشابه است. وضع اصطلاح مجموعه‌ی متون (Matn Cluster) حاکی از این موضوع است که متن یک روایت خاص، نه یک مطلب مستقل بلکه در غالب موارد یکی از چندین وجه اندیشه‌ای فقهی یا اخلاقی است. بنابراین در تحلیل مجموعه‌ی متون و ردپای تاریخ شکل‌گیری آنها، باید وجوه مختلف از هم تفکیک شوند.

با این قاعده، او بر آن است که اصل مباحثه‌ی عبادت با پیامبر در عقبه به نوهی او بر می‌گردد، ولی عبارت‌پردازی آن به ابن اسحاق و یحیی بن سعید که هر دو از کارگزاران دولت عباسی بوده‌اند، قابل انتساب است. چه چنین مرجعیت و اقتداری، برای مشروعیت بخشی به حاکمیت عباسی لازم بوده است.

اسناد دسته جمعی و حلقه‌ی مشترک معکوس

این قسم سومی است که یُنْبُل به آنها پرداخته است. نمونه‌ی او برای این قسم، حدیث افک است که در نمودار ۵، شبکه‌ی اسناد آن ترسیم شده است.

کهن‌ترین منبعی که در آن داستان یافت می‌شود، سیره‌ی ابن اسحاق است. نکته‌ی قابل توجه در این حدیث این است که در جوامع حدیثی نه تنها عبارت کامل داستان بلکه اسناد دسته‌جمعی آن را آورده‌اند. ابن اسحاق می‌گوید که زهری با اسناد علقمة، سعید، عروة و عبیدالله چنین نقل کرده است: «هر یک از اینها بخشی از داستان را برای من نقل کرده‌اند و من آنچه را آنها به نقل از عایشه برای من گفته‌اند، یکجا گرد آورده‌ام.» به نظر یُنْبُل، تفاوت اساسی که میان این نوع اسناد با آسانید پیشتر وجود دارد، حاکی از آن است که بی‌شک عبارت‌پردازی داستان افک از زهری است، به ویژه که نحوه‌ی بیان آن در جوامع حدیثی و کتب اخبار چندان تفاوت ندارد. احتمالاً وقتی از زهری درباره‌ی این موضوع سؤال شده، او با درهم آمیختن مجموعه‌ای از شایعاتی که در این باره در مدینه رواج داشته، روایتی منسجم از آن عرضه کرده است. البته این به معنای جعل یکباره‌ی داستان به دست او نیست و احتمالاً اصل داستان واقعیت داشته است. با این‌که ابن اسحاق تنها نسخه‌ی کامل این روایت را آورده است، در جوامع حدیثی مختلف علاوه بر ذکر کامل داستان در یک باب، در دیگر باب‌ها نیز به بخش‌هایی از این داستان از جنبه‌های مختلف فقهی، اخلاقی و اجتماعی استناد کرده‌اند. در واقع ما با احکام و گزاره‌هایی مواجه هستیم که ادعا می‌شود ریشه در دوران حیات پیامبر دارد، درحالی‌که این ویژگی در غالب موضوعات فقهی، اخلاقی و اجتماعی که مستند به چنین حکایاتی نیستند، وجود ندارد. مؤلف بر آن است که به‌طور کلی می‌توان اسناد را به عنوان ابزاری برای تضمین تاریخی بودن روایات و اخبار تقلی کرد، اما از برخی آسانید دسته‌جمعی نظیر آنچه در این روایت دیدیم، می‌توان زمینه‌های تاریخی پیدایش برخی مفاهیم را که برخاسته از یک حکایت محتملاً تاریخی نیز هستند، دریافت. زیرا در این روایت، زهری همان‌طور که در جایگاه حلقه‌ی مشترک قرار گرفته، نقش یک حلقه‌ی مشترک معکوس را هم بازی می‌کند. حلقه‌ی مشترک معکوس کسی است که داستانی را از مجموعه‌ای از اخبار که از اساتید مختلف دریافت کرده، ساخته و نقل می‌کند. بنابراین همان‌طور که حلقه‌ی مشترک خاستگاه و منشأ

پیدایش روایتی که طریق منفرد آن تا پیامبر را نیز خود ساخته، روشن می‌کند، حلقه‌ی مشترک معکوس نیز بیانگر نقطه‌ی پایان تکامل و تکوین یک روایت است که احتمالاً از یک واقعیت تاریخی نشأت گرفته و غالباً به صورت شفاهی توسط قاضیان، فقها و علاقمندان به حفظ سنت گذشته، به نسل‌های بعدی نقل شده است.

به باور یُنبُل اخبار متعددی در سیره‌ی ابن اسحاق وجود دارد که شایسته‌ی تحلیلی مشابه هستند. دیگر تاریخ‌نگاران متقدم نیز شیوه‌های جالبی در برخورد با اسانید دسته‌جمعی دارند که مؤلف به دو گونه دیگر آنها اشاره کرده است.

یکی از ایشان ابومخنف (متوفی ۱۵۷ ق) است که خبر لَد را نقل کرده است. طبق این خبر، در زمان بیماری پیامبر - که در نهایت به وفات او انجامید - یکبار او از هوش رفت و همسرش اسماء بنت عمیس گمان کرد او دچار ذات‌الجنسب شده و گفت به او داروی لَدُود خوراندند. هنگامی که پیامبر به هوش آمد از این موضوع سخت برآشفته و دستور داد همه‌ی کسانی که در این امر مشارکت داشته‌اند، لدود بخورند. [سناد ابومخنف به نقل طبری چنین است: طبری - هشام بن محمد کلبی - ابومخنف - صعقب بن زهیر، عموی ابومخنف - فقهای اهل حجاز، احتمالاً صعقب شخصیت تاریخی نبوده و ساخته و پرداخته‌ی ابومخنف است تا فاصله‌ی تاریخی میان او و فقها را پر کند، به همین سبب در وهله‌ی نخست ممکن است این [سناد، از جمله اسانید خانوادگی به نظر برسد، ولی سؤال مهم‌تر این است که فقها کیستند؟ و آیا قابل شناسایی هستند؟ یُنبُل با بررسی دیگر نسخه‌های داستان لَد که از باب طَبّ جوامع حدیثی به دست آورده، دریافته است که این روایات علی‌رغم اختلاف‌های زیادی که در کل با هم دارند، یک ویژگی مشترک دارند؛ اینکه در طبقه‌ی دوم [سناد همگی یک فقیه مدنی یا فردی مشابه وجود دارد و البته حلقه‌ی مشترک در این روایات با هم مختلف است.

این فقها عبارتند از: عبیدالله بن عبدالله بن عتبّه، عروه بن زبیر، عکرمة مولی ابن عباس. همچنین ابن سعد پاره‌ای از اخبار لد را به نقل از واقدی آورده که به فقهای چون: ابوبکر بن عبدالرحمان بن حارث، عبیدالله بن عبدالله بن عتبّه و عمرو بن دینار ختم می‌شود.

یُنبُل از این مجموعه‌ی اطلاعات چنین نتیجه‌گیری می‌کند که ابومخنف گزارش‌های مشابهی از واقعه در اختیار داشته که در طبقه‌ی دوم راویان همه‌ی آنها فقهای حجازی حضور داشته‌اند. به همین سبب او این مجموعه را در قالب روایتی واحد و جامع ریخته و یکجا به فقهای حجاز نسبت داده است. بعداً صاحبان جوامع حدیثی به این روایات برخورد کرده‌اند و آنها را متناسب با نیازها و اولویت‌های خاص خود مجدداً عبارت‌پردازی کرده و هر جا لازم بوده [سناد مربوط به آنها را

هم اصلاح کرده‌اند و در جای مربوط به خود و غالباً در باب طب قرار داده‌اند.

بنابراین به گمان یُنْبُل ما باز با گزارشی تاریخی همچون داستان افک مواجهیم که بعداً در قالب روایت نبوی درآمد است. البته این گونه روایات به سبب خاستگاه تاریخی‌شان، اعتبار بیشتری می‌یابند. درواقع ابومخنف نیز همچون زهری در جایگاه حلقه‌ی مشترک معکوس قرار گرفته است. به عقیده‌ی مؤلف، آسانید دسته جمعی از جمله شیوه‌های کهنی است که اخباریان متقدم نظیر زهری و ابومخنف از آن بهره گرفته‌اند. به‌ویژه که آنان دریافته بودند در عرضی اسناد متصل مرفوع که به پیامبر ختم شود، با مشکلات بیشتری مواجه هستند.

جمع‌بندی و نتایج

آنچه مؤلف در این مقاله درصدد بیان آن بود به صورت زیر قابل جمع‌بندی است:

به عقیده‌ی مؤلف آسانید روایات حاوی اطلاعات ارزشمندی است که غالباً مورد بی‌توجهی حدیث‌پژوهان قرار گرفته است. وی با بهره‌گیری از نتایج پژوهش‌های انجام شده پیش از خود، شیوه‌ی خاصی برای تحلیل آسانید ابداع کرده و آن را بر تعداد قابل توجهی از روایات پیاده کرده است، به طوری که می‌توان به نتایج حاصل از روش وی اعتماد کرد.

در مقاله‌ی حاضر یُنْبُل بر آن بود تا با تحلیل آسانید اخبار تاریخی و مقایسه‌ی آن با احادیث، زمینه‌های تاریخی و اجتماعی شکل‌گیری مفاهیم دینی و ارزش‌های اجتماعی را آشکار کرده و سیر تطوّر نقل این مفاهیم و ارزش‌ها در طول یکصد و پنجاه سال نخست را شناسایی کند.

به رأی مؤلف پس از پیامبر، صحابه، و در وهله‌ی نخست خلفای راشدین و سپس صحابه‌ی جوان‌تر، در این زمینه جایگاه متمتازی دارند. مشخصات و آرا و افکار ایشان از کهن‌ترین اقوال منسوب به ایشان که در چندین مجموعه‌ی حدیثی متقدم نظیر ابن‌ابی‌شیبّه و عبدالرزاق با طرق موقوف آمده قابل ردیابی است. در دهه‌های نخست، قُصّاص در میان صحابه‌ی جوان‌تر و تابعین، به دلیل محبوبیت زیاد در بین عامه مردم، بیشتر مورد توجه بودند. مواظظ ایشان گاه شامل مسائل فقهی نیز بود، و بسیاری مواقع قصه‌گو در مقام قاضی نیز عمل می‌کرد. این موضوع موجب شد تا کم‌کم ایشان به حل و فصل مسائل و مشکلات مردم بپردازند. به مرور جایگاه قُصّاص تضعیف شد و افرادی با عنوان فقیه مقبولیت یافتند و در نتیجه به تدریج قصه‌ها نیز با مطالب معتبرتر فقهی جایگزین شدند و بدین منظور به ابزار اعتباردهی به نام اسناد مجهز شدند.

به نظر یُنْبُل بنیان‌گذاری اسناد با مجموعه‌ی شواهدی که از تحلیل آسانید روایات به‌دست

آورده. به اواسط دهه‌ی هفتاد هجری می‌رسد. البته در بدو امر این اُسانید چندان دقیق نبودند. موقوفات و مرسلات بسیار بیشتر از مرفوعات بود که به‌روشنی در جوامع حدیثی کهن یافت می‌شوند. اسناد مرفوع زمانی شکل گرفت که مدت زیادی از وفات همه‌ی صحابه گذشته بود. از جمله نخستین کسانی که به ابداع این شیوه‌ی اسناد پرداخت، زهری (متوفی ۱۲۴) بود. بنابراین می‌توان گفت که مرفوعات اواخر قرن نخست هجری رشد چشم‌گیر داشته‌اند و در نتیجه نسبت به اُسانید موقوف یا مرسل از اعتبار تاریخی کمتری برخوردارند.

مؤلف اسناد روایات را به اقسام مختلفی تقسیم کرده است و با استفاده از نمونه‌هایی که در طول مقاله بررسی کرده، اشتراکات و اختلافات آنها را شناسانده است. وی نشان داده است که چگونه اقسام مختلف این اُسانید شکل گرفته و در نتیجه زمینه‌ی شکل‌گیری احکام فقهی یا موضوعات تاریخی را که مستند به این اُسانید شده‌اند، آشکار کرده است. البته ضمن بررسی این نمونه‌ها پاسخ‌هایی نیز برای پاره‌ای مسائل که از گذشته محل بحث و نزاع در میان اندیشمندان مسلمان و غربی بوده، عرضه کرده است.

(۱۴)

جست وجوی محمد تاریخی

فرانسیس ادوارد پیترز

ترجمه و تلخیص سیده زهرا مبلغ

درآمد

پروفسور پیترز، استاد مطالعات خاورشناسی و تاریخ و عضو گروه‌های مطالعات خاورشناسی و اسلام و مطالعات دینی در دانشگاه نیویورک است. بخش اعظم آثار پژوهشی و تألیفات او به مطالعات تاریخی و اجتماعی درباره‌ی اسلام و خاستگاه آن اختصاص دارد. وی همچنین در مطالعات مسیحی و اناجیل و پژوهش‌های تاریخی در یهودیت دستی دارد. با توجه به حوزه‌ی وسیع مطالعات پیترز در ادیان توحیدی و آشنایی‌اش به برخی از زبان‌های اصلی این ادیان، از چند اثر تطبیقی او می‌توان تبعات محققانه و سودمند را چشم داشت.

پیترز در مقاله‌ی «در جست و جوی محمد تاریخی» بر اساس ابزارها و روش‌های نقادی کوشش‌های موفق مورخان در قرن اخیر برای ترسیم تصویری موجه و معتبر از عیسی ناصری و زندگی او، به بررسی امکان ترسیم تصویر متناظری از حضرت محمد(ص) می‌پردازد؛ او با احصای منابع موجود و ویژگی‌هایشان، امکان‌های به‌کارگیری روش‌های نقادی و بازسازی مطالعات مسیحی در منابع اسلامی را تحلیل می‌کند و در ضمن هر بررسی و تحلیل، گزارشی نقادانه از نتایج پژوهش‌ها و نظریه‌پردازی‌های مرتبط خاورشناسان ارائه می‌دهد. به عبارتی، می‌توان این اثر را مجموعه‌ای از منبع‌شناسی تحلیلی مراجع برای مطالعه تاریخ صدر اسلام (با محوریت زندگی پیشوای اسلام) و کتابشناسی نقادانه‌ی تألیفات مرتبط در این زمینه دانست که با نشان دادن

کاستی‌ها و امکانات محصل در این راه، دورنگایی واقع بینانه از پژوهش‌های تاریخی (مطابق روش‌های خاورپژوهی) مقرون به نتیجه را درباره‌ی سیره‌ی رفتاری و گفتاری و بستر اجتماعی زندگی پیشوای اسلام و در سطحی نظری‌تر، درباره‌ی خاستگاه(های) اسلام، فراروی محققان به تصویر می‌کشد.

مقدمه

۱- اصطلاح محمد تاریخی بدیل اسلامی اصطلاح عیسای تاریخی است که سارترین کاهلر در اواخر قرن نوزدهم به عرصه‌ی مطالعات مسیحی وارد ساخت. این اصطلاح در واقع، شفاف‌سازی و تأکیدی است بر تمایز میان مسیح به عنوان متملق ایمان و دینداری مسیحی، و عیسای ناصری به عنوان یک انسان خاص زبسته در برهه‌ای معین از تاریخ، در شرایط زمانی و مکانی خاص، به نحوی که پیراسته از اعتقادات مذهبی مسیحی و صرفاً بر اساس مستندات موجه و معتبر تاریخ علمی معرفی می‌شود.

به طور کلی از اوایل قرن بیستم، برخی محققان عرصه‌ی مسیحیت با پرداختن به پرسش‌های اساسی و مهمی درباره‌ی زندگی عیسی (ع)، متوجه شدند که به لحاظ تاریخی هیچ پاسخ تاریخی مستندی ندارند. در پی این توجهات و مطالعات بعدی، در سال ۱۹۶۲، اسقف نیل در جمع‌بندی نسبتاً خوش‌بینانه‌ای، دستاوردهای محصل تحقیقات تاریخی درباره‌ی اناجیل و سیره‌ی عیسوی را به جامعه‌ی تاریخی ارائه داد. دستاوردهای مطرح شده، گرچه در مواردی محتاج به تعدیل و تصحیح بودند، اما در مجموع وفق معیارهای تاریخ علمی، معتبر تلقی شده، مقبول افتادند.

۲- توجه به ضرورت طرح‌ریزی نظامی تحقیقی متناظر در مطالعات اسلامی به‌ویژه از سوی خاورشناسان، رو به فزونی است؛ در واقع درباره‌ی زندگی مؤسس دین اسلام، براساس معیارها و اصول تاریخ علمی، دانش بسیار اندکی در دست است؛ هیچ تصویر واضح و متمایزی از فضای اجتماعی-اقتصادی محل تولد و زندگی حضرت محمد (ص) ترسیم نشده است؛ اوضاع و احوال سنتی زمانه‌ی پیش از نبوت او به هیچ روی روشن نیست؛ و منابع فکری و مذهبی (از ادیان رایج و سنت‌های مکی) در دسترس وی که به افکار و افعال خاص او (و تأسیس دین اسلام) منجر شده‌اند، و نیز سیر تحولات فکری او برای ما ناشناخته است.

به نظر می‌رسد کوشش‌هایی که در راستای یافتن تصویری از حضرت محمد (ص) مبتنی بر تاریخ مستند صورت گرفته، ابدأ به گرد گام‌های بلند و موفق مطالعات سیره‌ی عیسوی غنی‌رسند، این ناکامی از یک سو در عین ناباوری ناظرانی است که در بادی امر ملاحظه می‌کنند اسلام، شش

قرن پس از میلاد مسیح، در برابر دیدگان روشن تاریخ متولد شده و از سوی دیگر، سرچشمه گرفته از ویژگی‌های خاص منابهی است که مشاهدات چشم تاریخ را گزارش می‌کنند؛ منابهی که به سختی روش‌های نقادی و استنباط را به خود راه می‌دهند.

با این حال، با نظر به دستاوردهای چشمگیر مطالعات سیره‌ی عیسوی و تکیه بر این وجه مشترک که منابع اصلی در هر دو حوزه‌ی مطالعات مسیحی و اسلامی، آثار ادبی مکتوبند (نه قرآن مادی)، گویا بتوان در امکان دستیابی به تصویری نسبتاً متعین از محمد تاریخی — و حتی از تاریخ پیش از ظهور و صدر اسلام — امید بست. آثار ادبی مکتوب به عنوان منابع اصلی مورد بررسی در این مقاله تطبیقی، در حوزه‌ی مطالعات سیره‌ی عیسوی عبارتند از چهار انجیل رسمی به ضمیمه اطلاعات بسیار مختصر از چند اثر تاریخی اندک؛ و در مطالعات سیره‌ی محمدی، متونی چون قرآن، احادیث نبوی، سیره‌ها (و کتب اسباب النزول)، در کنار تعداد اندکی از اشعار دوره‌ی جاهلیت، مراجع تحقیق‌اند.

۳- مسأله‌ی اصلی تحقیقات در بررسی منابع مکتوب این است که در کدام مورد، اقوال و افعال و افکار منتسب به مسیح یا حضرت محمد (ص) به‌راستی از آن‌ها و معتبر است و در کجای متن، عبارات و کلمات، فضای توصیف یا القا شده، مربوط به زمان زندگی آن‌هاست، نه محصول بازنویسی‌های متأخرتر.

در این مقاله دو روش اساسی و مهم سنجش اعتبار متون مکتوب برای مطالعات سیره‌ی محمدی بر اساس روش‌شناسی‌های تحقیقات موفق در سیره‌ی عیسوی طرح و شرح شده است؛ نقادی صورت و نقادی تدوین^۱.

آ. الگوی مطالعات سیره‌ی عیسوی

ضرورت اساسی نقد متون مرجع در سیره‌ی عیسوی و بازسازی تصویری دیگر از دل آن متون، مبتنی بر دریافت این واقعیت است که: منابع اصلی سیره‌ی عیسی، اناجیل مسیحی‌اند و این اناجیل همگی پس از رحلت (عروج) عیسی (مسیح) نگاشته شده‌اند؛ یعنی بر پایه و در قالب نگرش‌ها و اعتقادات کاملاً مسیحی حواریون — یعنی کسانی که عیسای ناصری را مسیح موعود و مسیح را *مکاشفه‌ای الوهی* می‌انگاشتند، به تولد معجزه‌آسای او، تمامی کراماتش، رجعتش و کامل‌شدن تاریخ در آینده توسط او ایمان داشتند. بنابراین در واقع شخصیت اصلی اناجیل، حضرت

۱- نقادی تدوین معادل معنایی برای REDACTION CRITICISM است. فعل redact به معنای باز ویراستاری کردن متن یا باز نویسی و تدوین آن است به نحوی که قابلیت انتشار یابد. این روش نقادی در واقع با بررسی مراحل بازنویسی و تدوین متون به دنبال یافتن زمینه‌ها و بسترهای تشکیل و تدوین متن است.

مسیح است. نه عیسای ناصری تاریخی. (درواقع همین نگاه مؤمنانه به انجیل و اعتقاد متعصبانه به شخصیت مسیح وار عیسی (ع) مانع تحقیقات نقادانه درباره‌ی عیسای ناصری و اناجیل بوده است.

۱- نقادی صورت

نقادی صورت، اصول و معیارهایی به دست می‌دهد برای تشخیص و تعیین قالب‌ها و صورتبندی‌های متنی‌ای که به لحاظ تاریخی معتبرند. یک معیار و اصل مهم در نقادی صورت این است که: اصالت از نشانه‌های اعتبار متن است. بنابراین معیار، در هر موردی که بتوان صورت‌های متنی عبارات مربوط به وصف مسیح و زندگی او را اصیل یافت، آن عبارات معتبر خواهند بود. برای نمونه، بولتمان، از سرآمدان نقادی صورت، دو الگوی اصلی برای اصالت صور متنی مربوط به مسیح به دست می‌دهد: ۱- عباراتی که حاکی از تضاد میان اخلاق و دینداری یهودی با احوالات و منش آخرت‌مآبانه مسیحی‌اند، اصیل‌اند. ۲- عباراتی که عیسی را با صورت ویژه و مقدس مسیحی کلیسا توصیف نمی‌کنند و مسیح آن‌ها بیشتر شبیه مسیح خاخام‌های یهودی است، اصیل‌اند.

بر اساس معیارهای نقادی صورت، از میان انبوه عبارات اناجیل می‌توان قالب‌ها و صور معتبر دال بر سیره‌ی عیسوی را - که نسبتاً اندکند - استخراج کرد و تطورات و گذارهای اناجیل را پی‌گیری کرد.

۲- نقادی تدوین

نقطه‌ی عزیمت نقادی تدوین، مسلم دانستن این مقدمات است که اولاً حواریون (به عنوان مؤلفان متن) در اناجیل (متن) بر اساس اعتقادات خاص مسیحی خود به بازسازی دیده‌ها و شنیده‌هایشان دست زده‌اند و ثانیاً اناجیل، نمایان‌گر فضا و زمینه‌ی خاص اجتماع مسیحی زمانه‌ی تدوین و شکل‌گیری خویش‌اند. نقادی تدوین در بازسازی فضاها بر اساس زمینه متن و کلام، بسیار راهگشا و مؤثر بوده است. از آنجا که متن اناجیل موفور از توصیفات و بازپروری‌های تصویری (هم از تعالیم عیسی و هم از زندگی عملی او) است، به قدر کفایت به کار مورخان در حوزه‌ی نقادی تدوین می‌آیند. برای نمونه، نقد تدوین می‌تواند نشان دهد که فضای ترسیم یا تلقین شده در هر یک از اناجیل، مربوط به جامعه‌ی مسیحی فلسطینی در دوره‌ی زمانی خاصی پس از رحلت عیسی است. در یک نمونه‌ی عینی و کارآمد دیگر، نقد تدوین استدلال می‌کند که: عیسی، در حال و وضع مغلوب و مقهور بودن و رنج از دنیا رفت. (لازمه این شرایط این است که حواریون به عنوان مؤمنان به مسیح و پیروان راستین او، مایل نباشند این تصویر ناخواستنی را از مسیح مقدس ترسیم نمایند) بنابراین هر جا که مورخ نتواند مستقیماً از دل متن نشانه‌ای دال بر اعتبار بیابد و نسبت به اینکه آنچه در متن نقل شده، به راستی از آن عیسی است یا خلق و جعل پیروان و دوستداران او، کاملاً علی‌السویه و لاأدری بماند، می‌تواند حکم کند که آن عبارات،

ساخته و برداشته پیروان عیسی است.

ب. مطالعات متناظر در سیره محمدی

گرچه در بادی امر به نظر می‌رسد که پیامبر اسلام (ص) در دوره‌ای کاملاً ثبت شده از نظر تاریخی زیسته و آثار و اقوال فراوانی درباره‌ی زندگی او موجود است، لیکن مروری محققانه بر این آثار و اقوال نشان می‌دهد که تقریباً هیچیک، در چارچوب اصول و مبانی پژوهش‌های تاریخی، معتبر و موجه نیستند. بنابراین برای تنظیم تصویری روشن و روش‌مند از سیره‌ی محمدی، در واقع باید از صفر سر به آغاز نهاد. دشواری چنین اهمی‌انجما نمودارتر می‌شود که بدانیم هیچ قرینه‌ی مادی و منبع مکتوب ادبی درباره‌ی سنت جاری در مکه و مدینه پیش از اسلام در دست نیست؛ نه انبوه اشعار دوره‌ی جاهلیت، درون‌مایه‌های لازم در این باب را به‌دست می‌دهند و نه صرف اطلاعات اندک ما از سنت‌های مذهبی نزدیک‌ترین سرزمین‌ها به منطقه‌ی حجاز می‌توانند برای کشف خاستگاه‌های مذهبی اسلام، مکفی باشند. در واقع تمام منابع موجود برای بازسازی سیره‌ی محمدی، منابع پسااسلامی‌اند: قرآن، احادیث و روایات، سیره‌ها (و اسباب النزول‌ها). این محدودیت‌ها، لزوم به‌کارگیری روش‌های بسیار دقیق نقادی در منابع مذکور را گوشزد می‌کند تا بتوان امکان استخراج و بازپروری مؤلفه‌های لازم برای ارائه‌ی تصویری نسبتاً مطلوب از سیره‌ی نبوی را بررسی نمود.

۱ - نقادی صورت

وفق آنچه در شرح روش‌شناسی مطالعات مسیحی ذکر شد، نقادی صورت در درجه‌ی نخست به دنبال اصالت است؛ یعنی این‌که کدام قالب‌های عبارات متن، اصیل‌اند. پیترز در این مقاله، هنگام بررسی این روش در مطالعات اسلامی، تنها در امکانات و قابلیت‌های قرآن، بحث می‌کند و به منبع دیگر نمی‌پردازد.

یک ویژگی ممتاز قرآن در مقایسه با اناجیل، اجماع تقریباً تام و تمام بر وثاقت این اثر است؛ قاطبه‌ی محققان مسلمان و خاورپژوهان به‌طور موجه معتقدند که کل یا چیزی قریب به کل عبارات قرآن، عین عباراتی است که شخص محمد نبی (ص) به زبان آورده است.^۱ قرآن فعلی در نظر اکثر محققان — به استثنای نظریات کسانی چون ونزبرو — حداکثر پانزده سال پس از رحلت

۱- باید توجه داشت که در مطالعات خاورشناسانه، غالباً قرآن مجموعه سخنان پیامبر اسلام و مخلوق شخص ایشان تلقی می‌شود و از منظر این محققان، دیگر این محل بحث نیست که آیا این عبارات منشا الهی دیگری فرای شخص پیامبر هم دارند یا نه.

پیامبر اسلام (ص)، گردآوری و تدوین شده است. اهتمام بی نظیر مسلمانان به حفظ کلمه به کلمه عبارات قرآن، منبث از تلقی خاص آن‌ها از نبوت حضرت محمد (ص) بوده است؛ در نظر مسلمانان، محمد (ص) انسانی کاملاً معمولی است که کلام خداوند را بیان می‌کند؛ کلام وحیانی حضرت محمد (ص)، عین وحی منزل الهی است که بی کم و کاست در قالب الفاظ بیان می‌شود، لذا می‌باید این کلمات (کلام خدا) را همانطور که نازل شده، حفظ کرد. به بیان روشن، مسلمانان، خود را کاتبان وحی الهی می‌دیدند (در حالی که حواریون این تلقی را از سخنان عیسی (ع) نداشتند). عیسی در نظر حواریون، مسیح بود؛ فراگیری که خودش يك مکاشفه الهی بود و تعالیم او، آموزه‌های معلمی عالی و بی نظیر. لذا اناجیل حواریون، بازنویسی و نقل مشاهدات شخصی و مستقیم ایشان از این مکاشفه و مساعی حواریون در فهم و بیان لب و جوهری تعالیم عیسوی است. به این ترتیب، قرآنی که اندکی پس از وفات طبیعی پیشوای اسلام تدوین شد، مجموعه‌ای بود از مکتوبات ثبت شده مقارن با نزول آیات و قرائت پیامبر یا آنچه حافظان قرآن در ذهن نگاه داشته بودند.

با این اوصاف، وجود اجماع موجه و موثق بر اصالت عبارات قرآن، دیگر جایی برای نقادی صورت جهت غربالگری عبارات اصیل در این متن باقی نمی‌گذارد. به بیانی دیگر، نقادی صورت آن کارایی‌هایی را که در اناجیل دارد، در قرآن نمی‌تواند داشته باشد.

البته روش نقادی صورت می‌تواند در دو زمینه فرعی به مطالعات سیره‌ی محمدی مدد رساند: نخست از آنجا که از منظر ناظر سومی محققان، قرآن مجموعه سخنان محمد (ص) است، می‌توان با روش نقد صوری، احاء سخن گفتن محمد نبی (و در سطحی عمیق‌تر، لایه‌های اندیشه‌ای او) را طبقه‌بندی نمود (مانند انواع سوگندها، اظهارات مبشرانه و مُنذِرانه، احکام فقهی، جدال‌ها و مکالمات یا حکایات و مثل‌ها). دوم تلاش برای کشف و تنظیم ترتیب نزول سوره و آیات قرآن، با روش‌ها و اصول نقد صوری به نتایجی محصل و مقنع — و بسیار نزدیک به نظریات علمای مسلمان — رسیده است که در طراحی سیر تحولات و حوادث زندگی پیشوای اسلام بس مؤثر و راهگشا تواند بود.

بسا به نظر چنین آید که از رهگذر مقایسه برخی از عبارات قرآنی — که بر سنت‌ها و اندیشه‌های مذهبی و الحادی جامعه‌ی پیش و صدر اسلام دلالت دارند — با گزارش‌های تاریخی منابع دیگر درباره‌ی آن سنت‌ها، بتوان محمل‌های مناسبی برای نقادی صورت در قرآن یافت؛ مثلاً عباراتی که از قول کافران، محمد را به عناوین کاهن، شاعر، مجنون و *راوی اسطوره‌ها و افسانه‌ها* متصف می‌کنند. مسلماً اگر بشود معانی و دلالت‌های آن روزی این عناوین را از مرجعی غیر از قرآن به دست آورد، می‌توان از نتیجه‌ی مقایسه آنها در نقد صوری قرآن بهره جست. اما متأسفانه

تنها متن کهنی که این عناوین را به ما معرفی می‌نماید، قرآن است. بنابراین، نقادی صورت در چنین عباراتی نیز نمی‌تواند راه نفوذی بیابد. اما شاید بتوان کار آن‌ها را به نقادی تدوین واگذار کرد.

۲ - نقادی تدوین

نقادی تدوین کار نقد را بر اساس این مقدمه آغاز می‌کند که هر متن مکتوب، در بستری اعتقادی-اجتماعی شکل می‌گیرد. با اعمال روش‌های ویژه و دقیق نقادی بر هر متن، می‌توان به فضا و عوامل تاریخی و اجتماعی-سنتی‌ای که بستر شکل‌گیری، بازنویسی و تدوین متن بوده‌اند، دست یافت و سپس اعتبار تاریخی توصیفات و فضاسازی‌های متن را بررسی نمود (این‌که کدام فضاها و توصیفات، واقعی و اصیل‌اند و کدام‌یک بعداً بازنویسی شده‌اند).

۱-۲- قرآن

در بررسی امکان‌ها و قابلیت‌های به‌کارگیری نقادی صورت در قرآن، دو ویژگی اساسی قرآن را باید در نظر داشت:

- نخست این‌که قرآن، البته همانند هر متنی در فضایی اجتماعی-اعتقادی خاصی شکل گرفته، اما به جهت اصالت و وثاقت جمع‌آوری و تدوین آن، می‌توان گفت اگر فضاها و بسترهای اجتماعی-سنتی در این متن ترسیم شده باشد، همگی اصیل و واقعی‌اند؛ توصیفات قرآنی براساس گرایش‌ها و جوسازی‌های بعدی، بازسازی و بازنویسی نشده‌اند. درواقع در متن قرآن هیچ نشانی از احتمال بازنویسی‌های متأخر متأثر از تمایلات سیاسی دیده نمی‌شود.

- ویژگی دوم، خصیصه‌ی نادر متن قرآن است؛ قرآن، نوشته‌ای است که هیچ فضا و زمینه‌ی متنی ندارد.^۱ قرآن مانند سنگی بسیار بزرگ و عجیب است که از دریایی ناشناخته در یک بیابان پرتاب شده، و نشانه‌های اندکی بر خود دارد از این‌که چرا و چگونه وارد این بیابان شده است. گویا این کتاب، که گاه به مونولوگ و گاه به گفتگویی الهی می‌ماند، در هیچ زمینه و موقعیت متنی خاصی محقق نشده است (این همان ویژگی بی‌نظیر و بی‌سابقه بودن قرآن نزد مسلمانان است).

با در نظر گرفتن این دو نکته اساسی درواقع باید گفت که به نحو مستقیم نمی‌توان از دل عبارات قرآنی، به فضا و زمینه‌ی تاریخی شکل‌گیری آن دست یافت. لذا در این مورد، وظیفه‌ی نقادی صورت، تلاشی مضاعف در لایه‌برداری ثانوی از عبارات قرآنی و استخراج بسترهای

۱- عبارت دقیق نویسنده که در متن انگلیسی رساتر است این جمله است:

The Holy Book of Islam, is text without context.

اجتماعی-مذهبی تولید قرآن است. برای نمونه، اگر تفکیک میان سوره‌های مکی و مدنی و تقدم و تأخر وحی‌های نخستین و میانی و واپسین‌تر را بپذیریم، می‌توانیم در دو حوزه حساس و کلیدی به دانش معتبری نائل شویم: تحولات اندیشه پیشوای اسلام (خالق قرآن) و تصویری از سنت‌ها و عقاید الهادی جامعه‌ی مکه صدر اسلام. به بیانی مفصل‌تر و برای نمونه: با توجه به تقسیم سوره‌های مکی و مدنی و تقدم و تأخر نزول (قرائت) آیات، می‌توان نشان داد که محمد (ص) برای اشاره به خدا در سوره‌های اولیه فقط از عنوان ربّ استفاده می‌کند؛ اولین اسم خاصی که به خدا نسبت می‌دهد الرحمن است و در سوره‌های بعدی تلقی خاصی از عنوان الله دارد که نه فقط مقام احدیت سوره‌های مکی را دارد بلکه واحد مطلق است. در واقع می‌توان به این روش، سیر تحولات اندیشه‌ی حضرت محمد (ص) را از اعتقاد به پروردگاری احد و صمد تا مونوتیسم مطلق پی‌گیری نمود. همچنین می‌توان از دل عبارات مجادله‌ای حضرت محمد (ص) با کفار مکه، تصویری نسبتاً روشن — اما نه با جزئیات کافی — از عقاید و سنن کفار مکه به‌دست آورد.

از دیگر شاه کلیدهای ورود نقد تدوین به متن قرآن توجه به این حقیقت بنیادی است که آنتونی هاروی به زیبایی بیان می‌کند؛ این‌که هر انسانی برای آن‌که بتواند مؤثر باشد و سخنانش مخاطب داشته باشند، باید بتواند به زبان مخاطبان خود و در سطح و چارچوب‌های قابل فهم برای برای آنان سخن بگوید و رفتار نماید. عیسی (ع) و محمد (ص) هر دو در برقراری مفاهیم و مکالمه با معاصرانشان، موفق بوده‌اند (گرچه مردمانی عقاید ایشان را نمی‌پذیرفتند، اما معنای سخنان آنان را به خوبی درمی‌یافتند). از رهگذر این توضیح می‌توان تصویری اجمالی و اولیه از عقاید و دانسته‌های مذهبی جامعه‌ی صدر اسلام به‌دست آورد؛ عناوین مذکور کاهن، مجنون و اشاره به داستان‌های اساطیری، حاکی از آشنایی اعراب مکه با این عناوین و سنت‌هاست. همین‌طور اشارت‌های بسیار مختصر قرآن به داستان‌های پیامبران و برخی اقوام، در فحوائی که نشان می‌دهد مخاطب، این اشخاص و اقوام و جریانات را به‌خوبی می‌شناسد، دال بر رواج این داستان‌ها در میان اعراب معاصر با حضرت محمد (ص) است. متأسفانه چنانچه ذکر شد، منبعی علاوه بر قرآن در روشن کردن جزئیات و سرچشمه‌ی این اطلاعات مذهبی اعراب، دست ما را نمی‌گیرد.

از رهنمونی‌های دیگر "نقادی تدوین" برای رسیدن به مؤلفه‌هایی در سیره‌ی محمدی، توجه دادن به این نکته است که محمد (ص) — به خلاف عیسی‌ی ناصری — در اوج موفقیت و اقتدار و به صورتی طبیعی از دنیا رحلت کرد. البته رفتار خاص او و تأثیرات و پیروزمندی‌های چشمگیرش، او را در نظر پیروانش بسیار بزرگ و محترم نمودار ساخته بود، اما حالت اقتدار و سرفرازی او به هنگام وفات، عامل مؤثری است که مانع از غرض ورزی‌ها و جوسازی‌های

متأخر برای بزرگ نشان دادن او در قرآن می‌شود. بنابراین، محقق سیره‌ی محمدی در بررسی قرآن، هرکجا لااقتضا و علی‌السویه مآند میان اینکه این سخنان از آن محمد (ص) است یا پیروان او، می‌تواند حکم کند که عبارات، از زبان خود پیامبر صادر شده‌اند.

آنچه آمد به تقریب، لب و ماحصل کوشش‌های نقادان تدوین در اخذ سیره‌ی محمدی از قرآن است. به نظر می‌رسد قرآن با توجه به دو ویژگی مذکور، بیش از نقادی تدوین را برنمی‌تابد و طرفی فراتر نمی‌توان از این روش در قرآن برست.

۲-۲- سیره

قدیمی‌ترین سیره‌ای که در حال حاضر در دست داریم، سیره‌ی ابن‌اسحاق (م ۱۵۰ ق) به روایت و ویرایش ابن‌هشام (م ق) است. سیره‌ها در قالب کتب تاریخی تدوین یافته‌اند و به خلاف اناجیل، قصد تعلیم آموزه‌های نبوی را به عنوان منبعی الحاقی در کنار قرآن ندارند. به علاوه، سیره‌ها به اذعان مؤلفانشان، بازنویسی رخدادها و شنیده‌ها بر اساس برداشت‌های مؤلف‌اند و لذا فضاهای بازسازی شده در آن‌ها، بسیار محتمل و بلکه حتمی است. همچنین، سیره‌ها آکنده از توصیفات تفصیلی اماکن، شخصیت‌ها و رخدادها و از این جهت به خوبی به کار نقادان تدوین متن و مورخان می‌آیند. البته در بررسی سیره‌ها دو مشکل جدی وجود دارد: سیره‌ها، همچون اناجیل، نه زندگی محمد (ص) به عنوان یک انسان عادی بلکه زندگانی مبارک محمد نبی (ص) را به عنوان پیامبری الهی توصیف می‌کنند. عوبصه‌ی دیگر این است که نقطه‌ی آغاز تاریخی سیره‌ها، جنگ بدر است و لذا نمی‌توان دستیابی به جزئیاتی از تاریخ پیش از بدر را از سیره‌ها چشم داشت.

۳-۲- اسباب النزول

کتاب‌هایی که در سال‌های بسیار متأخرتر از پیامبر اسلام، درست بر الگوی سیره‌ها در توضیح اماکن و حوادث مربوط به صدور برخی آیات قرآن نوشته شدند، به جهت اعتبار کم، مناهمی نه چندان مفید به حساب می‌آیند؛ ضمن آن‌که هر محقق ورزیده غربی می‌تواند داده‌های تاریخی این منابع را به راحتی از طریق نقادی صوری سوره‌ها بازآفرینی کند.

۴-۲- احادیث

مطالعات نقادانه‌ی پژوهش‌گران غربی بر مجموعه‌ی احادیث و روایات نبوی نشان داده که کوه بزرگ احادیث نبوی (سیره گفتاری پیامبر) و روایات مربوط به سیره‌ی رفتاری حضرت محمد (ص) آکنده است از فضا سازی‌ها و حاشیه پردازی‌های مفصل؛ فضاها و شاخ و برگ‌هایی که به وضوح متأثر از غرض‌ورزی‌های سیاسی و جانبدارانه‌اند و اکثراً در زمان‌هایی بسیار متأخرتر از پیامبر اسلام، در دوره‌ی صحابه‌ی متأخر، تابعین و بعدتر، جعل شده‌اند. با این وصف،

علی‌الظاهر احتمال اخذ گفتارها و رفتارهای واقعی حضرت محمد (ص) از دل این مجموعه‌ی مکتوب، قریب به صفر است.

اما در نگاهی محققانه‌تر می‌توان احادیث و روایات نبوی را به دو دسته‌ی فقهی و تاریخی تقسیم کرد و در امکان‌های هر کدام، جداگانه بحث کرد. درباب روایات فقهی، تقریباً همگی خاورپژوهان به جعلی و غیرقابل استناد بودن این روایات حکم می‌دهند. اما در مورد روایات تاریخی، در کنار نظرات بدبینانه‌ی لامنس، شاخت و گلدتسیهر، دیدگاه‌های خوش‌بینانه‌ی وات نیز تا حدی میدان‌داری می‌کند. البته برخی از محققان هم با اذعان به این که اگر از این منبع بزرگ صرف‌نظر شود، منبع دیگری برای مطالعات تاریخی اسلامی در دست نیست، بر مشکل عدم اعتبار احادیث چشم فروبسته‌اند و می‌کوشند با روش‌های انتقادی، از دل این آثار نامعتبر، تکه‌پاره‌هایی از تاریخ معتبر را بازیابی کنند

نتیجه و نمایه

در جمع‌بندی آنچه آمد، می‌توان گفت اسلام‌پژوهان غربی در زمینه‌ی بازسازی يك سیره‌ی محمدی روشن، متمایز و مبتنی بر تاریخ، از سوی منابع و مراجع تحقیق، مورد بی‌مهری قرار گرفته‌اند؛ در واقع اساساً امید نمی‌رود که به‌طور مستقیم و در يك مرحله‌ی لایه‌برداری، بتوان از سیره‌ی محمدی و خاستگاه اسلام، دانشی درخور، فراچنگ آورد. اما از منظری محققانه‌تر، باز دلیلی برای دست کشیدن از تعمق و تلاش بیشتر وجود ندارد. در واقع با لایه‌برداری‌های چندباره از منابع موجود — به‌ویژه سیره‌ها و احادیث — و پروراندن و به‌کار بستن اصول نقادی تدوین در آن‌ها، می‌توان به نتایجی بسیار مطلوب دست یافت. گرچه جامعه‌ی مسلمانان، حفظ کلمات خدا را در درجه‌ی اول اهمیت می‌دانستند، نه حفظ سیره‌ی مردی که بازگوگر آن کلمات است، لیکن مسلماً جامعه‌ی عرب، با حافظه‌ای آن‌چنان قوی، روا نمی‌دارد که گذشته‌ی مکی و مدنی‌اش کاملاً محو و ناپود شود. می‌توان بر اساس طرح جامعی که یولیوس و لهاوزن پیشنهاد می‌کند دو راه اصلی و دشوار را طی نمود:

- ۱- گردآوری شواهد روایی در يك نظام سازوار و سپس بررسی سیر بسط و تحول احادیث.
 - ۲- کشف و تحلیل سیر تحولات معانی و محتویات اندیشه‌ی مذهبی مکه پیش و صدر اسلام از طریق مقایسه‌ی آن با سنت‌های مذهبی متناظر و موازی.
- نظام نظری و لهاوزن گرچه بسیار وقت‌گیر و پرزحمت است، اما از هم‌اکنون در دورنمای آن می‌توان دستاوردهای چشمگیر و مطلوبی درباب تاریخ مکه پیش از اسلام، سیره‌ی محمدی و تحلیلات تاریخی از تأثیر یهودیت بر ظهور اسلام را به نظاره نشست.

(۱۵)

جمع و تدوین قرآن: بازنگری دیدگاه‌های غربی در پرتو تحولات جدید روش‌شناختی*

هارالد موتسکی

ترجمه‌ی مرتضی کریمی‌نیا

مقدمه‌ی مترجم:

هارالد موتسکی (Harald Motzki) متولد سال ۱۹۴۷ در آلمان و استاد مطالعات اسلامی در دانشگاه نایمخن (Nijmegen) در هلند است. وی امروزه مهم‌ترین و پرکارترین اسلام‌شناس غربی در زمینه‌ی سیره و حدیث نبوی به‌شمار می‌آید. بیشترین شهرت و تخصص موتسکی مطالعات حدیثی و سیره‌ی نبوی است، اما از وی کتاب‌ها و مقالاتی در زمینه‌ی تاریخ قرآن و تاریخ فقه نیز به سه زبان انگلیسی، آلمانی، و هلندی انتشار یافته است. وی همچنین مؤلف چند مقاله‌ی عمومی چون "إحصان و تحصن"، "عده"، "مصحف"، "ناموس"، "نکاح و طلاق" در *دائرة المعارف قرآن* (ویراسته‌ی جین دمن مک‌اولیف، لایدن، بریل، ۲۰۰۱-۲۰۰۵) است. از جمله آثار اخیر وی، می‌توان به سه کتاب مهمش در زمینه‌ی تاریخ روایات فقهی اهل سنت، حدیث پژوهی در غرب و مجموعه مقالات سیره‌ی نبوی اشاره کرد.

* این مقاله ترجمه‌ای است از:

Harald Motzki, "The Collection of the Qur'an: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments", *Der Islam*, 78 (2001) pp. 1-31.

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های پژوهشی در کار موتسکی گرایش عالمانه و محققانه‌ی وی در اعتباربخشی مجدد به مجموعه روایات اسلامی به ویژه در زمینه‌ی سیره‌ی نبوی و تفسیر قرآن است. از این نظر، وی را باید مهم‌ترین و جدی‌ترین منتقد آرای شکاکانه‌ی گلدتسیهر و شاخت در اسلام‌شناسی غربیان دانست. گفتنی است در سال ۱۳۸۵ شمسی، دبیرخانه‌ی جایزه‌ی بین‌المللی کتاب سال جمهوری اسلامی ایران جایزه‌ی ویژه‌ی کتاب سال سیره‌ی نبوی را به خاطر پژوهش‌های نو، روشمند و خلاق آقای موتسکی و انتشار سه کتاب فوق‌الذکر به وی اعطا کرد.

از موتسکی تاکنون چند مقاله به فارسی ترجمه یا معرفی شده است. مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی دارالحدیث در قم دست‌اندرکار ترجمه‌ی یکی از مهم‌ترین آثار وی در حوزه‌ی حدیث پژوهی در غرب است. این اثر که (*Hadith: Origins and Developments*) نام دارد، در سال ۲۰۰۴ میلادی در انگلستان انتشار یافته و حاوی ۱۸ مقاله‌ی اصلی از محققان غربی و مسلمان در زمینه‌ی حدیث نبوی است که طی چند دهه‌ی اخیر انتشار یافته بوده‌اند. مقدمه‌ی این کتاب مقاله‌ی بلندی در ۶۰ صفحه به قلم خود موتسکی در معرفی حدیث پژوهی در غرب، پرسش‌ها و روش‌هاست که ترجمه‌ی فارسی آن در مجله‌ی علوم حدیث (سال نهم، ش ۳۷-۳۸، زمستان ۱۳۸۴) انتشار یافته است.

مقاله‌ی مهم دیگر وی راجع به مصنف عبدالرزاق صنعانی و تاریخ‌گذاری روایات نبوی است که به قلم دکتر شادی نیسی ترجمه و در مجله‌ی علوم حدیث (سال دهم، ش ۴۰، تابستان ۱۳۸۵) انتشار یافته است. در این مقاله، موتسکی بار دیگر با دقت و توجه به دو رویکرد منبع‌شناسی و روایی-تاریخی، کوشیده است نشان دهد چگونه و تا چه اندازه می‌توان از قابل اعتماد بودن سلسله‌ی روایان احادیث مطمئن شد. آثار ارزشمند منبع‌شناسانه معدودی در حوزه‌ی تفسیر منتشر شده‌اند، اما سعی وی در این مقاله آن است که نشان دهد این موضوع را می‌توان در حیطه‌ی احادیث فقهی هم که نظریه‌ی شاخت بر آن مبتنی است، با موفقیت آزمود. وی با بررسی مُصنَّف عبدالرزاق، به این نتیجه رسیده است که تئوری‌ای که گلدتسیهر، شاخت و بسیاری دیگر از اسلام‌شناسان غربی مدافعش بوده‌اند و با آن، به‌طور کلی ارزش میراث حدیثی را به عنوان مأخذ تاریخی قابل اعتماد انکار می‌کند، مطالعات تاریخی درباره‌ی اسلام در قرون نخست را از مأخذی مهم و کارآمد محروم می‌سازد.

ادله‌ای که در این مقاله فوق مطرح شده، به‌طور کامل‌تر در رساله‌ی دکتری وی پردازش و مستدل شده‌اند. این رساله به آلمانی در سال ۱۹۹۱ در اشتوتگارت منتشر شده و در سال ۲۰۰۲ میلادی، انتشارات بریل در لایدن (هلند) ترجمه‌ای انگلیسی از آن را به انتشار رسانید که مشخصات کتاب‌شناختی آن‌ها چنین است:

Motzki, Harald. *Die Anfänge islamischer Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts.* Abhandlungen für die Kunde des Morgenlands, vol. 50, 2, Stuttgart, 1991.

Harald Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*, trans. Marion Katz. Leiden: E.J. Brill, 2002.

ماهر جرّار در مجله‌ی *الأبحاث*، دوره‌ی ۴۰، سال ۱۹۹۲، ص ۱۲۹-۱۴۲ معرفی بلندی بر اساس نسخه‌ی آلمانی این کتاب نوشته است که آن را اسماعیل باغستانی به فارسی ترجمه کرده است. نک. ماهر جرّار، «مبایه‌ی فقه اسلامی»، ترجمه‌ی اسماعیل باغستانی، مجله‌ی معارف، دوره‌ی بیستم، ش ۳، شماره‌ی پیاپی ۶۰، آذر-اسفند ۱۳۸۲، ص ۳۹-۵۳. این کتاب را اکنون خیرالدین عبدالهادی به عربی ترجمه کرده است و قرار است که در سال ۲۰۰۷ میلادی در بیروت به چاپ برسد. برای فهرستی کامل از مقالات و کتاب‌های پروفسور هارالد موتسکی نک.:

<http://www.ru.nl/contents/pages/23259/motzkpublications10->

06.pdf

نوشته‌ی حاضر ترجمه‌ای است از یکی از مهم‌ترین مقالات بلند پروفسور هارالد موتسکی که در کنفرانسی تحت عنوان «پژوهش‌های قرآنی در آستانه‌ی قرن بیست و یکم» (لایدن، ۱۹۹۸) ارائه شده است. متن انگلیسی آن را به لطف یکی از دوستانم که در همان کنفرانس شرکت کرده بود، در آن زمان به دست آوردم که بعدها در *بیروتین مرجع قرآن پژوهی* (۲)، ویراسته‌ی محمد فتحعلی‌خانی (تهران، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، ۱۳۷۷) به چاپ رسید. از آنجا که برگزارکنندگان کنفرانس فوق نتوانستند مجموعه مقالات همایش را به‌موقع منتشر سازند، هارالد موتسکی متن اصلاح‌شده و نهایی مقاله‌ی خود را در سال ۲۰۰۱ میلادی در مجله‌ی *Der Islam* به‌چاپ رسانید که ترجمه‌ی حاضر بر اساس همین متن نهایی انجام گرفته است.

این مقاله را بارها در کلاس‌های متون تخصصی زبان انگلیسی در دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات و نیز بنیاد دائره‌المعارف اسلامی تدریس کرده‌ام که همین‌جا از شاگردان و همکارانم در این دو نهاد آموزشی و پژوهشی برای پیشنهادها و تذکرات سودمندشان سپاس گزارم. بیشتر از این‌ها، باید از مؤلف مقاله سپاس بگزارم که در این مدت با فروتنی بسیار به پرسش‌های من در فهم بخش‌هایی از اثر پاسخ داد و نهایتاً نیز برخی از اشتباهات مطبعی در عناوین لاتین مقالات و کتب در پاورقی‌ها را تصحیح و یادآوری کرد.

موضوع تاریخ قرآن و بحث درباره‌ی جمع و تدوین قرآن هم در میان محققان مسلمان و هم در میان اسلام‌شناسان غربی همواره ممرکه آرا بوده است. بسیاری از عالمان اسلامی روایت جمع و تدوین قرآن در عهد ابوبکر و تکمیل آن در زمان عثمان را پذیرفته بودند؛ آن‌گونه که می‌توان گفت این نظر قرن‌ها بی‌رقیب و به عنوان دیدگاه حاکم و مقبول رواج داشته است. از میان محققان شیعه در قدیم، علامه طبرسی در تفسیر مجمع البیان و از معاصران، سید عبدالله زنجانی در تاریخ القرآن و علامه طباطبایی در قرآن در اسلام نیز همین دیدگاه را مطرح کرده و پذیرفته‌اند. با این همه، برخی چون آیت‌الله خویی در البیان فی تفسیر القرآن با نقد روایات ابوبکر و حتی روایات جمع عثمان، و نشان دادن تناقض‌های درونی آنها، این دیدگاه را ضعیف دانسته و با استناد به برخی دلایل متنی و کلامی، جمع قرآن را به زمان پیامبر اکرم (ص) بازگرداده‌اند.

غریبان نیز در آرایه تصویری کامل از موضوع جمع قرآن همدستان نبوده‌اند. برخی چون جان برگن با رد تمام روایات جمع ابوبکر و عثمان، دیدگاهی مشابه با نظر آیت‌الله خویی برگرفته و به جمع قرآن در عهد پیامبر (ص) قایل شده‌اند. در مقابل کسانی چون جان ویزبرو و پاتریشیا کرونه این زمان را بسیار متأخرتر از از عهد ابوبکر می‌دانند و حتی تثبیت نهایی آن را در اواخر قرن دوم هجری تصویر می‌کنند.

هارالد موتسکی، مؤلف مقاله‌ی حاضر پس از بیان مقدمه‌ای طولانی درباب منابع و روش پژوهش در این باره، می‌کوشد ۴ دیدگاه مختلف در میان اسلام‌شناسان غربی را به اختصار معرفی و سپس به کمک ابزارهای روش‌شناختی جدید در تحلیل اسنادی روایات تاریخی، این دیدگاه‌ها را در مقابل دیدگاه رایج اسلامی محک بزند. نتیجه‌گیری نهایی وی در این نوشتار بلند آن است که هرچند باید به وجود جعل و تحریف در برخی روایات جمع قرآن اذعان کرد، اما باید پذیرفت که اخبار و گزارش‌های مسلمانان نسبت به آن زمانی که محققان غربی تاکنون فرض کرده‌اند، بسیار قدیمی‌تر و به زمان وقایع ادعاشده نزدیک‌ترند. در مقابل، دیدگاه‌های غربی که ادعا می‌کنند گزارش‌های موجود، از نظر تاریخی، معتبرتر به جای روایات مسلمانان ارائه داده‌اند، مسلماً از آنچه خود واغود می‌کنند، بسیار فاصله دارند.

بدیهی است صرف نقل و ترجمه این اثر، به منزله صحه گذاردن بر تمام دیدگاه‌های مؤلف یا موارد منقول از دیگر محققان غربی نمی‌تواند باشد؛ اما شاید یکی از مهم‌ترین فواید علمی این مقاله آن باشد که از نزدیک با بررسی و سنجش نقادانه‌ی دیدگاه‌های اسلام‌پروهان غربی از زبان و قلم خود آنان آشنا شویم و بتوانیم فضای نقد علمی و عالم پرور را هرچه بیشتر رونق دهیم. (مترجم).

۱- قرآن: منبغ تاریخی

از آن زمان که قرآن وجود (زمینی) یافت، آن را به اغراض مختلف استفاده کرده‌اند. برای مسلمانان قرآن همواره منبع بهره‌گیری و الهامات اخلاقی-دینی بوده است. عالمان اسلامی عمدتاً آن را چنان مبنایی برای نظام تعالیم فقهی و کلامی و به‌ندرت در مباحث تاریخی صرف مطالعه کرده‌اند؛ اما علاقه‌ی محققان غربی (غیرمسلمان) در دوران جدید، بیشتر به جنبه‌های تاریخی قرآن معطوف است. اینان از قرآن به‌مثابه‌ی منبغی در بررسی رسالت پیامبر (ص) و جزئیات سیره‌ی نبوی، آسناد و مدارکی در شناخت تاریخ صدر اسلام، و حتی منبغی برای تحقیق درباره‌ی جامعه و دین عرب پیش از اسلام بهره می‌گیرند.

اگر بخواهیم قرآن را چنان منبغی تاریخی بکاریم، لاجرم باید آن را در معرض نقد متن/نقادی منبع (source criticism) قرار دهیم که یکی از دستاوردهای بزرگ روش‌شناختی در عرصه‌ی تاریخ‌پژوهی نوین است. هدف از نقادی منبع بازبینی وثاقت، اصالت و صحت‌اموری است که آن منبع وانمود می‌کند (یا تصور می‌رود که) به ما می‌گوید. معمولاً نخستین پرسش‌های هر مورخ در هنگام تعیین وثاقت منبع این است که فاصله‌ی زمانی و مکانی منبع از رویدادی که درباره‌اش خبر می‌دهد چقدر است؟ و آیا زمان و مکان شکل‌گیری که منبع برای خود ارائه می‌دهد واقعی است؟

باتمام این احوال، بسیاری از محققان چنین پرسش‌هایی مطرح نمی‌کنند. یعنی اینان مسلم می‌گیرند که قرآن محصول نبوت حضرت محمد (ص) است و حتی زمان و مکان شکل‌گیری بخش‌های مختلف آن با درصدی از خطا قابل تعیین است. اما تشکیک اقلیتی در این مسأله‌ی تقریباً اجماعی، و نیز تردید ایشان در اینکه مؤلف تمام بخش‌های قرآن واقعاً واحد است، به ما هشدار می‌دهد که برداشت‌های تاریخی هرگز قطعی نیستند و پیوسته باید مورد تأمل و تجدیدنظر قرار گیرند. بنابراین جایز است بار دیگر برخی سؤالات نقد منبغی درباره‌ی قرآن مطرح شود. بر مبنای دیدگاه تقریباً اجماعی در میان مسلمانان، قرآن شامل مجموعه مطالبی است که در طی نسل اول قرن هفتم میلادی در مکه و مدینه بر پیامبر وحی شده است. نخست باید پرسیم این گزاره از کجا آمده است؟

برای پاسخ به این سؤال بر اساس روش علمی تجربی، سه منبع اطلاعاتی در اختیار داریم. الف) مخطوطات قدیمی قرآن؛ ب) متن خود قرآن؛ ج) روایات اسلامی درباره‌ی قرآن. نخست ببینیم آیا این منابع سرنخ‌های لازم را به ما می‌دهند.

چنانچه دست‌نوشته‌هایی از متنی کهن را بیابیم، این پرسش را آسان می‌توانیم پاسخ دهیم که آیا متن مورد نظر واقعاً به مؤلف آن بازمی‌گردد. درباب قرآن، تاکنون دست‌نوشته‌ای نه از خود

پیامبر و نه از هیچ‌یک از کاتبان احتمالی ایشان یافت نشده است. حتی نسخه‌های خطی کهن از قرآن بسیار کمیاب‌اند و تاریخ کتابت‌شان محل اختلاف است. با آنکه برخی محققان تکه‌هایی از نوشته‌های قرآنی بر روی پوست یا پاپیروس را مربوط به اواخر قرن اول یا نیمه اول قرن دوم هجری دانسته‌اند، برخی دیگر، این تاریخ‌گذاری را رد کرده‌اند. لذا درباره‌ی شناسایی یمن آثار تاکنون اتفاق نظر جامعی حاصل نشده است.^۱ افزون بر این، به دلیل پراکندگی و نقص بیشتر مخطوطات قدیمی قرآن نمی‌توان چنین استنباط کرد که قرآن‌های اولیه، از نظر شکل و اندازه و محتوا قطعاً مانند نسخه‌های بعدی بوده‌اند. بنابراین نسخه‌های خطی قرآن ظاهراً در این مورد به ما کمکی نمی‌کنند.

خود متن قرآن چگونه است؟ آیا قرآن هیچ اشاره‌ی آشکاری بر مؤلف یا مدوتان خود دارد؟ این پرسش سخت محل بحث و اختلاف است. تنها تعداد بسیار اندکی از واقعیات تاریخی ملموس در قرآن ذکر شده است.^۲ در بسیاری موارد ما نمی‌توانیم شرایط تاریخی مورد اشاره‌ی متن را با کمک خود متن دریابیم.^۳ نام محمد (ص) فقط چهار بار، آن هم همواره به صورت سوم شخص آمده است.^۴ غالباً متن ناظر به شخصی است که "الرسول" یا "الستی" خوانده می‌شود و مراد از وی

1- See O. Pretzl, "Die Koranhandschriften" in Th. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, part 3, Leipzig, 1938, 249-274. A. Grohmann, "The Problem of Dating Early Qur'āns", in *Der Islam* 33, (1958), 213-231. A. Neuwirth, "Koran" in: H. Gätje, *Grundriß der arabischen Philologie*, Vol. 2. Wiesbaden, 1987, 112.

بعید نیست کشف برگه‌هایی از نسخ قرآنی در بین در ۱۹۷۲ زمینه‌ای برای تاریخ‌گذاری قطعی تر آن باشد. بنگرید به مقاله‌ی پوین در زیر:

G. R. Puij, "Observations on Early Qur'ān Manuscripts in Şandā'" in: S. Wild, *The Qur'ān as Text*, Leiden, 1996, 107-111.

برای ترجمه و تلخیصی از این مقاله نک. برلتن مرجع (۶): *مطالعات قرآنی در غرب*، به کوشش مرتضی کریمی‌نیا، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۸۰. گرد پوین، استاد دانشگاه زاربروگن (آلمان) تنها فردی است، که چهار سال تمام در بین بر این مخطوطات قرآنی کار کرده و از بخش‌های فراوانی از آن‌ها میکروفیلم تهیه کرده است. این کشفیات بعد از آن تنها در اختیار هانس گنورگ فن بئیر، دیگر محقق آلمانی قرار گرفت و نهایتاً دولت، یمن به هیچ فرد دیگری اجازه‌ی پژوهش بر روی این آثار را نداد. در گفتگوهای شفاهی که با آقای گرد پوین داشته‌ام، دریافتم وی به دلایل مختلف مایل به انتشار متن این قرآن‌ها نیست. گویانکه تاکنون چندین مقاله درباره‌ی ویژگی‌های رسم‌المخطی این قرآن‌ها منتشر یا در کنفرانس‌های بین‌المللی ارائه کرده است. از نظر وی، این مجموعه حاوی برگه‌هایی از مخطوطات و نسخه‌های قرآنی مختلف عمدتاً به خط مایل (حجازی) است که می‌توان آن‌ها را در بازه‌ای زمانی متعلق به قرن دوم هجری دانست. (مترجم)

۲- برای مجموعه‌ای از این موارد نک. گردآوری و دسته‌بندی نیل رابینسون در کتاب زیر:
N. Robinson, *Discovering the Qur'an*, London, 1996, 30-31.

۳- برای خلاصه‌ای از ساختار تاریخی قرآن نک:
M. Cook, *Muhammad*, Oxford, 1983, 69-70.

۴- برخی محققان حتی تصور می‌کنند این چهار آیه بعداً به قرآن اضافه شده است. فی‌الثل نک. کتاب هیرشفلد در زیر:
H. Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Quran*, London, 1902, 139.

علی‌الاصول در بسیاری موارد همان محمد (ص) است. اما می‌توان بحث کرد — و بحث هم شده است — که شخصی که به‌عنوان دوّم شخص مفرد در قرآن مخاطب واقع شده، لزوماً همیشه پیامبر نیست (و مواردی در دست است که قطعاً نمی‌تواند چنین باشد). در بسیاری موارد، مخاطب متن خواننده یا قاری قرآن است.^۱ در صورت پذیرش این دیدگاه، این امر که محمد (ص) مؤلف یا ناقل تمامی قرآن است محل بحث و مناقشه می‌ماند.

جان ونزبرو در کتاب *مطالعات قرآنی* خود مؤکداً از این نظریه جانبداری می‌کرد. او بر پایه نقد ساختاری و دلایل دیگر، نتیجه می‌گیرد که قرآن از گزیده‌هایی از بیانات پیامبرگونه (prophetic logia) پدید آمده که در خلال دو قرن نخست هجری مستقلاً در بین‌النهرین مطرح بوده است. به نظر ونزبرو، وجود مصحف رسمی، یعنی قرآن در شکل کنونی‌اش، پیش از آغاز قرن سوّم امکان نداشته است. نتیجتاً قرآن نمی‌تواند منبعی موقّ در توصیف زندگی و محیط پیامبر به‌حساب آید، بلکه منبعی است برای اطلاع از نحوه‌ی شکل‌گیری گونه‌ای از نوشته‌های مذهبی در جوامع اسلامی اولیه در جایی دیگر.^۲ استنتاج‌های ونزبرو را به آشکال مختلف می‌توان نقد کرد که بسیاری نیز چنین کرده‌اند.^۳ و تنها شمار اندکی از محققان [غربی] دیدگاه‌های وی را پذیرفته‌اند.^۴ با این همه، تلاش او تنها این نکته را به ما می‌آموزد که دشوار می‌توان با تکیه‌ی صرف بر متن، اثبات کرد که محمد (ص) مؤلف کلّ قرآن است، گویانکه این امر ناممکن نیست.^۵ ظاهراً منشأ اطمینان محققانی که قرآن را مجموعه‌ای از وحی‌های حضرت محمد (ص) می‌دانند،

۱- چنانکه در این مورد بحث شده است.

A. Rippin, "Muhammad in the Qur'ān: Reading Scripture in the 21st Century", in H. Motzki, *The Biography of Muhammad*, Leiden 2000, 298-309.

2- J. Wansbrough, *Quranic Studies*, Oxford, 1977, 1-52.

۳- نک. نقد و بررسی‌های این اثر در زیر:

G.H.A. Juynboll, in *Journal of Semitic Studies* 24 (1979), 293-296; W.A. Graham, in *Journal of the American Oriental Society* 100 (1980), 137-141; A. Neuwirth, in *Die Welt des Islam*, 23-24 (1984), 539-542.

۴- برای نمونه‌هایی از نقد و معرفی‌های دیدگاه‌های قرآنی و تفسیری جان ونزبرو در زبان فارسی نک: "تحلیل ادبی قرآن، تفسیر و سیره: نگاهی به روش‌شناسی جان ونزبرو"، نوشته‌ی آندرو ریپین، ترجمه‌ی مرتضی کریمی‌نیا، در *پژوهش‌های قرآنی*، سال ششم، شماره‌ی پیاپی، ۲۳-۲۴، پاییز و زمستان ۱۳۷۹، ص ۱۹۰-۲۱۷، "ملاحظاتی بر کتاب *مطالعات قرآنی*"، نوشته‌ی ویلیام گراهام، ترجمه‌ی مرتضی کریمی‌نیا، در *آینه پژوهش*، سال یازدهم، ش ۵، شماره‌ی پیاپی ۶۵، آذر و دی ۱۳۷۹، ص ۴۶-۵۳، "نکاتی روش‌شناختی درباره‌ی فصل چهارم کتاب *مطالعات قرآنی*"، نوشته‌ی آندرو ریپین، ترجمه‌ی مرتضی کریمی‌نیا، در *تحقیقات قرآن و حدیث* (دانشگاه الزهراء)، سال اول، ش ۱، بهار ۱۳۸۳، ص ۱۴۶-۱۵۷ (مترجم).

۵- برای ارزیابی‌های مثبت از آثار ونزبرو نک. مقاله‌ی هربرت برگ در زیر.

H. Berg, "Islamic Origins Reconsidered: John Wansbrough and the Study of Early Islam", in *Method & Theory in the Study of Religion* 9/1 (Special Issue) 1997.

باید جایی دیگر باشد. تنها منبع معرفتی که با صرف نظر از منابع غیرتجربی باقی می‌ماند، روایات اسلامی است. روایات اسلامی را به‌طور کلی به تمام انواع منقولات تفسیری و تاریخی اطلاق می‌کنیم که مدعی ارائه‌ی اطلاعات درباره‌ی پیشینه‌ی قرآن و جزئیات مربوط به آنند، یا به نظر می‌رسد که چنین اطلاعاتی را به‌دست می‌دهند. این منابع را که در متون مختلف اعم از تفسیر، سیره، مجموعه‌های سنن یا روایات تاریخی آمده‌اند، حدیث می‌نامیم.

به این‌جا که می‌رسیم، تناقضی در اسلام‌شناسی غربی معاصر می‌بینیم. بیشتر محققان غربی درباره‌ی اعتبار تاریخی حدیث تردید فراوان اظهار می‌کنند، اما در عین حال با استناد به گزارش‌های حدیثی می‌پذیرند که قرآن وحیی ابلاغ‌شده از جانب محمد (ص) است که حوادث و اوضاع و احوال تاریخی زندگی او را منعکس می‌کند. حتی کسانی چون ایگناتس گدتسیهر و یوزف شاخنت که بیشتر روایات را جعلی و فاقد ارزش تاریخی برای زمان مورد ادعایشان می‌دانند،* در این مسئله اختلافی ندارند که قرآن به محمد (ص) برمی‌گردد. اینان قرآن را معتبرترین منبع شناخت سیره و تعالیم پیامبر می‌دانند.

پیروان نظریات افراطی شناخت درباره‌ی حدیث، نظیر [جان] وِزِزِرُو، مایکل کوك و پاتریشیا کِرُونِه، آندرو ریپین، جِردالد هاوتینگ و دیگران، تنها همین اواخر این دیدگاه متناقض را کنار گذاشتند. اینان در این‌که روایات اسلامی بتواند از نظر تاریخی مرجعی موثق برای قرآن باشد، تردید می‌کنند، زیرا علی‌العموم مشخص نیست مطالبی که در روایات مرتبط با قرآن می‌بایم، مبتنی بر داده‌های عینی و مستقل از متن خود قرآن باشد و از ذهنیات جدلی، کلامی و فقهی دوره‌های متأخر تأثیر نپذیرفته باشد. در نتیجه، ایشان در این باور عمومی تردید می‌کنند که قرآن مجموعاً گزارشی معاصر از بیانات حضرت محمد(ص) است.

برای گریز از این تناقض، آیا تنها همین راه حل وجود دارد؟ جایگزین روشن دیگر این است که بر اعتبار تاریخی روایات اسلامی، دست‌کم در نکات اساسی‌اش تأکید بورزیم. این موضع امثال ویلیام مُننگِری وات است که سیره‌ی نبوی را مشتمل بر هسته‌ای اصیل از مطالب صحیح می‌داند

* گدتسیهر و شاخنت روایات اسلامی را در بازگویی زمانی که ادعای خود روایات است، دارای ارزش تاریخی نمی‌دانند. یعنی فی‌المثل در روایتی که یک صحابی یا تابعی نقل می‌کند و نکته‌ای اخلاقی، فقهی یا کلامی را به پیامبر نسبت می‌دهد، اینان نمی‌پذیرند که روایت مذکور واقعاً از نظر تاریخی بتواند بازتاب شرایط و اوضاع و احوال زمان پیامبر (= زمان مورد ادعای خود روایت) باشد. به‌عکس، این دو نفر ارزش تاریخی این روایت را در شناساندن احوال و آرای موجود در زمان پیدایش روایت می‌دانند که مثلاً به ما نشان می‌دهد در حوزه‌های فقهی، کلامی و حتی سیاسی عراق یا شام در عصر اموی چه شرایطی حاکم بوده است (مترجم).

و گمان می‌برد بدون فرض صحت این هسته، فهم مطالب تاریخی قرآن ناممکن است.^۱ اما چگونه می‌توان این هسته‌ی اصیل سیره را شناخت؟ روش‌شناسی ضعیف آقای وات در پاسخگویی به این سؤال، و ردّ ادله‌ی شناخت به این صورت که نقدهای شناخت بر متون سیره وارد نیست، نه تنها ذهن‌های نقاد را متقاعد نساخته، بلکه خود وات را ساده‌ لوح قلمداد کرده است. محققان [غربی] که مایلند قرآن را حاوی رسالت و تعالیم پیامبر بدانند، و لذا برای روایات اسلامی اعتباری خاص قائلند، برای اجتناب از این سرزنش، چاره‌ای ندارند جز آنکه از نو، با مسئله‌ی اعتبار روایات اسلامی دست و پنجه نرم کنند.

در دهه‌ی اخیر، برخی محققان، از جمله راقم این سطور، بدین امر اهتمام داشته‌اند. من برای حل این معضله راهبردهای مختلفی طراحی کرده‌ام.

الف) ارزیابی مجدد و نقادانه‌ی نوشته‌هایی که گزارش‌های حدیثی را فاقد ارزش تاریخی در بیان حوادث قرن نخست هجری می‌دانند.

ب) اصلاح و تکمیل روش‌های تحلیل و تاریخ‌گذاری احادیث. این دو راهبرد هم به شکل عام، در باب انواع خاصی از حدیث مانند احادیث تفسیری یا فقهی،^۲ و هم به طور خاص فی‌المثل راجع به یک حدیث یا مجموعه‌ای از احادیث کاربرد دارد.^۳ در این مقال، من موضوع جمع قرآن را

۱- W. Montgomery Watt, *Muhammad's Mecca*, Edinburgh, 1988, 1.

۲- برای مطالعه این گونه رویکرد نک:

H. Motzki, *Die Anfänge der Islamischen Jurisprudenz*, Stuttgart 1991; revised English edition: *The origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*, Leiden, 2001.

۳- نمونه‌هایی از این آثار عبارتند از:

H. Motzki, "Der Fiqh des -Zuhrf: die Quellenproblematik", in *Der Islam* 68 (1991), 1-44; revised English edition: "The Jurisprudence of Ibn Šihāb az-Zuhrf: A Source-critical Study", Nijmegen, 2001, 1-55,

http://webdoc.uhn.kun.nl/mono/m/motzki_h/juriofibs.pdf; idem, "Quo vadis Hadīth-Forschung?", in *Der Islam* 73 (1996), 40-80, 193-231; revised English edition: "Wither Hadīth Studies?", in P. Hardy (ed.), *Traditions of Islam: Understanding the Hadīth*, London 2002 [توضیح مترجم: The book by P. Hardy has never been published. The English article will be part of the forthcoming book by H. Motzki, *Studies in Muslim Qurānic Exegesis, Hadīth and Jurisprudence*, Princeton 2007.]; idem, "The Prophet and the Cat: On Dating Mālik's *Muwāḏḏa*' and Legal Traditions", in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 22 (1998), 18-83; and idem, "The Murder of Ibn Abī-Ḥuqayq: on the Origin and Reliability of some *Maghāzī*-Reports", in: idem (ed.), *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*, Leiden 2000, 170-239.

بررسی خواهم کرد که در تعیین مؤلف و تاریخ‌گذاری متن رسمی قرآن اهمیتی اساسی دارد. این نوشتار تنها به طرح برخی جوانب مسئله می‌پردازد؛ چه بحث کامل و جامع در این باره را به زودی در اثر مفصل‌ترم ارائه خواهم کرد.

۲- روایات جمع قرآن

دیدگاه مسلمانان

بنابر عقیده‌ی رایج اسلامی، متن رسمی قرآن موجود که در نسخ خطی منسوب به — دست کم — قرن سوّم هجری یا احتمالاً حتی قدیم‌تر از آن می‌یابیم، این‌گونه وجود یافته است: هنگام رحلت پیامبر (ص)، مجموعه‌ی کامل و مدوّنی از آیات قرآن در دست نبود که ایشان خود بر آن صحه گذاشته باشند. صحابه اما قطعات نسبتاً بلندی از آیات وحی را به حافظه سپرده، و برخی نیز قطعاتی از آن را بر روی مواد گوناگون نوشته بودند. اندکی پس از رحلت ایشان، با دستور خلیفه‌ی اول ابوبکر، نخستین مجموعه از کل قرآن تهیه و بر روی صحیفه‌هایی نوشته شد. سبب این گردآوری آن بود که عده‌ی کثیری از صحابه که به قرآن‌دانی‌شان شهره بودند، در جریان جنگ‌های رده‌کشته شدند و مردم نگران از بین رفتن بخش‌هایی از قرآن شدند. ابوبکر زید بن ثابت را که از کاتبان سابق وحی بود، مأمور جمع قرآن کرد. پس از درگذشت ابوبکر، صحیفه‌هایی که زید قرآن را بر روی آن‌ها نوشته بود، به جانشینش، یعنی عُتر و بعد از مرگ او، به دخترش حفصه رسید که یکی از همسران حضرت محمد (ص) بود. قریب ۲۰ سال پس از جمع ابوبکر، در زمان خلافت عثمان، اختلاف و مشاجره میان پیروان دیگر مصاحف، خلیفه را بر آن داشت که مجموعه‌ای رسمی از قرآن فراهم آورد، نسخه‌هایی از آن را به مهم‌ترین مراکز اجرایی حکومت بفرستد و دیگر مصاحف را از بین ببرد. این نسخه‌ی رسمی را نیز زید بن ثابت مدنی، با کمک سه تن از قریشیان [مکی] با تکیه بر مجموعه‌ای نوشتند که پیشتر ابوبکر آن را تهیه کرده بود و نسخه‌ی آن را حفصه در اختیار ایشان قرار داده بود. عموم مسلمانان این قرآن خلیفه یا همان «المصحف العثماني» را خیلی زود در میان خود پذیرفتند و از این رو، به متن رسمی (*textus receptus*) مسلمانان مبدل شد.^۱

۱- برای گزارش مقبول و متداول مسلمانان از تاریخ قرآن، به مؤلفان اسلامی فراوانی می‌توان ارجاع داد. من شخصاً این نوشته‌ی نسبتاً جدید را می‌پسندم، غلام قدوری الحمد، رسم‌المصحف، بغداد، ۱۹۸۲/۱۴۰۲، ص ۱۰۰-۱۲۸. [برای ترجمه‌ی فارسی از این اثر نک. غلام قدوری الحمد، رسم‌المخطّط‌المصحف، ترجمه‌ی یعقوب جعفری، چاپ دوم، قم، مرکز ترجمه‌ی قرآن مجید به زبان‌های خارجی و انتشارات اسوه، ۱۳۸۳ (مترجم)]

دیدگاه‌های محققان غربی

تئودور ئلدکه، مؤلف نخستین اثر جدی غربیان درباره‌ی قرآن، در کتاب *تاریخ قرآن* (گوتینگن، ۱۸۶۰ م)، گزارش مشهور مسلمانان از تاریخ قرآن را پذیرفته بود. اما در آخرین دهه‌های قرن نوزدهم میلادی، تشکیک‌های محققان غربی در اعتبار تاریخی روایات مربوط به زمان پیامبر و تاریخ صدر اسلام رو به فزونی نهاد. سبب این تحول، مطالعات گلدتسیهر درباره‌ی حدیث بود که در جلد دوم کتاب *مطالعات اسلامی* (هاله، ۱۸۹۰) منتشر شد. نظریه‌ای که وی در این اثر مشهور خویش طرح می‌کرد چنین بود: روایات که همگان می‌پندارند گزارش‌هایی [موتق] از پیامبر و صحابه می‌دهند، علی‌الاصول از اعتبار تاریخی برخوردار نیستند، چه این متون تحولات سیاسی، کلامی و فقهی جامعه‌ی اسلامی در دوره‌های متأخر (بنی‌امیه و عباسیان) را منعکس می‌کنند.^۱ این تردید محققان غربی نسبت به حدیث اسلامی که در آستانه‌ی قرن بیستم میلادی پا گرفت، در نسخه‌ی بازنگاری شده‌ی *تاریخ قرآن* ئلدکه خود را نمایان کرد. فریدریش شوالی^۲ در بازنگاری جلد نخست کتاب، بررسی جدید و بسیار مفصلی درباره‌ی جمع و تدوین قرآن انجام داد و به نتایجی کاملاً متفاوت با آرای ئلدکه دست یافت.

شوالی اعتبار تاریخی روایتی را رد کرد که بنا بر آن جمع و تدوین قرآن، اندکی پس از وفات پیامبر و از جانب خلیفه‌ی نخست، ابوبکر صورت گرفته است.^۳ استنتاج وی بر پایه‌ی دلایل زیر است:

۱) پیوندی که این روایت میان جمع و تدوین [نخست] قرآن و کشته شدن تعداد کثیری از قرآء [= حافظان] قرآن در جنگ یمامه برقرار می‌کند، به دو دلیل ساختگی است. نخست آنکه در فهرست شهدای این جنگ، تنها نام افراد بسیار کمی از قرآندانان ذکر شده است.^۴ دودپگر اینکته اصل این پیوند منطقی نیست، چه شواهد محکمی در دست است که کتابت قرآن در زمان

1- I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Halle, 1889-90, vol. 2, passim.

۲- جلد نخست در ۱۹۰۹ میلادی انتشار یافت؛ جلد دوم نیز در ۱۹۱۹ منتشر شد، اما پیشتر در ۱۹۱۴ میلادی به اتمام رسیده بود.

3- "Die Sammlung des Qorāns", in: Th. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, part 2, Leipzig 1919, 1-121.

۳- وی چکیده‌ای از ادله‌ی خود را در این مقاله ارائه کرده است:

F. Schwally, "Betrachtungen über die Koransammlung des Abū Bekr", in: *Festschrift Eduard Sachau zum siebenzigsten Geburtstage*, Berlin 1915, 321-325.

۴- لئونه کاپتانی پیشتر در *تاریخ اسلام* خود (Annali dell' Islam, Milano, 1906-26)، ج ۲، ص ۷۰۲-۷۱۵ و ۷۳۸-۷۵۴ به این تناقض اشاره کرده و چنین نتیجه گرفته که روایت نخست درباره‌ی جمع قرآن در عهد ابوبکر، از نظر تاریخی گزارش معتبری نیست و به منظور تأیید کار عثمان در گردآوری قرآن جعل شده است.

پیامبر(ص)، به صورت پراکنده را تأیید می‌کند. لذا فقدان چند تن از قرآن‌دانان — یا همان حافظان قرآن — نمی‌توانسته است سبب تصمیم بر جمع قرآن گردد.

۲) برخی اخبار راجع به این‌که جمع قرآن خلیفه‌ی نخست با نسخه‌ی رسمی تدوین‌یافته در عهد عثمان یکی بوده یا نه، متناقض‌اند. شوالی از این تناقض‌ها نتیجه می‌گیرد که پدیدآورندگان و ناقلان این روایات هیچ اطلاعی از جمع قرآن ابوبکر نداشته‌اند، بلکه صرفاً تصورات خود را درباره‌ی حوادث زمان ابوبکر مطرح ساخته‌اند. افزون بر این، شوالی این امر را غیرعادی می‌شمارد که عثمان گروهی را برای گردآوری و تصحیح قرآن به سرپرستی زید بن ثابت تعیین کند، اما زید خود پیشتر در زمان ابوبکر قرآن را جمع کرده، بر روی اوراقی نوشته باشد و سپس همین متن صرفاً [در زمان عثمان] الگو و مبنای استنساخ قرار گیرد.

۳) از این مدعای روایات که جمع نخست قرآن به فرمان ابوبکر انجام گرفته و او نسخه‌ی خود را به جانشینش عُمَر داده است، باید نتیجه بگیریم این نسخه متنی رسمی بوده است. اما این امر با نقل‌های دیگر سازگار نیست که تصریح می‌کنند مردم برخی از شهرهای بزرگ [خارج از مدینه] به نحوی گسترده از مصاحف خاص برخی از صحابه استفاده می‌کرده‌اند. همچنین اگر نسخه‌ی قرآن ابوبکر متنی رسمی بوده است، این سخن بسیار عجیب می‌نماید که عُمَر این نسخه را به جای آن‌که به خلیفه‌ی بعدی عثمان دهد، برای دخترش حفصه به ارث گذاشته است.^۱

بر اساس این دلایل، شوالی نتیجه گرفت که اخبار جمع نخست قرآن ابوبکر از مجموعه‌ات متأخر برای اعتبار بخشی بیشتر به جمع عثمان بوده که برخی فرقه‌های اسلامی آن را محکوم می‌کرده‌اند. باین همه، شوالی محتوای روایات تدوین مصحف رسمی قرآن به دست عثمان را دارای اعتبار تاریخی می‌شمرد، گویانکه در برخی جزئیات آن‌ها تناقضات و امور بعیده‌ای هم نشان می‌داد، از جمله اینکه قرآن به زبان یا همان لهجه‌ی قریش نازل شده است.^۱ در همان ایام، محققانی دیگر با نظریات افراطی‌تر هم بودند که حتی جمع رسمی قرآن در زمان عثمان را نیز به لحاظ تاریخی معتبر نمی‌دانستند. پُل کازانوا نخستین کسی بود که مدعی شد قرآن پیش از خلافت عبدالملک اُموی جمع و انتشار رسمی نیافته بوده و این امر به ابتکار حاکم بدنام او حجاج بن یوسف^۲ انجام گرفته است.

^۱ - برای ترجمه‌های فارسی از نوشته‌ی شوالی نک. تئودور لئدکه، "نقد و بررسی روایات جمع قرآن"، بازنگاری فریدریش شوالی، ترجمه‌ی مرتضی کریمی‌نیا، در مجله‌ی علوم حدیث، سال دهم، ش ۲۱، شماره‌ی پیاپی ۳۵-۳۶، چهار و تابستان ۱۳۸۴. نیز تئودور لئدکه، "نقد و بررسی روایات جمع قرآن در عهد عثمان"، بازنگاری فریدریش شوالی، ترجمه‌ی مرتضی کریمی‌نیا، فصلنامه‌ی قرآن و مستشرقان، سال اول، ش ۱، پاییز و زمستان ۱۳۸۵.

1- Schwally, "Sammlung", 11-27, 47-62.

2- P. Casanova, *Mohammed et la fin du monde*, Paris, 1911, 103-142, 162.

آلفونس مینگانا در مقاله‌ای با عنوان «نقل قرآن»، این دیدگاه را پذیرفت و با جزئیات بیشتری مستدل ساخت.^۱ دلایل وی از این قرار است:

۱) قدیمی‌ترین گزارش درباره‌ی جمع و تدوین قرآن را ابن‌سعد (متوفی ۲۳۰ ق) — حدود دوپست سال پس از وفات پیامبر — در کتاب *طبقات* آورده است. راجع به نحوه‌ی انتقال شفاهی گزارش‌های حدیثی طی این دو قرن هیچ اطلاع موثقی نداریم.

۲) ابن‌سعد راجع به صحابه‌ای که قرآن را در زمان حیات پیامبر و نیز در عهد خلافت عمر جمع کرده‌اند، اخباری نقل می‌کند، ولی درباره‌ی جمع ابوبکر یا عثمان هیچ‌غی گوید.

۳) اطلاعات ما درباره‌ی جمع عثمان، تنها محدود به منقولات بخاری در *الجامع الصحیح* و دیگر منابع حدیثی پس از اوست که ربع قرن بعد از ابن‌سعد از دنیا رفته‌اند. به نظر مینگانا، هیچ دلیلی برای ترجیح گزارش‌های متأخرتر بخاری نسبت اخبار ابن‌سعد — که مسلمانان و محققان غربی چنین می‌کنند — نداریم. بیفزاییم که گزارش‌های موجود در جوامع [حدیثی] متقدم راجع به این موضوع آنچنان آشفته و متناقض‌اند غمی توان روایت معتبر را در این میان شناسایی کرد. با توجه به عدم اعتبار تاریخی گزارش‌های حدیثی، مینگانا پیشنهاد می‌کند که در پی منابعی خارج از سنت اسلامی باشیم. به نظر وی، برخی منابع سریانی- مسیحی به سبب تقدمشان بر منابع اسلامی، برای مطالعات تاریخی مناسب‌ترند. بدین منظور، مینگانا منابع زیر را برمی‌شمارد:

۱. مناظره‌ی میان عمرو بن عاص و یوحنا‌ی اول، سراسقف مونوفیزیت انطاکیه که در سال ۱۸ هجری (۶۳۹ میلادی) رخ داده و به‌ثبت رسیده است.

۲. نامه‌ای که اسقف نیثوه (که بعدها به ایشویاب سوم، سراسقف سلوکیه معروف شد) در سال‌های نخست خلافت عثمان نوشته و در آن به مسلمانان اشاره کرده است.

۳. گزارشی درباره‌ی مسلمانان که مسیحی گمنامی در سال ۶۰ هجری (۶۸۰ میلادی) نوشته است.

۴. وقایع‌نامه‌ی جان بار پنکایی که در نخستین سال‌های خلافت عبدالملک نوشته شده است. مینگانا استدلال می‌کند که در هیچ‌یک از این منابع قرن نخست هجری (قرن هفتم میلادی)، هنگام توصیف مسلمانان و عقاید ایشان، اصلاً اشاره‌ای به هیچ کتاب مقدس اسلامی نشده است. به نظر وی، این امر عیناً در نوشته‌های مورخان و متکلمان آغاز قرن دوم هجری (۸ میلادی) نیز صادق است. تنها در اواخر ربع اول این قرن [۱۲۵ ق] است که قرآن در محافل کلیسای نسطوری

۱- انتشار یافته در:

و یعقوبی و ملکایی موضوع بحث شد.^۱ بر این اساس، مینگانا نتیجه می‌گیرد که متن رسمی قرآن نمی‌توانسته پیش از پایان قرن هفتم میلادی وجود داشته باشد.

به عنوان نمونه‌ای از قدیمی‌ترین گزارش‌های غیرمسلمانان راجع به تاریخ قرآن، مینگانا بخشی از کتاب «دفاعیه از دین مسیحیت» را نقل می‌کند که آن را [عبدالمسیح بن اسحق] الکنیدی در حوالی ۸۳۰ میلادی (حدود ۴۰ سال پیش از بُخاری) نوشته است.^۲ در این متن به جمع نخست قرآن در زمان خلافت ابوبکر اشاره شده (گرچه سبب دیگری برای آن ذکر شده) است و تدوین نسخه‌ی رسمی آن به دست عثمان مشابه به نقل بُخاری توصیف شده است. در پایان کُندی اظهار می‌کند که نسخه‌های فعلی قرآن به دستور حجاج بن یوسف، حکمران عبدالملک گردآوری و تصحیح شد. همین حجاج سبب حذف بخش‌های عمده‌ای از قرآن گردید؛ سپس شش نسخه‌ی جدید از قرآن نوشتند و به مراکز اجرایی ولایات فرستادند. حجاج نیز همانند عمل پیشین عثمان، نسخه‌های قدیمی را از بین برد. چنان‌که کُندی می‌گوید، گزارش وی کاملاً مبتنی بر منابع معتبر مسلمانان است.

مینگانا با جمع‌بندی یافته‌های خود از منابع مسیحی، نتیجه می‌گیرد که چه بسا افرادی به صورت شخصی و غیررسمی اقدام به گردآوری و تدوین قرآن کرده‌اند، و حتی یکی از آن‌ها از آن عثمان بوده است؛ اما پیش از خلافت عبدالملک اموی که قرآن با دستور و نظارت حجاج بر مبنای نوشته‌های موجود و اطلاعات شفاهی جمع و تدوین شد، مصحف رسمی وجود نداشت.^۳

تا چندین دهه پس از مینگانا، بسیاری از محققان غربی این دیدگاه افراطی را نپذیرفتند و از موضع نسبتاً میانه‌ی شوالی، و اقلیتی هم از موضع تُلذکه — که موافق احادیث اسلامی غالب بود — دنباله‌روی می‌کردند.^۴ در سال ۱۹۵۰، وقتی یوزف شاخت کتاب *مبانی فقه اسلامی* خود را

1- A. Mingana, "Transmission", 39.

۲- همان، ص ۴۰.

۳- همان، ص ۴۶. تقریباً ۶۰ سال بعد، پاتریشیا کرونه و مایکل کولک در کتاب مشترکشان با عنوان *هاجره‌سم: تکریم جهان اسلام*، رویکرد مینگانا و نتیجه‌گیری وی در باب تاریخ‌گذاری قرآن را تکرار کرده، اما از این مقاله‌ی مینگانا نام نبرده‌اند. نک:

P. Crone & M. Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge, 1977, 3 and chapter 1 passim.

4- N. Abbott, *The Rise of the North Arabic Script and its Kur'anic Development*, Chicago, 1939. 47ff. A. Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'an*, Leiden, 1937, 4-10. W. Montgomery Watt: *Bell's Introduction to the Qur'an*, Edinburgh 1970. 40-44. A. Welch, "Kur'an", in: *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, 1954ff., vol. 5. 404f. R. Blachere, *Introduction au Coran*, Paris 1977, 27-34. 52-62.

منتشر ساخت، وضع تغییر کرد. در این کتاب، شاخت در بی اثبات قطعی نظریه‌ی گلدتسیهر مبنی بر عدم اعتبار تاریخی اغلب گزارش‌های حدیثی بود. استنتاج‌های وی بسیار عام‌تر و افراطی‌تر بودند، چه وی بر آن بود که روایات به‌ظاهر فقهی منسوب به پیامبر و صحابه عموماً ساختگی‌اند و طی قرن دوم یا پس از آن، همزمان با نظریه‌پردازی فقهای مسلمان جعل شده‌اند. باآنکه شاخت دیدگاه‌های خود را بر پایه‌ی احادیث فقهی مطرح کرده بود، نظریه‌اش را به این نوع احادیث محدود نکرد؛ وی گمان داشت این نظریه بر انواع دیگر حدیث نیز صدق می‌کند. بیشتر محققان غربی از دیدگاه‌های شاخت درباره حدیث تأثیر پذیرفتند، به‌گونه‌ای که در دهه‌های بعد از انتشار کتاب وی، شکاکیت و بزرگی اصلی مطالعات غربی درباره‌ی صدر اسلام شد.

موضوع جمع و تدوین قرآن نیز از این رویه برکنار نماند. در سال ۱۹۷۷، دو پژوهش درباب جمع قرآن انتشار یافت: یکی *مطالعات قرآنی* اثر جان ونزبرو و دیگری *جمع و تدوین قرآن* اثر جان برن. هر دو مؤلف دیدگاه‌های گلدتسیهر و شاخت را در مطالعات خود مبنا و مفروض گرفتند^۲ و به این نتیجه رسیدند که هیچ‌یک از روایات اسلامی درباب جمع و تدوین قرآن اعتبار تاریخی ندارند، بلکه باید آن‌ها را بازتابی از بحث و جدل‌های اعتقادی یا فقهی از اواخر قرن دوم هجری به بعد دانست.

ونزبرو نظریه‌ی خود را از پژوهش در متن روایات فوق به‌دست نیآورد، بلکه آن را بر پایه‌ی نتایج شاخت و نیز پژوهش تحلیلی‌ساختاری در متن قرآن و تفاسیر اسلامی استوار ساخت. به نظر او در ساختار قرآن در شکل فعلی که «ساخته و پرداخته‌ی روایات (قرائات) مختلف است، حذف‌ها و تکرارها به گونه‌ای است که نمی‌توان آن را اثر دقیق و محاسبه‌شده‌ی یک یا چند نفر دانست. این کتاب محصول تطور و تحول سیستماتیک روایات اساساً مستقل از هم طی دوران طولانی نقل است.»^۳ این روایات را می‌توان فقراقی از «بیانات پیامبرگونه» تلقی کرد که در دوره‌ای طولانی‌تر شفاهاً نقل شده بوده‌اند و نهایتاً همه با هم در یک نسخه‌ی رسمی (canon) جمع شده‌اند. پایان این فرآیند، یعنی تثبیت و رسمیت یافتن مصحف، نمی‌توانسته زودتر از آخر قرن دوم هجری باشد. به نظر ونزبرو، «ممکن نیست متنی رسمی نظیر آن مُصحفی که گردآوری‌اش را به عثمان

1- J. Wansbrough, *Quranic Studies*, Oxford 1977. J. Burton, *Collection of the Qur'an*, Cambridge, 1977.

۲- نک. فصول مقدماتی این دو کتاب.

3- J. Wansbrough, *Quranic Studies*, 47.

نسبت می‌دهند. زودتر از این تاریخ ایجاد شده باشد.^۱ بر این اساس، این روایات و دیگر اخبار راجع به نخستین جمع قرآن را نمی‌توان گزارش‌های تاریخی معتبری دانست، بلکه باید آن‌ها را معمولاتی برای اهدافی خاص تلقی کرد. این گزارش‌ها را، چنان‌که جان برنن مطرح می‌کند، چه بسا فقیهان [نخست] جعل کرده‌اند تا نظریه‌های فقهی را که در متن رسمی [قرآن] وجود ندارند، موجه جلوه دهند و/یا در جعل آن‌ها از منقولات خاخامی درباب تدوین متن اصلی ('Urtext') اسفار ششمه و تثبیت و مشروع سازی متون مقدس عبری الگو گرفته‌اند. از آن‌جا که پیش‌فرض وجود این اخبار، وجود متن رسمی بوده، ممکن نیست تاریخ آن‌ها را پیش از آغاز قرن سوم هجری دانست.^۲

برنن در کتاب جمع و تدوین قرآن خود، اصل روایات اسلامی در این باب را به تفصیل بررسی کرده است. او در تلاش بود تا نشان دهد که منشأ پیدایش این روایات، منازعات دانشمندان اصول (اصولیان) بر سر اعتبار دو منبع اصلی فقه اسلامی (قرآن و سنت نبوی) و موضوع نسخ آیات قرآن بوده است. لذا تمام روایات مربوط به جمع‌های مختلف قرآن پس از وفات پیامبر جعلی‌اند. بنابه نظر برنن، نه داستان جمع قرآن از سوی ابوبکر بهره‌ای از حقیقت دارد و نه تدوین رسمی قرآن به فرمان عثمان اصلاً وجود خارجی داشته است. انگیزه‌ی فقیهان در جعل جمع‌های مختلف و اظهار این ادعا که قرآن موجود نتیجه‌ی تنظیم ناقص وحی در زمان عثمان است، چه می‌توانسته باشد؟ برنن معتقد بود فقیهان مسلمان نیازمند متنی ناقص و نیمه‌تمام از قرآن بوده‌اند، چراکه با اعمال و احکامی فقهی جدی‌ای روبرو بودند که هیچ مبنای قرآنی نداشت و به همین دلیل، مورد اختلاف و نزاع قرار گرفته بود. ایشان برای حفظ این اعمال، مدعی شدند مبنای این احکام وحی‌هایی است که در قرآن نوشته نشده است. پیش فرض لازم این دیدگاه آن بود که پیامبر آیات و وحیانی را به صورت مجموعه‌ای مشخص باقی نگذاشته باشد. برای اثبات این فرضیه، گزارش‌هایی راجع به وجود مجموعه‌های غیررسمی (ابی، ابن مسعود، ...) جعل کردند و در تبیین اینکه تنها يك قرآن واقعی وجود دارد، نظریه‌ی تدوین رسمی ناقص قرآن به دستور عثمان را مطرح کردند. اگر همه روایات جمع‌های مختلف و مصاحف متعدد قرآن ساختگی باشند، تنها واقعیت معتبر تاریخی که باقی می‌ماند خود قرآن است. برنن معتقد بود این قرآن به شکل معروف

۱- همان، ص ۴۴.

۲- همان، ص ۴۳-۵۲. وزیرو در این‌جا به آن دسته از مقالات جان برنن اشاره می‌کند که پیش از سال ۱۹۷۷ منتشر شده‌اند.

امروزی‌اش را خود پیامبر به‌جا گذاشته است.^۱ اما به روشنی نمی‌گفت دقیقاً چه زمانی این همه روایات اسلامی درباب جمع و تدوین قرآن شکل گرفته‌اند. بالاین همه، عقیده‌ی برئن مبنی بر اینکه منشأ این روایات منازعات موجود در میان دانشمندان اصول فقه بوده، و جانب‌داری وی از نظریه‌های شاخه در تطور فقه اسلامی، به آغاز قرن سوم هجری به بعد اشاره دارد. این تاریخ‌گذاری [برای پیدایش این روایات] تقریباً با نظر ونزبرو و مینگانا مطابق است.

این گزارشی بسیار موجز بود از سیر تاریخی پژوهش‌های محققان غربی در مسئله‌ی جمع قرآن. خصلت اساسی این پژوهش‌ها آن است که به کاستن از ارزش تاریخی روایات اسلامی در این موضوع، و جایگزینی آن‌ها با منابع دیگر و نیز دیدگاه‌های خودشان تمایل بسیار دارند تا بتوانند چگونگی پیدایش قرآن در شکل کنونی‌اش و نیز تکوین دیدگاه مسلمانان درباب تاریخ قرآن را تبیین کنند. چهار محقق اصلی [غربی] که در قرن بیستم این مسئله را مورد پژوهش قرار دادند، چهار دیدگاه کاملاً متفاوت درباب تاریخ جمع رسمی قرآن ابراز داشته‌اند: شوالی جمع قرآن را به دوران عثمان، خلیفه‌ی سوم، مینگانا به دوره‌ی خلافت عبدالملک در پایان قرن نخست هجری، ونزبرو آن را به آغاز قرن سوم و برئن آن را به زمان حیات پیامبر نسبت می‌دهد.

با دیدن این اختلاف نظر، پرسشی به ذهن تبادر می‌کند: چه تفاوتی میان نظریه‌های دانشمندان مسلمان و غربی در این مسئله وجود دارد؟ آیا الگوهای تفسیر غربیان موجه‌تر از گزارش‌های مسلمانان است؟ آیا آن‌ها برکنار از همان پیش‌داوری‌هایی‌اند که خود دانشمندان مسلمان را بدان متهم می‌کنند؟ آیا مطالعات غربیان به دلیل دارا بودن خصوصیت علمی ویژه‌شان، بر دیدگاه به‌ظاهر غیرعلمی و جانب‌دارانه‌ی مسلمانان برتری دارد؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها، به ارزیابی نقادانه‌ی نوشته‌های غربیان نیاز داریم که من در اینجا تنها به بیان برخی ملاحظات انتقادی راجع به هر یک از این دیدگاه‌ها خواهم پرداخت.

شوالی با بررسی تفصیلی روایات جمع قرآن، می‌کوشد گزارش‌های معتبر تاریخی را از موارد غیر معتبر جدا کند. او متن روایت‌های مختلف را با یکدیگر، با اطلاعات تاریخی از وقایع و اشخاص مذکور در آن روایات و با متن خود قرآن مقایسه می‌کند، و بر این اساس نتیجه می‌گیرد که فلان روایت یا بخشی از آن معتبر است یا باید آن را جانب‌دارانه و جعلی دانست. این رویکرد چندان بی‌اشکال نیست. پرسش اساسی این است که آیا جوانب و نکاتی که مورد مقایسه قرار

1- J. Burton, *Collection*, 105-240 and passim.

می‌گیرند و چونان واقعیات تاریخی تلقی می‌شوند. واقعاً بلامنازع‌اند؟ فی‌المثل، نقطه‌ی شروع کار شوالی این فرض بوده است که دو واقعیت غیرقابل انکار داریم: نخست آن‌که متن شناخته‌شده‌ی قرآن شامل مطالبی است که بر حضرت محمد (ص) وحی شده است. دوم آن‌که این متن محصول تدوین رسمی است که به دستور عثمان انجام گرفته است. دلایل شوالی برای این دو فرض مسلم خود آن است که این موارد عموماً مقبول و بلامنازع بوده است.^۱ این دلایل نقطه‌ی شروع مطمئن نیستند، چه اتفاق نظر در هر مسئله‌ی علمی، امری موقت است. روشن است که پیش از شوالی، اعتبار تاریخی تدوین رسمی عثمان را کازانووا مورد تردید قرار داده بود و پس از آن نیز از جانب مینگانا، ونزبرو و برٹن، محل بحث و مناقشه قرار گرفت. افزون بر این، ونزبرو و دیگران با این فرض مسلم شوالی مخالفت ورزیده‌اند که متن قرآن چیزی جز وحی‌های نازل‌شده بر حضرت محمد(ص) نیست.

روش شوالی در مقابله و مقایسه‌ی داده‌های اطلاعاتی در روایات با یکدیگر نیز اغلب دل‌نخواهی می‌نماید. مثلاً در مجموعه روایات مربوط به جمع نخست قرآن به دست ابوبکر، شوالی به تناقضی اشاره می‌کند: از یک سو، نقل است که مجموعه‌ی نخست را برای ابوبکر تهیه کردند و با مرگ او این مجموعه به جانشین‌اش عمر رسید. این نشان می‌دهد که مجموعه‌ی فوق شأن رسمی و حکومتی داشته است. در جای دیگر، آمده است که عمر این صحیفه‌های قرآنی را چونان میراث برای دخترش حفصه باقی گذاشت که این امر موضوع را ملک شخصی جلوه می‌دهد. آنگاه شوالی دلیل می‌آورد که از نظر تاریخی، تنها یکی از این دو ادعا می‌تواند صحیح باشد. از دومی را انتخاب می‌کند، زیرا صحیفه‌های حفصه نقش مهمی در روایات مربوط به تدوین رسمی عثمان ایفا می‌کند. سپس وی نتیجه می‌گیرد که صُحُفِ حفصه از نظر تاریخی امری معتبر است؛ حال آن‌که از نظر وی، سراسر تاریخچه‌ی این صحیفه‌ها، آن‌گونه که روایات مربوط به جمع قرآن ابوبکر توصیف می‌کنند، معمول است. آدمی همچنان درمی‌ماند که چرا تناقض‌های درونی شوالی را به رد و انکار روایات جمع ابوبکر کشانیده، اما به روایات تدوین رسمی عثمان خللی وارد نساخته است. در حالی‌که بنابه نظر خود شوالی، در دسته روایات اخیر نیز تناقض‌هایی وجود دارد. سرانجام باید گفت که بی‌تردید شوالی روایات را از میان منابع فراوان متقدم و متأخر گردآوری، و گاه به تفاوت گزارش‌های يك واقعه در نقل‌های مختلف اشاره کرده است، اما وی این روایات و نقل‌های مختلف

1- F. Schwally, "Betrachtungen", 324.

را به لحاظ تاریخی ارزش گذاری نکرده است.^۱ مینگانا در مقایسه با شوالی، در کار تاریخ گذاری منابع دقت نظر بیشتری دارد، اما او هم پیش فرض های زیر را مسلم انگاشته، که می توان در آن ها تردید کرد: (۱) گزارش های حدیثی اعتبار تاریخی ندارند، زیرا شفاهاً منتقل شده اند. (۲) زمان پیدایش روایت را می توان با تاریخ گذاری مجموعه ای که این روایت نخستین بار در آن دیده شده است تعیین کرد. مثلاً منقولاتی که در جامع [صحیح] بخاری یافت شده، اما در طبقات ابن سعد نیستند، متأخرتر از روایات ابن سعد به شمار می آیند. (۳) مطالبی که در منابع متأخر آمده قاعدتاً از آنچه در منابع متقدم است، اعتبار کمتری دارند و می توان آن ها را نادیده گرفت. (۴) منابع مسیحی از منابع مسلمانان معتبرتر است، زیرا هم مکتوبند و هم متقدم تر.

مقاله ی مینگانا دو نقطه ضعف دیگر هم دارد:

الف) وی از «برهان خُلف» فراوان استفاده می کند؛ فی المثل از اینکه منابع متقدم مسیحی در گزارش های خود راجع به مسلمانان از قرآن یاد نکرده اند، نتیجه می گیرد که لاهد در خلال قرن اول هجری قرآن رسمی شناخته شده ای وجود نداشته است.

ب) در نوشته ی مینگانا، مقایسه ای میان گزارش [عبدال مسیح] کِنِدی از تاریخ جمع قرآن و روایات اسلامی در این باره صورت نگرفته است. چنین مقایسه ای می توانست نشان دهد که گزارش مسیحیان (؛ کِنِدی) خلاصه ای تحریف شده از چندین روایت اسلامی است و تاریخ گذاری مینگانا از روایات اسلامی نادرست است.

و نیز به دو دلیل روایات مربوط به جمع قرآن و تدوین مصحف را بدون نقد و بررسی مردود می شمرد:

نخست، به این دلیل که با نظریه ی وی درباره ی تاریخ متن قرآن مخالف اند. نظریه ی وی بر مبنای تحلیل ساختاری قرآن و بررسی گونه شناختی متون تفسیری اسلامی بود. دیگر آنکه او تصور می کرد ساخت به قدر کافی، عدم اعتبار تاریخی روایات اسلامی قرن نخست هجری را اثبات کرده است.

نوشته ی حاضر مجال مناسبی برای بحث و بررسی در این دو موضوع نیست. برخی مطالب در نقد روش های ونزبرو را لابلای مقالاتی که درباره ی کتاب مطالعات قرآنی نوشته شده است،

۱- برای اطلاع از دیگر استدلال های ارزشمند در برابر دیدگاه شوالی، نک:

A. Jones, "The Qur'ān-II", in A.F.L. Beeston and others (eds.), *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge, 1983, 235-239.

می‌توان یافت.^۱ چند مقاله‌ی تازه‌تر هم داریم که راجع به نظریات شاخه در تکوین فقه و تطور حدیث اسلامی تردیدها و پرسش‌هایی جدی درافکنده‌اند.^۲

پژوهش‌های پرتن راجع به روایات مربوط به جمع قرآن، به‌کلی فاقد بُعد تاریخی است. وی روایات مختلف را دسته‌بندی می‌کند تا بحث و منازعه‌ای پدید آورد که خود معتقد است این منازعه مدتی طولانی میان عالمان اسلامی وجود داشته است. او برخی اخبار را عکس‌المعمولی به برخی دیگر می‌شمارد و لذا نتیجه می‌گیرد که این روایات متأخرترند. همچنین وی از مراحل دوم و سوم شکل‌گیری پیدایش این روایات سخن می‌گوید، اما منازعاتی که تصویر می‌کند، باآنکه توجیه پذیرند، در مجموع بیشتر ساختگی و غیرواقعی می‌نمایند. اندک اطلاعات قطعی که پرتن در پژوهش خود ارائه داده است، نشان می‌دهند این روایات در قرن سوم هجری رو به گسترش و تکامل نهاده‌اند. با این همه، وی سعی نکرده توضیح دهد که آیا هیچ منبهی ترسیم وی از تکامل [روایات] را از نظر تاریخی تأیید می‌کند؟ او ترجیحاً از منابع خیلی متأخر نظیر *الإنسان فی علوم القرآن*، اثر سیوطی [متوفای قرن دهم هجری] و *فتح الباری* اثر ابن حجر [متوفای قرن دهم هجری] استفاده کرده، بی‌آنکه در نظر گیرد چه بسا برخی از این روایات در منابع متقدم‌تر نیز هستند و می‌توان آن‌ها را دقیق‌تر — حتی پیش از قرن سوم هجری — تاریخ‌گذاری کرد.

نقدهای فوق درباره‌ی پژوهش‌های غربیان در موضوع «جمع قرآن»، روشن می‌سازد که این پژوهش‌ها به لحاظ پیش‌فرض‌ها، نتایج و روش‌شناسی هنوز قابل بحث و تردیدند. سرانجام این پرسش همچنان باقی می‌ماند که آیا در مسئله‌ی تاریخ قرآن دیدگاه‌های متغیر غربیان به لحاظ تاریخی معتبرتر است یا روایات اسلامی.

۱- فی‌المثل نکه، نقد و معرفی‌های خوبتر بی‌تل، آنگلیکا نوپورت و ویلیام گراهام بر کتاب *مطالعات قرآنی* از این سه مورد، مقاله‌ی اخیر با این مشخصات به فارسی ترجمه شده است: «ملاحظات بر کتاب *مطالعات قرآنی*»، نوشته‌ی ویلیام گراهام، ترجمه‌ی مرتضی کریمی‌نیا، در *آینه پژوهش*، سال یازدهم، ش ۵، شماره‌ی پیاپی ۶۵، آذر و دی ۱۳۷۹، ص ۴۶-۵۳. (مترجم)

2- H. Motzki, *Die Anfänge*; idem, "Der Fiqh des -Zuhr"; idem, "The *Muṣannaf* of ḌAbd al-Razāq al-Sanlānī as a Source of Authentic *Aḥādīth* of the First Century" in: *Journal of Near Eastern Studies* 50 (1991), 1-21; and idem, "Dating Muslim Traditions: A Survey" in: P. Hardy (ed.), *Traditions of Islam Understanding the ḥadīth*, London 2002.

این مقاله‌ی اخیر مؤلف تاکنون در کتابی که آدرس داده شده منتشر نشده است. کتاب فوق قرار است در اوایل سال ۲۰۰۷ میلادی در انگلستان انتشار یابد. مقاله‌ی مورد اشاره‌ی در بالا در مجله‌ی *Arabica* سال ۵۲ ش ۲، ۲۰۰۵ ص ۲۰۴-۲۵۳ منتشر شده است. (مترجم)

۳- روایات جمع قرآن در پرتو پیشرفت‌های جدید روش‌شناختی

حدیث پژوهی در دو دهه‌ی اخیر پیشرفتی چشمگیر داشته و این مرهون دو امر بوده است: نخست شمار زیادی از منابع که در دسترس قرار گرفته‌اند؛ و دوم، پیشرفت‌های روش‌شناختی. در میان منابع جدید، جوامع حدیثی متقدم بر کُتب صحاح، از قبیل *مُصَنَّف عبدالرزاق*، *مُصَنَّف ابن ابی شیبۀ*، *تاریخ المدینة* تألیف *عُمَر بن شَبَّه* و بسیاری دیگر را باید نام برد که اهمیتی فراوان دارند.^۱ در زمینه‌ی روش‌شناسی نیز دو پیشرفت اساسی را باید خاطر نشان کرد: نخست تحلیل اسناد برخی روایات خاص که ایزاری کارآمد در امر تحقیق است و نخستین بار خوتیر *ینبُل* از این روش بهره برد.^۲ دوم تحلیل متن احادیث که با بررسی گونه‌های مختلف *یک* روایت و تلفیق این رویکرد با تحلیل اسناد تکمیل شده است. از میان محققانی که با این روش پژوهش می‌کنند، باید به *ینبُل*، *گرگور شوئر* و خودم اشاره کنم.^۳

نتایج به‌دست آمده از این دو رویکرد جدید روش‌شناختی، به‌کارگیری آن‌ها را در باب روایات جمع قرآن مطلوب می‌سازد. من یافته‌های اولیه‌ی خود را بیشتر در «نشست بین‌المللی حدیث» که در سال ۱۹۹۱ در آمستردام برگزار شد، مطرح کردم و خلاصه‌ی آن را در مقاله‌ای به زبان هلندی نوشتم.^۴ از آن زمان تاکنون، منابع جدیدی در اختیار من قرار گرفته که برای روزآمد کردن نظریات قبلی‌ام مفید بوده؛ گواهی که نتایج اصلی تغییر نکرده است.

تاریخ‌گذاری بدون اسناد

غربیان در پژوهش‌های گذشته با این واقعیت روبرو بودند که قدیمی‌ترین منبع شناخته‌شده که

۱- عبدالرزاق بن *هَمَام الصنعانی*، *المُصَنَّف*، ۱۱ ج، بیروت، ۱۳۹۱ / ۱۹۷۲، ابن ابی شیبۀ، *الکتاب المُصَنَّف فی الاحادیث و الآثار*، ۱۵ ج، حیدرآباد، ۱۳۸۶-۱۴۰۳ / ۱۹۶۶-۱۹۸۳، *عُمَر بن شَبَّه*، *تاریخ المدینة المنورة*، ۴ ج، جدّه، بی‌تا.
۲- نگاه کنید به این مقاله‌ی *ینبُل* با عنوان «برخی شیوه‌های تحلیل اسناد با تکیه بر روایاتی با مضمون تحقیرآمیز درباره‌ی زن» در زیر:

“Some *Isnād*-Analytical Methods Illustrated on the Basis of Several Woman-Demeaning Sayings from *Hadīth* Literature”, in: *al-Qantara* 10 (1989), 343-384.

3- G.H.A. Juynboll, “Early Islamic Society as Reflected in its Use of *Isnāds*”, in: *Le Muséon* 107 (1994), 151-194. G. Schoeler, *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, Berlin / New York, 1990. H. Motzki, “*Quo vadis Hadīth*-Forschung?»; idem, “The Prophet and the Cat”.

4- H. Motzki, “De tradities over het ontstaan van de korantekst: verzinzel of waarheid?», in: M. Buitelaar/ H. Motzki (eds.), *De koran: ontstaan, interpretatie en praktijk*, Muiderberg, 1993, 12-29.

روایات مربوط به تاریخ مصحف را گزارش کرده، *الجامع الصحیح بخاری* (متوفای ۲۵۶ ق) است که منبمی نسبتاً متأخر است. این فاصله‌ی تقریباً دوست ساله بین رویدادهای ادعا شده و ثبت گزارش‌های مربوطه در قالب منبمی مکتوب، مینگانا را به انکار اعتبار تاریخی آن‌ها کشانده بود. همچنین ظهور دیر هنگام این گزارش‌ها در منابع مکتوب، به گونه‌ای شگفت‌آور با فرضیه‌های ونزبرو و برنن تطابق دارد که معتقدند این روایات — در زودترین زمان ممکن — در نیمه‌ی اول قرن سوم ساخته شده‌اند. با تمام این احوال باید گفت هم بر اساس منابمی که تا سال ۱۹۷۷ قابل دسترس بوده‌اند و هم با استناد به منابمی که بعداً تصحیح و انتشار یافته‌اند، می‌توان نشان داد این فرضیه که *الجامع الصحیح بخاری* قدیمی‌ترین منبع روایات جمع قرآن است، اشتباهی بیش نیست. نخست به بررسی منابمی پردازیم که روایات مربوط به جمع قرآن ابوبکر در آن‌ها آمده است. من با صحیح بخاری شروع می‌کنم که غالباً مورد استناد قرار می‌گیرد. اگر در صحیح بخاری یک روایت درباره‌ی جمع ابوبکر بیابیم، با سهولت می‌توان پذیرفت که بخاری خود این داستان را ساخته، یا از کسی دیگر که آن را جعل کرده گرفته است؛ حال آنکه نه یکی، بلکه چهار روایت در صحیح بخاری می‌یابیم.^۱ جالب آنکه نلدکه در ۱۸۶۰ میلادی به این امر اشاره کرده است.^۲ محققان غربی تاکنون از تأثیر این ویژگی بر تاریخ‌گذاری این دسته روایات غفلت ورزیده‌اند. تحلیلی دقیق از متن چهار نقل مختلف این روایت (سه تا مفصل، یکی کوتاه) نشان می‌دهد که تفاوت آنها بسیار و متنوع است. چگونه می‌توان این گوناگونی را تفسیر کرد؟ آیا درست است که فرض کنیم بخاری این نمونه‌های مختلف را جعل کرده است؟ به کدام دلیل؟ آیا ممکن است که او تنها یکی از این نقل‌ها را از راوی دریافت کرده — خواه آن راوی جاعل باشد یا نه — اما بعداً به درستی آنچه را شنیده بیاد نیاورده، و بنابراین آن را به سه گونه‌ی مختلف بازگو کرده باشد؟ اشکال این فرض آخری آن است که می‌بینیم بخاری این چهار نقل را به چهار مخبر و راوی مختلف نسبت می‌دهد، اما در مواردی دیگر، وقتی نسبت به عین الفاظ راوی خود مطمئن نیست، به صراحت به این موضوع اشاره می‌کند و عبارات مشابه یا نقل به معنا می‌آورد. ظاهراً وی نقلی دقیق از روایاتی که دریافت کرده است ارائه می‌دهد. بنابراین معقول‌تر آن است که از اختلاف نقل‌ها نتیجه بگیریم بخاری این روایات را از افراد مختلفی دریافت کرده است که احتمالاً استادان یا مشایخ روایی وی از نسل پیش از او بوده‌اند. از آنجا که نقل‌های آنان صرفاً گونه‌های مختلفی از

۱- البخاری، *الجامع الصحیح*، بیروت، ۱۹۹۲، ۳:۶۶، ۹:۲۰، ۶۵:۹۳، ۳۷.

2- Th. Nöldeke, *Geschichte des Qurāns*, Göttingen, 1860, 190.

يك روايت است، بايد منبجى مشترك براى اين چهار نقل در نظر بگيريم. اگر لحظه‌اى به آسانيد اين نقل‌ها توجه نكنيم، مى‌توان حدس زد كه آن منبع مشترك احتمالاً يكي از استادان يا فردى معاصر بخارى بوده كه راويان بخارى روايت را از او شنيده‌اند؛ اما خواهيم ديد كه منبع مشترك خيلى قديمى‌تر است.

منابع كهن‌تر استنتاج كنونى ما تأييد مى‌كنند كه نقل‌هاى مختلف اين روايات در نسل پيش از بخارى متداول بوده‌اند. دو روايت در مُسْنَدِ ابْنِ حَنْبَلٍ (متوفى ۲۴۱ ق) آمده كه يكي مفصل و ديگرى کوتاه‌تر است.^۱ روايت مفصل شباهت بسيار به روايات بخارى دارد، اما عين هيچ‌يك از آن‌ها نيست. به علاوه، متن ابن حنبل خيلى کوتاه‌تر از متن بخارى است؛ يعنى وى سخن خود را چنين به پايان مى‌رساند كه زيد بن ثابت در برابر جمع قرآن مقاومت كرد، و از اين‌كه سرانجام مجموعه‌اى از قرآن فراهم آمد گزارشى نمى‌دهد. پس احتمال مى‌رود كه روايت ابن حنبل مستقل از روايت‌هاى بخارى باشد؛ يعنى بعيد است بخارى روايت خود را از ابن حنبل گرفته باشد. به‌رحال روايات ابن حنبل، ما را به پيش از يك نسل پيش از بخارى نمى‌برد.

مى‌توان فرض كرد كه ابن حنبل روايت را از استادان خود، يعنى از نسل قبلى دريافت کرده باشد، اما بدون تكيه به آسانيد، نمى‌توانيم در اين مورد مطمئن باشيم. قدمت اين روايت در واقع با توجه به مُسْنَدِ طَيَالِسِيِّ (متوفى ۲۰۴ ق) اثبات مى‌شود. متن روايت او شبیه نقل طولانى‌تر ابن حنبل است كه به بيان امتناع زيد بن ثابت از جمع قرآن بسنده مى‌كند. اما نه كاملاً عين آن است و نه به بخش‌هاى مربوطه از روايت بخارى شباهت دارد. اين نشان مى‌دهد كه روايتِ طَيَالِسِيِّ مستقل بوده و الگوى روايت ابن حنبل و بخارى نيز نبوده است. بررسى آسانيد اين روايات با طرق و راويان مختلفشان نيز اين مطلب تأييد مى‌كند (روايت طَيَالِسِيِّ از طريق ابراهيم بن سعد است، اما روايت ابن حنبل و نقل کوتاه‌تر بخارى از طريق يونس است). در هر صورت، همين‌كه روايت مربوط به جمع قرآن ابوبكر در مُسْنَدِ طَيَالِسِيِّ يافت مى‌شود، زمان پيدايش اين روايت را به پايان قرن دوم هجرى بازمى‌گرداند.

روايات جمع قرآن در آن زمان (پايان قرن دوم) چه شكلى داشته‌اند؟ من به اين نتيجه رسيده‌ام اين روايات تمام جزئيات روايت طولانى بخارى را دارا بوده و نقل‌هاى طَيَالِسِيِّ و ابن حنبل کوتاه شده‌اند. در «هميش آستردام»، پاتريشيا كرونه اين نظر را رد كرد و گفت كه آن روايت کوتاه‌تر

۱- ابن حنبل، مسند، بيروت، ۱۹۹۳، ج ۱، ص ۱۰ (ش ۵۸)، و ص ۱۳ (ش ۷۷) و ج ۵، ص ۱۸۸-۱۸۹ (ش ۲۱۷۰۰).

۲- طَيَالِسِيِّ، مسند، حيدرآباد، ۱۳۲۱ هـ، ص ۳.

که به جمع قرآن ابوبکر اشاره نمی‌کند، همان روایت اصلی است که بعدها تفصیل بیشتر یافته است. در سال ۱۹۹۱، نمی‌توانستم این اعتراض را بر اساس تاریخ متن [روایت مورد بحث] رد کنم؛ اما بعد از آن، سه منبع در دسترس من قرار گرفته که ثابت می‌کند فرضِ خانمِ کرونه اشتباه است. نخست، کتاب *فضائل القرآن* ابو عبید [قاسم] بن سلام [متوفای ۲۲۴ ق] و دوم تفسیر *عبدالرزاق* (متوفی ۲۱۱ ق). در این هر دو مجموعه، روایت‌هایی آمده که عین هیچ کدام از روایاتِ طولانی بخاری نیستند، اما به همان اندازه کامل‌اند. سومین منبع مهم، بخش اول *جامع عبدالله بن وهب* (متوفی ۱۹۷ ق) است که در ۱۹۹۲ منتشر شده است.^۱ تکه‌هایی از روایات در این جامع یافت می‌شود که اثبات می‌کند قسمت پایانی روایت جمع قرآن که در *مُسند طرابلسی* وجود ندارد، پیشتر در ربع آخر قرن دوم هجری شناخته شده بوده است.^۲ این تاریخی است که در حال حاضر با بررسی قدیم‌ترین منابعی که روایت جمع قرآن ابوبکر در آن‌ها آمده است، و بدون توجه به آسانید نقل‌های مختلف این روایت، می‌توان تمییز کرد.

تا چندی پیش، تاریخ‌گذاری روایات تدوین مصحف رسمی عثمان با همین روش نتیجه‌ی روشنی به دست نمی‌داد. متن تنها روایت کاملی را که در صحیح بخاری آمده است،^۳ در منابع قدیم‌تر نمی‌توان یافت. با این حال، این استنتاج که روایت فوق‌الذکر متأخرتر از روایت جمع قرآن ابوبکر است مردود است؛ نظر به دو بخش از روایت دیگری که در صحیح بخاری آمده و قطعاً مستقل از آن روایت کامل است و نیز با توجه به گزارش‌های دیگری که در *مُسند ابن‌حنبل* و *طبقات ابن سعد* نقل شده است. این مدارک مستلزم آن است که روایت تدوین مصحف رسمی عثمان

۱- ابو عبید قاسم بن سلام، *فضائل القرآن*، بیروت، ۱۴۱۱ ق/ ۱۹۹۱ م، ص ۱۵۲-۱۵۶.

۲- عبدالرزاق الصنعانی، *تفسیر القرآن العزیز*، ج ۱، بیروت، ۱۴۱۱ ق/ ۱۹۹۱ م، ص ۵۸۵-۵۸۷. این چاپ متن نسخه‌ی خطی (قاهره، دارالکتب، رقم ۲۴۲ تفسیر) مربوط به روایات مورد بحث مارا به دلیل ناخوانا بودن نسخه، چندان کامل و صحیح ارائه نمی‌دهد؛ اما متن روایت موسی بن اسماعیل را به دست می‌دهد (نگاه کنید به بخاری، *الجامع الصحیح*، ۳: ۶۶) حال آنکه در خود نسخه‌ی خطی، روایت محمد بن عبیدالله (ابونابت) آمده است (نگاه کنید به همان، ۳۷: ۹۳). ویرایش صحیح آن در چاپ جدید، به کوشش محمود محمد عبده (بیروت، ۱۹۹۹)، ج ۱، ص ۲۴۹ آمده است. در چاپ دیگر این کتاب، به کوشش مصطفیٰ مسلم محمد ریاض، (۱۹۸۹) نیز که از همین نسخه‌ی خطی استفاده کرده، متن روایت اول مفقود است.

۳- عبدالله بن وهب، *الجامع*، ویرایش، ۱۹۹۲، ص ۱۸-۱۳.

۴- Abd Allāh b. Wahb, *al-Jāmi' al-Sahih*, Wiesbaden, 1992, 13-18.

۵- از نسخه‌ی خطی که مبنای چاپ *مُسند طرابلسی* بوده است، به روشنی برمی‌آید که ای اثر تقریر یا نقل بسیار بدی از کتاب وی است. ابن‌ابی‌داوود متن کاملی از روایت طرابلسی را در *کتاب الصحاح* خود (لابدن، ۱۹۳۷)، ص ۷۶ نقل کرده است. نیز نک. ابن حجر، *فتح الباری*، بیروت، ۱۹۸۹، ج ۹، ص ۱۷.

۶- بخاری، *الجامع الصحیح*، ۳: ۶۶.

دست‌کم در منابع يك نسل پیش از بخاری بوده باشد.^۱ منابع یادشده در بند قبل که در سال‌های اخیر در دسترس من قرار گرفته‌اند، اکنون اثبات می‌کنند که این روایت نه تنها دو نسل پیش از بخاری مشهور بوده (روایتی که در *فضائل القرآن* ابو عبید آمده، تنها اندکی متفاوت است)، بلکه در ربع آخر قرن دوم هم شناخته شده بوده است (بنا بر هر دو نقل این شبّه که به طیالسی برمی‌گردد).^۲ اما این روایت در *مُسْنَد* ابن وهب و تکه روایات یافت شده در جامع ابن وهب نیامده است.^{*}

پس تحقیق ما تا اینجا نشان داد که با بررسی دقیق نقل‌های گوناگون روایات مورد بحث، حتی بر مبنای منابع محدودی که تا سال ۱۹۷۷ در دسترس محققان غربی بوده است، روایت جامع ابن وهب خیلی متقدم‌تر از آنچه معمولاً تصور می‌شود قابل تاریخ‌گذاری است. علاوه بر این، با مراجعه به منابع جدیدی که اکنون در دسترس ما قرار گرفته‌اند، نه تنها این استنتاج تأیید می‌شود، بلکه حتی می‌توان تاریخی پیش از این را نیز قطعی دانست. بدین ترتیب با در نظر گرفتن تاریخ وفات مؤلف منبع مورد بحث، روایت‌های مربوط به تاریخ مصحف بایستی حداکثر پیش از پایان قرن دوم هجری رواج داشته باشد.

این نتیجه‌ی موقتی را چنانکه خواهیم دید، بعداً با تحلیل اسناد می‌توان تکمیل کرد و چنانکه بزودی خواهیم دید، ضعف ادله‌ی مینگانا و نظریه‌های ونزبرو و پرنن درباره‌ی این روایات را نشان می‌دهد. ادعای مینگانا مبنی بر تقدم زمانی گزارش‌کنندگی مسیحی و ترجیح آن — از این جهت — بر گزارش بخاری نادرست است. حتی اگر نامه‌ی کندی واقعاً متعلق به زمان مأمون باشد،^۳ روشن است که گزارش او در باب تاریخ قرآن خلاصه‌ای تحریف‌شده از منقولات شناخته‌شده‌ی ما در منابع متقدم یا معاصر اسلامی است. نمی‌توان به قطع و یقین گفت کندی خود مسبب این تحریف است یا مخبران مسلمان وی چنین کرده‌اند. بنا بر نظر ونزبرو و پرنن، ممکن نیست روایات جمع و تدوین قرآن پیش از قرن سوم هجری به‌وجود آمده باشند، زیرا پیش

۱- بخاری، *المجامع الصحیح*، ۶۶: ۲، ۶۱: ۳. ابن حنبل، *مسند*، ج ۱، ش ۳۹۹ و ۳۹۹. ابن سعد، *کتاب الطبقات الکبیر*، ج ۲، جزء ۲، لایدن، ۱۹۰۵-۱۹۱۷، ص ۱۰۵.

۲- ابن شبّه، *تاریخ المدینة النور*، ج ۴، ص ۹۹۲.

* یعنی سابقه‌ی این روایت را نمی‌توان در نیمه‌ی قرن دوم یافت. (مترجم)

۳- مؤلف واقعی و تاریخ دقیق نامه‌ی منسوب به کندی از دیرباز موضوع مورد مناقشه‌ای بوده است. هرچند در ظواهر امر حاکی است که این نامه را صاحب منصبی مسیحی در دربار مأمون نوشته است و ویلیام میور با توجه به چند واقعه تاریخی یادشده در متن نامه، آن را متعلق به سال ۲۱۵ هجری دانسته است، ولی لویی ماسینیون و پل کراوس به دلیل برخی جزئیات، نامه را تقریباً یک قرن بعد تاریخ‌گذاری کرده‌اند. نک.:

G. Troupeau, "Al-Kindī, DAbd al-Masīh", in *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., vol. 5, 120-121.

زمینه‌ی این روایات، رسمیت یافتن متن قرآن [؛ نظر ونزبرو] یا پایه‌گذاری کلی نظریه‌ی اصول فقه [؛ نظر برتن] بوده است که در نظر این دو تن نمی‌توانسته است پیش از پایان قرن دوم به‌وقوع پیوسته باشد. اگر این روایات پیش از این تاریخ رایج بوده‌اند، یا باید فرض کنیم که رسمی‌سازی [متن قرآن] و پایه‌گذاری کلی نظریه‌ی اصول فقه نیز زودتر از زمان مورد ادعای ونزبرو و برتن رخ داده است، یا بپذیریم که میان روایات مورد بحث و پیدایش فرضی این دو نظریه رابطه‌ای وجود ندارد. در هر دو صورت، اجزای اساسی استدلال آن‌ها دیگر پذیرفتنی نخواهد بود. يك راه فرار از این نتیجه آن است ادعا کنیم مناهبی که این روایات نخستین بار در آن‌جا ظاهر شده‌اند، واقعاً به‌دست مؤلفان شناخته‌شده‌ی آن‌ها تألیف نشده‌اند، بلکه شاگردان و نسل‌های بعدی آن‌ها را تألیف کرده‌اند. ونزبرو برای سازگار کردن نظریه‌اش درباب شکل‌گیری و تحول تفاسیر اسلامی با منابع موجود، از این احتجاج بهره برده است. نورمن کالدر نیز اخیراً با پیروی از وی، برخی جوامع حدیثی و فقهی را بسیار متأخرتر از آنچه تاکنون تصور می‌شد تاریخ‌گذاری کرده است.^۱ به‌رحال بنا بر آنچه من و دیگران این‌جا و آن‌جا به‌تفصیل نشان داده‌ایم، چنین تلاش‌هایی برای تجدیدنظر در تاریخ همه یا اکثر منابع منسوب به مؤلفان مسلمان قرن دوم و سوم هجری، قطعی و قانع‌کننده نیست.^۲

تاریخ‌گذاری بر پایه‌ی اسناد و متن

روشی که تاریخ‌پیدایش روایات را با استفاده از تاریخ تقریبی منابع مکتوبی که نخستین بار این روایات در آن‌ها ظاهر شده‌اند، تعیین می‌کند، به‌اشتباه تاریخ‌ها را به جلو می‌آورد (فی‌المثل در بحث کنونی ما، تاریخ روایات [جمع و تدوین قرآن] را حداکثر به ربع آخر قرن دوم هجری می‌رساند). این روش چشم خود را عمداً بر این واقعیت می‌بندد که چه‌بسا روایات، پیش از زمان ثبت در منابع موجود، پیشینه‌ای داشته باشند. تحقیقات ما درباب متون و روایات مختلف، در منابع متقدم، تا این‌جا وجود پیشینه‌ای برای روایات جمع قرآن را اثبات کرد؛ اما اکنون پرسش این است که آیا روش‌هایی برای یافتن تاریخی قدیمی‌تر برای این روایات در دست است؟ معمولاً برخی قراین تاریخی روایات را از میان سلسله‌ی راویان می‌توان شناخت. بیشتر محققان غربی از زمان گلدتسیهر به این سو، بر اسناد روایات اعتماد ندارند و غالباً آن را به‌کلی نادیده می‌گیرند.

1- N. Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford, 1993.

۲- فی‌المثل نک. دو مقاله‌ی زیر از هارالد موتسکی و میکوش مورانی:

H. Motzki, "The Prophet and the Cat". M. Muranyi, "Die frühe Rechtsliteratur zwischen Quellenanalyse und Fiktion", in: *Islamic Law and Society* 4 (1997), 224-241.

در تمام مطالعات مربوط به مسئله‌ی جمع قرآن، چنین رویکردی غالب بوده است. با این همه، ساخت استدلال می‌کرد که به‌رغم ویژگی نسبتاً جعلی اسناد، می‌توان برای کشف جاعل روایت، با مقایسه‌ی تمام اسناد مختلف متن آن روایت و یافتن حلقه‌ی مشترک (common link)، از این سلسله‌سندها استفاده کرد. نظریه‌های روش‌شناختی ساخت در ۲۵ سال گذشته تحول و تکامل بیشتری یافته است، به‌گونه‌ای که امروزه می‌توان از روش تحلیل اسناد سخن گفت. اگرچه بعضی از مقدمات روش تحلیل اسناد همچنان محل اختلاف است، اما این روش مورد توجه مورخان علاقمند به حوادث نخستین سده‌های اسلامی قرار می‌گیرد.

قدم اول برای تعیین حلقه‌ی مشترک، جمع‌آوری اسناد تمام نقل‌های مختلف یک روایت واحد از منابع مختلف است. ایده‌ال آن است که تمام منابع قابل دسترس — حتی کتب متأخر — را در نظر بگیریم؛ اما در این بررسی به گونه‌هایی از منابع قرون دوم و سوم بسنده خواهیم کرد. من نخست موضوع جمع قرآن ابوبکر و سپس روایت تدوین مصحف رسمی عثمان را تحلیل خواهم کرد.^۱ روایت جمع قرآن به دستور خلیفه‌ی نخست در بسیاری از منابع و با اسناد متعدد آمده است؛ بنابراین مناسب‌تر است که برای کمک به شفافیت بحث، این منقولات را در دو مرحله مورد بحث قرار دهیم. نخست: اسناد مجموعه‌هایی که تا سال ۲۵۶ (سال وفات بخاری) تدوین شده‌اند و سپس کتاب‌هایی که مؤلفانشان تا سال ۳۱۶ (تاریخ وفات آخرین منبع مورد بررسی، یعنی ابن‌ابی‌داوود) زندگی کرده‌اند. این مطلب را در نمودارهای (۱) و (۲) نمایش داده‌ام.

در دوره‌ی نخست، روایت در ۶ منبع وجود داشته است: صحیح بخاری، مسند ابن‌حنبل، فضائل القرآن ابوعبید، تفسیر عبدالرزاق، مسند طرابلسی و مغازی موسی بن عقبه.^۲ طرابلسی و عبدالرزاق فقط یک نمونه نقل روایت را با سند آورده‌اند، اما ابوعبید به‌جز آن، به دو نقل بسیار مشابه دیگر اشاره و تنها سند آن‌ها را ذکر کرده است. ابن‌حنبل دو روایت مختلف ارائه می‌کند، یکی بلندتر و دیگری کوتاه؛ و بخاری چهار گونه نقل و سه اسناد بدون متن می‌آورد. این شش منبع بر روی هم پانزده سلسله‌سند مختلف ارائه می‌دهند که همگی در یک راوی با هم مشترک‌اند.

۱- در این مقاله، من به بحث از موارد اجماعی، یعنی روایات متداول و مورد قبول در موضوع مورد بحث بسنده می‌کنم. نقل‌های دیگر را که هم که ساختار و اجزای متفاوت دارند باید به همین روش بررسی کرد.
 ۲- نک. همین مقاله، پانوشته‌های ۴۵-۴۱. کتاب المغازی اثر موسی بن عقبه (متوفای ۱۴۱ ق) را تنها از تکه منقولاتی که در منابع متأخر آمده است می‌توان شناخت (مجموعه‌ی سودمندی از این منقولات پراکنده را محمد باغشیش ابومالک در المغازی لموسی بن عقبه، آکادبر [مراکش]، ۱۹۹۴ گرد آورده است). روایت موسی درباره‌ی جمع قرآن ابوبکر، بنابراین در فتح الباری، ابن‌حجر، ج ۹، ص ۱۹ ضبط شده است. خلاصه‌ای بیش نیست. من جامع ابن‌هثب را حذف کردم، چون روایات آن نه اسناد دارد و نه می‌توان هیچ‌یک از آن‌ها را به بخش‌های دیگری از یک گزارش مرکب مربوط دانست.

او کسی نیست جز ابن شهاب زُهری (متوفای ۱۲۴ ق) که در این جا حلقه‌ی مشترک به شمار می‌آید. پیش از او، تنها یک طریق منفرد (single strand) از طریق ابن سَبَّاق به راوی ادعاشده‌ی حدیث، یعنی زید بن ثابت می‌رسد. برخی طرق روایت از مؤلف منابع تا حلقه‌ی مشترک یک طریق منفردند؛ برخی دیگر با هم تلاقی دارند و حلقه‌های مشترک فرعی (partial common link = pcl) را تشکیل می‌دهند.

دو اصطلاح اخیر، یعنی «طریق منفرد» و «حلقه‌ی مشترک فرعی» را یُنْبُل در تحمیل اسناد ابداع کرده است. در طبقه‌ی پیش از حلقه‌ی مشترک، دو نفر از پنج راوی زُهری حلقه‌ی مشترک فرعی‌اند: ابراهیم بن سعد^۱ به خاطر شش نفری که از او روایت می‌کنند (طیالسی، عبدالرحمن بن مهدی، ابوکامل، یعقوب بن ابراهیم، محمد بن عبیدالله و موسی بن اسماعیل) و یونس^۲ به خاطر دو نفری که از او روایت می‌کنند (آیث و عثمان بن عمر). در میان نه راوی طبقه‌ی دوم بعد از حلقه‌ی مشترک، چهار حلقه‌ی مشترک فرعی می‌یابیم که عبارتند از: ابوالیمان، لیث، عثمان بن عمر و محمد بن عبیدالله.

وقتی به مجموعه‌های حدیثی که در فاصله‌ی شصت سال پس از بُخاری تألیف شده‌اند دقت می‌کنیم، همین تصویر را می‌بینیم. در این جا ۵ منبع داریم که روایات جمع قرآن در آنها آمده است: المصاحف ابن‌ابی‌داوود، جامع طبری، مُسند ابویعلی، السنن الکبری نسایی و الجامع الصحیح ترمذی^۳ که چهارده سلسله سند دارند. در این جا نیز دوباره همه‌ی این طرقی در ابن شهاب زُهری به هم می‌رسند و سپس (به جز دو تا از این سلسله‌سندها)^۴ از طریق منفردی به ابن سَبَّاق و زید بن ثابت می‌رسند. دو نفر از چهار راوی در طبقه‌ی قبل از حلقه‌ی مشترک، حلقه‌های مشترک فرعی‌اند: ابراهیم بن سعد به دلیل شش نفری که از او روایت کرده‌اند، و یونس به دلیل دو نفری که از وی روایت کرده‌اند. در طبقه‌ی دوم قبل از حلقه‌ی مشترک، چهار حلقه‌ی مشترک فرعی در بین

۱- ابراهیم بن سعد بن ابراهیم الزُهری المدنی، متوفی ۱۸۳ یا ۱۸۴، الذهبی، تذکرة الحفاظ، ج ۱، حیدرآباد، ۱۹۵۵، ص ۲۵۲.

۲- یونس بن یزید الایلی، متوفای ۱۵۲ یا ۱۵۹، الذهبی، تذکرة الحفاظ، ج ۱، ص ۱۶۲. ابن حبان، کتاب الثقات، ج ۷، حیدرآباد، ۱۹۸۱، ص ۶۴۹-۶۴۸.

۳- ابن‌ابی‌داوود، المصاحف، ص ۶-۸، ۲۰، ۲۳، طبری، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، ج ۱، قاهره، ۱۹۵۲، ص ۵۹-۶۲، ابویعلی، مسند، دمشق و بیروت، ۱۹۸۴، ج ۱، شماره‌های ۶۳-۶۵، ۷۱، ۹۱، نسایی، السنن الکبری، بیروت، ۱۹۹۱، ج ۵، ص ۸۷، ۹ و ۷۸، ترمذی، الجامع الصحیح، ج ۵، قاهره، ۱۹۷۵، ص ۲۸، سطر ۱۰.

۴- یک استثنا روایت موسی بن عقبه است که تنها ابن شهاب زُهری را راوی خود ذکر کرده، اما اسناد دیگری نیاورده است. استثنای دوم، روایت عُمارة بن غزیه است که من در ادامه به بررسی آن می‌پردازم (نک. پانونت شماره‌ی ۱۶۳).

ده راوی وجود دارد. الدرروردی، عبدالرحمن بن مهدی، یعقوب بن ابراهیم و عثمان بن عُمر.

اگر دو دسته راویان نمودارهای (۱) و (۲) را در یک دسته ترکیب کنیم (که من برای پرهیز از شلوغی این نمودار ترکیبی را به صورت جداگانه ارائه نداده‌ام)، این نمودار ۲۹ طریق نقل روایت را نشان می‌دهد که همه در نام «ابن شهاب زُهری» جمع می‌شوند. این امر نمی‌تواند صرفاً تصادفی باشد. پرسش اساسی این است که چگونه می‌توان این پدیده را تبیین و تفسیر کرد؟ دو احتمال می‌دهیم: نخست آنکه سلسله‌ی آسانید جریان واقعی نقل را منعکس کرده است. معنای این سخن آن است که روایت مورد بحث حقیقتاً به ابن شهاب زُهری می‌رسد، و او «مصدر» یا عامل ترویج روایت جمع قرآن بوده است. دوم اینکه حلقه‌ی مشترک نتیجه جعلی روشمند است. برخی محققان غربی چنین نظریه‌ای مطرح کرده‌اند که شاید فردی از نسل دوم بعد از ابن شهاب زُهری (مثلاً طیالسی) روایت جمع قرآن را با إسناد خودش رواج داده است. معاصران وی روایت را از او گرفته‌اند، اما همگی این مطلب را پنهان کرده‌اند که وی منبع روایت آنان بوده است. برخی از ایشان «او» را از إسناد خود حذف کرده، یعنی بدون واسطه از مخبر ادعاشده‌ی وی، یعنی ابراهیم بن سعد نقل کرده‌اند؛ و برخی ابراهیم بن سعد را با نام دیگری مثلاً یونس جایجا کرده‌اند.^۱ نسل‌های بعدی (فی‌المثل عبدالرزاق، ابن حنبل، بخاری و طبری) از این هم فراتر رفته، و سلسله‌ی سندی کاملاً جدید اختراع کرده‌اند که با إسنادهای موجود شباهت بسیار داشته و در نام ابن شهاب زُهری آن طرق را قطع کنند (و با آن‌ها مشترک شود).^۲ به این ترتیب، ابن شهاب توانسته بی‌هیچ دخالتی، حلقه‌ی مشترک روایتی شود که دو نسل بعد از وی جعل شده است.

چنین تبیین و تفسیری از پدیده‌ی حلقه‌ی مشترک که آن را نتیجه‌ی جعل‌سندها می‌انگارد، چندین اشکال اساسی دارد: نخست آنکه این‌گونه جعل صرفاً فرضی است. قطعاً مواردی هست که اثبات می‌کنند گاهی اوقات جعل إسناد روی داده، اما هیچ دلیلی وجود ندارد که نشان دهد روند عمومی پیدایش إسناد جعل روش‌مند بوده است. دوم اینکه فرض جعل به‌ویژه در بحث ما، یعنی در سلسله آسانیدی که قبلاً شرح دادیم، بسیار تصنعی می‌نماید، زیرا مطابق این نظریه، شمار زیادی

۱- این گونه انواع احتمالی جعل را مایکل کوک در برابر نظریه‌ی «حلقه‌ی مشترک» برای تاریخ‌گذاری روایات مطرح کرده است. نک. کتاب وی تحت عنوان نخستین باورهای کلامی اسلامی در زیر:

Michael Cook, *Early Muslim Dogma*, Cambridge, 1981, 109-111.

۲- خوتیر یُنیل از این فرضیه‌ها برای تبیین و توضیح پیدایش «طریق منفرد» استفاده کرده است. نک مقاله‌ی وی با عنوان «نافع مولی ابن عمر و جایگاه وی در متون حدیث اسلامی» در زیر:

G.H.A. Juynboll, "Nāfi' the Mawlā of Ibn 'Umar, and his Position in Muslim *ḥadīth* Literature", in: *Der Islam* 70 (1993), 207-244.

از راویان و مدوّنان روایت باید شیوهی دقیقاً یکسانی در جعل سند به‌کار گرفته باشند، حال آنکه به لحاظ نظری، استفاده از روش‌های دیگر نیز ممکن بوده است. سومین و مهم‌ترین دلیل این است که بررسی تطبیقی متون تمام آسانید و طرق^۱ نشان از ارتباطی دقیق میان متن و اسناد روایات می‌دهد. متن‌ها را می‌توان بر اساس محتوای مشابه‌شان در گروه‌هایی دسته‌بندی کرد. هر گروه با توجه به برخی خصوصیات از گروه دیگر متفاوت است.

این پدیده منحصر به مجموعه روایاتی نیست که در بالا توضیح دادیم، بلکه در بسیاری از احادیث می‌توان آن را مشاهده کرد.^۲ این امر در مورد نسخه‌های خطی نیز کاربرد دارد که غالباً این نسخه‌ها را بر اساس تعلق به شاخه‌های مختلف، طبقه‌بندی می‌کنند. نکته‌ی شایان توجه در روایات مورد بحث ما این است که دسته‌های مختلف متون با گروه‌های مختلف اسناد هماهنگی دارند؛ مثلاً يك دسته گروه متن ابراهیم بن سعد است؛ دسته‌ی دیگر گروه متن یونس؛ تا آخر که ویژگی‌های هر يك با دیگری متفاوت است.^۳ هماهنگی نزدیک میان متن و آسانید این نظر را تقویت می‌کند که حلقه‌ی مشترك نتیجه‌ی روند واقعی نقل است. پذیرفتن جعل به این معنی است که بگوییم جاعلان هم سلسله آسانید جدید وضع کرده‌اند و هم به موازات آن، متون روایات را به گونه‌ای سازمان‌یافته تغییر داده‌اند. مسلماً چنین فرضی عقلاً ممکن است، اما بسیار بعید می‌نماید که چنین جعل‌هایی در مقیاسی وسیع روی داده باشند.^۴ لذا معقول‌تر آن است که حلقه‌ی مشترك را به مثابه‌ی منبع مشترك برای همه‌ی روایت‌های مختلفی تفسیر کنیم که در منابع ما یافت می‌شوند. با

۱- تعداد متن‌ها ۲۰ ناست. بقیه‌ی سلسله آسانید یا به متن اسنادهای دیگر مربوطند، با اصلاً به هیچ متنی مربوط نمی‌شوند، اما گاه در آن‌ها نشانه‌هایی از تشابه یا اختلاف با دیگر نقل‌ها می‌توان دید. به دلیل کمبود جا، در این نوشتار مجال برای ارائه‌ی تحلیل تفصیلی متون مختلف نداشتم؛ در نوشته‌ای مستقل آن‌ها را بیان خواهم کرد.

2- Cf. H. Motzki, "Quo vadis Hadīṭ-Forschung?"; idem, "The Prophet and the Cat", and idem, "The Murder...".

۳- تحلیل ترکیبی اسناد متون نشان می‌دهد که ساختار روایات منقول از ابراهیم بن سعد، یونس، شعب بن ابی حمزة الحمصی، متوفای ۱۶۲ یا ۱۶۳ ق و ابراهیم بن اسماعیل [بن جماع بن یزید المدنی] همگی مشابه یکدیگرند. به‌عکس این‌ها، روایاتی که به عماره بن غزیه (المازنی، متوفای ۱۴۰) بازمی‌گردد، هم در متن و هم از نظر اسناد، با بقیه تفاوت بسیار دارند؛ در سند این روایات، وی به جای ابن سنیاق، خارجه بن زید بن ثابت را به عنوان راوی زهری نام می‌برد. با بررسی دقیق روایت عماره درمی‌یابیم که این روایت تقریر تازه‌ای برگرفته از گزارش زهری است که در بسیاری موارد از آن منحرف شده است. انحراف در اسناد روایت عماره، از دو روایت دیگر زهری راجع به جمع قرآن اقتباس شده است. پیش از این تنها خطیب [قرظوبی] و در پی او ابن حجر به این نکته توجه داده بوده‌اند که روایت عماره نقل معتبری از زهری نیست (نسک، طبری، جامع‌البیان، ج ۱، ص ۶۱، یادداشت مصحح).

۴- من دلایل این عدم احتمال را در پانویس شماره‌ی ۴۴ مقاله‌ی «The Prophet and the Cat» به تفصیل مطرح کرده‌ام.

این حساب ما می‌مانیم و ابن‌شهاب زهری که باید او را مروّج روایت جمع قرآن ابوبکر بدانیم. اما از آنجا که زهری در ۱۲۴ هجری وفات کرده است، می‌توان نتیجه گرفت که این روایت پیشتر در ربع اول قرن دوم هجری شناخته شده بوده است.

با همین روش می‌توانیم روایت مربوط به تدوین رسمی مصحف به دستور خلیفه سوم عثمان را تاریخ‌گذاری کرد. از آن‌جا که من قبلاً تحلیل ترکیبی اسناد+متن را مفصلاً شرح داده‌ام،^۱ اکنون می‌توانم اختصار را رعایت کنم. این روایت را در منابع متقدم، کمتر از روایت مربوط به جمع قرآن ابوبکر می‌یابیم. تا آنجا که من می‌دانم، روایات کامل در این باره تنها در منابعی هست که مدونان شناخته‌شده‌ی آن‌ها در قرن سوم یا پس از آن وفات یافته‌اند. در این‌جا هم تحقیق خود را به مراجع و مؤلفانی محدود می‌کنم که پیش از ۳۱۶ هجری [تاریخ وفات آخرین منبع مورد بررسی، یعنی ابن‌ابی‌داوود] می‌زیسته‌اند. *فضائل القرآن* ابو‌عبید سه سلسله سند دارد؛ این‌شبهه در *تاریخ المدینه* ۵ طریق، بخاری در *الجامع الصحیح* سه طریق، *جامع ترمذی و السنن الکبری* نسایی هر کدام یک طریق، *مسند ابویعلی* دو طریق، *جامع طبری* سه طریق و *مصحف ابن‌ابی‌داوود* چهار طریق دارند.^۲ این هشت منبع بر روی هم بیست و دو سلسله سند دارند که ۱۶ سند آن همراه با متن است (نک. نمودار III). تمام اسناد در نام ابن‌شهاب زهری به هم می‌رسند. در طبقه‌ی بعد از وی چهار راوی قرار دارند که سه تای آن‌ها حلقه‌ی مشترک فرعی‌اند. این سه تن عبارتند از: ابراهیم بن سعد که ۹ نفر از وی روایت می‌کنند، یونس به سبب روایت سه یا چهار نفر از وی، و عماره بن غزیه به خاطر روایت دو نفر از او. جایگاه ابن‌شهاب به‌عنوان «حلقه‌ی مشترک» تمام این سلسله اسناد کاملاً تثبیت می‌شود و متون مختلف روایات نیز آن را تأیید می‌کند. این متون مختلف را می‌توان در دسته‌هایی هماهنگ با اسانیدشان طبقه‌بندی کرد.^۳ اکنون می‌توان نتیجه گرفت روایت مربوط به تدوین رسمی قرآن [هم] به ابن‌شهاب زهری بازمی‌گردد. نتیجه‌ی تحلیل ترکیبی اسناد و متن از این قرار است: دو روایتی که تاریخ مصحف قرآنی را بازگو می‌کنند و عالمان مسلمان عموماً آن‌ها را پذیرفته‌اند، هر دو به‌دست ابن‌شهاب زهری منتشر شده‌اند و می‌توانیم

۱- تفاوت بین تحلیل ترکیبی اسناد+متن و متن+اسناد این است که اولی اساساً گونه‌ای تحلیل اسناد است که با توجه به متن روایات کنترل می‌شود، اما اساس کار در دومی تحلیل متن است که با نتایج تحلیل اسناد ترکیب شده است.

۲- ابو‌عبید، *فضائل القرآن*، ص ۱۵۳-۱۵۶ (در صفحه‌ی ۱۵۶، روایت شماره‌ی ۱۰، در جایی که بر اساس نسخه‌ی خطی دمشق تصحیح شده، نام مَعمر به جای یونس به عنوان راوی لیت آمده است. این امر احتمالاً اشتباه است، زیرا در دو نسخه‌ی خطی دیگر از کتاب *فضائل القرآن* که در توپینگن و برلین موجودند، نام یونس آمده است، همچنان‌که روایت بخاری از لیت نیز نام یونس دارد). ابن‌شبهه، *تاریخ المدینه*، ج ۴، ۹۹۱-۹۹۳، ۱۰۰۲. بخاری، *الجامع*، ۶۱: ۳، ۶۶: ۲، ۶۶: ۳. ترمذی، *الجامع*، ج ۵، ص ۴۸. نسائی، *السنن الکبری*، ج ۵، ص ۶، ج ۶، ص ۴۳۰. ابویعلی، *مسند*، شماره‌ی ۶۳، ۹۱. طبری، *جامع البیان*، ج ۱، ۵۹-۶۲. ابن‌ابی‌داوود، *مصحف*، ص ۱۸-۲۱.

۳- نقل عماره بن غزیه تفاوت‌های زیادی در متن با دیگر روایات دارد و همچنین در اسناد از روایت‌های دیگر منحرف شده است. نک. پانویس شماره‌ی ۶۳.

تاریخ آن‌ها را ربع اول قرن دوم هجری بدانیم. بنابراین، تاریخ وفات زُهری انتهای حد زمانی (*terminus post quem*) برای این روایت است.^۱

آیا این سخن فصل الخطابِ تاریخ‌گذاری روایات جمع قرآن است؟ پاسخ این سؤال به تفسیر ما از پدیده‌ی «حلقه‌ی مشترک» در سلسله‌ی اسناد بستگی دارد که خود امری بسیار بحث‌برانگیز است. شاخت، یَنبُل و دیگران ادعا می‌کنند که «حلقه‌ی مشترک» جاعل یا پدیدآورنده‌ی روایت مورد بحث است.^۲ برای حصول دقت بیشتر، بهتر است این بیانات را مجدداً در قالب اصلی روش شناختی تدوین و تنظیم کنیم؛ هیچ روشی در دست نیست تا به قطع و یقین معلوم کند «طریق منفرد» در اسناد روایت که «حلقه‌ی مشترک» را به قدیمی‌ترین راوی یا مرجع متصل می‌کند، معتبر است یا نه. اگر این امر را مفروض بگیریم، دیگر چندان امکان و احتمالی برای تاریخ‌گذاری روایت [پیش از حلقه‌ی مشترک] باقی نمی‌ماند.

با این همه، چنین استنتاجی [از جانب شاخت و یَنبُل] مرا قانع نمی‌کند. همچنان‌که در جایی دیگر استدلال کرده‌ام، «حلقه‌های مشترک» را که به نسل این شهاب زُهری و پس از وی تعلق دارند، نباید لزوماً منشأ و مُبدع روایات قلمدادشان کرد؛ به عکس باید گفت اینان نخستین مدونان روش‌مندی بوده‌اند که روایات را در کلاس‌هایی منظم به گروه‌های شاگردان منتقل می‌کرده‌اند و نظام نهادینه‌ی آموزش بعدها از همین‌جا پدید آمده است.^۳ با این حساب، اکنون باید بررسییم اطلاعاتی که در قالب روایت به دست «حلقه‌ی مشترک» انتشار یافته، از کجا آمده است.

دلیلی برای انکار اولویت ادعای «حلقه‌ی مشترک» نداریم که می‌گوید روایت یا خبری را از فلان شخص گرفته است. برای انکار این ادعا، باید قرائن عینی و محکمی داشته باشیم که نشان

۱- این نکته را که هر دو روایت به زُهری بازمی‌گردد، از دو قرینه می‌توان برداشت کرد: نخست آن‌که این دو پیش از یک «حلقه‌ی مشترک فرعی» دارند، و دوم آن‌که هر دو روایت را تنها یک گروه واحد از شاگردان زُهری نقل کرده‌اند؛ یعنی نه فقط ابراهیم بن سعد که بیشترین تأثیر و نفوذ را داشته، بلکه یونس، شعیب و حتی عُمارة بن غزّیة غیر موثق آن را نقل کرده‌اند.

2- J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950, 171-172. Juynboll, "Some *Isnad*-Analytical Methods", 359, 369.

3- Cf. Motzki, "*Quo vadis Hadīth*-Forschung?", 45.

بعید نیست در میان راویان نسل قبل از زُهری پیشینه‌ای اتفاقی وجود داشته است که تعداد محدودی از «حلقه‌های مشترک» در میان تابعین مقدم ذکر می‌کرده‌اند. برای بحث‌های مفصل‌تر در باب «حلقه‌ی مشترک» نگاه کنید به بخش سوم مقاله‌ی من با عنوان «تاریخ‌گذاری روایات اسلامی» در زیر:

H. Motzki, "Dating Muslim Traditions", chap. 3.

دهد صحت آن داده‌ها به‌طور کلی امکان ندارد؛ مثل اینکه تاریخ زندگی «حلقه‌ی مشترک» یا روایان اظهارشده وی با چنان ادعایی مطابقت نکنند و مانند آن. به همین سان، می‌توان چنین دغدغه‌هایی را بی‌گرفت که آیا در متن روایت مورد بحث و متون روایات مشابه، قرائنی بر انگیزه‌های احتمالی جعل هست یا نه. در این مقاله مجال آن نیست که به بحث در جزئیات روایات زُهری درباب جمع و تدوین قرآن و ارزیابی موجه بودن آن بپردازیم، چه رسد به اینکه در اعتبار تاریخی آن‌ها تحقیق کنیم. با این همه، شواهدی هست در ردّ این فرضیه که زُهری بالمرة این روایات را جعل کرده باشد. بیفزاییم که چندان دلیل محکمی در دست نیست تا بتوان فرض کرد که او نمی‌توانسته این روایات را از تابی کم‌شهرتی چون عبید بن سبّاق (با تاریخ وفات نامعلوم) دریافت کرده باشد، و عبید بن سبّاق هم نمی‌توانسته اخبار تدوین رسمی مصحف را از صحابی معروف انس بن مالک (متوفای میان ۹۱-۹۳) شنیده باشد.

مؤید این استنتاج، دیگر روایات زُهری درباب جمع قرآن است که نسبت به روایت اصلی وی، اضافات و تفاوت‌هایی دارد و در سند آن‌ها آمده که وی این دسته روایات را از مخبران و روایان دیگر چون خارجه بن زید، عبیدالله بن عبدالله بن عتبة و سالم بن عبدالله بن عمر گرفته است. بنابراین، می‌توان گفت گزارش‌های زُهری بر اساس اطلاعاتی است که از نسل قبل به وی رسیده است. اگر تاریخ وفات انس بن مالک را سرنخ تاریخی در نظر بگیریم، این گزارش‌ها باید به آخرین دهه‌های سده‌ی نخست هجری بازگردد.

نباید از این سخن من‌چنین برداشت شود که زُهری گزارش‌هایش را کلمه به کلمه از روایان و مخبران پیش از خود اخذ کرده و تمام جزئیات این دو داستان جمع قرآن لزوماً از آنان صادر شده است. این امر با توجه به ویژگی عمدتاً شفاهی نقل روایت در زمان زُهری چندان محتمل نمی‌نماید.^۱ با تمام این احوال، ظاهراً می‌توان نتیجه گرفت که اخبار مربوط به جمع نخست قرآن به دستور ابوبکر و نیز تدوین رسمی مصحف به دست عثمان پیشتر در اواخر قرن نخست هجری متداول بوده و زُهری احتمالاً برخی از این اخبار را از افرادی که در اسانید خود به آن‌ها اشاره کرده، دریافت کرده است.

۱- برای اطلاع از ویژگی نقل در زمان زُهری نک. مقاله‌ی من با عنوان «فقّه زُهری» در زیر:

H. Motzki, "Der Fiqh des -Zuhrf".

این تاریخ‌گذاری از اساس با تاریخی که ونزبرو و پرن برای این روایات تعیین کرده‌اند متفاوت است. آن‌ها ادعا می‌کنند ممکن نبوده که این روایات پیش از آغاز قرن سوم مطرح شده باشند، زیرا پیش زمینه‌ی این روایات از سویی، رسمیت یافتن متن قرآن است که به عقیده‌ی ونزبرو نمی‌توانسته قبل از پایان قرن دوم هجری صورت گرفته باشد، و از سوی دیگر، تکوین نظریه‌ی اصول فقه است که به عقیده‌ی پرن آن نیز نمی‌توانسته پیش از این زمان رخ داده باشد. بنابراین نظریات این دو تن راجع به خاستگاه روایات جمع قرآن، و تاریخی که برای پیدایش آن‌ها تعیین کرده‌اند، نقض و مردود می‌شود. شوالی خطر تاریخ‌گذاری این روایات را بر خود هموار نساخت، اما ادعا کرد که روایات جمع قرآن ابوبکر دیرتر از روایت تدوین رسمی قرآن به دست عثمان جعل شده‌اند؛ ظاهراً وی بر آن بود که اخبار جمع قرآن ابوبکر در دوران عباسیان شکل گرفته است. این فرضیه‌ها به یک میزان غیرمنطقی‌اند.

نتیجه:

ما نمی‌توانیم اثبات کنیم که گزارش‌های مربوط به تاریخ قرآن به شاهدان عینی وقایع چنانکه اظهار شده بازمی‌گردد. ما نمی‌توانیم مطمئن باشیم همه چیز واقعاً همان‌گونه که در روایات گزارش شده اتفاق افتاده است. با این همه، باید بپذیریم که اخبار و گزارش‌های مسلمانان نسبت به آن زمانی که محققان غربی تاکنون فرض کرده‌اند، بسیار قدیمی‌تر و به زمان وقایع ادعا شده نزدیک‌ترند. شکی نیست که این گزارش‌ها حاوی نکاتی ظاهراً غیرقابل قبول یا — اگر احتیاطاً را رعایت کنیم — باید بگوییم — نیازمند توضیح‌اند؛ اما دیدگاه‌های غربی که ادعا می‌کنند گزارش‌های موثقه‌تر و، از نظر تاریخی، معتبرتر به جای روایات مسلمانان ارائه داده‌اند، مسلماً از آنچه خود وانمود می‌کنند، بسیار فاصله دارند.

(۱۶)

تاریخ گذاری روایات آخرالزمان

مایکل کوک

ترجمه و تلخیص مرتضی کریمی‌نیا

۱- مقدمه

موضوع بحث در این مقاله، معضَل تاریخ‌گذاری روایات موجود در قدیمی‌ترین متون اسلامی است.^۱ شمار فراوانی از کتاب‌های موجود کنونی را نویسندگانی شناخته‌شده از قرن سوم هجری به این سو در زمان‌هایی تقریباً مشخص تألیف یا تدوین کرده‌اند. اما آنچه از دو قرن اول و دوم در دست داریم، حجم عظیمی از مطالب در قالب روایات است. روایت متنی بسیار کوتاه‌تر است که پدیدآورنده و منشأ واقعی یا ظاهری آن را سلسله‌ای از ناقلان به نام اسناد مشخص می‌کند. از آنجا که بیشتر اطلاعات ما از طریق همین روایات تأمین می‌شود، و هرکه به دو قرن نخست پس از اسلام تعلق خاطر دارد، باید بداند که این مطالب دقیقاً کی پدید آمده‌اند. و از آنجا که در بررسی و تاریخ‌گذاری روایات، سرنخ‌های ما بسیار کمتر از زمان بررسی کتاب‌هاست، یافتن پاسخ آن پرسش چندان آسان نخواهد بود.

همچنان‌که انتظار می‌رود، پژوهش‌گران معاصر در نحوه‌ی پاسخ به این پرسش همداستان

۱- این مقاله در «سومین کنفرانس بین‌المللی از جاهلیت تا اسلام» در دانشگاه حبرو، بیت‌المقدس، ۱۹۸۵ ارائه شده، و نیز موضوع سخنرانی من در Instituto de Filologia of the Consejo Superior de Investigaciones Científicas (مادرید، ۱۹۸۷) بوده است. من از نکات پیشنهادی باتریشا کروونه، خونبر پیتل، آل‌آلنداسیرون، و مایکل لیکر بهره‌ی فراوان برده‌ام.

نیستند. در يك سوی ماجرا، کسانی در اردوگاه "ظاهریان" قرار دارند که معتقدند گوینده‌ی روایت کسی نیست جز همان که روایت بدو نسبت داده می‌شود و سلسله‌ی ناقلان واقعی همان‌هاست که نامشان در اسناد آمده است. خلاصه آنکه همه چیز تقریباً همان‌طور است که به نظر می‌رسد. فؤاد سزگین را می‌توان امام این مکتب دانست. در سوی دیگر این طیف، گروه "باطنیان" قرار دارد که کمابیش معتقدند آنچه امروز در اختیار ماست، از نظر تاریخی از پایان قرن دوم هجری پیشتر نمی‌رود و پیشینه‌ی تاریخی آن را به سادگی نمی‌توان معلوم کرد. امام بلامنازع این مکتب — گو اینکه امروزه اندکی غایب است — جان و نژد بروست.

چنانچه انتظار می‌رود، بسیاری از محققان غربی کمابیش شل و ول موضعی بینابین اختیار کرده‌اند. اما در این میان، یکی هست به نام یوزف شاخنت که پیش از این هردو امام، موضع خویش را اعلام کرده و در میانه‌ی راه عمارت نسبتاً بلندی ساخته است؛ مذهبی که با اصول و فروع تکمیل می‌شود. من در مقاله‌ی حاضر تنها و تنها این مکتب فکری را مورد بررسی و نقد قرار خواهم داد.^۱

اساس و جوهره‌ی فکری شاخنت و شاخنت‌گرایان در تاریخ‌گذاری روایات چیست؟ نظریه‌ی شاخنت دو مؤلفه‌ی اساسی دارد.

مؤلفه‌ی نخست ناظر به دوره‌ی عمومی شکل‌گیری روایات است. به نظر شاخنت، این دوره بر قرن دوم و اوایل قرن سوم انطباق می‌یابد. با این حساب، طبیعی است که انتساب روایات به مراجع پیش از سال ۱۰۰ هجری بی‌ارزش و اعتبار می‌شود^۲ و امکان جعل روایات تا اندکی پس از سال ۲۰۰ هجری امکان خواهد داشت.^۳ پذیرش این دوره‌ی تاریخی نخست لوازم مهمی در پی خواهد داشت: این بدان معناست که تمام منقولات منسوب به پیامبر و اغلب روایات صحابه جعلی‌اند.

۱- اگر می‌خواستیم به رویارویی با فؤاد سزگین با جان و نژد بروست، مبنای دیگری را در اینجا برمی‌گزیدیم. معذک من تنها خواهم کوشید به مواضع تعدیل‌یافته‌ی شاخنت که در آثار خوئیر بیئیل آمده است، اشاره کنم.
 ۲- عین عبارت وی چنین است: «علائم و شواهد در روایات فقهی ما را فقط تا حوال سال ۱۰۰ هجری عقب می‌برند.» نگاه کنید به کتاب وی با عنوان *مبانی فقه اسلامی با این مشخصات*:
 J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, 3rd impression, Oxford, 1959, 5.

بیئیل این تاریخ را بیست سال برای روایت *at large* عقب‌تر می‌برد. نک. اثر وی با عنوان *سنت اسلامی در زیر*:
 G.H.A. Juynboll, *Muslim Tradition*, Cambridge, 1983, 72f.
 ۳- به تعبیر خود وی، «حجم کنیری از روایات موجود در جوامع حدیثی کهن و غیر آن، صرفاً پس از زمان شافعی تداول یافته‌اند» (شاخنت، *مبانی*، ص ۴؛ شافعی در ۲۰۴ هجری درگذشته است).

مؤلفه‌ی دوم همان مبانی و اصول روش‌شناختی‌اند که با استفاده از آن‌ها، می‌توان روایات خاص و موردی را دقیق‌تر تاریخ‌گذاری کرد. دوتا از این اصول مهم این‌ها هستند: نخست آنکه هرچه روایت بنا بر معیارهای سنتی نقد حدیث بهتر (و موقوت‌تر) باشد، به همان میزان تاریخ پیدایش آن جدیدتر خواهد بود. به عکس روایات قدیمی را از اینجا می‌توان شناخت که با معیارها و استانداردهای سنتی نقد حدیث هماهنگ و منطبق نیستند. یکی از کاربردهای این اصل، تطبیق آن بر مراجع روایات است. روایت نبوی مسلماً از روایت منسوب به صحابه بهتر قلمداد می‌شود و به همین میزان، روایت صحابی از روایت تابعی معتبرتر است.

بنابراین اسناد روایات "رشد وارونه" داشته‌اند^۱ و طبقه‌بندی ظاهری آنها حکایت از قلب واقعیت دارد. کاربست دیگر این اصل به ما می‌گوید که اسنادهای بریده — که اصطلاحاً ارسال حدیث نام دارند و یکی از ناقلان واسط از سلسله‌ی راویان آنها حذف شده است — قدیمی‌تر از اسنادهای کامل‌اند.^۲

اصل دوم روش‌شناختی این است که وجود حلقه‌ی رابط در نقل يك روایت می‌تواند زمان پیدایش آن را روشن سازد.^۳ اگر آسانید و طرق مختلف نقل يك روایت را کنار هم گذاریم و دریابیم که تمام آنها به راوی‌ای می‌رسند که "پایین‌ترین حلقه‌ی مشترك" است، در آن صورت می‌توان نتیجه گرفت روایت مورد بحث را همین راوی یا یکی از معاصرانش — به نام وی — ساخته است.^۴ اما در این میان تبصره‌ی مهمی هم هست که نباید آن را از نظر دور داشت: گاه

۱- این‌ها «نشانی» می‌دهند که جهت‌گیری بر آن بوده که سند روایت از انتها امتداد باید تا نقل روایت به پیامبر نزدیک‌تر شود و توافق آن بیشتر و بیشتر گردد.» (همان، ص ۵؛ نیز برای بحث در باب "رشد وارونه‌ی اسنادها" نگاه کنید به ص ۱۶۶).

۲- «پدیده‌ی است ... که روایات مرسل علی‌المعموم قدیمی‌تر از روایات کامل‌السنند» (همان، ص ۳۹). راوی مفقود در روایات مرسل، غالباً از طبقه‌ی صحابه است؛ با این همه، اصطلاح مرسل را نباید به این طبقه محدود و منحصر دانست (نگاه کنید به همان، ص ۳۸؛ نیز ابن‌الصلاح، (م ۶۴۳ ق)، علوم‌الحديث، تحقیق ن. عتسر، دمشق، ۱۹۸۴، ص ۵۲، سطر ۹).

۳- «وجود ناقلان مشترك ما را قادر می‌سازد که تاریخ پیدایش بسیاری از روایات و آموزه‌های واردشده در آن‌ها به گونه‌ای قطعی تعیین کنیم.» (شاخت، مبادی، ص ۱۷۵). شاخت چندین صفحه به شرح و بیان این روش اختصاص داده است (همان، ص ۱۷۱-۱۷۵). در سال‌های اخیر نیز بُیبل از اعتبار این روش سخت دفاع کرده و آن را مورد تأیید قرار داده است. نگاه کنید به مقاله‌ی وی با عنوان «برخی روش‌های تحلیل سند...» در زیر: Juynboll, "Some *isnād*-analytical methods illustrated on the basis of several G.H.A. woman-demeaning sayings from *ḥadīth* literature," *al-Qanṭara* 10 (1989).

و نیز کتاب سنت اسلامی (*Muslim Tradition*) وی، ص ۲۰۶-۲۱۷ که در آنجا این روش را به گونه‌ای بسیار موفق بر روایت ویرانی بغداد تطبیق کرده است (همان، ص ۲۰۷-۲۱۳).

۴- بنابراین «وجود يك حلقه‌ی مشترك مهم (N.N.) در تمام یا بیشتر سندهای هر روایتی می‌تواند دلیل قاطعی باشد بر اینکه روایت مذکور در زمان حیات آن حلقه‌ی مشترك شکل گرفته است.» (شاخت، مبادی، ص ۱۷۲).

روایت در زمانی متأخر از دوره‌ی حیات "حلقه‌ی مشترک" ما شکل گرفته است.^۱ این نکته به‌ویژه در مورد روایات منسوب به تابعین صدق می‌کند.^۲ آنچه — حتی با توجه به این تبصره — برجای می‌ماند، جعل‌هایی است که در دوره‌های پیش از floruit "حلقه‌ی مشترک" روی داده است.^۳ همین جا باید خاطر نشان کرد که لازم نیست تأثیر حلقه‌ی مشترک کامل باشد. ما نباید از وجود یکی دو اسناد متفاوت فریب بخوریم. وجود یکی دو اسناد متفاوت که حلقه‌ی مشترک را دور می‌زنند و آن را پنهان می‌کنند، نباید ما را سردرگم کند. این پدیده خود برآمده از فرایند بزرگ‌تری است که شاخه‌ی آن را "تکثیر آسانید و طُرُق" (spread of isnads) می‌نامند. آنچه گذشت به اجمال دیدگاه ساخت و پیروان وی در تاریخ‌گذاری روایات بود. دو نکته‌ی کلی را لازم به تذکر می‌دانم. نخست آنکه هرچند ساخت روش خود را ابتداءً در حوزه‌ی روایات فقهی شرح و بسط داد، اما آن را بر تمام انواع روایات صادق می‌دانست. معنای این سخن آن نیست که وی نحوه‌ی پیدایش و شکل‌گیری روایات در تمام حوزه‌ها را یکسان می‌دانست. به‌طور خاص، وی میان روایات فقهی و روایات کلامی تمایزی آشکار قائل بود و سیر تطور روایات کلامی را تا حد بیشتری نارس و پیش از موعد می‌شمرد. با این همه، هیچ نکته‌ای در صورت‌بندی دیدگاه‌های ساخت وجود ندارد که تنها و تنها مختص روایات فقهی باشد.

نکته‌ی کلی دوم به مبانی اعتقاد ساخت در اعتبار روش‌هایش بازمی‌گردد. ساخت دو خط سیر تکاملی — مجزاً اما مرتبط باهم — را بازسازی می‌کرد. یکی سیر تکوین و تکامل روایات در مسیری که در بالا بدان اشاره شد، و دیگری سیر تکامل فقه. این دو شیوه‌ی بازسازی پیوسته یکدیگر را به گونه‌ای [دوری] تأیید می‌کردند که از آن بوی تسانی به مشام می‌رسید. یعنی نتیجه‌گیری‌های ساخت در هر دو حوزه عمدتاً بر هماهنگی دوجانبه و معقولیتی کلی (همه‌جانبه) استوار شده که تأیید یا ابطال آن به آسانی ممکن نیست. اما این بدان معنا نیست که حتی با تعابیر و

به نظر پینل، اگر رأیش را درست فهمیده باشیم، حلقه‌ی مشترک همان جاعل حدیث است (Some *isnād-analytical methods*, 353). دیدگاه معاصران بی‌نام و نشان ساخت هم چندان قابل اعتنا نیست. ۱- «نباید این احتمال را از نظر دور داشت که نام راوی مشترک را گاه دیگران — یعنی روایان گمنام — به کار برده [و اصطلاحاً تدلیس کرده] اند. در این موارد، ذکر نام ایشان تنها حد نهایی زمان (*terminus a quo*) را به ما می‌دهد» (ساخت، مبادی، ص ۱۷۵). در اینجا نیز پینل، اگر عباراتش را درست فهمیده باشیم، این تبصره را قبول نمی‌کند (Some *isnād-analytical methods*, 353, 355).

۲- به تعبیر دقیق‌تر، این امر «اختصاصاً در دوره‌ی تابعین به کار می‌آید» (ساخت، مبادی، ص ۱۷۵). ۳- برخی محققان از جمله پینل — که به اختصار می‌توان ساخت‌گرایان نامیدشان — این مورد و مثال‌هایی از این قبیل را محتمل می‌دانند (Some *isnād-analytical methods*, 370, 381). من بنا به یک دلیل ساده در مقاله‌ی حاضر به این امر توجه نکرده‌ام؛ اگر این دو تبصره را با هم ترکیب کنیم، در آن صورت وجود حلقه‌ی مشترک دیگر نمی‌تواند هیچ اطلاعی درباب تاریخ‌پیدایش روایات در اختیار ما قرار دهد.

اصطلاحات خود ساخت هم نمی‌توان استنتاج‌های وی را نقد و ابطال کرد. می‌توان همچون [محمد مصطفی] اعظمی ظواهری از این عمارت بلند را با ناخن خراشید؛ یعنی بکوشیم اشتباهات، سهوها و ناهماهنگی‌های دیدگاه ساخت را برملا کنیم.^۱ همچنین می‌شود در منطق درونی نظام وی تردید کرد که من خود در جایی دیگر به همین منوال استدلال کرده و نشان داده‌ام که تصور ساخت از موضوع "گسترش اسانید" به ویرانی اساس روش "حلقه‌ی مشترک" می‌انجامد. به‌همین‌سان، امکان دارد برای مقابله با کلیت دیدگاه وی، نظریاتی — معمولاً سنتی‌تر — ارائه دهیم که از معقولیتی برابر یا بیشتر از معقولیت دیدگاه ساخت برخوردار باشد. اما در این میان، این کار آسان نیست که فرضیات ساخت را از طریق بررسی‌های کاملاً درونی روایات محک بزیم.

تمام قصد من در این مقاله آن است که روش ساخت [در تاریخ‌گذاری روایات] را با انتخاب دسته‌ای از روایات محک بزیم که آن روایات را می‌توان برپایه‌ی شواهد و ادله‌ی درونی تاریخ‌گذاری کرد، و این ادله خود به هیچ وجه از سیر تکامل روایات متأثر نبوده‌اند. آنگاه خواهیم توانست این نتایج درونی حاصل‌شده را با نتایجی که از طریق به‌کارگیری روش ساخت به‌دست می‌آید، مقایسه کنیم.

در این شیوه‌ی استدلال، جایگاه مباحث آخرالزمان و تاریخ را می‌توان همچون ندیمه‌ی برای دانش نجیب و شریف تاریخ‌گذاری روایات دانست. گویانکه خواهیم دید این ندیمه اندکی بداخلاق است. نظریه‌ی نسبتاً خوش‌بینانه‌ی در پس این انتخاب من است، و آن اینکه روایات آخرالزمان — و به‌ضمیمه‌ی آن روایات تاریخی — را در این نوشتار با زحمت و اشکالات فراوان می‌توان تاریخ‌گذاری کرد. روایت آخرالزمان به‌ظاهر روایتی است که در آن مرجعی متقدم خبر از حادثه‌ای متأخر می‌دهد. در واقع این روایت در مقطع زمانی خاصی جعل شده است. جاعل روایت چه عملی انجام می‌دهد؟ وی نخست چیزی را "پیش‌بینی" می‌کند که در واقع گذشته است و آن را تقریباً صحیح انجام می‌دهد. سپس به سراغ آینده می‌رود و به‌ناچار آن را کمابیش نادرست می‌گیرد.

مثالی ساده از این موضوع چنین است: «رسول خدا فرمود: رومیان (بنو الاسفر و الروم) و فرانک‌ها با مصریان علیه مردی به نام "صادم" در صحرا بی‌بانی همدست می‌شوند، و هیچ‌یک از آنها به سلامت برنخواهند گشت. پرسیدند: در چه زمانی یا رسول الله؟ فرمود: بَينَ الْجَمْعَادِ وَ الرَّجَبِ، سَتَرُونَ مِنْهُ الْعَجَبَ.»

1- M.M. Al-Azami, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Riyadh 1985.

به‌ویژه ص ۱۸۸-۱۹۶ (درباب گسترش اسانید) و ص ۱۹۷-۲۰۰ (راجع به روش حلقه‌ی مشترک).

روشن است این روایت به زمانی پیش از اوایل سال ۱۴۱۱ق/ اواخر ۱۹۹۰م بازمی‌گردد، چراکه جاعل آن از بسیج نیروهای متحدین در صحرای عربستان پیش از جنگ [نخست] خلیج نیک آگاه بوده است. از سوی دیگر، زمان پیدایش این روایت را نمی‌توان دیرتر از اواخر سال ۱۴۱۱ق/ اوایل ۱۹۹۱ میلادی دانست، چراکه حوادث بعدی انتظارات جاعل روایت را بر باد داده و صحنه‌ی وقایع را به گونه‌ای دیگر رقم زده است. برخی از مؤیدات این بررسی را می‌توان در اسناد و مدارک مستند روایت مشاهده کرد: این روایت، در روزنامه‌ی *النهار* (بیت المقدس، ۱۵ سپتامبر ۱۹۹۰) انتشار یافته است.

بزرگ‌ترین حسن این روش به اختصار در این است که می‌تواند روایات آخرالزمان را مستقل از سلسله سندهای اسلامی و بازسازی‌های شرق‌شناسانه تاریخ‌گذاری کند. چه بسا حیف باشد که نظریه‌ای را چنین ساده و روشن به مخاطره اندازیم، اما این دقیقاً همان کاری است که من قصد دارم در اینجا انجام دهم. در مقاله‌ی حاضر به ارزیابی سه موضوع خواهم پرداخت و در هرباب روایتی را بررسی می‌کنم که پیشتر دیگران آن را به تفصیل پژوهیده‌اند.

۲- تجاوز اندلسیان به مصر

روایتی هست دایر بر اینکه در آخرالزمان مردم اندلس به مصر حمله می‌کنند. نقل رایج روایت این‌گونه است: ^۱ «قومی از اندلس در "وسیم" با شما می‌جنگند.^۲ مردم شام به یاری شما می‌آیند و خداوند آنان را شکست می‌دهد.»

این روایت را خورگه آگوناده بر اساس هفت نقل مختلفی تحلیل کرده که در کتاب *الفتن*، اثر *نعم بن حَمَّاد* (متوفای ۲۲۸ ق) آمده، اما روایات مشابه آن در دیگر منابع نادر است. اختلاف در نقل‌های مختلف این روایت بسیار زیاد است که در بحث حاضر تنها بخشی از این اختلافات مطرح می‌شوند.

آگوناده معتقد است که روایات وی به رویداد تاریخی معینی اشاره دارند.^۳ چندان دشوار نیست

1- Jorge Aguadé, "Algunos hadices sobre la ocupación de Alejandría por un grupo de hispano-musulmanes," *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 12 (1976), 170.

نقل شماره‌ی "د"، از عبدالله بن عمرو، از آقای ماریبل فیرو بسیار سپاس گزارم که توجه مرا به این مقاله جلب کرد.
^۲ در نزدیکی‌های قاهره (نگاه کنید به: "Algunos hadices" Jorge Aguadé, ص ۱۷۲)

3- Jorge Aguadé, "Algunos hadices", 159.

که بپذیریم نقل‌های مختلف این روایات احتمالاً برآمده از تحریک ذهنیت آخرالزمانی در پی این رویداد بوده است. رویداد مورد نظر اشغال اسکندریه در فاصله‌ی ۱۹۹ تا ۲۱۲ هجری به دست گروهی از اندلسیان — مسلماً مسلمان — بود که متعاقباً به اقریطس / اقریطس (= جزیره‌ی کرت، Crete) عقب رانده شدند.^۱ پیوند این رویداد با روایت مورد بحث کاملاً معقول است، با نبود سابقه برای چنین حادثه‌ای و نیز بُعد ذاق اصل ماجرا،^۲ دشوار می‌توان پذیرفت که روایت مذکور مستقل از آن رویداد پدید آمده باشد.

حُسن این استنتاج آن است که قدیم‌ترین زمان احتمالی برای شکل‌گیری (terminus a quo) روایت را به دست می‌دهد: سال ۱۹۹ هجری قمری. و از آنجا که نُعمیم خود در ۲۲۸ هجری درگذشته است، ما (به فرض وثاقت کتاب الفتن) با روایتی مواجه‌ایم که در اوایل قرن سوم پدید آمده است.

صرف اینکه روایتی اینقدر دیر هنگام جعل شده باشد، چندان تعجب‌انگیز نیست. نمونه‌های مشابه این روایت در جاهای دیگر در باب اخبار آخرالزمان نیز یافت می‌شوند.^۳ يك مثال شسته رفته‌ی آن، پیشگویی منسوب به ابوقبیل (متوفای ۱۲۸ ق) است که می‌گوید مهدی در سال ۲۰۴ ظهور خواهد کرد.^۴ در اینجا ابن‌لُهیمه (متوفای ۱۷۴ ق)، راوی ابوقبیل اضافه می‌کند که اشاری روایت به سال عجم‌هاست، نه اعراب.^۵ چنانچه سال ۲۰۴ را شمسی بدانیم و آن را به قمری تبدیل کنیم، ظهور مهدی مصادف با سال ۲۰۹ [۲۱۰ /] قمری می‌شود. این نشان می‌دهد که جمله‌ی

۱- به سبب این اشغال، نگاه کنید به همان مأخذ، ص ۱۶۲-۱۶۶.

۲- در قیاس با نگرانی معقول تاریخی و جغرافیایی از حمله‌ی بیزانسی‌ها به اسکندریه. در این باره نگاه کنید به این مقاله‌ی من:

M. Cook, "The Heraclian dynasty in Muslim eschatology," note 20.

3- See W. Madelung, "New documents concerning al-Ma'mūn, al-Faḍl b. Sahl and 'Alī al-Riḍā," in W. al-Qāḍī (ed.), *Studia Arabica et Islamica: Festschrift for Iḥsān 'Abbās*, Beirut 1981, 345f, and *ibid.*, "The Sufyānī between tradition and history," *Studia Islamica* 63 (1984) 43-6.

مادلونگ در این دو مقاله به بررسی روایاتی از اواخر قرن دوم یا متأخرتر می‌پردازد.

۴- کتاب الفتن، برگ ۹۱ بُشت، سطر ۱؛ برای دیدگاه دیگری در باب این پیشگویی نگاه کنید به مقاله‌ی مادلونگ با عنوان "سفیان در میان روایت و تاریخ"، ص ۳۴ (که مشخصات آن در پاورقی بالا آمده است). از قضا حفظ و نقل روایاتی از این دست نشان می‌دهد محدثان بعدی روایات و پیشگویی‌هایی را که نادرست از آب درمی‌آمدند دور نمی‌ریختند.

۵- کتاب الفتن، برگ ۹۱ بُشت، سطر ۲؛ بحساب الفجیم لا بحساب العرب.

منسوب به ابن هیبة را بایست در فاصله‌ی ۲۰۴ تا ۲۰۹ قمری ساخته باشند. اما اصل روایت احتمالاً اندکی پیش از سال ۲۰۴ پدید آمده است.

اهمیت اصلی روایتی که آگوئاده بررسی کرده در این است که نقل‌های مختلف آن هم قابل تاریخ‌گذاری‌اند و هم اسنادهای فراوان دارند. شبکه‌ی اسانید هفت نقل مختلف این روایت (به همراه روایات مشابه از دیگر کتب) در نمودار شماره‌ی ۱، در صفحه‌ی بعد ترسیم شده است. حال از این درخت پرتیغ و خار چه می‌توان به دست آورد؟ نخست آنکه باید گفت روایت آگوئاده به‌وضوح نگرش شکاکانه‌ی طرفداران شاخت نسبت به اسناد را تقویت می‌کند. نکته‌ی جالب توجه در این روایت آن است که تمام راویان مافوق‌نعمیم را باید معمول قلمداد کرد؛ چه همچنان‌که آگوئاده خود اشاره کرده است، هیچ‌یک از استادان‌نعمیم تا زمان اشغال اسکندریه به دست اندلسیان زنده نبوده‌اند.^۱ دوم آنکه نبود نسبی ارسال در نسخه‌های مختلف این روایت با تأخر زمانی آن تناسب کامل دارد.^۲

با تمام این احوال، دو ویژگی خاص در روایت آگوئاده هست که با نظریات شاخت جور در نمی‌آید. یکی مربوط است به آخرین فردی که سلسله‌ی راویان بدو می‌رسد: سلسله‌ی راویان تماماً به صحابه یا تابعین ختم می‌شود و در هیچ موردی — چنان‌که آگوئاده خاطر نشان کرده است — روایت را به پیامبر نسبت نمی‌دهند.^۳ بنابر ملاک‌های شاخت، این امر نشانه‌ی قدمت روایت است؛ اما دیدیم که روایت بسیار متأخر است.

دومین اشکال به روش شاخت در تعیین حلقه‌ی مشترک برمی‌گردد. روشن است که بنابر دیدگاه شاخت، حلقه‌ی مشترک [نقل‌های مختلف این روایت] ابن‌هیبة (متوفای ۱۷۴) است. اما از تاریخ‌گذاری آگوئاده برمی‌آید که عامل رواج روایت، نمی‌تواند ابن‌هیبة یا یکی از معاصران وی باشد. جعل این روایت یکی دو نسل پس از زمان ابن‌هیبة روی داده است. این امر را البته نباید به معنای ابطال نظریه‌ی شاخت گرفت، چراکه می‌توان به همان تبصره‌ی مهم سابق‌الذکر استناد کرد

۱- ولید بن موسی در ۱۹۵ هجری، رشدین بن سعد در ۱۸۸، لیت بن سعد در ۱۷۵، و ابن‌هیبة در ۱۷۴ هجری در گذشته‌اند. این امر — چنان‌که آگوئاده هم به‌درستی اشاره می‌کند — ضرورتاً بدان معنا نیست که خود‌نعمیم این روایت را جعل کرده است، چه وجود دیگر سلسله‌های نقل در منابع دیگر به‌روشنی نادرستی این استنتاج را هویدا می‌کنند (نکد. همان منبع، ص ۱۷۹).

۲- تنها نسخه‌ی هـ مُرسَل است، چراکه عمرو بن حارت (متوفای ۱۴۷) نمی‌توانسته است از عمر بن خطاب (متوفای ۲۳) روایت کند.

۳- همان، ص ۱۷۲.

هرچند ممکن است به‌کارگیری این تبصره را در چنین زمان متأخری رواندانیم)، و می‌توان این وضع را با توسل به پدیده‌ی "گسترش اسانید" تفسیر و تبیین کرد. با این همه، با توجه به تاریخ‌گذاری قدیمی‌ای که بر اساس مبانی شاخست‌گرایان از اسناد روایت به‌دست آمد، روشن است که ما تنها و تنها از آن رو به این تبصره متوسل می‌شویم که از تاریخ‌گذاری متفاوت آگوتاده اطلاع داریم؛ یعنی می‌دانیم که تاریخ مشخص این روایت از نظر شاخست‌گرایان چندین دهه قدیم‌تر است.

به اینجا که می‌رسیم، حس می‌کنیم دینی به شاخست بر دشمن سنگینی می‌کند. باید به عقب بازگردیم و متن و محتوای روایت را دوباره بررسی کنیم. آیا ممکن است آگوتاده اشتباه کرده باشد و روایت برخلاف تصور وی، همان قدر که از اسنادش برمی‌آید، قدیمی باشد؟

اصلاً و ابداً لازم نیست احتمال بدهیم این روایت واقعاً و به‌درستی حمله‌ی اندلسیان به اسکندریه را پیش‌گویی کرده است، زیرا وقوع چنین حادثه‌ای فی‌نفسه بسیار بعید بوده است. (این مسئله در تمام روایت آخرالزمانی عمومیت ندارد. سقوط قسطنطنیه به دست مسلمانان در سال ۸۵۷ ق/ ۱۴۵۳ م، از نظر مسلمانان قرون نخست اسلامی چندان بعید الاحتمال نبود؛ لذا مجبور نیستیم تمام روایاتی را که به این حادثه اشاره می‌کنند، متأخر از سال ۸۵۷ ق بدانیم).^۱ به همین سان، این احتمال را نیز جدی نمی‌گیریم که پیش‌گویی فوق سبب وقوع آن حادثه شده است. (گوا اینکه این امر در پاره‌ای از دیگر روایات، احتمالی جدی به‌شمار می‌آید؛ پس از انقلاب روسیه در اکتبر ۱۹۱۷ و ماجرای اشغال بیت‌الحرام در مکه به سال ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۷۹ م، مقوله‌ی *eventus e vaticinio* در ادبیات سیاسی قرن بیستم آشنای همگان شده است).^۲

اما چاره‌ای نداریم از اینکه در این روایت احتمال دهیم پیوند ظاهری میان این پیش‌گویی و آن حادثه تصادفی بوده است. دو دلیل این امر را تقویت می‌کنند. نخست آنکه موضوع تجاوز اندلسیان به شرق و علی‌الخصوص شامات، مدت‌ها قبل از سال ۱۹۹ هجری — در سایه‌ی حضور امویان در تبعید در اندلس — بر سر زبان‌ها بوده است. فی‌المثل نقل است که عبدالرحمن اول

۱- نسخه‌ی خطی کتاب *الفن* در کتابخانه‌ی بریتانیا (British Library)، که این رویداد به‌روشنی در آن پیش‌بینی شده (برگ ۲۰۱ الف، سطر ۲۰)، در سال ۷۰۶ ق کتابت شده است.

۲- کلید پیش‌گویی این ماجرای اخیر، سومین روایتی است که در مقاله‌ی حاضر بدان پرداخته‌ام...

(حک: ۱۳۸-۱۷۲ در اندلس) در سال ۱۶۳ هجری در تدارک حمله به شامات برای بیرون راندن دولت تازه‌کار عباسی از آن‌جا بود.^۱ وقتی چنین ایده‌ای در میان مردم مطرح بوده است، راه یافتن آن به روایتی ملامحی، و انتقال آن به مصر ممکن می‌نماید. دلیل دوم اینکه این پیش‌گویی آن‌چنان‌که انتظار می‌رود عیناً بر آن حادثه تطبیق نمی‌کند. بنابراین، نقل‌های مختلف گواینکه به تصرف مصر تصریح می‌کنند، سخنی از اسکندریه نمی‌گویند.^۲ به عکس، تنها رویداد اساسی که همگی شرح می‌دهند، نبردی غیرتاریخی در "وسیم"، در نزدیکی قاهره است.^۳ این نکته احتمالاً بخشی از امید و آرزوهای جعلی بوده، نه بازتاب اطلاعات گذشته‌ی او. از این مشکل‌تر، آن است که اندلسیان — در دو نقل از این روایت که به دینشان تصریح شده است — مسلمان نیستند، کافرند.^۴

برای این هر دو این مشکل، راه خلاصی هست. اگر چاره‌ای نباشد، می‌توانیم روایت را از ماجرای تاریخی هجوم اندلسیان جدا کنیم و بپذیریم که براساس آرا و نظریه‌ی ساخت، تاریخ شکل‌گیری آن بسیار زودتر از این زمان بوده است. راه دیگری هم داریم. نظریه‌ی ساخت را به کلی از حضور در این عرصه [روایات ملاحم و آخرالزمان] معاف کنیم و بگوییم یافته‌های او تنها درباب روایات فقهی صادق‌اند. اما اگر چنین می‌کنیم، باید از لوازم کار خود نیک آگاه باشیم. ملاحم یا آخرالزمان یکی از محدود حوزه‌هایی است که در آن‌جا، می‌توان روایاتی برای تاریخ‌گذاری قطعی بر پایه‌ی شواهد و ادله‌ی درونی یافت. اگر نتوان روایت آخرالزمانی‌ای یافت که تاریخ‌گذاری آن مقبول و متقاعدکننده باشد، در آن صورت هرگز نمی‌توان مدعی تاریخ‌گذاری هیچ روایتی بود. از سوی دیگر، نظریه‌ی ساخت یا نسخه‌های جدیدتر آن، تنها رقیب روش‌مند در

1- E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris and Leiden, 1950-3, 1:131.

آگوناده این گزارش را در جایی دیگر هم می‌آورد:

J Aguadé, "La importancia del "Kitād al-Fitan" de Nu'aym b. Hammād para el estudio del mesianismo musulmán," in Instituto Hispano-Arabe de Cultura, *Actas de las Jornadas de Cultura Arabe e Islamica* (1978), Madrid, 1981, 352.

۲- نزدیک‌ترین ارتباطی که من یافته‌ام، اشاره به حضور متجاوزان در فاصله‌ی میان ماریوت و اهرام است (در نقل H در مقاله‌ی آگوناده، ص ۱۷۵، سطر ۵)

۳- همان مقاله، ص ۱۷۲، که آگوناده در این باب توضیح می‌دهد. در نقل‌های ج، د، ه و و، به "وسیم" اشاره شده است (همان، ص ۱۷۰ و بعد، ۱۷۳).

۴- بنا بر نقل ز، پادشاه اندلس (چهره‌ای که در تاریخ هیچ مابه‌ازایی ندارد) مسلمانان را از اندلس و مغرب بیرون می‌راند. اما پس از هزیمت به دست مصریان، اسلام می‌آورد (همان، ص ۱۷۴).

برابر رهیافت‌های فراگیر سزگین و ونزبرو است که امروز در محافل علمی متداولند. پس اگر نخستین تلاشمان برای رویایی به شکست انجامیده، بد نیست سعی دیگری هموار کنیم.

۳- حکومت طبارس بن إسطیبیان

کتاب *الفتن* نیم بن حماد نزدیک به یک دوجین نقل‌های مختلف از روایتی را گردآورده است که در آن‌ها به نام حاکمی بیزانسی اشاره می‌شود که تحت حکومت وی، تصرف بیزانسی‌ها نسبت به شامات صورت می‌پذیرد. من خود به تفصیل در جایی دیگر این روایت را بررسی کرده‌ام؛^۱ لذا در اینجا به گزارشی کوتاه از محتوای روایت و تاریخ‌گذاری آن اکتفا می‌کنم. روایت حاکی است که حاکم مورد بحث یکی از نوادگان هرقل (هراکلیتوس) و موسوم به طبارس بن إسطیبیان (تیبزیوس فرزند یوستینیان) خواهد بود. این سخن در واقع یادآور اطلاعات شناخته شده‌ای از تاریخ بیزانس است. سلسله‌ی هراکلیتوس تقریباً عمده‌ی سال‌های ۶۱۰-۷۱۱ میلادی را حکومت کردند؛ یوستینیان دوم که آخرین حکم هراکلی بود، پسری به نام تیبزیوس داشت. اما این تیبزیوس هیچ‌گاه به حکومت نرسید، بلکه در سنین کودکی و در کودتایی که به برافتادن سلسله‌ی هراکلی انجامید، کشته شد. این امر نشان می‌دهد که روایت ما اندکی پس از انقراض سلسله‌ی هراکلی در ۹۳ ق/ ۷۱۱ م شکل گرفته است. اما زمان پیدایش روایت اندکی متأخرتر هم می‌تواند باشد، چه گزارش‌هایی در اختیار داریم راجع به دو مدعی که در زمانی دیرتر ادعا کرده‌اند همین تیبزیوس‌اند. مشخصات یکی از این دو تن در روایتی راجع به محاصره‌ی قسطنطنیه از سوی اعراب در جریان نبرد سال‌های ۹۷-۹۸ ق/ ۷۱۵-۷۱۷ م آمده است. دیگری را منابع مسیحی در حدود سال‌های ۱۱۹ ق/ ۷۳۷ م توصیف می‌کنند. با تصدیق این شواهد، می‌توان به قطع و یقین شکل‌گیری روایت یادشده را به اواخر دوره‌ی اموی نسبت داد. اسناد تمام نقل‌های مختلف این روایت به‌طور کلی بر دو دسته‌ی مصری یا شامی‌اند. نمودار ۲ شبکه‌ی درختی اسناد روایت را نشان می‌دهد.^۲

با ملاحظه‌ی این سندها، یک نکته چشمان اهل فن را خیره می‌کند: شکاکیت شاخست درباب صحت اسناد روایات به مراجع (صحابه) نخستین، بار دیگر تأیید شده است. اگر این روایت پیش از سال ۹۳ ق/ ۷۱۱ م ساخته نشده باشد، در آن صورت گوینده‌ی آن هرگز عبدالله بن عمرو (م

1- Cook, "The Heraclian dynasty in Muslim eschatology."

۲- کلید پیش‌گویی این ماجرای اخیر، سومین روایتی است که در مقاله‌ی حاضر بدان پرداخته‌ام.

۶۳ یا ۷۷ ق)، کعب الأحبار (م ۳۵ ق) یا پیامبر (م ۱۱ ق) نمی‌تواند باشد. تنها شاخه‌ی منتسب به ابوقبیل (م ۱۲۸ ق) و هم‌عصر وی، بشیر بن ابی‌عمرو از این تصفیه‌جان سالم به‌در می‌برند. دیگر جوانب این اسناد، هرچند تأیید مشیق بر دیدگاه‌های شاخه‌ی غمی‌گذارند، اما با آرای وی سازگارند. فی‌المثل شاخه‌ی در نظریه‌ی خود، حضور نسبی مراجعی غیر از پیامبر را نشانه‌ی قدمت روایت می‌داند، و ما در اینجا با چنین مواردی مواجهیم. سه نقل از چهار گونه‌ی نقل‌های مختلف این روایت را به افرادی غیر پیامبر نسبت داده‌اند. شاخه‌ی درباب ارسال حدیث هم نظری مشابه دارد که از قضا در این روایت نیز تأیید می‌شود. بهترین مثال همان نقلی از روایت است که سندش از طریق فردی به نام مُحاصِر بن حَبیب به پیامبر می‌رسد. این مُحاصِر را هیچ‌کس صحابی ندانسته و باآنکه هیچ‌جا از تاریخ وفاتش سخن نگفته‌اند، اطلاعات کافی برای تاریخ‌گذاری تقریبی وی در اختیار داریم. وی برادری داشته که در ۱۳۰ ق/ ۷۴۷ م درگذشته؛ و چون خودش همواره برای معاویه بن صالح (متوفای ۱۵۸ یا ۱۲۷ ق) نقل روایت می‌کرده، لاجرم نمی‌توانسته است این روایت را به‌طور مستقیم از پیامبر شنیده باشد.^۱ به نظر می‌رسد برخی از نقل‌های این روایت از کعب الأحبار نیز به همین انتقطاع در سند دچارند.^۲ دیرترین زمان فوقی که برای وی گفته‌اند، سال ۳۵ ق/ ۶۵۵ م است؛^۳ اما در میان ناقلان از وی (تنها به یک نمونه‌ی روشن اشاره می‌کنم)، نام حُدَیر بن کُرَیب آمده که خود در ۱۲۹ ق/ ۷۴۶ م یا در زودترین زمان ممکن، سال ۱۰۰ ق/ ۷۱۸ م درگذشته است.

جنبه‌ی دیگری از دیدگاه شاخه‌ی پیروان وی که روایت ما نیز به نحو قابل قبولی آن را تأیید می‌کند، "رشد وارونه‌ی اسنادها"ست. در سلسله‌ی سند یکی از نقل‌های این روایت که به ابوقبیل

۱- برای این نقل نگاه کنید به ابن‌ابی‌حاتم (م ۳۲۷ ق/ ۹۳۸ م)، *المجرح والتصدیق*، حیدرآباد، ۱۳۶۰-۱۳۷۳، ج ۴، جزء ۱، ص ۴۳۹ به‌بعد، شماره‌ی ۲۰۰۵، برای برادرش ذمارة، نگاه کنید به ابن‌حجر (م ۸۵۲ ق/ ۱۴۲۹ م)، *تَهذیب التَهذیب*، حیدرآباد، ۱۳۲۵-۱۳۲۷، ج ۴، ص ۴۵۹ به‌بعد؛ و برای سال وفات معاویه بن صالح، نگاه کنید به این مقاله‌ی فیرو در زیر:

M.I. Fierro, "Mu'āwiya b. Šāliḥ al-Ḥaḍramī al-Ḥimṣī: historia y leyenda," in M. Marín (ed.), *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, vol. 1, Madrid, 1988, 355-8.

۲- درباب ارسال روایات کعب نگاه کنید به ذهبی (م ۷۴۸ ق/ ۱۳۴۸ م)، *تذکره الحفاظ*، حیدرآباد، ۱۹۶۸-۱۹۷۰، ص ۵۲، ۱۵.

۳- نگاه کنید به مقاله‌ی "کعب الأحبار" (نوشته‌ی م. شمیتز M. Schmitz) در *دائرة المعارف اسلام*، ویرایش دوم، لایبن، ۱۹۶۰ به‌بعد که از ابن‌العماد (م ۱۰۸۹ ق/ ۱۶۷۹ م)، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰-۱۳۵۱، ج ۱، ص ۴۰، سطر ۱۱ نقل قول می‌کند. دیرترین تاریخ فوقی که داده‌اند، سال ۳۴ ق/ ۶۵۴ م است (تاریخ سال ۶۲ یا ۶۳ هجری که در خلیفه بن خیاط (م ۲۴۰ ق/ ۸۵۴ م)، *طبقات*، تحقیق س. زکار، دمشق، ۱۹۶۶، ص ۷۸۸، شماره‌ی ۲۸۹۵ آمده، احتمالاً اشتباه است).

می‌رسد، نام یکی از معاصران وی، یعنی بشیر بن اُبی عمرو هم در کنار وی به عنوان منبعی موازی ذکر شده است، اما در روایتی دیگر که به عبدالله بن عمرو می‌رسد، همین بشیر در قالب راوی عبدالله ظاهر می‌شود. از آنجا که اسناد دوم قابل اعتماد نیست، می‌تواند بر رشد وارونه‌ی سند روایت نخست دلالت کند.^۱

با این همه، تنها نظریه‌ی "حلقه‌ی مشترک" ساخت است که تطبیق آن بر اسناد روایت ما چندان رضایت بخش نیست. نخست آنکه با ملاحظه‌ی نمودار ۲، به روشنی پیداست که ما نه یک، بلکه دو حلقه‌ی مشترک آشکار داریم — البته به شرط آنکه این اصطلاح را بتوان به درستی در باب این روایت به کار برد. در یک سو، ابن‌لهیعة (م ۱۷۴ ق / م ۷۹۰ م) حلقه‌ی مشترک اسناد نقل مصری است؛ و، در سوی دیگر، أرتاح بن منذر (م ۱۶۳ ق / م ۷۷۹ م) همین جایگاه را در سلسله سندهای نقل شامی دارد.^۲ دشوار می‌توان پذیرفت که این روایت منشأ پیدایش واحد نداشته است. تازه اگر چنین باشد، در آن صورت به نکته‌ی بسیار قابل توجهی دست یافته‌ایم: روش "حلقه‌ی مشترک" آشکارا در پیش‌بینی و حل این معضَل در مانده است. دوم آنکه در نظر شاخ، وجود حلقه‌ی مشترک باید ما را ترغیب کند که منشأ روایت را به دوره‌ی حیات راوی مورد بحث نسبت دهیم و در صورت عدم وجود، به زمانی دیرتر. با این حساب، اگر معیارِ شاخ را بپذیریم، تاریخ‌گذاری مستقل خود ما [که بر اساس شواهد خارجی انجام گرفت و بر اساس آن، روایت را به پیش از سال ۱۰۰ هجری نسبت دادیم] به نحو نگران‌کننده‌ای بسیار زود هنگام می‌شود. چنانچه نخواهیم و لخرجی کنیم، مجبوریم پیدایش روایت را حداکثر متعلق به ۱۲۰ ق / م ۷۳۸ م بدانیم و آن را از جمله معمولات دوره‌ی جوانی این دو حلقه‌ی مشترک [: ابن‌لهیعة یا أرتاح بن منذر] بینگاریم.

۴- ابن‌زبیر و مهدی

ویلفرد مادلونگ در مقاله‌ای که بیش از یک دهه قبل انتشار داد،^۳ به بررسی روایتی پرداخته است که در یکی از صحاح سته، یعنی سنن اُبی‌داوود السجستانی (م ۲۷۵ ق / م ۸۸۹ م) به قرار زیر آمده است:

۱- کلید پیش‌گویی این ماجرای اخیر، سومین روایتی است که در مقاله‌ی حاضر بدان پرداخته‌ام.

۲- برای نمونه روایتی دیگر که عیناً همین دوگانگی را داراست، نگاه کنید به این مقاله‌ی مادلونگ با عنوان "سُفْیَانِی" در زیر: Madelung, "The Sufyānī," p. 30.

۳- W. Madelung, "Abd Allāh b. Zubayr and the Mahdī," *Journal of Near Eastern Studies*, 40 (1981).

«يكون إختلاف عند موت خليفة فيخرج رجل من أهل المدينة هارباً إلى مكة فإتيه ناس من أهل مكة فيخرجونه و هو كاره فيبايعونه بين الركن و المقام و يبعث إليه بعث من الشام فيخسف بهم بالبيداء بين مكة و المدينة فإذا رأى الناس ذلك أتاه أبدال الشام و عصاب أهل العراق فيبايعونه بين الركن و المقال ثم ينشأ رجل من قريش أخواله كلب فيبعث إليهم بعثاً فيظهرون عليهم و ذلك بعث كلب و الحبيبة لمن لم يشهد غنيمة كلب فيقسم المال و يعمل في الناس بسنة نبينهم صلى الله عليه و سلم و يلتقى الإسلام بجرانه في الأرض فيلبث سبع سنين ثم يتوفى و يصلى عليه المسلمون. قال أبو داود قال بعضهم عن هشام تسع سنين و قال بعضهم سبع سنين.»

چنانکه پیداست در روایت نه هیچ اشاره‌ای به "مهدی" شده و نه هیچ تصریحی به نام ابن‌زبیر صورت گرفته است که در جریان فتنه دوم علیه خلیفه‌ی وقت شورید و دوران حکومتش در سال ۷۳ ق/ ۶۹۲ م به سر آمد؛ اما جالب اینجاست که این روایت تمام احوالات و نشانه‌های "مهدی" را بر زندگی ابن‌زبیر تطبیق داده است. به نظر مادلونگ، این روایت را علی‌الاصول باید یکی از زبیریان در اوضاع و احوال سیاسی فتنه‌ی دوم جعل کرده باشد. چنانچه استدلال مادلونگ را در اینجا بپذیریم، در واقع به روایتی دست یافته‌ایم که از نظر زمانی بسیار زود هنگام ساخته شده است. به نظر من، صرف نظر از چند اشکال جزئی که در ضمیمه‌ی همین مقاله بدان اشاره خواهم کرد، پذیرش این امر دشوار نیست.

حال اگر این تاریخ‌گذاری مستقل بیرونی صحیح باشد، در بررسی اعتبار روش شناخت — که ما به دنبال آنیم — چه تأثیری خواهد داشت؟ در نمودار ۳، من تمام اسناد این روایت را که می‌شناختم، به صورت درختی تصویر کرده‌ام.

طبق معمول، در برخی موارد دیدگاه شناخت درست از آب درمی‌آید. با هرگونه دیدگاه سکولار که در فهم و شناخت تاریخ داشته باشیم، تردید نداریم که انتساب این روایت به پیامبر جعلی است. موضوع دیگری که دیدگاه شناخت را تأیید می‌کند، وجود ارسال در سند برخی نقل‌هاست. ارسال در تمام نقل‌هایی که قتاده بن دعامة آنها را بدون هیچ واسطه‌ای مستقیماً از پیامبر نقل می‌کند،^۱ نشانه‌ی قدمت روایت است.

در دیگر موارد، نتایج چندان دلگرم‌کننده نیست. تاریخ‌گذاری درونی این روایت با دیدگاه شناخت — که قدیم‌ترین روایات فقهی را از حدود سال ۱۰۰ هجری به این سو می‌داند — جور

۱- این موارد عبارتند از: نقل‌های عبدالرزاق [صنعانی] در کتاب مصنف و نیز در فتن. ساخت روایات در این موارد متفاوت است. در نقل عبدالرزاق در مصنف، چنین می‌گوید که قتاده روایت را به پیامبر نسبت داده است (یرفقه ألى النبي)، اما بنا به یکی از نقل‌های تمیم در فتن (هرگ ۱۰۳ الف، سطر ۱۹)، قتاده می‌گوید این سخن به من رسیده است (بَلغنی).

درغی آید. بهترین کاری که می‌توان کرد این است که روایات ملاحم و آخرالزمان را دارای ویژگی خاص و استثنایی بدانیم. همچنین این دیدگاه شاخه را هم به آسانی نمی‌توانیم بپذیریم که نقل‌های منتسب به پیامبر در قیاس با دیگر نقل‌ها متأخرند، چراکه در این مورد، روایت ما به هیچ فرد دیگری نسبت داده نشده است. البته [شاخه‌گرایان] می‌توانند بگویند این روایات در واقع غیرنوی بوده و [سناد آن در دوره‌های بعدی به شکل وارونه ساخته شده است. اما در این صورت، دیگر انتساب روایت به پیامبر نمی‌تواند ملاک شاخه‌گرایان در تاریخ‌گذاری روایت قرار گیرد.

سرانجام اینکه روش شاخه در یافتن حلقه‌ی مشترک همیشه وفادار و پاسخ‌گو نیست. چنان‌که از نمودار ۳ نیک پیداست، ما در این‌جا با موردی روبرویم که این روش گیر می‌کند: تمام آسانید از قناده عبور می‌کنند. طبق قواعد شاخه‌گرایان، چاره‌ای نداریم که قناده، یکی از معاصران، یا یکی از اخلاف او را پدیدآورنده‌ی این روایت بدانیم (احتمال آخر که اصلاً امکان ندارد، چون قناده خود از تابعین است). با تمام این احوال، بر اساس شواهد تاریخی، روایت به وضوح در دوره‌ای بسیار زودتر از قناده شکل گرفته است. اگر به منابع تراجم و شرح احوال اعتماد کنیم، باید بگوییم قناده در زمان ابن‌زبیر کودکی بیش نبوده است.^۱ آخرین توجیه آن است که بگوییم یا قناده این روایات را در دوران کودکی ساخته و یا بعدها در جوانی‌اش و مدت‌ها پس از این حادثه آن را رواج داده است. روشن است هیچ‌یک از این توجیه‌ها قانع‌کننده نیست.

۵- نتیجه‌گیری

من نتایج سه پژوهش مختلف را در این مقاله ارائه کردم تا اعتبار روش‌های شاخه را از طریق تطبیق بر روایات آخرالزمانی — که خود از روی شواهد بیرونی قابل تاریخ‌گذاری‌اند — بسنجم. آنچه گذشت تنها نمونه‌ای کوچک بود، اما بد نیست به جمع‌بندی نتایج موقت پردازیم. چنان‌که دیدیم، تاریخ‌گذاری روایات آخرالزمانی چندان که انتظار داریم، یا آن‌چنان‌که نظریه‌ی خوشبینانه‌ی شاخه اظهار می‌کند، ساده و روشن نیست. حتی در بهترین موارد، روایت آخرالزمانی ژانر سنجیده و حساب‌شده‌ی خاصی ندارد و با آسیب‌هایی که در نقل آن روی داده، محتوای تاریخی‌اش غالباً گنگ و مبهم شده است. تا این‌جا می‌توان گفت که ما صرفاً به پوست خربزه‌ی تازه‌ای برای سر خوردن تبدیل شده‌ایم. با تمام این احوال، تاریخ‌گذاری ما هم وجوه قانع‌کننده‌ای در برابر آن دو روش فراگیر دیگر داشت و هم با مشکلاتی خاص در مسیر مواجهه بود؛ احقانه

۱- تولد وی را در سال ۶۱ هجری دانسته‌اند (ابن‌حجر، تهذیب، ج ۸، ص ۳۵۵، سطر ۶).

است که روش طرح‌شده در این مقاله را به هیچ‌انگاریم. بنابراین این نکته همچنان مهم می‌ماند که در هیچ‌یک از سه مثال مورد بررسی در این مقاله، تاریخ‌گذاری من برپایه‌ی شواهد درونی روایات با تاریخ‌گذاری شاخت و شاخت‌گرایان مطابق درغی‌آمد.

این همه بدان معنا نیست که یافته‌های ما تماماً با آرای شاخت در تضاد و تناقض است. شکاکیت به‌حق شاخت در انتساب روایات به مراجع قدیمی را با این یافته‌ها نمی‌توان کنار گذاشت؛ تقریباً هیچ‌یک از کسانی که روایات ملاحم و آخرالزمان، پیش‌گویی‌ای را از زبان آنان نقل می‌کنند، نمی‌توانند گوینده‌ی واقعی آن سخن باشند. اما این رأی شاخت که پیدایش روایات فقهی از حدود سال ۱۰۰ هجری عقب‌تر نمی‌رود، چندان با مفاد روایت سوم ما در این مقاله جور در نمی‌آید. درباب این اصل شاخت که می‌گوید «هرچه اسناد محکم‌تر و بهتر باشد، روایت متأخرتر است»، نتایج ما در مقاله‌ی حاضر مختلف است. پراکندگی [رسال [در روایات] نسبتاً بیش از حد متعارف است. [رسال در روایت نخست که متأخر بود، کم است و در روایات دوم و سوم که قدیم‌تر بودند، بسیار است.^۱ با این حال، ما چیزی شبیه به سروته کردن طبقات نمی‌یابیم. روایت نخست که در هیچ نقلی به پیامبر نسبت داده نشده بود، از همه متأخرتر است، اما روایت سوم که تنها از پیامبر نقل شده بود، قدیم‌تر از دوتای دیگر در آمد. و سرانجام باید از حلقه‌ی مشترک شاخت یاد کنیم که در این‌جا بسیار بد جواب می‌دهد: روایت نخست [بر اساس حلقه‌ی مشترک شاخت] بسیار قدیمی، و دو روایت بعدی کاملاً متأخر درمی‌آیند.

این همه برای ابطال شاخت کافی نیست. معمولاً این امکان بیشتر وجود دارد که امور را با جایجایی یا حک و اصلاح چینش مجدد ببخشیم تا نتیجه‌ی مقبول‌تری به‌دست آید. اما این هم نوعی تبانی و زد و بند است که همواره از آن‌گریزان بوده‌ایم. بنابراین در نتایج مقاله‌ی هیچ‌امسری نمی‌توان یافت که با آن بتوان به جذب نیرو برای جبهه‌ی شاخت‌گرایان کمک کرد. بار دیگر باید خاطر نشان کنم که طرفداران شاخت چیزی عایدشان نمی‌شود اگر سیاست «قلعه‌ی شاخت» بریزند و آرای شاخت را محدود به حوزه‌ی فقه [معاملات] بدانند که در آنجا دیگر تاریخ‌گذاری بر اساس شواهد درونی چندان ممکن نیست. بزرگ‌ترین مزیت تحقیقات شاخت درباب تاریخ‌گذاری روایات این است که وی قواعد و اصولی دارد که صحت و سقم آن‌ها را می‌توان آزمود. ممانعت از رویارویی اصول و قواعد شاخت با شواهد و واقعیات تاریخی نه خدمتی به اوست و نه ما را مدد می‌رساند.

۱- انتظار داشتیم در روایت سوم به‌نسبت بیشتر باشد، چون این روایت به مراتب قدیمی‌تر از دوتای دیگر است.

(۱۷)

مقتل ابن ابی‌الحق

بر اساس اصالت و اعتبار برخی گزارش‌های مغازی

هارالد موتسکی

ترجمه و تلخیص فروغ پارسا

درآمد

پرفسور هارالد موتسکی استاد دانشگاه نایمخن (هلند) در سال ۱۹۴۸ در برلین (آلمان) متولد شده است. وی از سال ۱۹۶۸ تحصیلات خود را در زمینه‌ی ادیان تطبیقی، فرهنگ و زبان‌های سامی و مطالعات اسلامی در دانشگاه‌های بُن و پاریس ادامه داده و در سال ۱۹۷۸ از دانشگاه بن دکترای خود را دریافت کرده است. از آن زمان تاکنون در بخش مطالعات اسلامی دانشگاه‌های هامبورگ و هلند در زمینه‌ی معرفی فرهنگ و تمدن اسلامی تحقیقات ارزشمندی داشته است. موتسکی در کتابی با عنوان *معضله منابع در سیره‌ی محمد*^۱ که سرپرستاری آن را به‌عهده داشته، مجموعه مقالاتی درباره‌ی سیره‌ی پیامبر (ص) را گردآوری کرده است.

وی در مقدمه‌ای که بر این اثر نگاشته، ضمن مروری بر آثار غربی در این موضوع تلاش کرده اجمالاً نقاط ضعف روش‌شناسانه آنها را تبیین نماید. در این مجموعه، وی با نگارش مقاله‌ی ذیل به سیره‌ی پیامبر (ص) پرداخته است. نویسنده در این جستار با روش تحلیل ترکیبی متن و

1- *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources.*

سند احادیث، که ابداع خود وی است به کاوش در روایات مقتل ابن‌ابی‌الحقیر می‌پردازد. در مجموع وی بر این باور است که با استفاده از روش‌شناسی مناسب و منابع معتبر، بازسازی سیره‌ی پیامبر (ص) واقعاً امکان دارد.

یکم: مقدمه

منابع ما برای سیره‌ی پیامبر از نقطه نظر نقد منابع تاریخی باید به عنوان حدیث طبقه‌بندی شوند. این مطالب که برای اطلاع‌رسانی به نسل‌های بعدی درباره‌ی آنچه در زمان پیامبر اتفاق افتاده تهیه شده است، از سویی می‌تواند برای نگارش تاریخ عقاید و اندیشه‌ها به‌کار گرفته شود و از سوی دیگر، به عنوان بخشی از آینده‌ی شکسته‌ای که وقایع تاریخی را منعکس کرده به‌کار می‌آید. این واقعیت که احادیث مربوطه به بنیان‌گذار اسلام ابتدائاً از محافل پیروان این مذهب سرچشمه گرفته، قطعاً امکان تمسب‌آلود بودن اطلاعات را افزایش می‌دهد. اما این مطلب در مورد دیگر شخصیت‌های تاریخی نیز وجود دارد و نباید منجر به این پیش‌فرض شود که همه‌ی اطلاعات لزوماً جانبدارانه و غرض‌آلودند / یا نمی‌توان احادیث اصیل و واقعی در بین آنها یافت و بنابراین در مجموع احادیث سیره فایده تاریخی ندارند.

از نقطه نظر مطالعات غربی، منابع اسلامی درباره‌ی سیره‌ی پیامبر به چند دلیل جانبدارانه و غیرواقعی تلقی می‌شوند.

اول آنکه این مواد، بیشتر در لابه‌لای شرح و تفسیر قرآن بیان شده است.^۱

دوم آنکه روایات سیره در پی ایجاد یک نوع کلام خاص تاریخی هستند یا اینکه مسلمانان صرفاً می‌خواستند هاله‌ای از تقدس در اطراف بنیان‌گذار مذهب خود بیافرینند.^۲

سوم آنکه کردار پیامبر در روایات سیره به گونه‌ای جعل شده که بتواند برای نظام فقهی خاصی، سابقه و الگو تلقی شود. و این سنت بتواند مکمل و متمم تشریح قرآنی و یا حتی ناسخ آن باشد.^۳

۱ - این ایده را نخستین بار هنری لامنس در مقاله‌ی زیر مطرح کرد:

H. Lammens, "Quran et tradition comment fut composée la vie de Mahomet," in *Recherches de science religieuse*, 1 (1910) 27-51.

۲ - چنانکه ونزبرو به این مطلب استدلال کرده است و اخیراً آری رُبین هم به این پرداخته است.

J. Wansbrough, *The Sectarian Milieu*, Oxford, 1978. U. Rubin, *The Eye of the Beholder*, Princeton, 1995.

۳ - نظریه‌ای که شاخت مطرح کرده است، در

J. Schacht, "A Reevaluation of Islamic Traditions," in *JRAS*, 49 (1949), 143-54.

اگرچه احتمالاً همه‌ی انواع این گرایش‌ها در منابع وجود دارد، ولی نباید فوراً نتیجه بگیریم که همه‌ی گزارش‌ها با این انگیزه‌ها به وجود آمده‌اند یا اینکه واقعیات تاریخی زمان پیامبر به‌طور کلی تحریف شده و امیدی به بازیابی بخشی از آن هم نیست.

برای اینکه احتمال گرایش‌آلود بودن (متعصبانه بودن) مطالب کمتر باشد، من به سراغ بررسی وقایع محوری مکی و مدنی سیره پیامبر نرفتم، بلکه سناریویی فرعی و حاشیه‌ای را انتخاب کردم که شخص پیامبر در آن نقش محوری ندارد و حداقل از دیدگاه خود مسلمانان به لحاظ مذهبی مشکل‌دار نیست.

این بدان معنی نیست که من توقع دارم که گزارش‌های این واقعه کاملاً خالی از هرگونه تعصب و جانبداری باشد. امتیاز دوم این سناریو این است که گزارش‌های متفاوتی از آن در منابع مختلف وجود دارد.

این واقعه مربوط به اعزام گروهی از انصار برای کشتن ابورافع سلام بن ابی‌الحقّیق یک یهودی پرشور در خیبر است و در بیشتر شرح حال‌های پیامبر که غربی‌های نوشته‌اند، این قضیه بی‌جان شده است.

اشپرنگر^۱ و میور^۲، در گزارش خود از طبقات ابن‌سعد استفاده کرده‌اند، برخی دیگر مثل مارگلیوث^۳ و گریه^۴ از سیره ابن‌هشام و نیز گروه دیگری مثل دورمینگام، گادفری و وات^۵ گزارش‌های این دو منبع و منابع دیگر (از جمله بخاری، طبری و واقدی) را مخلوط کرده و ملغمه‌ی تازه‌ای از گزارش‌های مختلف را بیان کردند. این افراد البته برای انتخاب منابع خودشان توجیه خاصی ذکر نکرده‌اند. در بین این آثار فقط اشپرنگر است که در کتاب خود، ناهماهنگی و اختلاف گزارش‌های موجود درباره‌ی این واقعه را خاطر نشان کرده و حتی به همین دلیل تلاش کرده تا حدودی به نقادی منابع بپردازد. اما در مجموع مطالعه‌ی ترسیم ماجرای اعزام نیرو علیه ابن‌ابی‌الحقّیق در منابع غربی، نشان می‌دهد که آنها اساساً روش‌های درستی برای نقادی منابع به‌کار نگرفتند. همچنین در این آثار هیچ تلاشی برای تاریخ‌گذاری و تعیین اعتبار تاریخی منابع

1- Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, Berlin, 1861-65, III, 235-36.

2- Muir, *The life of Mahomet*, London, 1861, 348-49.

3- Magoliouth, *Mohammed and the Rise of Islam*, New York / London, 1905, 336.

4- Grimme, *Mohammed, I, Das Leben*, Münster, 1892, 94.

5- Dermeghem, *The Life of Mahomet*, London, 1930, 216-18.

Gaufrey-Demombynes, *Mahomet*, Paris, 1969, 143. Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford, 1956, 213.

صورت نگرفته و منابع مختلف بدون این ملاحظات به‌طور یکسان مورد استفاده قرار گرفته‌اند. دو مقاله نیز در سال ۱۹۸۶ منتشر شدند که واقعه‌ی کشته شدن ابن‌ابی‌الحقیق در منابع اسلامی را تحلیل کردند. در خوش بینانه‌ترین حالت باید گفت تحقیق‌های غربی در این باره سطحی‌نگر بوده‌اند و جهت تعیین گزارش واقعه‌ی و اصیل در بین منابع مختلف تلاش روش‌مندی انجام نداده‌اند و به‌طور دلخواهی یک منبع را انتخاب کرده‌اند و نیز اسانید (زنجیره‌ی روایان) احادیث مورد بحث را به‌کلی نادیده گرفته‌اند. برای جبران این نقایص و از بین بردن این شکاف، تحلیل ترکیبی سند و متن پیشنهاد می‌شود. روشی که متن و سند احادیث را مورد تحلیل و نقد قرار می‌دهد.

هدف تحلیل ترکیبی اسناد و متن، ردیابی تاریخ نقل روایت، از طریق مقایسه‌ی اختلاف روایت‌های آن روایت در مجامع حدیثی در دسترس است که متن و نیز زنجیره‌ی روایان (اسناد) حدیث را تحلیل می‌کند.

این روش تحلیل حدیث مبتنی بر چند مقدمه است:

مقدمه‌ی اول: گوناگونی‌های یک روایت در مجامع مختلف (حداقل تا حدودی) نتیجه‌ی روند نقل روایت است.

مقدمه‌ی دوم: اسانید روایات مختلف، (حداقل تا حدودی) مسیرهای واقعی نقل روایت را انعکاس می‌دهد.

مقدمه‌ی نخست بر اساس این مشاهده است که غالباً یک متن اصیل وجود داشته که متن‌های مختلف دیگر از آن مشتق شده‌اند. در مورد روایاتی که خیلی گونه‌گونی دارند حتی ممکن است آنها را در نموداری ساقه‌ای مرتب کنیم. مقدمه‌ی دوم برآمده از این تجربه است که زنجیره‌های مختلف روایان حدیث غالباً به یک شخص (حلقه‌ی مشترک) برمی‌گردد.

مقدمه‌ی سوم: مواردی که در آنها، شباهت‌های متنی با حلقه‌ی مشترک در اسناد متناظر و مرتبط است نمونه‌های خیلی محتمل برای نقل واقعی و اصیل روایتند و اگر اسناد حدیث در روایت‌های مختلف چنین وانمود می‌کرد که رابطه‌ای بین گونه‌گونی‌ها وجود دارد، ولی متن روایت‌ها، شباهت نداشته باشند، باید نتیجه بگیریم که هم اسناد و هم متون احادیث اشتباه و غلط‌اند و از بی‌دقتی روایان و یا تغییرات عمدی ناشی شده‌اند.

روش تحلیل ترکیبی اسناد و متن که من در تحقیق حاضر استفاده می‌کنم شامل چند مرحله است:

۱ - مقاله‌ی نیوبای با عنوان «سیره به مثابه‌ی منبع تاریخی یهودیان عرب» و مقاله‌ی متوک، با عنوان «تاریخ و جعل» در زیر:

Newby, "The Sira as a Source for Arabian Jewish History, in *JSAI*, 7 (1989), 131-32.
Mattock, "History and Fiction" in *OPSAS*, (1986), 80-97.

- ۱- همه‌ی گونه‌های مختلف اسناد و با بخش‌های آن باید گردآوری شود.
- ۲- طُرُق نقل در طبقات مختلف راویان برای کشف و پیدا کردن حلقه‌ی مشترک باید تنظیم و گردآوری شوند. بر اساس نتایج به‌دست آمده، فرضیه‌ی اولیه دربارہ‌ی تاریخ نقل تنظیم می‌شود.
- ۳- متن‌های گوناگون و دارای اختلاف برای تعیین موارد تشابه و اختلاف با توجه به ساختار و واژه‌های به‌کار برده شده در آن‌ها مقایسه می‌شوند. این کار همچنین باعث مرتب شدن گزاره‌ها نسبت به تاریخ نقل آنها خواهد شد.
- ۴- نتایج تحلیل اسناد و تحلیل متن با یکدیگر مقایسه می‌شوند و یک تاریخ تقریبی از زمانی که نخستین بار روایت مورد بحث در محافل منتشر شده است به‌دست می‌آید. در عین حال معلوم می‌شود متقدم‌ترین ناقل روایت که بوده و نیز چه کسی در جریان نقل، متن آن را تغییر داده است.^۱

دوم: تحلیل اسناد

وقتی به اسناد روایات مختلف مربوط به قتل ابن‌ابی‌الحققی نگاه می‌کنیم، معلوم می‌شود که چهار گروه مختلف نقل وجود دارد. یکی به صحابی پیامبر براه بن عازب برمی‌گردد. دیگری به پسر یا نوه‌ی صحابی کعب بن مالک. در گروه سوم عبدالله بن اُنس صحابی، ناقل اصیل داستان است و گروه چهارمی یک حلقه‌ی مشترک در عالم مصری ابن‌لیعة (م ۱۷۴ ق) دارد، اما ادعا می‌کند که به عروة بن زبیر (تابعی) برمی‌گردد که یکی یکی به آنها می‌پردازیم.

روایت براه بن عازب

نقل‌های مختلف این روایات در پنج منبع: صحیح بخاری، تاریخ الرسل والملوک بخاری، مسند روایانی و السنن الکبری و دلائل النبوة بیهقی یافت می‌شود.^۲ بخاری ۵ نقل مختلف، شامل سه بیان

۱ - مفاهیم روش‌شناسانه‌ی این نوع تحلیل حدیث به گونه‌ای تفصیلی در مقالات اخیر من توضیح داده شده‌اند، از جمله:

"Quo vadis Hadit Forschung", in *Der Islam*, 73 (1996), 40-80; "The Prophet and The Cat," in *JSAI*, 22 (1998), 18-83.

و نیز در کتاب زیر اثر گرگور شونلر:

G. Schoeler, *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, Berlin /New York, 1996.

۲ - بخاری، جامع (۳۰۲۳ و ۳۰۲۲) = ۱۵۵، ۵۶، (۴۰۳۸-۴۰۴۰) = ۱۶، ۱۶۴ طبری، تاریخ، ج ۳، ص ۱۳۷۵-۱۳۷۷، مسند روایاتی، ج ۱، ص ۲۱۶-۲۱۵؛ بیهقی، سنن، ج ۱، ص ۸۰-۸۱؛ همو، دلائل، ج ۴، ص ۳۴-۳۸.

مفصل و دو بیان کوتاه از این روایت ارائه می‌دهد. سه روایت مفصل به سه راوی مختلف برمی‌گردد. یوسف بن اسحاق، اسرائیل بن یونس، زکریا بن ابی‌زیاد که همه ابواسحاق السبیمی را به عنوان مخبر خودشان ذکر می‌کنند. ابواسحاق در این دسته اسناد، حلقه‌ی مشترک است.

اسرائیل — یکی از سه راوی از ابواسحاق — همان است که یُبیل آن را «حلقه‌ی مشترک فرعی» می‌نامد. او نوه‌ی ابواسحاق است و به خبرگی درباب روایات پدر بزرگش معروف است. اسرائیل سه طریق نقل دارد. الف) طریق موسی بن مقدم که در تاریخ طبری آمده است. ب) طریق محمد بن سابق که در سنن بیهقی آمده است. ج) طریق عبیدالله بن موسی که نه تنها در *الجامع الصحیح بخاری* بلکه در *دلایل بیهقی* نیز یافت می‌شود.

در دو روایت کوتاه «حلقه‌ی مشترک فرعی» یعقوب بن آدم است. طریق‌های نقل مختلف، علاوه بر این چند ارتباط فامیلی را نیز نشان می‌دهند: اسرائیل بن یونس و یوسف بن اسحاق از پدر بزرگشان ابواسحاق روایت می‌کنند.

از این واقعیت که ابواسحاق حلقه‌ی مشترک در این دسته اسناد است، ما می‌توانیم موقتاً نتیجه بگیریم که روایت مقتل ابن‌ابی‌الحقّیق که براء بن عازب روایت کرده، در ربع اول قرن دوم به‌وسیله‌ی ابواسحاق السبیمی در کوفه منتشر شده است.

روایت ابن‌کعب

نقل‌های مختلف این روایت در *موطأ* (مالک)، *کتاب‌الأم* (شافعی)، *مصنّف* (عبدالرزاق)، *مسند* (حمیری)، *سنن* (سعید بن منصور)، *سیره ابن‌هشام*، *تاریخ المدینه* (ابن‌شبهه)، *تاریخ الرسل و الملوك* (طبری)، *المعجم الکبیر* (طبرانی)، *السنن الکبری* (بیهقی) و *دلایل النبوة* (بیهقی) آمده است.^۱ این روایت نیز نقل‌هایی مفصل و کوتاه دارد و پس از تحلیل سند مشخص شد که: حلقه‌ی مشترک اسناد این روایات، عالم مدنی مشهور محمد بن شهاب زهّری (م ۱۲۴ ق) است. ولی این مطلب به‌درستی معلوم نیست که مخبر اصلی او عبدالرحمن بن کعب یا عبدالله بن کعب و یا حتی ابن‌کعب ابن‌مالک است؛ لذا پس از تحلیل متن باید مجدداً بررسی شود.

۱ - مالک، *موطأ* (تقریر بیسی)، ۲۱: ۱۸، شافعی، *الأم*، ج ۴، ۲۳۹ (حکم فی قتال المشرکین و مسأله مع الحرّی)، عبدالرزاق، *المصنّف*، ج ۵، ص ۴۰۷-۴۱۰، (۹۷۴۷)، ۲۰۲ (۹۳۸۵)، ابن‌هشام، *سیره*، ص ۷۱۴-۷۱۶، سعید بن منصور، *سنن*، ج ۲، قسمت دوم، ص ۲۸۱ (۲۶۲۷)، حمیدی، *مسند*، ج ۲، ص ۳۸۵ (۸۷۴) ابن‌شبهه، *تاریخ*، ج ۲، ص ۱۴۶۷، طبری، *تاریخ*، ج ۳، ص ۱۳۷۸-۱۳۸۰، طبرانی، *المعجم الکبیر*، ج ۱۹، ص ۱۷۵، بیهقی، *سنن*، ج ۹، ص ۱۷۸-۱۷۷، هو، *دلایل*، ج ۴، ۳۳-۳۴، ۳۸-۳۹.

روایت عبدالله بن اُنیس

از این روایت، نقل‌های کمی به‌جا مانده است؛ دو نقل مختلف از آن در تاریخ طبری و اَکلیل حاکم نیشابوری و یک قطعه در مغازی واقدی در دست است.^۱ حلقه‌ی مشترک اسناد این روایات ظاهراً صحابه‌ی عبدالله بن اُنیس (م ۵۴ ق) است. اسانید در قسمت‌های زیرین مدنی و در قسمت‌های بالایی کوفی و بصری هستند. به‌علاوه اعضای خاندان کعب بن مالک در هر دو اسناد یافت می‌شود.

روایت عروة

این نقل در منابع به‌خوبی مستند نشده است. از این روایت فقط یک طریق نقل منفرد در دسترس است و حلقه‌ی مشترک آن ابن‌لهیعة (م ۱۷۴ ق)^۲ است.

سوم: تحلیل متن

تحلیل اسانید همه‌ی نقل‌های گوناگونی که در شکل‌های مختلف، قتل ابن‌ابی‌الحقیق را گزارش کرده‌اند، به ما مأخذی برای طبقه‌بندی انواع مختلف روایات را می‌دهد و با شناسایی حلقه‌ی مشترک و حلقه‌ی مشترک فرعی، قدم اول برای تاریخ‌گذاری گروه‌های نقل روایت فراهم می‌شود، اما تنها پس از تحلیل عمیق و دقیق متن، تاریخ‌گذاری روایات انجام‌پذیر است. چند تحقیق جدید نشان می‌دهد^۳ که اسانید همواره — چنانکه غالباً از ایده‌های ساخت برداشت می‌شود — دلخواهی و بی‌نظم نیستند. این مطالعات روشن می‌کند که در همه‌ی روایتهای مختلف یک دسته اسناد، عناصر آشکارا مشترکی وجود دارد که مربوط به شخصی است که حلقه‌ی مشترک این دسته اسناد است.

این پرسش که آیا برخی از عناصر متنی از حلقه‌های مشترک، کهنه و متقدم‌تر هستند، تنها از طریق مقایسه‌ی متن آن روایات مختلف قابل پاسخ دادن است. در مورد روایت قتل ابن‌ابی‌الحقیق این موارد وجود دارد و ما باید با تحلیل متنی روایات مغازی بتوانیم نتایج تاریخی را از آن استنتاج کنیم.

۱ - بنگرید به: ابن حجر، فتح الباری، VI، ۳۶ - ۴۳۶، واقدی، مغازی، I، ۳۹۵ - ۳۹۶، II، ۴۴۱.

۲ - حدیث عروه در دلائل بیهقی، ج ۲ ص ۳۸ بیان شده و قطعه‌ای از آن در تاریخ ذهبی، ج ۱ ص ۳۲۵ و فتح الباری ابن حجر، ج ۷ ص ۳۵، ابن حجر این حدیث را تنها از طریق الاسوه از عروه نقل کرده است.

۳ - بنگرید به یادداشت ش ۱۱

اولین قدم تحلیل متن باید مقایسه گوناگونی‌هایی باشد که متعلق به يك دسته اسناد واحد است. قدم دوم مقایسه متن‌هایی است که متعلق به دسته اسنادهای مختلف‌اند.

روایت براء بن عازب

کهن‌ترین مجامع حدیثی شناخته‌شده که روایت براء درباره‌ی مقتل ابن‌ابی‌الحقیر را ضبط کرده، صحیح بخاری است. وی سه روایت تفصیلی بیان کرده که یکی را اسرائیل از ابواسحاق روایت کرده و مناسب‌ترین روایت برای شروع کار تحلیل متن است، زیرا در منابع مختلف به گونه‌های مختلف نقل شده است. نقل متفاوتی از عبیدالله در *دلایل بیہقی* وجود دارد. مقایسه‌ی روایت بخاری و بیہقی به این نتیجه منجر می‌شود که اختلاف‌ها ناشی از اشتباه سهوی نسخه‌پردازان است. مگر در بعضی موارد جزئی که عمداً انجام شده است. مقایسه‌ی این روایت با روایت دیگری که در تاریخ طبری هست و گفته شده اسرائیل آن از طریق موسی بن مقدم روایت کرده است، بار دیگر توافق و هماهنگی این دو روایت را نشان می‌دهد و معلوم می‌کند که هر دو متن از منبع مشترکی گرفته شده‌اند و روایت به صورت کتبی منتقل شده است. در اینجا همچنین تفاوت‌هایی وجود دارد که نشان می‌دهد که طبری یا مخبر وی به هیچ وجه نمی‌توانسته‌اند متن بخاری را کپی کرده و برای آن اسناد جعلی بگذارند. اینجا حذف و اضافه‌ای در مقایسه با نقل عبیدالله بن موسی وجود دارد که فراتر از اشتباه‌های نسخه‌نویس‌ها می‌باشد.

در مقایسه متن بخاری و طبری و بیہقی نیز می‌توان نتیجه گرفت که متن بیہقی از متن هیچ‌یک از روایت‌های بخاری و طبری کپی و نسخه‌برداری نشده است.

این سه متن، نقل‌های مستقلی‌اند ناشی از يك منبع مشترک‌اند که بنا بر اسناد، نقل اسرائیل از ابو اسحاق است. به همین ترتیب متن بقیه‌ی روایات نیز با هم مقایسه می‌شوند و تشابه و اختلاف بین آنها مشخص می‌شود.

مقایسه‌ی متن‌ها نشان می‌دهد که همه مرتبط به مرجعیت ابواسحاق‌اند و در عین استقلال از یکدیگر، باید به منبع مشترکی برگردند که بر مبنای اسنادها باید ابواسحاق باشد. به این ترتیب، معلوم می‌شود نتیجه‌ای که از طریق تحلیل اسناد بدان رسیدیم، با تحلیل متن نیز تأیید می‌شود. تحلیل اسناد نیز نشان می‌دهد حلقه‌ی مشترک ابواسحاق است. و حلقه‌ی مشترک پدیده‌ای جعلی نیست که به طور تصنعی با گسترش/سانید به وجود آمده باشد.

ابواسحاق (م ۱۲۶ یا ۱۲۷ ق) که نمونه‌های مختلف روایت به او برمی‌گردد، داستان واقعه را از صحابی معروف براء بن عازب (فردی مدنی از قبیله اوس، م ۷۲ ق) به واسطه‌ی مرجعی که

بسیاری از روایات را رواج داده بود، گرفته است. این صحابی^۱ خود در این سربه شرکت نداشت، اما تصور می‌رود که گزارشی در این باره از فرماندهی خویش عبدالله بن عتیکه که قبلاً در جنگ پیامه سال ۱۲ هجری درگذشته، دریافت کرده است. در آن زمان، برای تقریباً ۲۴ ساله بود. در زمان طولانی بین تاریخ فرضی که برای داستان را شنیده (قبل از سال ۱۰ هجری) و انتقال احتمالی آن از برای، به ابواسحاق (بین سال‌های ۵۰ تا ۷۲)^۲ و نقل آن به شاگردان ابواسحاق (حدود سال ۱۲۵)، داستان احتمالاً تنها به صورت شفاهی در خاطرها حفظ شده و شکل آن (تنها کمی) تغییر پیدا کرده و بنا بر دو نمونه‌ای که به ابواسحاق برمی‌گشته، همواره دوباره بازگو شده است.

روایت ابن کعب

برای مطالعه‌ی گوناگونی‌های مختلف این روایت، من از نقل مشهور ابن اسحاق که از سه طریق نقل شده است، استفاده نکرده‌ام، بلکه از روایت یکی از معاصران وی معمر بن رشید (م ۱۵۳ ق) که در *المصنف عبدالرزاق* آمده است، بهره برده‌ام.^۳

تحلیل و مقایسه متن نقل‌های مختلف روایت ابن کعب در منابع مختلف نیز ما را به این نتیجه می‌رساند که در ساختار و در قسمت‌های زیادی از الفاظ یکسان‌اند. بنابراین باید از يك منبع مشترك گرفته شده باشند، که بنا بر اسناد آن روایت‌ها، محمد بن شهاب زُهری حلقه‌ی مشترك آنهاست. آن قسمت‌هایی از متن که یکسان‌اند، بدهاتماً معلوم است که متن زُهری است. برخی از اختلاف‌ها (در آن مقداری که معلوم است اشتباه نسخه‌نویس‌های بعدی نیست) هم از شاگردان زُهری نشأت می‌گیرند. قدرت حافظه یا توانایی نوشتن شاگردان بعد از املاي آنها احتمالاً یکسان نیست. حتی ممکن است ابزار مختلفی برای حفظ و نگهداری متن به کار برده باشند و نیز احتمال دارد اختلاف ناشی از خود زُهری باشد، زیرا بعید نیست او همیشه دقیقاً يك متن را با همان الفاظ تکرار نکرده باشد. به‌علاوه زُهری در مواردی از بعضی عناصر این روایت برای استدلال فقهی استفاده کرده که در زمان‌های بعدی به‌صورت يك روایات جدا به مرجعیت وی نقل شده است.

مطالعه‌ی متن‌های مختلف نشان می‌دهد که همه نمونه روایات، نقل‌های مستقلی از منبع مشترك (زُهری) اند و بسیار غیرمحمتمل است که موقعیت او به عنوان حلقه‌ی مشترك در اسناد این روایات، نتیجه‌ی گسترش آسانید باشد.

۱ - بنگرید به: ابن حجر، *اصابه*، ج ۱، ص ۱۴۷

۲ - اگر حدیثی که سال ولادت ابواسحاق را حدود م. ۳۳/۶۵۳ می‌آورد درست باشد. وی در زمان وفات برای ۳۹ ساله بوده است.

۳ - مصنف عبدالرزاق، ج ۷، ۱۰-۴۰۷ (۹۷۴۷)

تحلیل متن‌ها، نشان نمی‌دهد چه کسی واقعاً مخبر زُهری بوده؛ اما این اندازه معلوم است که او روایت را از خاندان کعب بن مالک گرفته (کعب بن مالک و یا نوه‌اش و یا...). این‌که چرا نام راوی اصلی مفقود است ممکن است به این دلیل باشد که داستان در شکلی که زُهری دریافت کرده مرجع یک‌دستی نداشته، بلکه چکیده گزارش‌هایی بوده است که شرکت‌کنندگان در سریه داده‌اند و در بین اعضای قبیله‌شان از نسلی به نسل دیگر برای تحسین و تقدیس کارهایی که نیاکان آنها در راه اسلام انجام می‌دادند بازگو شده است. این منقولات دوره‌ای طولانی از نقل شفاهی را طی کرده تا به دست زُهری رسیده و احتمالاً زُهری دقیقاً آنچه را دریافت کرده نقل نکرده است.

روایت عبدالله بن اُنیس

دو نقل این روایت در تاریخ طبری^۱ و معازی واقدی^۲ که ظاهراً به صحابی پیامبر، عبدالله بن اُنیس بازمی‌گردد، به لحاظ محتوی و اندازه بیش از نقل‌های دیگر با هم اختلاف دارند. با این‌همه، هماهنگی‌های ساختاری و شباهت‌های زیادی بین آنها دیده می‌شود. به جهت تسهیل تحلیل محتوای متن روایت‌ها و مقایسه‌ی آنها با یکدیگر من این متن‌ها را به واحدهای کوچک‌تری تجزیه کردم و برای هر یک شماره‌ای قرار دادم. متن طبری شامل ۲۲ واحد است که در مقایسه با متن واقدی (با ۳۶ واحد) قرار گرفته است. پس از مقایسه معلوم می‌شود که ۱۴ واحد مشابه در محتوی، ۶ واحد بدون هیچ مشابهتی، و ۴ واحد مطابقت کامل دارد. می‌توانیم نتیجه بگیریم که شباهت بین متن‌ها نمی‌تواند اتفاقی باشد و آنها باید از منبع مشترکی گرفته شده باشند. نیز گوناگونی‌هایی در متن‌ها وجود دارد که نشان می‌دهد دو متن مستقیماً به یکدیگر وابسته نیستند. اسانید نقل‌ها نشان می‌دهند که حلقه‌ی مشترک ابن اُنیس است که چارچوب مشترک هر دو نقل از او گرفته شده است. مقایسه‌ی این دو نقل حتی مطابقت و هماهنگی آن دو با روایت زُهری را نیز نشان می‌دهد که به اعضای خاندان کعب بازمی‌گشت، گواهی که این نقل‌ها در بسیاری از جزئیات متفاوت‌اند. با این‌همه، هماهنگی‌های ساختاری و گاه هماهنگی‌های متنی نیز بین روایت عبدالله بن اُنیس با روایت زُهری وجود دارد. اختلاف در این روایات احتمالاً به دلیل دو منبع مختلفی است که این روایات اصالتاً از آنها گرفته شده‌اند. همچنین می‌توان تصور کرد در روند طولانی نقل

۱ - تاریخ طبری، ج III، ۸۳-۱۳۸۱، به جز برخی تغییرات من از ترجمه Mattock استفاده کردم.

Mattock, *History and Fiction*, 87-88

۲ - معازی واقدی، ج ۱، ۹۵-۳۹۱، من ترجمه توك را بازسازی کردم. *History and fiction*, 90-92

شفاهی، داستان‌ها مختصر یا طولانی شوند. همچنین می‌توانیم اختلاف در متن نقل‌ها را این‌گونه توجیه کنیم که همه‌ی شرکت‌کنندگان در سربه سعی کردند نقش خاندان خودشان را پررنگ جلوه دهند. فرزندان ابن‌انیس به نفع بنوسلمه داستان را شاخ و برگ داده‌اند. روایت براه به نفع قبیله‌ی اوس و راویان دیگر احتمالاً تلاش کردند بین آنها آشتی برقرار کنند.

حال پرسش این است که کدام‌یک از گزارش‌ها اصلی‌ترند؛ روایت مفصلی که واقدی نقل کرده و یا روایت کوتاه‌تر زُهری؟ بنا بر نظریه‌ی ساخت، حدیث پژوهان غربی بر این باورند که روایت کوتاه‌تر را قدیمی‌تر تلقی کنند، ولی به نظر من توجیهی برای این باور وجود ندارد. حتی به نظر من، روایت واقدی می‌تواند به قدمت روایت زُهری باشد. نیز موجه می‌نماید می‌رسد که امثال زُهری که در کار جمع‌آوری حدیث بوده‌اند، برخی از مطالب موهوم، غیرواقعی و مطوّل داستان‌ها را حذف کنند، چنان‌که نقل ابن‌سعد از روایت واقدی درباره‌ی قتل ابن‌ابی‌الحقّیق خیلی با روایت زُهری اختلاف ندارد.^۱ در جریان نقل حدیث به واسطه‌ی محدثان متخصص، داستان حتی دستخوش اختصار بیشتری نیز می‌شود. چنانکه در بسیاری داستان‌های کوتاه که شاگردان زُهری نقل کرده‌اند این امر مشاهده می‌شود. اگر نتیجه‌گیری من درست باشد، روایت زُهری و دو روایت منسوب به ابن‌انیس به یکدیگر وابسته نیستند، اما از یک منبع قدیمی‌تر مشترک گرفته شده‌اند. مقایسه‌ی نقل‌هایی که به اعضای خاندان کعب بازمی‌گردد مشابهت‌های ساختاری و مطابقت‌های متنی بسیاری را نشان می‌دهد و کمابیش مثل روایات براه بن عازب است. عناصر مشترکی که وجود دارد مربوط به منبعی مشترک که باید خیلی قدیمی باشد؛ خیلی قدیمی‌تر از داستان‌هایی که اعضای خاندان کعب بن مالک نقل کردند و بخشی از هسته‌ی تاریخی داستان‌هایی است که رویدادها را منعکس کردند.

روایت عروة بن زبیر

این روایت در منابع مختلف^۲ آمده است ولی تحلیل متن و مطالعه‌ی آن نشان می‌دهد بهتر است روایت منسوب به عروة به منظور تاریخ‌گذاری به‌کار برده نشود.

۱ - ابن‌سعد، طبقات، ج ۲، ص ۹۲-۹۱

۲ - بهی، دلائل النبوة، ج ۴، ص ۳۸، قطاعات از آن در مفاز و واقدی، ج ۱، ص ۳۹۴ (بدون اسناد در آخر گزارش عطیه از پدرش یافت می‌شود) در طبقات ابن‌سعد، ج ۱۱، ص ۹۱ (بدون اسناد و بوضوح معلوم است که از واقدی گرفته است) ابن‌سید الناس، عمیر، ج ۱۱، ص ۶۶ (به نقل از ابن‌سعد)، ذهبی، تاریخ، ج ۱، ص ۳۴۵، ابن‌حجر، فتح‌الباری، ج ۷، ص ۴۳۵، زرقانی، شرح، ج ۱۱، ص ۱۶۷.

چهارم: نتیجه

روایات مربوط به قتل رهبر یهودی، ابن‌ابی‌الحقّیق در طیف وسیعی از منابع اسلامی یافت می‌شود. متقدم‌ترین منابع، موطأ مالک، مغازی واقدی، مصنف عبدالرزاق، سیره ابن‌هشام و جامع بخاری‌اند.

چهار روایت مفصل که یکی به صحابی براء بن عازب، دومی به اخلاف صحابی کمب بن مالک، سومی به عبدالله بن اُنیس و چهارمی به تابعی عروة بن زبیر، بازگشت می‌کرد، مورد تحلیل قرار گرفت. تحلیل سلسله‌ی اسناد دو روایت متداول‌تر (روایت براء و روایت ابن‌کمب) نشان می‌دهد حلقه‌ی مشترک آنها (ابواسحاق سبیمی؛ زُهری) حوالی سال ۱۲۵ هجری درگذشته‌اند. حلقه‌ی مشترک روایت سوم، صحابی (عبدالله بن اُنیس) است ولی طریق نقل کمی دارد. حلقه‌ی مشترک روایت چهارم ابن‌لیعّة است که در سال ۱۷۴ هجری درگذشته است.

تحلیل متن روایات براء و ابن‌کمب به این نتیجه انجامید که متن نقل‌های مختلف هر روایت مستقل از دیگری است و بنابراین باید منبع مشترکی داشته باشند. این نتیجه با تحلیل ساختار آسانید تأیید شد و معلوم شد منبع مشترک متن‌ها باید حلقه‌ی مشترک آسانید باشند. همچنین معلوم شد هیچ‌کدام از حلقه‌های مشترک (زُهری؛ ابواسحاق) همواره داستان را دقیقاً با همان الفاظ بیان نمی‌کنند.

تحلیل متن نقل‌های منسوب به عبدالله بن اُنیس نشان داد که عناصر ساختاری مشترکی در آنها هست که از یک منبع مشترک ناشی شده‌اند؛ همان عبدالله بن اُنیس. مقایسه‌ی نقل‌های منسوب به عبدالله بن اُنیس با روایت زُهری، مشابهت‌های ساختاری و متنی را نشان می‌دهد، اگرچه وابستگی یکی به دیگری به دلیل برخی اختلاف‌ها منتفی است. این مشابهت‌ها بدین دلیل است که همه را اعضای خاندان کمب نقل کرده‌اند. این مطلب تأیید می‌شود که روایت متقدم‌تر از زمان زُهری است و مخبران وی اخلاف کمب‌اند.

تحلیل ترکیبی اسناد و متن روایات نشان می‌دهد داستان‌های مختلف مستقیماً به یکدیگر وابسته نیستند و از منبع مشترک قدیمی‌تری ناشی شده‌اند. دو راوی که حلقه‌ی مشترک روایات بوده‌اند و حدود سال ۱۲۵ هجری درگذشته‌اند، در خلال ثلث آخر قرن اول هجری داستان‌ها را از مخبران خود دریافت کرده‌اند.^۱ این مطلب با تحلیل نقل‌های منسوب به عبدالله بن اُنیس نیز تأیید می‌شود

۱ - این مطلب را قبلاً بکر، هورویس، سلیم و کبیر در مورد داستانهای افسانه‌ای سیره اظهار داشته‌اند. بنگرید به:

و احتمال دارد که خاستگاه آنها خیلی قدیمی تر باشد.

نه فقط امکان، بلکه احتمال است که عناصر مشترک این روایات، دست‌کم بخشی از وقایع تاریخی را منعکس کنند، اما به هر حال این هسته‌ی تاریخی خیلی نحیف و اندک است. این هسته شامل این خبر است که پیامبر، افراد کمی را به فرماندهی عبدالله بن عتیک به سوی ابورافع بن ابی‌الحقّیق که در بیرون مدینه زندگی می‌کرد، فرستاد تا وی را بکشند. قاتل (یا قاتل‌ها) باید از منزل او بالا می‌رفتند. آن شخص یا دیگری هنگام پایین آمدن پله را ندید و پاهایش صدمه دید. آنها آنها را ترك نکردند تا زمانی که درگذشت قربانی قطعی شد. معنا ندارد تصور کنیم، در زمانی که بسیاری از شاهدان عینی دوران مدنی پیامبر هنوز زنده‌اند، کسی چنین داستانی را جعل کرده باشد. این‌که کدامیک از شرکت‌کنندگان واقعاً ابن‌ابی‌الحقّیق را کشته و نیز کشف بسیاری جزئیات دیگر دقیقاً ممکن نیست؛ ولی می‌توانیم از خود پرسیم چگونه افراد مختلفی مستقلاً مبادرت به جعل جزئیات مشابهی راجع به قتل ابن‌ابی‌الحقّیق کرده‌اند. برخلاف آنچه غالباً تصور می‌شود، نشانه‌ای مبنی بر اینکه داستان‌های اصلی این واقعه، وجود خودشان را مدیونِ ضروریات تفسیری، کلامی یا فقهی‌اند وجود ندارد. در واقع بعضی اوقات این ضرورت‌ها در شکل‌گیری مطالب سیره نقش داشتند. این بدان معنا نیست که بخشی از مطالب سیره نمی‌توانسته در استدلال‌های فقهی به‌کار گرفته شود، اما اینکه این داستان‌ها چه نقشی در تفاسیر قرآنی داشته‌اند من‌بازیبی نکرده‌ام. لذا این ادعا که این داستان‌ها، جعلیات تفسیری بودند قابل اثبات نیست.

این نتایج در مجموع چه تأثیری بر مطالعه‌ی سیره پیامبر دارد؟ نخست آنکه، معلوم می‌کند کتاب‌های غربی که درباره‌ی شرح حال پیامبر نوشته شده بدین جهت که منابع را بدون نقادی و دلخواهی مورد استفاده قرار دادند، سودمند نیستند. مایکل کوک و پاتریشیا کرونه در این ادعا که منابع غربی قادر به بازسازی واقعیات تاریخی نیستند برحق‌اند، اما این تصورشان که اتکاء به منابع غیراسلامی اعتبار بیشتری دارد،^۱ موّجه و قابل قبول نیست.

در این مقاله، من برای بازسازی وقایع تاریخی براساس منابع اسلامی از روش نقد منبع استفاده کردم. تصور می‌شود نگارش شرح حال تاریخی واقعی پیامبر، در صورتی که مطالعات نقد

Kister, "on the papyrus of wahbb munabbin", 563, 64

1- P. Crone and M-Cook, *Hagarism*, Cambridge, 1977, 3.

M. Cook, *Muhammad*, Oxford, 1983, 1-76

P. Crone, *Meccan trade*, chapter 9

منبعی درباره‌ی همه‌ی جزئیات آن انجام بگیرد امکان‌پذیر است. شرح حال تاریخی که در پی همه‌ی این تلاش‌ها به‌دست خواهد آمد احتمالاً نمونه‌ی خیلی موجزی خواهد بود. آنچه ما به‌دست خواهیم آورد، شناخت بیشتر نسبت به خاستگاه و تحولات روایات اسلامی درباره‌ی سیره‌ی پیامبر است. این به ما اجازه خواهد داد روایات معتبرتر را ارزیابی کنیم و تعصبات و گرایش‌های پنهان در روایات یا روایان را شناسایی کنیم. بنابراین، شرح حال تاریخی-انتقادی پیامبر که مورد نظر من است، بیش از جمع‌آوری صرف جزئیاتی خواهد بود که جوهره‌ی تاریخی منابع را می‌سازد؛ مقصود من مطالعه‌ی جامع تاریخ روایاتی است که سیره‌ی پیامبر (حضرت محمد) را می‌سازند.

(۱۸)

سیره اهل الکساء:

نخستین منابع شیعی درباره‌ی زندگی‌نامه‌ی پیامبر

ماهر جرار

ترجمه و تلخیص محمدحسن محمدی مظفر

سرشت منابع

اگرچه از آغاز قرن بیستم مطالعات دقیق و قابل قبولی درباره نخستین منابع مربوط به زندگی‌نامه‌ی حضرت محمد (ص) انجام شده، در خصوص مطالعه‌ی سنت سیره و مفازی شیعی، اعم از زیدی، اسماعیلی و امامی تلاش مستقلی صورت نگرفته است. صرف‌نظر از اشارات کوتاه و گذرا به گرایش شیعی فلان نویسنده یا بهمان مولف، هیچ تحقیق خاص باارزشی وجود ندارد. این امر تا حدی معلول این واقعیت است که آثار شیعی نخستین به ما نرسیده است و تألیفات بعدی برجا مانده به معنای دقیق کلمه به سیره و مفازی نمی‌پردازند. به علاوه بخشی از این تألیفات هنوز به صورت نسخ خطی‌اند. در مقاله‌ی حاضر، من بررسی خود را به منابع امامی محدود می‌کنم و مطالعه‌ی دیگر منابع شیعی را به وقت دیگر وامی‌نهم.

نخست باید گفت که برخلاف سنت سنی که از اواسط قرن دوم در جریان ثبت و انتقال به شکل مکتوب بود (مثلاً ابن اسحاق و مالک بن انس، اگر بخواهیم تنها از دو اثر برجسته یاد کنیم)، سنت شیعی باید بیش از یک قرن در انتظار می‌بود، گواهنکه نخستین تلاش‌ها به زمان امام پنجم محمد باقر (ع) و شاگردانش برمی‌گردد. اولین آثار امامی به‌جا مانده هیچ مطلب باارزشی درباره‌ی

زندگی پیامبر دربر ندارند. تنها با کلیفی (م ۳۲۹) است که تألیف حدیثی منظمی می‌یابیم که بر طبق ابواب فقهی مرتب شده است. با سرمشق گرفتن از مصنفات سنی اوایل قرن سوم، ولی برخلاف مصنفات سنی، تألیفات شیعی فصل خاصی را به تاریخ یا مغازی اختصاص نداده‌اند. با این حال، روایات مجزای مأخوذ از آثار اولیه را گرد آورده‌اند که ابعادی از زندگی پیامبر را دربر می‌گیرند. این رسم به ابن‌بابویه قمی (م ۳۸۱) رسید و با شیخ مفید (م ۴۱۳) به اوج خود رسید. از برکت وجود این سه مولف است که حجم عمده روایات سیره و مغازی برای بار نخست حفظ شده است.

گروه دوم منابع را آثار تفسیری تشکیل می‌دهند؛ در اینجا تفسیر علی بن ابراهیم قمی (م بعد از ۳۰۷) اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد. گروه سوم منابع را آثار مربوط به زندگی دوازده امام تشکیل می‌دهند؛ این آثار سرشتی مدح‌آمیز دارند، ولی مقدار چشمگیری از مطالب مأخوذ از نوع سیره و مغازی را حفظ کرده‌اند. *مجارالانوار اثر دائرةالمعارف مجلسی* (م ۱۱۱۱) برای مطالعه سنت شیعی منبعی حیاتی است. وی نماینده‌ی مکتب اخباری است و گنجینه‌ای از روایات و مطالب اولیه را از آثار کهن حفظ کرده است. هفت جلد از کتاب او به زندگی پیامبر اختصاص یافته است، در حالی که برخی مطالب دیگر نیز در مجلدات مختص به فاطمه (ع)، پسران او و امامان بعدی یافت می‌شود.

این کتاب‌ها ساز و برگ اصلی برای مطالعه نوع سیره و مغازی توسط امامیان را عرضه می‌کنند. ولی در استفاده از آنها به عنوان ابزاری برای مطالعه‌ی سرشت و شکل منابع اولیه‌ای که مأخذ مطالب آنها بوده‌اند، به دلایل زیر باید محتاط بود.

الف) آنها هیچ‌گاه عنوان منبع مورد استفاده‌شان را ذکر نمی‌کنند (یا تنها به ندرت ذکر می‌کنند)؛
 ب) سلسله ناقلان — حتی در آنجا که درست و کامل است — ضرورتاً به این معنا نیست که نویسنده مطلب خود را از منبع اولیه مورد نظر گرفته است و حتی به این معنا هم نیست که این مطلب با آن منبع یکسان است؛ ج) خود منابع اولیه هم در نتیجه‌ی جریان طولانی نقل و انتقال قبل از آنکه شکل نهایی موقتی را در یک نسخه یا بیشتر به خود بگیرند، تحولات خاص خودشان را از سر گذرانده‌اند؛ د) مطالب مورد استفاده‌ی آنها روایات و یا اخباری را به هم ربط می‌دهند که از زمینه اصلی‌شان برگرفته شده تا در قالبی جدید از نوعی جدید به کار گرفته شوند. این‌ها برخی از مشکلات رویاروی ماست، هنگامی که درصدد «بازسازی» منابع اولیه‌ای هستیم که تنها در تألیفات بعدی قابل دسترس‌اند. در دو دهه‌ی اخیر این مشکلات موضوع تحقیقات متعددی بوده‌اند. من می‌خواهم با توجه به منابع امامی این مشکلات را در سه مرحله حل کنم: نخست

خواهم کوشید تا از داده‌های موجود در منابع و مجموعه‌های رجالی سرآغازهای این نوع (genre) را در میان امامیان ردیابی کنم. سپس خواهم کوشید تا نقل‌های منسوب به یکی از نخستین مؤلفان، ابان بن عثمان احمر را جدا کنم و به این نحو می‌کوشم تا نقادانه با اخبارش برخورد، منابعش را بررسی، و این مطالب را با مطالب مولفان مشهور اولیه نظیر ابن‌اسحاق و واقدی مقایسه کنم. سرانجام بر مطالبی متمرکز خواهم شد که مورد استفاده‌ی مفسر امامی، علی‌بن ابراهیم قمی، بوده است.

امام به مثابه منبع

بنا بر سنت شیعی، تحقیق روشمند علوم مختلف اسلامی با امام پنجم و امام ششم آغاز شد. منابع امامی بر آن‌اند که این امامان داستان‌های مربوط به پیدایش (مبتدأ یا مبدأ) و انبیاء کتاب مقدس را روایت کرده‌اند، و مغازی و دیگر رشته‌ها نظیر فقه، مناسک حج، تفسیر قرآن و الاهیات از اینان نقل شده است. این به عنوان نشانه‌ای بر امامت آنان تلقی شده است، زیرا معلوم نیست که آنان دانش خود را از عالمان دیگر اخذ کرده باشند؛ بدین‌سان آنان این دانش را میراثی از پدرانشان، از طریق سلسله‌ای که مستقیماً به پیامبر می‌رسد، می‌دانند. عقیده بر آن است که سخنان این امامان و دانش آنان قداست دارد و آنان منبع همه علوم تلقی می‌شوند؛ از این‌رو تعداد قابل ملاحظه‌ای از روایات شیعی درباره‌ی سیره و مغازی سلسله‌سندهایی را نشان می‌دهند که یکی از این دو امام به عنوان راوی نخست در آنها حضور دارند. این امامان که ساکن مدینه بودند، یقیناً از جمله نخستین استادان در حوزه‌های مختلف دانش اسلامی بودند و شاگردان آنها باید فعالانه در فعالیت‌های علمی‌ای که در آن زمان رخ می‌داد، مشارکت داشته باشند. از نظر تاریخی، شاگردان امام چهارم، پنجم و ششم بودند که ثبت منظم شاخه‌های مختلف علوم اسلامی را آغاز کردند. یکی از نخستین مولفان در زمینه مغازی، یعنی ابن‌شهاب زُهری مشهور (م ۱۲۴) شاگرد امام چهارم علی بن‌الحسین زین‌العابدین (ع) بود و برایش احترام فراوانی قائل بود. ابن‌ابی‌شیبۀ (م ۲۳۵) نقل زُهری از زین‌العابدین را «أصحّ الأسانید کُلِّها» می‌داند. ولی به نظر می‌رسد که او از این امام عمدتاً رفاقت، مسائل فقهی و تنها گزارش‌های اندکی درباره‌ی مطالب سیره و مغازی نقل کرده است. با وجود این، زُهری به خاطر طرفداری‌هایش از بنی‌امیه و ضدیتش با علی بن‌ابی‌طالب (ع) معروف است. سنت شیعی ابن‌اسحاق (م ۱۵۱) را در زمره‌ی اصحاب امام باقر (ع) می‌داند و مدعی است که پدر بزرگ او یسار نیز از اصحاب امام سجاد و امام باقر (ع) بوده است. با این‌حال او سنی (عامی)‌ای تلقی می‌شود که طرفدار امامان (یا اهل بیت) بوده و محبت بسیار زیادی نسبت به آنان

در دل داشته است. از سوی دیگر، عالمان سنی او را به هواداری‌های شیعی متهم می‌کنند؛ در روایت ابن‌هشام از سیره‌ی *ابن اسحاق* تنها يك داستان وجود دارد که از امام محمد باقر (ع) نقل شده است. به همین ترتیب، واقدی (م ۲۰۷) متهم می‌شود به نقل «قاچاقی» کتاب‌های عالم مدنی ابراهیم بن ابی‌یحیی (م ۱۸۴) که از پیروان و داعیان امام زیدى یحیی بن عبدالله بود؛ عالمان امامی برای ابن‌ابی‌یحیی احترام فراوانی قائلند، زیرا وی شاگرد هر دو امام باقر و امام صادق (ع) بود. ظاهراً اصل این اتهام به کلی بی‌اساس است و به علاوه منابع زیدى نه به این اتهام اشاره‌ای دارند و نه اشاره‌ای به اینکه ابن‌ابی‌یحیی کتابی در سیره یا مغازی نوشته باشد.

أبان بن عثمان أحر

در زمره‌ی این شاگردان، تنها نامی که می‌تواند جدی تلقی شود و به عنوان مولف سیره و مغازی مطرح شود، أبان بن عثمان أحر است. وی مولای قبیله بجيلة از جنوب عربستان بود. این قبیله در دوره‌ی فتوحات اسلامی در کوفه سکنا گزیده بود. در حالی که کشتی اشاره می‌کند که أبان بصری بود، ولی به سکونت در کوفه عادت کرده بود — که ظاهراً بعید است زیرا بجيلة ساکن بصره نبوده‌اند — نجاشی و طوسی اصل و نسب کوفی او را تأیید می‌کنند، اما اشاره می‌کنند که او عادت داشت به هر دو شهر زیاد برود و در بصره بود که نویسندگان معروف شجره‌نامه و اخبار، ابو عبیده‌ی معمر بن منتهی (۱۱۰-۲۰۹) و محمد بن سلّام جُمحی (۱۵۰-۲۳۲) نزد او درس خواندند. درباره‌ی زندگی و شغل او اطلاع چندانی نداریم، جز اینکه او هم شاگرد امام صادق (ع) و هم شاگرد امام کاظم (ع) بوده است، گرچه من به هیچ نقلی از او از امام کاظم (ع) برخورد نکرده‌ام. سلسله روایت او از امام باقر (ع) همواره از طریق يك راوی است. همه اینها به این نتیجه می‌انجامد که او طی ربع آخر قرن دوم هجری / حدود ۸۱۵-۷۹۰ میلادی از دنیا رفته است. کشتی می‌گوید که أبان ناووسی بود؛ یعنی طرفدار ابن‌ناووس نامی از اهالی بصره، که بر آن بود که امام جعفر صادق (ع) مهدی منتظر است و رجعت او را پس از وفاتش تبلیغ می‌کرد. این ادعا را نجاشی و طوسی هیچ‌کدام ذکر نکرده‌اند و در میان نویسندگان شیعی بعدی بحث‌انگیز شده است. اینان ادعا کرده‌اند که کلمه *الناووسية* محرّف القادسیة — مکانی نزدیک کوفه — است. با این حال، أبان در زمره‌ی شش تن از موقّق‌ترین شاگردان امام جعفر صادق (ع) در فقه محسوب می‌شود و من در مطالب منقول از او شاهدی نیافته‌ام که یادآور عقاید امامی «غیرمتعارفی» باشد که او چه‌بسا داشته است، اگرچه باید توجه داشت که این مطالب به احتمال قوی، از سوی عالمان بعدی دستکاری شده‌اند، به‌ویژه اگر به یاد داشته باشیم که او در میان امامیان از احترام فراوانی برخوردار بود.

مغازی ابان

نجاشی و طوسی هر دو کتابی تاریخی به ابان نسبت می‌دهند که دربردارنده‌ی مطالب زیر بوده است: پیدایش و انبیای کتاب مقدس (مبدأ)، ولادت و بعثت حضرت محمد (ص) (بعثت)، عملیات نظامی‌اش (مغازی)، رحلتش (وفات)، اجتماع سقیفه و جنگهای قبیله‌ای که پس از وفات وی درگرفت (رده). ابن‌ندیم شیعی (م پس از ۳۸۵) و دیگر منابع کهن قبل از آغاز قرن چهارم/دهم به این کتاب اشاره‌ای نکرده‌اند؛ حتی عالم کتاب دوست مشهور امامی علی بن موسی بن طاووس (م ۶۶۴) نیز در آثارش از این کتاب ذکری نیاورده است. ولی نقل قول‌های بسیاری احتمالاً از این کتاب در منابع یافت می‌شود، بدون اینکه نام این کتاب را ذکر کرده باشند؛ به علاوه مورخ شیعی، یعقوبی (م پس از ۲۹۲) ابان را در زمره‌ی منابع مربوط به زندگی پیامبر (اصحاب السیر و المغازی و التواریخ) نام می‌برد، و طبرسی (م ۵۴۸) می‌گوید که از «کتاب ابان» یادداشت برداری کرده است. نجاشی و طوسی اسانید این کتاب را ارائه می‌دهند، که همه‌ی آنها در حلقه‌ی مشترکی به هم می‌رسند که مستقیماً از ابان نقل می‌کند: یعنی احمد بن محمد بن ابی‌نصر بزنتی (م ۲۲۱)، وی عالمی کوفی بود که در میان ملازمان امام هشتم رضا (ع) منزلتی والا داشت. علاوه بر سلسله سندهای نجاشی و طوسی، سلسله سند موقوف دیگری نیز وجود دارد، یعنی سند ابن‌بابویه که از طریق علی بن ابراهیم قمی به محمد بن زیاد معروف به ابن‌ابی‌عمیر (م ۲۱۷) می‌رسد و وی مستقیماً از ابان روایت می‌کند. ابن‌ابی‌عمیر بغدادی از موالی خاندان مهلب بن ابی‌صُفْرة بود. او وکیل امام هفتم موسی کاظم (ع) و از عالمان بسیار برجسته شیعی بود که مستقیماً از امام رضا (ع) روایت کرده است. در ایام حکومت خلیفه عباسی هارون الرشید تازیانه خورد و زندانی شد و پس از وفات امام رضا (ع) نیز برای بار دوم زندانی شد. او نیز همچون بزنتی، شاگرد مستقیم هشام جوالیقی متکلم بود و جاحظ (م ۲۵۵) او را یکی از سران رافضه می‌شمارد که احتمالاً به معنای امامیه است. گفته شده که ابن‌ابی‌عمیر چند کتاب نوشته که از جمله‌ی آنها کتاب المغازی است. در کنار این سلسله‌های کوفی روایات، طوسی روایت قمی دومی هم ذکر می‌کند و آن را انقص توصیف می‌کند. این روایت از طریق جعفر بن بشیر ابو محمد (م ۲۰۸) است، وی زاهد و همانند ابان از موالی کوفی بجمیلة بود و در محله‌ی بجمیلة مسجدی داشت. گفته شده که وی از ملازمان خلیفه مأمون پس از مرگ امام رضا (ع) بوده است.

شکل و ساختار

من مطالب تاریخی منسوب به اَبان را در منابع بعدی بررسی کرده‌ام؛ در این راه بیشتر بر کلیبی، ابن‌بابویه قمی، طبرسی و بحارالانوار مجلسی متکی بوده‌ام و عمدتاً بر روایات ابن‌ابی‌نصر بزنطی و ابن‌ابی‌عمیر متمرکز شده‌ام. با در نظر گرفتن ملاحظاتی که در آغاز مقاله ذکر کردم، خواهم کوشید تا با این مطالب به عنوان مجموعه مطالبی شیمی برخورد کنم.

نخستین نکته‌ای که در اینجا باید گفت آن است که اَبان يك نسل جوانتر از ابن‌اسحاق است، بنابراین او باید کتاب ابن‌اسحاق را که در آن زمان رواج گسترده‌ای داشت و نیز احتمالاً دیگر کتاب‌های از این نوع نظیر کتاب موسی بن عقبه مدنی (م ۱۴۱) و سلیمان بن طرخان تیمی بصری (م ۱۴۳)، عالم معروف و نویسنده‌ی سیره را که احتمالاً گرایش‌هایی شیمی داشت، شناخته باشد. ما دیدیم که اَبان عادت داشت در فواصل زمانی طولانی در بصره اقامت کند، بنابراین او به احتمال زیاد کتاب تیمی را می‌شناخت، هرچند که من در روایات اَبان هیچ اشاره‌ای به این کتاب نیافته‌ام. تقسیم این آثار تاریخی اولیه به سه بخش پیدایش (مبتداً)، ولادت و بعثت محمد (ص) (مبعث)، و عملیات نظامی او (مغازی)، از زمان ابن‌اسحاق تقسیم مرسوم شمرده می‌شد. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که عنوان کتاب اَبان بدان گونه که در نجاشی و طوسی آمده، عنوانی اصلی است و در واقع گویای ترتیبی است که اَبان مطالبش را طبق آن مرتب کرده است.

با این حال، این بدین معنا نیست که عنوان مذکور نام کتاب اَبان بود (در آن مراحل اولیه کسی به کتابش نامی نمی‌داده است)، و حتی ممکن است که این مطالب در آن زمان شکل يك کتاب نداشته است؛ بلکه از نوع یادداشت‌ها بوده است.

من دامنه‌ی بررسی‌ام را تنها به این سه بخش محدود می‌کنم، هرچند که کتاب اَبان می‌بایست علاوه بر اینها، مطالبی درباره‌ی اجتماع سقیفه و رده را دربر می‌گرفت. مطالبی که من گرد آورده‌ام به صد و سی و سه خبر بالغ می‌شود؛ شصت و يك خبر آن به مبتداً و هفتاد و دو خبر به مبعث و مغازی می‌پردازند. از خبرهای مربوط به مبتداً راوی اصلی بیست و شش خبر بزنطی و راوی اصلی بیست و يك خبر ابن‌ابی‌عمیر است، در حالی که راوی اصلی پانزده خبر از خبرهای مربوط به مبعث و مغازی بزنطی و راوی یازده خبر از آنها ابن‌ابی‌عمیر است و راوی چهار خبر نیز هر دو ی آنان‌اند و راویان چهل و دو خبر نیز افراد دیگرند. این انتساب به راویان متعدد (در کنار چند راوی اصلی) می‌تواند به عنوان معیاری برای اصالت مطالب به طور کلی لحاظ شود. در این صد و سی و سه خبر، اَبان بیست بار مستقیماً از امام جعفر صادق (ع) و سی و شش بار به طور غیر مستقیم از طریق روات مختلف روایت می‌کند. او بیست و چهار بار با يك رابط از امام

باقر(ع)، سی و نه بار از امام جعفر صادق (ع)، دو بار به طور غیر مستقیم از هر دو امام، و یکبار از علی بن الحسین السجاد (ع) روایت می‌کند. این به این معنا نیست که همه این حکایات و اخبار، خواه ادعا شود که مستقیماً از امامان شنیده شده یا از طریق يك راوی رابط نقل شده، واقعاً از آنان نشأت گرفته است، زیرا تعدادی از این روایات نشان‌دهنده عقاید شیعی بعدی است. امامان غالباً تنها نشان‌دهنده نوعی نقطه‌ی اتکا، اعتبار و مشروعیت‌اند، و انتساب این مطالب به آنان نباید ما را در تنگنا قرار دهد، مگر در صورتی که ما با اسنادی خانوادگی روبرو شویم که حکایاتی خانوادگی یا مطلبی دیگر را بازگو کند که نشان‌دهنده باوری اختصاصاً شیعی یا نسبت‌دهنده خصائص فوق بشری به پیامبر (ص)، علی (ع) یا فاطمه (ع) نباشد. در واقع ترتیب، زبان و سبک نقل آنان از چندین جهت مشابه نقل معاصرش واقدی و گاهی مشابه نقل یونس بن بکر (م ۱۹۹) از سیره‌ی ابن‌سحاق است، ولی — در این مرحله از تحقیق — دشوار است که با اطمینان بگوییم کدام يك از این متن‌ها ابتدا به وجود آمده، گرچه واقدی ظاهراً روایت آنان را — نه ضرورتاً از طریق کتاب — می‌شناخته است، چنان‌که خبری درباره‌ی جنگ بدر از ابن‌سعد گویای این است. من مدعی‌ام که در طی نیمه‌ی نخست قرن دوم هجری / حدود ۷۶۷-۷۲۰ میلادی، مجموعه‌های مهمی از اطلاعات، حکایات در مراکز مختلف علمی در حجاز، عراق و سوریه در گردش بود. من در يك تحقیق درباره‌ی فضائل جهاد نشان داده‌ام که هم قصه و هم گفت‌وگوی داستانی در آغاز قرن دوم کاملاً بسط یافته بودند — چنانکه در اینجا ادعا می‌کنم — و مستلزم تحول و خودگردانی بودند. این حکایات در جریان تحول‌شان مضامین جدیدی کسب کردند و نوعی فرآیند «عادت دادن» را از سر گذراندند. آنها تنها لازم بود که با گدهایی پر شوند، و عادت داده شوند تا به جهان‌بینی گروه یا فرقه خاصی خدمت کنند، یا با سبک نسبتاً مبهم قرآن و تاریخ گذاری غیرقطعی آن منطبق شوند — در اینجا باید مسئله‌ی نسخ را به خاطر داشت — تا برای مقاصد حقوقی به‌کار گرفته شوند. بنابراین باید بر رابطه‌ی میان این حکایات و بسترهای تاریخی و اجتماعی‌شان و تأثیر متقابل‌شان بر جنبه‌های عملی اعتقاد و ایدئولوژی تأکید کرد. این امر در تحولات انواع روایی، پدیده تأییدشده‌ای است و می‌تواند الهام‌بخش رو بکرد ما در اینجا باشد. تاکنون هیچ تحقیقی اختصاصاً به عناصر ساختاری قصه و سوزی این حکایات و مشخصات سبکی نویسندگان / تدوین‌گران گوناگون این مکتوبات سیره‌مغازی نپرداخته است. قبل از آنکه من وارد این مرحله شوم، دامنه‌ی تحقیق خود را در این مقاله به تعیین ویژگی‌های اصلی این مطالب شیعی محدود می‌کنم.

يك سلسله روایت از میان ۹/۳۵٪ باقیمانده خیلی جالب است. آنان ده بار یعنی ۶۳/۷٪ از

ابوسعید آنان بن تغلب بکری روایت می‌کند (۶ مبتدأ و ۴ سیره). آنان بن تغلب کوفی (م ۱۴۱ ق)

لفوی، قاری و مفسر معروف امامی است که از سوی مراجع سنی و شیعی ستایش و به رسمیت شناخته شده است و کتابی درباره قرائات قرآن نوشته است. ابن تغلب پنج بار از طریق عکرمة از ابن عباس روایت می‌کند؛ علاوه بر ابن تغلب، دو تن از مراجع اصلی دیگر اَبان بن عثمان خبرهایی را از طریق این سلسله روایت می‌کنند، هر کدام یکبار؛ این روایت‌ها تعداد خبرهای منسوب به عکرمة از ابن عباس را به هفت خبر می‌رساند، یعنی ۳۴/۵٪ از این مطالب. چهار خبر از این خبرها به مبتدأ و انبیاء می‌پردازند و سه خبر به مغازی. عکرمة (م ۱۰۵ ق) در تفسیر سرشناس است و در سیره نیز از مراجع شمرده می‌شود (کان أعلمهم بسیرة النبی)، و این‌ها دو حوزه‌ی مذاقه و ریزیبی همتای هم‌اند. بیشتر روایات مغازی او که در منابع نخستین پراکنده است، حول محور آیات قرآن شکل گرفته است و نقل آنها عمدتاً به اسباب نزول مربوط می‌شود. من نتوانستم در منابع، هیچ‌یک از اخباری را که در اینجا به او منسوب شده است بیابم، گرچه هیچ‌یک از آنها نشانی از باورهای شیعی یا ارجاعی به علی علیه السلام ندارند. با این حال در *امالی* ابن بابویه چنین باورهایی از طریق همین سلسله سند مورد بحث ما، از عکرمة روایت شده است. این به کلی باورکردنی است زیرا عکرمة از سوی عالمان سنی متهم است به داشتن گرایش‌های خارجی و حتی منابع امامی نیز او را غیرامامی و ضعیف دانسته‌اند. این امر دوباره ما را به مسئله‌ی اصالت سلسله‌های روایات اولیه و صحت آنها می‌رساند، البته روایت عکرمة نیازمند بررسی مشروح‌تری است.

پیدایش (المبدأ و الانبیاء)

مطالبی که در این بخش بحث شده از نوع اسرائیلیات است که خاص آثار تفسیری اسلامی، حتی آثار اولیه است و در هر دو سنت سنی و شیعی مشترک است. این مطالب نه تنها به درد جهان‌بینی تاریخی جامعه مومنان می‌خورد و اثبات می‌کند که حضرت محمد (ص) آخرین پیامبر و امتش آخرین امت است و خدا به آنان وعده داده که بر همه سرزمین‌ها و امت‌ها غلبه می‌یابند، بلکه همچنین نشان می‌دهد که تاریخ اسلام استمرار تاریخ نجات یهودی و مسیحی است و محمد(ص) را در مرکز این تاریخ، نقطه‌ی آغاز و نقطه‌ی پایان آن قرار می‌دهد. به علاوه این مطالب وقتی که به عنوان داستان‌هایی برای اثبات تحریف کتب مقدس (تورات، زبور، عهد عتیق و عهد جدید) به کار برده می‌شوند، به درد اهداف جدلی می‌خورند، تحریفی که بنا بر تلقی اسلامی، یهودیان و مسیحیان آن را به عهده گرفتند. با این‌همه، این داستان‌ها در تفسیر امامیه به درد هدف دیگری هم می‌خورند، به این معنا که آنها نشانه برتری امامان‌اند، امامانی که ذات و نورشان

مستقیماً از نور محمد (ص) و علی (ع) نشئت می‌گیرد، نوری که خدا هزاران سال قبل از خلقت عالم آن را آفرید. این عقیده عقیده‌ای است که شاید مهم‌ترین عنصر عقیده محموری وصیت را تشکیل می‌دهد. این در برخورد با تلقی امامیه از نقش عقیده‌سازانه مکتوبات سیره‌مغازی نکته‌ی بسیار مهمی است و می‌تواند توضیح دهد که چرا چنان آثاری بر جای مانده‌اند، چنانکه من بعداً خواهم گفت. صرف نظر از آنچه گفته شد، این داستان‌ها غالباً به عنوان وسیله‌ای برای توجیه کردن و مشروعیت دادن به برخی باورهای شیعی یا کمک کردن به اهداف جدلی، کلامی یا فقهی به‌کار برده می‌شوند. فی‌المثل، پسر نوح که از ورود به کشتی امتناع کرد، پسر خود نوح نبود، بلکه درواقع پسر همسر نوح بود، زیرا پسر پیامبری که در خودش حامل نور الهی است نمی‌تواند بی‌ایمان باشد. طحال حرام شد، زیرا آن سهم شیطان از قربانی ابراهیم بود؛ یعقوب در دعایش از خدا خواست که به شفاعت اهل کساء، یوسف و بنیامین را به او بازگرداند؛ مجسمه‌هایی که جنیان برای سلیمان می‌ساختند، درخت بودند، نه چهره‌ی انسان؛ اگر آصف بن برخیا، وصی سلیمان، معجزه می‌کرد، در این صورت علی (ع) که وصی الاوصیاء است، سزاوارتر است به انجام معجزه؛ عیسی در عاشورا زاده شد؛ عیسی خداوند متعال را سپاس گفت هنگامی که شیطان به او گفت روزی خواهد آمد که عیسی بر آسمان‌ها و زمین حکم می‌راند؛ بخشندگی خدا در مورد عذاب اطفال از طریق حکایتی برای عزرا ثابت شد.

ولادت، بعثت و حیات پیامبر (مبعث و مغازی)

در حالی که دلشغولی اصلی سنت امامی در بخش مبتدأ نشانگر توجه عمده‌ای به مفهوم نور الهی همیشه حاضر پیامبر و امامان است که کل تاریخ نجات بشر حول آن می‌چرخد، رویکردی متفاوت، ولی مربوط به توصیف حوادث، در بخش مغازی حاکم است. در اینجا روایت بر تحقق این نور بدان‌گونه که خود را از طریق زوج نور الهی، محمد (ص) و علی (ع)، در طی آخرین مرحله‌ی این «تاریخ نجات» اظهار می‌کند، متمرکز است. در سال ۱۹۳۰ رودی پارت، اهمیت علی بن ابی‌طالب (ع) را در روایت‌های عامیانه‌ی سیره، به‌ویژه در روایت ابوالحسن بکری، خاطر نشان کرده بود، و در اوایل دهه ۱۹۶۰، آنری لائوست نمونه‌هایی را از دو منبعی که به نوع سیره‌مغازی تعلق ندارند، یعنی *إرشاد* شیخ مفید و *منهاج الكرامة* علامه حلی (م ۷۲۶ ق) ذکر کرد که بر نقش ویژه‌ی علی (ع) در حوادث سیره دلالت می‌کنند. چنانکه قبلاً گفته‌ام، مجموعه‌ی روایی اینجا مشابه مجموعه‌ی مغازی معروف زمان آن است، اگرچه عناصر جدیدی را جمع می‌کند که مقصود از

آنها معرفی روشن‌تر علی (ع) است و صریحاً به قصد ارائه‌ی تصویری نمونه از جذبه و روحانیت او آورده شده‌اند که در آن با محمد (ص)، شریکش در آن زوج نوری، سهیم است، به‌گونه‌ای که روایات امامی مربوط به مبعث و مغازی ظاهراً نه تنها به نوع فضائل بلکه همچنین، و به بیان دقیق‌تر، به نوع *دلایل النبوة* تعلق دارند که معمولاً به پیامبر محدود می‌شود. به‌علاوه، نقشی که ابوبکر و عمر در منابع سنی به خود گرفته‌اند (حتی می‌توان از جذبه‌ی عمر سخن گفت) یا کاملاً حذف شده و یا، مخصوصاً در مورد عمر، معنایی منفی به آن داده شده است که در آثار دیگر مربوط به این نوع وجود دارند. در حوادث سرنوشت‌ساز، اولویت به آن صحابه‌ای داده شده که با علی (ع) برخورد دوستانه‌ای داشتند و یا در جنگ داخلی نخست (جمل) در جبهه او جنگیدند.

بدین‌گونه ما برای مثال، فهرست متفاوتی از منابع دیگر برای حاضران در اجتماع عقبه‌ی اولی می‌یابیم، و یا در جنگ أحد، فقط نام ابودجانه در کنار نام علی (ع) برده می‌شود. هنگام بررسی مطالب منسوب به أبان، باید برخی ملاحظات را به خاطر داشت:

نخست اینکه این مطالب مشتمل بر نقل‌قولهایی است که از تألیفات بعدی که به این نوع تعلق ندارند، اخذ شده‌اند.

دوم اینکه حتی همین نقل‌قول‌هایی که مجلسی در مجلدات مربوط به زندگی پیامبر (ص) آورده، غالباً نقل‌قول‌هایی ناقص‌اند که گهگاه برای توضیح نکته‌ای یا به عنوان نسخه بدل به کار گرفته می‌شوند؛ این نقل‌قول‌ها در تعدادی از ابواب پراکنده شده‌اند که تقسیم آنها تقسیمی مرسوم شده است، تقسیمی که نه طرح اولیه‌ی أبان را نشان می‌دهد و نه ترتیب زمانی او درباره زنجیره‌ی حوادث را. مثلاً أبان قتلی عصماء را در ماجرای جنگ حمره‌الاسد، بلافاصله پس از جنگ أحد، تاریخ‌گذاری کرده، در حالی‌که واقدی و بلاذری آن را پس از جنگ بدر تاریخ‌گذاری کرده‌اند. همچنین نمایندگی عامر بن طفیل و اربد بن قیس به سوی مدینه را بلافاصله پس از حادثه‌ی بنی‌نضیر تاریخ‌گذاری کرده، حال آن‌که ابن‌اسحاق و واقدی آن را اصلاً تاریخ‌گذاری نکرده‌اند و بخاری آن را قبل از حادثه‌ی بنی‌نضیر ذکر کرده است.

اکنون بحث درباب کتاب أبان را به پایان می‌برم و توجهم را به دیگر موضوعات مربوط به نوع سیره - مغازی امامی به طور کلی، معطوف می‌کنم.

مغازی علی بن ابراهیم قمی

منابع امامی از تعدادی آثار مختص به نوع سیره‌مغازی نام می‌برند که هیچ‌یک از آنها موجود نیستند. به نظر می‌رسد که اثر ابن‌ابی‌عمیر (م ۲۱۷ ق) که یکی از روایان اصلی اثر اَبان بود، اهمیت ویژه‌ای دارد. او همچنین منبع عمده‌ی علی بن ابراهیم قمی در تفسیرش است و بسیاری از روایات او در *بحارالأنوار* مجلسی نقل شده است. ظاهراً اثر او نوعی ویرایش همراه با اضافات و تغییرات در یادداشت‌های استادش است. نام احمد بن محمد بن خالد برقی، نویسنده‌ی *کتاب‌المحاسن* دو بار آمده است؛ یکبار به عنوان نویسنده‌ی کتابی درباره‌ی مبتدأ (پیدایش و انبیاء) و بار دوم به عنوان نویسنده‌ی کتابی در مغازی. اثر مهم دیگری که ظاهراً مشتمل بر بیش از یک بخش هم بوده، اثر ابراهیم بن محمد ثقفی (م ۲۸۳ ق) است. وی مورخ امامی مشهوری بوده که ظاهراً اثر اَبان را هم می‌شناخته است. تنها نقل قول‌های اندکی از مغازی او باقی مانده است که می‌توان آنها را در *بحارالأنوار* مجلسی دنبال کرد. اثری که در این زمینه شایسته توجه خاص است، مغازی علی بن ابراهیم قمی (م پس از ۳۰۷ ق) است. قمی یکی از نخستین مفسران قرآن در میان امامیه است که تفسیرش از طریق نقل شاگردش ابوالفضل عباس بن محمد به دست ما رسیده است. نقش این شاگرد نقش ویراستار است، زیرا وی مطالب جدیدی از منابع دیگر به تفسیر استادش افزوده است. مطالبی که عمدتاً از تفسیر منسوب به ابوالجارود زیاد بن منذر (م بین ۱۵۰ و ۱۶۰ ق) و رئیس فرقه جارودیه از فرق زیدیه، گرفته شده‌اند. قمی نویسنده‌ی چند کتاب دیگر نیز هست، از جمله کتاب «المغازی» یا «المبعث و غزوات النبی» چنان‌که ابن‌طاووس از آن نام برده و از نسخه‌ای از آن استفاده می‌کرده است. این کتاب به دست ما نرسیده است، ولی خبرهای بسیاری درباره‌ی مغازی با سلسله سندهایی که به علی بن ابراهیم قمی می‌رسد، در منابع امامی یافت می‌شوند؛ با این همه، دشوار می‌توان تعیین کرد که این خبرها به «کتاب‌المغازی» او تعلق دارند یا به تفسیر او. مثلاً طبرسی در *اعلام‌الوری* شش خبر را از قمی نقل می‌کند که چهار تای آن در تفسیر قمی یافت می‌شوند، البته با روایت‌هایی متفاوت یا طولانی‌تر. و دو خبر دیگر در تفسیر قمی یافت نمی‌شوند، زیرا نه ویژگی تفسیری دارند و نه به اسباب‌اللزوم مربوط‌اند. قمی در تفسیرش حدود سی و یک خبر مربوط به حوادث مبعث و مغازی می‌آورد که بیشترشان بدون ذکر منبع و بدون اسناداند، ولی قابل توجه است که ابن‌ابی‌عمیر، از شاگردان اَبان بن عثمان که خود نیز اثری در مغازی نوشته، در سراسر کتاب قمی به عنوان منبع اصلی ذکر می‌شود. این خبرها در حدود نود صفحه از کتاب را پر می‌کنند. تنها در نه خبر کوتاه، قمی مطالبی را ارائه می‌دهد که از طریق هر

يك از اسنادهای موثق کتابش به اَبان برمی‌گردد. این مطلب نیازمند بررسی دقیق‌تری است؛ با این حال فعلاً من می‌توانم نتیجه بگیرم که این روایات هم مثل مطالب اَبان، مستقیماً به مجموعه‌ی بزرگتری مربوط‌اند که در حدود آغاز قرن دوم شیوع داشته، ولی جریان «عادت دادن» را از سرگذرانده که از طریق تغییرات به‌وجود آمده در نام‌ها و تأکید کردن بر نقش علی (ع) آشکار می‌شود، و بدین‌گونه از مطالبی که اَبان توصیفشان کرده به مضامین عامیانه‌ی مردم‌پسند نزدیک‌تر می‌شود.

مروری بر يك خبر می‌تواند به ما در نزدیک شدن به تاریخ‌گذاری قعی کمک کند. قعی این خبر را به عنوان سبب نزول برای آیه‌ی ۹۰ سوره‌ی نساء ذکر می‌کند؛ پیامبر در مسیرش به حدیبیه در ربیع‌الاول سال ششم هجری، اُسَید بن حُضَیر را به سوی بنوآشجع به ریاست مسعود بن رُخَیلة و بنوضمره در شعب سَلَع فرستاد؛ سپس پیامبر توافقی (موادعة) با آنان برقرار کرد. ابن‌هشام و واقدی گفته‌اند که مسعود بن رُخَیلة و بخشی از بنوآشجع در میان قبایلی بوده‌اند که به نیروهایی که طی غزوه‌ی احزاب در سال پنجم هجری علیه پیامبر جنگ کرده بودند، پیوستند. این تاریخ‌گذاری ظاهراً حتی در منابع سنی مورد اختلاف بوده است؛ زیرا ابن‌سعد، که در خلال فهرست هیئت‌های نمایندگی (وفود) اشاره‌ای گذرا به این حادثه می‌کند، هنگامی که می‌گوید که مسعود بن رُخَیلة همراه با صد نفر از بنوآشجع در سال خندق (یعنی سال پنجم هجری) به ملاقات پیامبر آمد، می‌نویسد: «و یقال بل قدمت [وفد] أشجع بعد ما فرغ رسول الله [صلی الله علیه وآله] من بنی قریظة (که در سال پنجم هجری بوده)، و هم سبعمأة.» در روایت قعی، کل این حادثه نه به عنوان يك وفد، بلکه به عنوان فرار بنوآشجع به شعب سَلَع به خاطر خشکسالی، گزارش شده است، و همین امر موجب شد که پیامبر نسبت به حرکت آنها محتاط شده و لذا اُسَید را برای بررسی آن شایعات فرستاد. ابن‌سعد در رابطه با این وفد، از اُسَید نامی نمی‌برد و ما باید به خاطر داشته باشیم که شخصیت اُسَید در منابع امامی مورد اختلاف است.

خبر دیگری که قعی آن را «غزوة وادی یابس» نامیده، تنها در منابع امامی یافت می‌شود. من تاکنون نتوانسته‌ام جای آن را در مکتوبات سنی درباره‌ی مغازی پیدا کنم. م. یعقوب قِسطَر آن را روایت «شیعی» از غزوه‌ی ذات السلاسل دانسته، که به نظر من بعید است، زیرا اولاً این دو روایت کاملاً متفاوت‌اند و ثانیاً روایت شیعی آشکارا درصدد بیان سبب نزول آیه‌ی اول سوره‌ی عادیات است که مستقیماً به شجاعت علی (ع) مربوط می‌شود، در حالی که این سبب نزول در سنت سنی

اصلاً ذکر نشده است. به نظر می‌رسد که قسطنطین به خاطر این گفته‌ی شیخ مفید به چنین نتیجه‌ای رسیده است: «گفته می‌شود که غزوه‌ی وادی الرمل غزوه‌ی ذات السلاسل نامیده می‌شده است.»

نتیجه‌گیری

در این بررسی مقدماتی، کوشیده‌ام تا راه را برای مطالعه‌ی مفصل‌تر و دقیق‌تر درباره‌ی نخستین مکتوبات امامی سیره‌مغازی هموار کنم و نظر خود را عمدتاً بر کتاب ابان بن عثمان احرر بجلي متمرکز کردم، زیرا این کتاب نخستین کتاب امامی از این نوع محسوب می‌شود. در اینجا پرسشی اساسی بی‌پاسخ مانده است: چرا همه این نوع آثار امامی مربوط به سیره‌مغازی دیگر موجود نیستند یا به بیان دقیق‌تر، چرا پس از قرن‌های ششم و هفتم از این آثار خبری شنیده نمی‌شود؟ آیا امامیان دیگر علاقه خاصی به این مکتوبات نداشتند یا که آنان کتاب‌های رایج‌تر را پذیرفتند نظیر کتاب‌های ابن اسحاق و واقدی، پس از آنکه ادعا کردند که هر دوی ایشان نزد امام جعفر صادق (ع) (در مورد واقدی به طور غیرمستقیم) درس خوانده بودند؛ یا اینکه باید به دنبال توجیه‌های دیگری گشت؟

در این جست و جو برای یافتن توجیه، پاسخ به پرسش ذیل مهم است: مکتوبات سیره‌مغازی از چه چیزی حمایت می‌کنند؟ همانطور که جان ونزبرو به درستی می‌گوید، موضوع اساسی در این مکتوبات «تاریخ نجات» شکل‌گیری امت، منشأ آن، کارکرد آن و سرنوشت آن است. در اینجا است که نخستین معادشناسی اسلامی جای می‌گیرد؛ این مکتوبات همچنین به عنوان منبع مشروعیت و رستگاری کار می‌کنند. از طریق همین مکتوبات سیره‌مغازی که حوادث دورانی فراتاریخی را شرح می‌دهند (یعنی عصر دخالت مستقیم تجلی خدا در زمان مادی) است که امت به دنبال یافتن هویت جدید و خودآگاهی جدید خود است. اگر چه این امر می‌تواند در مورد برداشت سنی صاف باشد، در مورد شکل‌گیری خودآگاهی شیعی ضرورتاً معتبر نیست. نقطه‌ی عطف در تلقی مسیحایی امامیان و در نحوه‌ی دریافت آنان از امامشان و نقش او در تاریخ نجات نهفته است؛ «خاندان مقدس»، اهل الکساء و فرزندانسان، نه امام، و اولاد فاطمه (جمع النورین) در این تاریخ نقش چشمگیری دارند. همه‌ی انبیاء مقامشان را از طریق نوری که قبل از خلقت جهان درخشید، کسب کردند. امامان برتر از فرشتگان، معصوم و محدث‌اند و تنها مفسران معنای باطنی

قرآن‌اند؛ آنان می‌توانند در آینده نظر کنند، از زمان مرگ افراد آگاهی دارند، و زبان همه اقوام چه باستانی و چه جدید، و زبان حیوانات را می‌دانند. با توجه به این امام‌شناسی، دیگر جایی برای جست و جو کردن مشروعیّت، خودشناسی یا معادشناسی در حوادث سیره باقی نمی‌ماند، زیرا امام — زنده یا غایب — است که نور، هدایت و رستگاری را عرضه می‌کند. بنابراین، هدایت، خودآگاهی و هویت را باید در زندگی این امامان نمونه جستجو کرد. این دلیل آن است که چرا داستان‌های سرنوشت‌سازی که پیرامونشان این تبشیر امامی شکل گرفته است از مکتوبات سیره‌مغازی اخراج شده، شرح و بسط یافته و با مضامین جدید عادت داده شدند، تا در ابواب مختلفی که به زندگی «چهارده حجت» اختصاص یافته، پراکنده شوند، چنانکه ما در کتاب‌های امامی از پایان قرن سوم و آغاز قرن چهارم هجری می‌یابیم. در واقع حجم عمده‌ی مکتوبات سیره‌مغازی خالص (یعنی مبحث و مغازی) به عرصه‌ای برای به رخ کشیدن نقش حماسی و اسطوره‌ای علی (ع) و کوچک جلوه دادن دشمنانش تبدیل شد، آن هم از یکسو به خاطر افتخار به فضائل آن صحابه‌ای که بعدها در جبهه‌ی او جنگیدند و از سوی دیگر، برای اینکه به درد جدل علیه سنی‌ها و فرقه‌های دیگر بخورد.

(۱۹)

در آمدی بر صلحنامه‌های اسلامی در زمان فتوحات

وداد قاضی

ترجمه و تلخیص اسماعیل باغستانی

مقاله‌ی حاضر به مطالعه‌ی صلحنامه‌های بین سال‌های ۱۱ تا ۱۳۲ هجری، یعنی از آغاز خلافت ابوبکر تا پایان خلافت اموی می‌پردازد، اما به لحاظ مکانی، منطقه‌ی خاصی را مدّ نظر قرار نداده است. مطالعه‌ی این صلحنامه‌ها مشکلات عامی را فراروی خود دارد، از جمله اختلاف گزارش‌ها در مورد هریک از آن‌ها، و از آن مهم‌تر، اختلاف گزارش‌ها درباب شرایط عهدنامه‌ای واحد برای شهری واحد و در زمانی واحد و احیاناً در منبعی واحد. مشکل دیگر کمبود گزارش‌ها درباب شرایط صلح در مورد یک شهر است که معلوم نیست چه مقدار پول یا چیز دیگری بوده است. از دیگر مشکلات پیش رو، مورد تردید بودن تاریخ برخی صلحنامه‌ها و نیز این است که کدام سرزمین به صلح فتح شده و کدام سرزمین به زور (غنوة)، یا اینکه چندین روایت از یک صلحنامه وجود دارد که جز در «بسم الله الرحمن الرحيم» در آغاز آن، «کفی بالله شهیداً» در آخر آن، و «إلا أن یحال دونهم» در میانه‌ی آن، هیچ اشتراکی با هم ندارند.

اما اهم مشکلات در این باب مسئله‌ی وثاقت صلحنامه‌ای موجود در این مقطع زمانی است. مواد تاریخی راجع به صلحنامه‌های این دوره دو نوعند: أسناد و اخبار که همه را باید در کتاب‌های تاریخ، خراج و اموال جستجو کرد.

از مجموعه أسناد، توانستم متن بیست و هفت مورد را گرد آورم، سه مورد مربوط به خلافت

ابوبکر است (۱۱-۱۳ ق) که منعقدکننده همه‌ی آنها خالد بن ولید است؛ سه مورد به زمان عثمان بن عفان برمی‌گردد (۲۳-۳۵ ق) که توسط عبدالله بن سعد بن ابی‌السرْح، أحنف بن قیس و عبدالله بن عامر بن کریز منعقد شده است. صلحنامه‌ی منحصر به فردی هم مربوط است به دوره‌ی خلافت ولید بن عبدالملک (۸۶-۹۶ ق) که طی آن قُتَبه بن مسلم با افشین ترک مصالحه کرده است. به استثنای این هفت عهدنامه، بیست مورد دیگر هم مربوطند با دوران خلافت عمر بن خطاب (۱۳-۲۳ ق).

سؤال و تردیدی که در اینجا به ذهن می‌رسد این است که آیا آنچه در دست داریم تصویر دقیقی آسناد اصلی‌ای است که هنگام عقد صلحنامه مدون می‌شده است؟ آقای آلبرشت نُت پژوهش دقیقی درباب گزارش‌های تاریخی کرده است که من در این نوشته از نتایج تحقیقات وی استفاده کرده‌ام.

آنچه در واقع مایه‌ی تردید در وثاقت این عهدنامه‌هاست، مفقود شدن اصل این آثار است. اینکه در منابع اشاره شده است که برخی متن این صلحنامه را بعینه مشاهده کرده‌اند، نمی‌تواند موجب تقویت متن این صلحنامه‌ها گردد. استاد نُت با بررسی دقیق شکل منقول این صلحنامه‌ها به این نتیجه رسیده است که اینها نه از آغاز و نه بعدها در معرض جعل و تحریف قرار نگرفته‌اند، بلکه در هنگام نقل مکرر، به صورت مکتوب، و بیشتر به صورت شفاهی، عرضه‌ی تفسیر و تبدیل شده‌اند. افزون بر این، من از مقایسه‌ی سرآغاز این صلحنامه‌ها با آسناد اداری متأخرتری که بر روی پایپروس موجودند به شباهت، و در نتیجه وثاقت آنها پی بردم.

از آن جمله است سند صلح هرات که با «هذا مما أمر به...» آغاز می‌شود و عین آن در پایپروس‌هایی آمده است که به سالهای ۸۶، ۸۹ و ۱۱۰ برمی‌گردند. همچنین است سرآغاز صلحنامه‌های بانقیا، بسما، دمشق، اصفهان و طبرستان که با «هذا کتاب من... لاهل... انه...» شروع شده و با اندکی تفاوت در پایپروس‌های مربوط به سالهای ۹۰ و ۹۱ نیز وارد شده است.

این از سرآغازها؛ اما پایانه‌های برخی از این صلحنامه‌ها نیز با پایانه‌های صلحنامه‌های موجود بر روی پایپروس یکی است که ما به سه مورد از آنها دسترسی داریم: این موارد پایپروس‌های مربوط به سال‌های ۹۰، ۹۱ و ۱۰۳ هستند و در پایان این صلحنامه‌ها واژه «کتب» تکرار شده است.

اما این تطبیق تنها وثاقت صدور این صلحنامه‌ها را به اثبات می‌رساند، ولی وثاقت آنها از حیث واژگان همچنان محل تردید است. بنابراین پژوهنده باید این صلحنامه‌ها از حیث صدور موقوف بداند و اعتبار آنها را بالاتر از خبر صرف لحاظ کند، هرچند اعتبار آنها را نباید به حد «تقدیس» بالا برد.

چنانکه گفتیم نوع دوم مواد تاریخی ما در این زمینه اخبار هستند. این اخبار «مؤید» متون صلحنامه‌هایند و خود بر سه نوعند: اخبار حکمی، اخبار وصفی، اخبار شبه‌سند.

اخبار حکمی عبارت از مجموعه گزارش‌هایی است که در آن‌ها، رخدادی همراه بیان یک حکم یا احکام شرعی است که ناظر به همان رخداد است. این گزارش‌ها اغلب به جاهایی مربوطند که معلوم نیست به صلح یا به زور فتح شده‌اند. جاهایی مثل مصر و سواد (عراق). آلبرشت توت روایات فتح به زور مصر را بر ساخته‌ی اواخر قرن هفتم و اوایل قرن هشتم میلادی و روایات فتح به زور عراق را مربوط به زمان حجاج می‌داند و بر آن است که امویان با جعل این روایات می‌خواستند این سرزمین‌ها همچنان به صورت «فیه» در دست مسلمین بمانند. اما سؤالی که باید از آلبرشت توت کرد، این است که مگر این با این دو سرزمین در عمل همچون دو سرزمین به زور فتح شده رفتار نشود؟

نمونه‌ی دیگر اخبار حکمی مربوط به «صلح» یا «امان» سرزمین نوبه است که بر اساس آن، نوبیان موظف شدند سالانه سیصد و شصت برده جوان و سالم اعم از مرد و زن به مسلمین بدهند. این شرط باعث شده برخی فقها آن را درست بدانند و برخی آن را مکروه بشمرند.

اما اخبار وصفی که بخش عمده‌ی مواد تاریخی در دسترس ما را تشکیل می‌دهند به‌طور پراکنده در کتاب‌های مربوط به این دوره همچون تاریخ طبری، تاریخ یعقوبی، تاریخ خلیفه بن خیاط، فتوح البلدان بلاذری و غیر آن‌ها وجود دارند. فایده‌ی اصلی و بزرگ این کتاب‌ها و نظایر آن‌ها این است که شرایط صلح را تشریح می‌کنند، اما در این میان کتاب‌های طبری، بلاذری و فتوح ابن‌أعثم از همه پرفایده‌ترند، چون به تفصیل متعرض اخبار شده‌اند.

نوع سوم اخبار آنهایی است که من شبه سند نامیده‌ام و مراد اخباری است که دلیل صلح مسلمین یا نقض آن صلح مجدد را بیان می‌دارد. از این نوع اخبار هم در کتاب‌های طبری و بلاذری فراوان می‌توان یافت.

اینک به بررسی صلحنامه‌ها می‌پردازم و بر سه موضوع متمرکز می‌شود: کیفیت انعقاد صلحنامه‌ها، ساختار صلحنامه‌ها و بالاخره درون‌مایه‌ی صلحنامه‌ها.

صلحنامه‌ها وقتی منعقد شد که طرفین یعنی مسلمانان فاتح و ساکنان سرزمین فتح‌شده بر اساس شروطی تراضی می‌کردند. این تراضی گاه پس از جنگ بود، گاه پس از مبارزه‌ای فردی، و گاه به صلح بود و نه جنگ. شرایط صلحنامه گاه از سوی اهالی سرزمین فتح‌شده معین می‌شد و گاه از سوی مسلمانان فاتح، یا هر دو طرف در تعیین آن مشارکت می‌کردند. گاه کار صلح در خود نقطه تمام نمی‌شد و منوط به دخالت مستقیم خلیفه بود.

صلحنامه را معمولاً فرماندهی سپاه فاتح منعقد می‌کرد و گاه نماینده‌ی فرمانده این کار را می‌کرد. در مقابل، بزرگ سرزمین مفتوحه نیز برای انجام عملیات صلح حاضر می‌شد که گاه «شاه» بود و گاه «شهبانو»، گاه «اسپهد»، گاه «دهقان» و گاه «اسقف».

صلحنامه پس از انعقاد و گواهی گواهان بر آن و ذکر تاریخ و مهر، باید به تأیید فرماندهی سپاه و در برخی موارد به امضا و تأیید خلیفه می‌رسید و خلفای بعدی نیز باید توافقنامه‌های مربوط به خلیفه پیشین، از جمله صلحنامه‌ها را تأیید می‌کردند. به نظر می‌رسد صلحنامه در یک نسخه نوشته می‌شد که نزد نمایندگان سرزمین‌های مفتوحه باقی می‌ماند و در دست مسلمین نسخه وجود نداشت.

بر اساس برخی منابع پس از انعقاد صلحنامه، مردم سرزمین مفتوحه باید نامه‌ای به خلیفه مسلمین یا کارگزار او می‌نوشتند و تضمین می‌دادند که به مضمون صلحنامه عمل خواهند کرد. این نامه را گاه خود مسلمین تهیه می‌کردند.

اینک به ساختار و شکل ظاهری صلحنامه‌ها می‌پردازیم. آبرشت کُت بر آن است که صلحنامه‌ها یا به صیغه‌ی مخاطب نوشته می‌شده و یا به صیغه‌ی غایب، و دیگر در این باب درنگ نکرده است. اما این موضع از نظر من اهمیت ویژه دارد و باید میان صلحنامه‌هایی که با صیغه‌های مخاطب یا غایب شروع شده‌اند فرق گذاشت.

بنا به تحقیقات آبرشت کُت صلحنامه‌ها از حیث ساختار دارای هفت وجه مشترک هستند: بسمله، مرسل، مُرسَل، شرایط عقد، گواهان، کاتب، تاریخ و مهر. وجه هشتمی که من بر این مجموعه می‌افزایم ثبت و ضبط صلحنامه است.

بسمله در اکثر صلحنامه‌ها وجود دارد. نام مُرسَل در اغلب موارد به صورت مفرد آمده و اکثراً عاری از بیان منصب اوست. اما مُرسَل گاه نامش همراه منصبش می‌آید و گاه بدون آن. در مورد شروط صلحنامه بعداً سخن خواهیم گفت. گاه اسم گواهان در صلحنامه ذکر شده و گاه نشده، در مواردی که ذکر شده، عده‌ی گواهان بین ۲ تا ۱۴ در نوسان است. ولی در بیشتر اوقات گواهان سه تن‌اند. نام کاتب صلحنامه هم گاه ذکر شده است و گاه نه و گاه نام پدرش هم آمده و گاه نیامده است. نام کاتب اغلب پس از نام گواهان ذکر شده است. من از فصل «و حضر» که مقرون با «و کتب» آمده است، چنین می‌فهمم که صلحنامه پس از انجام همه‌ی مراسم ثبت می‌شده و ثبت‌کننده گاه خود کاتب بود و گاه شخص دیگری. تاریخ صلحنامه هم گاه به سال، گاه به سال و ماه و گاه به ماه و روز ذکر می‌شده است. گاه مُرسَل صلحنامه را مهر می‌کرده و گاه علاوه بر او، شهود هم آن را مهر می‌کرده‌اند.

شرایط صلح، از حیث صوری دارای شش وجه مشترکند: حدود جغرافیایی، مشخص کردن سکان منقطه‌ی مفتوحه، حقوق صلح‌کنندگان، وظایف صلح‌کنندگان، ضمانت‌های صلح و مجازات‌های مقرر در صورت نقض شرایط صلح. حدود جغرافیایی معمولاً مشخص بود و لذا گاه برای توضیح ذکر می‌شد و گاه برای تأکید. تعیین سکان منطقه‌ی مفتوح نیز شبیه تعیین حدود جغرافیایی منطقه بود و آن در وقتی بود که مردم یک منطقه از حیث دین و نژاد متعدد باشند.

حقوق صلح‌کنندگان عبارت بود از امان دادن به جان و مال و صومعه‌ها و کنیسه‌های آن‌ها که معمولاً به صورت ایجابی ذکر می‌شد و گاه به صورت سلبی می‌آمد. در کنار امان عام، برای جالبه‌ها (اقلیت‌ها) و کسانی که به اسلام می‌گرویدند، امان خاص صادر می‌شد. گفتنی است که در اکثر عهدنامه‌ها حقوق صلح‌کنندگان پیش از وظایف آن‌ها ذکر شده است و این به دلیل این است که معمولاً حقوق پس ساده از وظایف و با فرعیات کمتری هستند. وظایف صلح‌کنندگان اغلب به صورت ایجابی و در برخی موارد به صورت سلبی ذکر شده‌اند. دادن حقوق از طرف مسلمانان مستلزم این بود که صلح‌کنندگان وظایف خود را انجام دهند و متقابلاً انجام وظایف از جانب صلح‌کنندگان، مستلزم پرداخت حقوق آن‌ها توسط مسلمانان بود.

پس از حقوق و وظایف نوبت به ضمانت می‌رسید که معمولاً عبارت بود از «ذمه» یا «عهد و ذمه» یا «عهد و ذمه و میثاق». برای اینکه صلحنامه‌ها ضمانت اجرایی داشته باشند، معمولاً در آن‌ها ضمانت بر عهده‌ی رسول خدا، خلیفه و یا خلفا قرار می‌گرفت.

آخرین وجه مشترک صوری عهدنامه‌ها ذکر مجازات در صورت نقض عهد بود که معمولاً در آخر صلحنامه ذکر می‌شد. این مجازات‌ها به‌طور عام بیان می‌شد و گاه به صورت خاص و متوجه فرد خاصی می‌گردید. در شرایط صلح، تأکید بر حقوق و وظایف از همه بیشتر بود.

ستون فقرات صلحنامه‌ها امانی است که داده می‌شد که معمولاً به نفس (خون) و مال تعلق می‌گرفت سپس به چیزهای دیگری از قبیل شهر، دار و بارو، بناهای مذهبی و کار و کسب صلح‌کنندگان. در قبال امان دادن به این موارد، از مردم منطقه‌ی مفتوحه جزیه گرفته می‌شد. در معظم صلحنامه‌ها واژه «جزیه» ذکر شده و در برخی واژه‌ی «جزاء» و گاهی هم لفظ «حق» به کار رفته است. مقدار مال تعیین شده گاه به کل شهر تعلق می‌گرفت، گاه به یک خانواده، ولی در اکثر موارد بر اساس افراد (رأس) تعیین می‌شد و جزیه سالانه یکبار، گاه به صورت نقدی و گاه به صورت جنسی دریافت می‌گردید. گاهی هم می‌شد به جای پرداخت جزیه به مسلمانان، فرد به خدمت مسلمین درآید خاصه در امور مربوط به جهاد.

آنچه گفته شد وجه وادی آن چیزی بود که مردم سرزمین مفتوحه باید به مسلمانان

می پرداختند، ولی در کنار آن باید به مسلمانان وفادار می بودند، در کار آنان غش روا نمی داشتند، آنان را احترام می کردند، نمی زدند و در مجموع باید به هر گونه در خدمت مسلمین بودند.

در آخر باید گفت صلحنامه‌ها از جمله دورنمایه‌های درخشان تاریخ ماست که گرایش اسلامی اصیل فرماندهان مسلمان را به تشریح و قانون‌گذاری و هم نوشتن عهود و گرفتن شهود و ادای حقوق و وظایف، بدون هیچ ابهامی نشان می دهد. به علاوه، گویی آنان به درستی می دانستند که آنچه در نوشتن صلحنامه‌ها انجام می دهند امری عارضی نیست، بلکه کاری تاریخی است که سیمای مناطق وسیعی از سرزمین‌ها و اقوام را دگرگون می سازد. این عهدنامه‌ها همچنین نشان می دهد که عهد و پیمان‌های مسلمانان با اهالی اراضی مفتوحه صیغه‌ی انسانی داشته و این درسی است برای نسل‌های بعد.

مدخل إلى دراسة عهود الصلح زمن الفتوح

وإد القاصي

ينحصر هذا البحث - من ناحية الزمان - بالفترة الممتدة من خلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه حتى خلافة مروان بن محمد، أي من السنة ١١ إلى ١٣٢ هجرية، ومن ثمّ فإنني لن أتعرّض فيه لا للعهود المبرمة في الفترة النبوية ولا لتلك المعقودة في الخلافة العباسية؛ أما الأولى فإنها قد نالت نصيباً صالحاً من البحث، وهي أقرب إلى أن تكون الأساس الذي عليه بنيت العهود في الفترة التالية لموضوع البحث، وأما الثانية فإنها تمثّل منحى مختلفاً عن منحى الفترتين الأوليين، نظراً لما طرأ على الدولة نفسها من تغيرات في علاقاتها بالمجتمعات المفتوحة، ولما نال هذه المجتمعات نفسها - بحكم الزمن المتطاوّل عليها منذ الفتح - من ضروب الانصهار والتجانس والاستقرار على أنه من ناحية المكان لن يُقتصر في هذا البحث على منطقة واحدة دون سواها، لا لأن الفتوح منذ انطلاقتها وخلال فترة وجيزة كانت قد غطت مساحات شاسعة من الأرض يدخل فيها العديد من الأقاليم وحسب، بل لأن العهود الصادرة عنها من مختلف المناطق ظلت حتى أواخر الدولة الأموية تدور في أطر شديدة التشابه، فهي من ثمّ تشكّل وحدة متجانسة لا تمتاز فئة «إقليمية» أو «ظرفية» فيها عن فئة أخرى. وهذا عمر بن عبدالعزيز يسأل في

(*) ألقى هذا البحث بمؤتمر بلاد الشام بعمان عام ١٩٨٤.

خلافته (٩٩ - ١٠١) عما إذا كان عند أهل الرها صلح، وما أن يعرف بأنه قد شوهد وفيه كذا وكذا حتى أجاز له بما فيه^(١)، علماً بأنه كان قد مضى على عقد هذا الصلح ما يتجاوز الثمانين سنة^(٢).

ويعترض الدارس لعهد الصلح زمن الفتوحات عدد كبير من الصعوبات، بعضها متعلق بالصعوبات العامة التي يواجهها دارس الفتوحات (مثل التضارب في الروايات حول تاريخ كل واحد منها، وحول طريق السير التي سار فيها قادتها الكبار كخالد بن الوليد وأبي عبيدة بن الجراح)^(٣)، وبعضها خاص بموضوع العهد في هذه الفترة، وأكثرها تردداً أمام الباحث مسألة الاختلاف في الروايات في شروط العهد الواحد للمدينة الواحدة في الوقت الواحد، بل أحياناً ضمن المصدر الواحد^(٤)، وهذه مشكلة لا حل لها

(١) أبو عبيد، القاسم بن سلام (ت ٨٢٢٤/٨٣٣٨م) الأموال، تحقيق خليل هراس، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٦٨م/١٣٨٨هـ، ص ٢٩٨.
القشيري الحراني، أبو علي محمد بن سعيد بن عبد الرحمن (ت ٨٣٣٤/٩٤٥م)، تاريخ الرقة ومن نزها من أصحاب رسول الله صل الله عليه وسلم والفقهاء والمحدثين، تحقيق طاهر النمساني، مكتبة صبحي المصري، حماة، ص ٦ - ٧.

(٢) تم فتح مدن الجزيرة الفراتية وحصونها سنة ٨١٧، برواية سيف بن عمر، سنة ٨١٩ برواية ابن إسحاق، انظر: الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٨٣١٠/٩٢٣م) تاريخ الرسل والملوك، ٥ ج، تحقيق دي غوبه، ليدن، ١٨٧٩ - ١٩٠١م، ج ١ ص ٢٥٠٥.

- وانظر أيضاً:

Donner, Fred McGraw: The Early Islamic Conquests, Princeton University Press, Princeton, 1981, pp. 138, 145, 150.

(٣) Donner, The Early Islamic, 111-143.

(٤) البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر (ت ٨٢٧٩/٨٩٢م)، فتوح البلدان، تحقيق صلاح الدين المنجد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٦، ص ٤١١، جاء في فتوح البلدان، ص ٤١١: أن صلح أهل جرجان كان يقضي بأن يدفعوا مائتي ألف درهم أو يقال: ثلاثمائة ألف بغلغة وافية. وفي المصدر نفسه: ص ٥٠١ - ٥٠٢، أن =

إلا باستخدام الروايات استخداماً لا يتأثر صلب البحث بها. غير أنه إذا كانت هذه الصعوبة متأية من «كثرة» الروايات عن العهد الواحد، فإن «قلتها» تطرح صعوبة هي الأخرى، إذ تجعل صورة عدد من عهود الصلح ناقصة بعيدة عن الوضوح، وفي أحيان كثيرة تقتصر المعلومات التي لدينا عن مدينة ما على أنها «فتحت صلحاً» - هكذا فقط -^(٥) أو أنها - في حال أحسن - «فتحت صلحاً» «على شيء معلوم»^(٦) أو «على مال»^(٧)، دون تحديد لنوعية ذلك الشيء أو لكيفية ذلك المال.

وهناك مجموعة أخرى من الصعوبات قد تكون أكثر ندرة في المصادر إلا أنها تشكل قدراً من التعويق للدارس أكبر من ذلك الذي تشكله الظواهر المتكررة فيها، لما تنطوي عليه من الخطورة والتعقيد. فكيف يعامل المرء الاختلاف في تاريخ كتابة عهد ما بين ما هو مكتوب في إحدى روايات وثيقته المنقولة لنا في العديد من المصادر، وبينه في روايات الرواة والمؤرخين عنه، وخير نموذج عليه ٠٦ عهد أهل دمشق؟^(٨) وماذا يعمل المرء عندما يجد

= حاتم بن النعمان الباهلي صالح ممثل أهل مرو الشاهجان «عل ألفي ألف، ومائتي ألف درهم، وقال بعضهم: ألف ألف أوقية». وهذان نموذجان وحسب من نماذج كثيرة في المصادر.

(٥) الطبري، تاريخ، ج ١، ص ٢٥٤٣. انظر هذا في حال رامهرمز، وتستر، والسوس وجنديسابور، والبنيان، ومهرجا نغذق. وفي حال أرض اللكز والشابران وفيلان وطبرستان، اليعقوبي، أحمد بن واضح (ت ٨٢٩٢/٩٠٤م) التاريخ، ج ٢، طبعة دار صادر، ودار بيروت، بيروت، ١٩٦٠م، ج ٢، ص ١٦٨ و ص ١٦٨ و ص ٣١٨.

(٦) ابن أعثم الكوفي، أحمد (ت ٨٣١٤/٩٢٦م) الفتوح، ج ٨، بعناية محمد عبدالمعبد خان، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، الهند، ١٣٨٩/١٩٦٩م، ج ٢، ص ١١٢، انظر حال جوزان، ج ٢، ص ١١٢، وانظر الصفحة نفسها لحال شروان.

(٧) أنظر ابن أعثم، الفتوح، ج ٨، ص ٣٢، في حال الحصين.

(٨) في رواية أبي عبيد للعهد أنه كتب سنة ثلاث عشرة. انظر: أبو عبيد، الأموال، ص ٢٩٧. بينما المجمع عليه بين معظم المؤرخين أن دمشق فتحت في رجب سنة ١٤، =

الخلاف كبيراً بين المؤرخين منذ القدم بشأن بلد ما: هل فتح صلحاً أو عنوة، كما هو الحال في شأن مصر مثلاً؟^(٩) بل ماذا يكون موقفه إذا وجد خمس روايات لوثيقة - وليس لخبر - عن صلح بين المسلمين وبين أهل مدينة من البلاد المفتوحة - تفليس في هذه الحال -، وهذه الروايات الخمس لا تتفق جُمَلها اتفاقاً كاملاً تماماً - كما هو جدير في الوثائق ضرورة - إلا في «بسم الله الرحمن الرحيم» في أولها، و«كفى بالله شهيداً» في آخرها، وفي «إلا أن يحال دونهم» في وسطها؟^(١٠) ومرة أخرى يجد الدارس نفسه أمام تحديات يرصدها ويتنبه لها ولكنه يعجز عن إيجاد الحلول الجذرية لها، وكل ما يستطيع أن يفعله أن يستخدم النصوص استخداماً حذراً، ويقلب وجوه الاحتمال المتعددة تقليباً كثيراً، ويقيس الأشباه والنظائر، ويرجح حيث يمكنه أن يستأنس بما يقوي الترجيح، ويحجم عن ذلك حيث يجد التعارض بيناً، ويستبعد اتخاذ المادة المختلف فيها اختلافاً لا وجه لبصيص نور من الحل فيه كعنصر مقرر للنتائج التي يتوخى أن يتوصل إليها، فإن النتائج القليلة الثابتة خير من الكثرة القلقة.

وانظر: ابن عساکر، أبو القاسم علي بن الحسن (ت ٥٧١/١١٧٦م) تاريخ دمشق، تحقيق صلاح الدين المنجد، طباعة المجمع العلمي العربي، دمشق، ١٩٥١، ج ١، ص ٤٩٣ - ٤٩٧ و ص ٥٢١. وانظر:

Donner: Op.cit., pp. 131-132.

(٩) أبو عبيد، الأموال، ص ٢٠٦ - ٢٠٨ ابن عبدالحكم، عبد الرحمن بن عبد الله (ت ٨٢٥٧/٨٧١م) فتح مصر وأخبارها، تحقيق شارل توريمو، مطبعة جامعة بريل، ليدن، ١٩٢٠م، ص ٨٥ - ٩٠ اليعقوبي، التاريخ، ج ٢، ص ١٤٨ الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٥٨٩ المقدسي، مطهر بن طاهر، البدء والتاريخ، ج ٦، في ٣ مجلدات، نشر كلمات هوار، باريز، ١٨٩٩ - ١٩١٩م، ج ٥، ص ١٨٥.

(١٠) ترد معلومات عن هذه الصيغ فيها بعد.

بقيت مشكلة المشكلات وهي مسألة موثوقية الوثائق عن عهود الصلح في هذه الفترة، وهذه مشكلة لا بد من مواجهتها، وسوف أتعرض لها من بعد.

تتكون المادة التاريخية عن عهود الصلح في زمن الفتوح من نوعين أساسيين هما الوثائق والأخبار، وكلاهما محفوظ في كتب التاريخ والخراج والأموال.

أما الوثائق فقد استطعت أن أجمع منها سبعة وعشرين عهد صلح بنصوصها، ثلاثة منها ترجع إلى خلافة الصديق (١١ - ١٣)، عقد جميعها خالد بن الوليد مع نقيب أهل الحيرة^(١١)، وممثل بانقيا ويسما وقمه^(١٢)، ونقيبي أهل البهقباذ الأسفل والأوسط^(١٣). وثلاثة تعود إلى زمن عثمان بن عفان (٢٣ - ٣٥)، وقد عقد الأول منها عبدالله بن سعد بن أبي سرح مع عظيم النوبة سنة ٣١^(١٤)، والثاني عقده الأحنف بن قيس مع عظيم مرو الروذ في حدود سنة ٣٢^(١٥)، والثالث عبدالله بن عامر بن كرز مع عظيم هراة

(١١) عهد الحيرة في الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٠٤٤ وفي كتاب: محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة، طبعة نالسة، دار الإرشاد، بيروت، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م، ص ٣١٦، رقم: ٢٩٠.

(١٢) عهد بانقيا في الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٠٥٠ وفي: محمد حميد الله، الوثائق السياسية، ص ٣١٩، رقم: ٢٩٣.

(١٣) عهد البهقباذ في: الطبري، تاريخ، ج ١، ص ٢٠٥١، محمد حميد الله، الوثائق السياسية، ص ٣٢٣ - ٣٢٤، رقم: ٣٠١.

(١٤) عهد النوبة في: المقرئ، تقي الدين أحمد بن علي (ت ١٤٤١م/٨٨٤٥)، خطط المقرئ، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ج ٢، دار الطباعة المصرية، ببولاق، ١٢٧٠هـ، ص ٢٠٠. سيشار لهذا المصدر عند وروده فيما بعد هكذا: المقرئ، الخطط؛ محمد حميد الله، الوثائق السياسية، ص ٣٩٣ - ٣٩٤، رقم: ٣٦٩.

(١٥) عهد مرو الروذ في: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٩٠٠، محمد حميد الله، الوثائق السياسية، ص ٣٦٨ - ٣٦٩، رقم: ٣٤٥.

وبوشينج وبادغيس^(١٦)؛ وهناك نص لعهد صلح فريد منفرد متأخر يرجع إلى خلافة الوليد بن عبد الملك (٨٦ - ٩٦)، وهو ما صالح به قتيبة بن مسلم غوزك بن أخشيد صاحب السند وأفشين الترك^(١٧)؛ وباستثناء هذه العهود السبعة تعود جميع العهود العشرين الباقية إلى خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه (١٣ - ٢٣) وهي موزعة على الشكل الآتي (والترتيب المعتمد هنا في إيرادها زمني تقريبي، يتكئء إما على التواريخ المذكورة في خواتيم العهود، أو بالاستئناس بما جاء لدى الطبري من بين المؤرخين بشكل خاص):

عهد خالد بن الوليد لأهل دمشق^(١٨)؛

وعهد أبي عبيدة بن الجراح لأهل بعلبك^(١٩)؛

عهد عمر بن الخطاب لأهل بيت المقدس^(٢٠)؛

(١٦) عهد هراة في: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٥٠١؛ عماد حميد الله، الوثائق

السياسية، ص ٣٦٧، رقم ٣٤٣.

(١٧) عهد السغد في: ابن أعمش، الفتوح، ج ٧، ص ٢٤٤ - ٢٤٦؛ اليعقوبي، التاريخ،

ج ٢، ص ٢٨٧، ولم يرد لدى محمد حميد الله في مجموعة الوثائق السياسية.

(١٨) عهد دمشق في: أبو عبيد، الأموال، ص ٢٩٧؛ البلاذري، فتوح البلدان،

ص ١٤٤٣؛ قدامة بن جعفر، (ت ٩٤٨/٨٣٣٧م) الخراج وصناعة الكتابة، تحقيق

محمد حسين الزبيدي، دار الرشيد، بغداد، ١٩٨١، ص ٢٩٢. ابن عساكر، تاريخ

دمشق، ج ١، ص ٥٠٢ و ٥٦٩ و ٥٧٠؛ عماد حميد الله، الوثائق السياسية،

ص ٣٧٤ - ٣٧٥، قم: ٣٥٢ وفيه أنه أيضاً في كتاب الأموال لابن زنجويه -

وهو مخطوط (نشر كتاب الأموال لابن زنجويه في ٣ مجلدات بالرياض بتحقيق شاكر

ذيب فياض / ١٩٨٦ - والعهد المذكور ورد فيه ٤٧٣/٢ - المحرر).

(١٩) عهد بعلبك في: البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٥٤؛ عماد حميد الله، الوثائق

السياسية، ص ٣٧٨، رقم: ٣٥٦.

(٢٠) عهد بيت المقدس في: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٤٠٥ - ٢٤٠٦؛ اليعقوبي،

التاريخ، ج ٢، ص ١٤٧؛ عماد حميد الله، الوثائق السياسية، ص ٣٧٩ - ٣٨٠،

رقم: ٣٥٧.

- عهد عمر بن الخطاب لأهل لُد وغيرها من أهل فلسطين^(٢١)؛
 عهد عياض بن غنم لأهل الرها^(٢٢)؛
 عهد عياض بن غنم لأهل الرقة^(٢٣)؛
 عهد حبيب بن مسلمة لأهل ديبيل^(٢٤)؛
 عهد حبيب بن مسلمة لأهل تفلّيس^(٢٥)؛
 عهد النعمان بن مقرن لأهل ماه بهراذان^(٢٦)؛
 عهد حذيفة بن اليمان لأهل ماه دينار^(٢٧)؛
 عهد عمرو بن العاص لأهل مصر^(٢٨)؛

- (٢١) عهد لد وفلسطين في: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٤٠٦ - ٢٤٠٧؛ محمد حميد الله، الوثائق السياسية، ص ٣٨١، رقم: ٣٥٨.
 (٢٢) عهد الرها في: أبي عبيد، الأموال، ص ٢٩٨؛ البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٠٧؛ محمد حميد الله، الوثائق السياسية، ص ٣٨٢، رقم ٣٦١، وفيه أنه أيضاً في كتاب الأموال لابن زنجويه - وهو مخطوط -.
 (٢٣) عهد الرقة في: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٠٦؛ محمد حميد الله، الوثائق السياسية، ص ٣٨١، رقم: ٣٥٩.
 (٢٤) عهد ديبيل في: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٣٧؛ محمد حميد الله، الوثائق السياسية، ص ٣٦٩، رقم: ٣٤٦.
 (٢٥) انظر لعهد تفلّيس محمد حميد الله، الوثائق السياسية، ص ٣٥٨، رقم: ٣٣١.
 (٢٦) عهد ماهراذان في: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٣٢ - ٢٦٣٣؛ محمد حميد الله، الوثائق السياسية، ص ٣٥٨، رقم: ٣٣١.
 (٢٧) عهد ماه دينار في: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٣٣؛ محمد حميد الله، الوثائق السياسية، ص ٣٥٩، رقم: ٣٣٢.
 (٢٨) عهد مصر في: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٥٨٧ - ٢٥٨٩؛ القلقشندي، أحمد بن علي، (ت ١٤١٨/٨٨٢١م) صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ١٤ ج، نسخة مصورة عن الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٣١م، ج ١٣، ص ٣٢٤. سيشار لهذا المصدر عند وروده فيما بعد هكذا: القلقشندي، صبح الأعشى؛ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد الحضرمي (ت ١٤٠٦/٨٨٠٨م)، التاريخ، العبر...، ج ٧،

- عهد أبي موسى الأشعري للفاذ وسفان وأهل أصبهان^(٢٩)؛
 عهد نعيم بن مقرن للزيبني بن قوله وأهل الري^(٣٠)؛
 عهد نعيم بن مقرن لمروان شاه مصمغان ونباوند وأهل ديباوند والخوار
 واللاز والشرز^(٣١)؛
 عهد سويد بن مقرن لأهل قومس^(٣٢)؛
 عهد سويد بن مقرن لرزيان صول بن رزيان وأهل دهسقان وسائر أهل
 جرجان^(٣٣)؛
 عهد سويد بن مقرن للفرخان اصهبذ خراسان على طبرستان وجيل
 جيلان^(٣٤)؛

-
- المطبعة الكبرى، القاهرة، عن طبعة بولاق ١٢٨٤، ج ٢، ص ١١٥. محمد
 حيدالله، الوثائق السياسية، ص ٣٨٦ - ٣٨٧، قم ٣٦٥ ومصادره.
- (٢٩) عهد أصبهان في: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٤١؛ الأصبهاني، أبو نعيم،
 أحمد بن عبدالله (ت ١٠٣٨/٨٤٣٠م) أخبار أصبهان، ج ٢، طبعة ليدن، ١٩٣٤،
 ج ١، ص ٢٦. محمد حيدالله، الوثائق السياسية، ص ٣٥٩ - ٣٦٠، رقم: ٣٣٣.
- (٣٠) عهد الري في: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ١٢٦٥٥ محمد حيدالله، الوثائق
 السياسية، ص ٢٦٠، رقم: ٣٣٤.
- (٣١) عهد ديباوند وغيرها في: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ١٢٦٥٦ محمد حيدالله،
 الوثائق السياسية، ص ٣٦٠، رقم: ٣٥٥.
- (٣٢) عهد قومس في: الطبري، تاريخ، ج ١، ص ١٢٦٥٧ محمد حيدالله، الوثائق
 السياسية، ص ١٣٦١ رقم: ٣٣٦.
- (٣٣) عهد جرجان في: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٧٥٨ - ٢٦٥٩؛ ابن ابراهيم
 السهمي، أبو القاسم حمزة بن يوسف ابن إبراهيم السهمي (ت ١٠٣٦/٨٤٢٧م)،
 تاريخ جرجان، حيدرآباد الركن، الهند، ١٣٦٩/١٩٥٠م، ص ٥ - ٦. محمد
 حيدالله، الوثائق السياسية، ص ٣٦٢ - ٤٦٤، رقم: ٣٣٨.
- (٣٤) عهد طبرستان في: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ١٢٦٦٢ محمد حيدالله، الوثائق
 السياسية، ص ٣٦٢ - ٣٦٣، رقم: ٣٣٨.

عهد عتبة بن فرقد لأهل أذربيجان (٣٥)؛
 عهد سراقه بن عمرو لأهل شهربراز وسكان أرمينية والأرمن (٣٦)؛
 عهد بكير بن عبدالله لأهل موقان من جبال القبيج (٣٧).

هذه هي العهود التي لدينا، والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن فوراً هو: هل هذه العهود صورة دقيقة عن الوثائق الأصلية التي دوت عند كتابة عقود الصلح؟ إن هذا التساؤل عن مدى «موثوقية» هذه العهود تساؤل مشروع، بل إنه لا يجوز أن يُعَبَّرَ عنه فتؤخذ النصوص مأخذ التسليم المطلق، وقد تطرق إليه بشكل مكثف الزميل ألبرخت نوت سنة ١٩٧٣، وذلك في دراسة متانية دقيقة هادئة في نقد الروايات التاريخية (٣٨). وقد أفدت من النتائج التي توصل إليها نوت في هذه الدراسة، وسوف أشير إلى إسهاماته في حقلها فيما يلي.

والحقيقة أن العامل الذي يجعل القطع بموثوقية العهود المذكورة أمراً متعذراً حتى الآن هو أن أصولها جميعاً قد ضاعت ولم تصلنا، ولعله لو حفظ أصل واحد منها وحسب - كأن يكون بين البرديات المكتشفة - لبات القضية محسومة أو شبه محسومة - سلباً أو إيجاباً - إذ إنه يمكن للدارس إذ ذاك أن يقارن نص الوثيقة الأصلية بنص العهد كما نقله الرواة والمؤرخون في

(٣٥) عهد أذربيجان في: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٦٢؛ محمد حميد الله، الوثائق السياسية، ص ٣٦٣، رقم: ٣٣٩.

(٣٦) عهد أرمينية في: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٦٥ - ٢٦٦٦؛ محمد حميد الله، الوثائق السياسية، ص ٣٧٤، رقم: ٣٥١.

(٣٧) عهد موقان في: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٦٦ - ٢٦٦٧؛ محمد حميد الله، الوثائق السياسية، ص ٣٧٣، رقم: ٣٥٠.

Albrecht Noth, Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung, Teil I.: Themen und Formen. Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn, Bonn, 1973, pp. 60-71.

المصادر، فيكتشف بذلك الحق من الباطل. والعامل الآخر الذي يزيد المسألة بعداً عن الحسم وتقريباً من الشك هو اختلاف الروايات في بعض هذه العهود التي جاء فيها غير رواية^(٣٩) - علماً أن معظمها ورد برواية واحدة -، وهذه الاختلافات طفيفة جداً في بعض العهود، وبالذات صلح مصر وصلح أصفهان وصلح جرجان^(٤٠)، إلا أنها غير طفيفة في الروايات الثلاث لصلح الرها - وهي في الأصل اثنتان -^(٤١) بل هي أكبر بكثير في صلح دمشق^(٤٢)، وقد وصلنا منه ست روايات، إذ هناك تفاوت بين الروايات في ثبوت البسملة أو سقوطها^(٤٣)، وفي ثبوت تاريخ العهد أو عدمه، ثم في

(٣٩) أرى أن الأستاذ نوت قد أخطأ حينما اعتبر العهود المختلف في رواياتها ثلاثاً وحسب، فهي أكثر كما يظهر في هذا المكان من البحث. وأخطأ مرة أخرى حين جعل اثنين من هذه العهود الثلاثة صلح الرها وصلح ابن صلوبا. أما صلح الرها فإن له روايتين هذا صحيح، لكنهما غير الروايتين اللتين أوردتهما الأستاذ نوت نقلاً عن البلاذري. فإحدى واحدة منهما هي وثيقة الصلح بعد الانساق على الصلح وهي معقودة مع أهل الرها، والثانية هي اعرض المقدم من العرض بن غنم قبل الصلح لشروط الصلح، وهي معقودة مع ممثل أهل الرها: أسقف الرها. انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ق ١، ص ٢٠٦ - ٢٠٧. أما صلح ابن صلوبا فقد جعل الأستاذ نوت له روايتين كلتاهما في: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ١٢١٧ و ٢٠٥٠، والثانية وحدها - في نظري - هي وثيقة الصلح، أما الأولى فإنها أشبه بالبراءة - أو ما نسميه اليوم «الإيصال» - وكانت معروفة زمن الفتح. انظر: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٠٥٤ - ٢٠٥٥، إذ فيها جمل تفسيرية إضافية معترضة وليس هناك أي لبس في تعبيرها عن أن الصلح كان قد انتهى أمره، وكتب عهده، ودفعت الجزية المترتبة على بانقيا ويسما بوجهه. انظر: Noth, Quellenkritische, p. 70

(٤٠) في الطبري.

(٤١) الرواية الواردة لدى ابن زنجويه منقولة حرفياً عن رواية أبي عبيد في كتاب الأموال.

(٤٢) في الطبري.

(٤٣) لم يطلع الأستاذ نوت على الروايتين الواردتين لدى ابن عساكر (١: ٥٦٩)

و ص ٦٨٠). ولذا قال: بأن جميع الوثائق التي يعرفها تبدأ بالبسملة. Noth.

التاريخ نفسه (سنة ١٣ / سنة ١٤)، وفي ثبوت أسماء الشهداء، وفي هويتهم أيضاً؛ كذلك يحل تعبير «هذا ما أعطى خالد بن الوليد أهل دمشق إذ دخلها» لدى البلاذري وقدامة محلّ «هذا كتاب من خالد بن الوليد لأهل دمشق» لدى أبي عبيد وابن عساكر (برواياته الثلاث)، بالإضافة إلى أن الجملة «وسور مدينتهم لا يهدم، ولا يسكن شيء من دورهم»، وقد وردت لدى البلاذري وقدامة، مكانها في نص أموال أبي عبيد: «قال أبو عبيد: وذكر فيه كلاماً لا أحفظه»، فيما جاء مكانها في روايات ابن عساكر «ألا تسكن ولا تهدم / أن تهدم أو تسكن». وعندما نصل إلى صلح تفلح نصحح الخلافات كبيرة جداً. فهناك من هذا الصلح خمسة نصوص^(٤٤) ترجع في الأصل إلى روايات ثلاث^(٤٥) هي رواية أحمد بن الأزرق (من أهل أرمينية) لدى أبي عبيد القاسم بن سلام، ورواية برمك بن عبد الله (من أهل دبل) لدى البلاذري، ورواية سيف بن عمر لدى الطبري، وهذه الروايات تتخالف فيما بينها ليس وحسب بالألفاظ (ومن تولى عن الإيمان والإسلام والجزية / ومن تولى عن الله ورسله وحزبه وكتبه) وبترتيب الألفاظ (هذا عليكم وهذا لكم / هذا لكم وهذا عليكم)، وإنما أيضاً بالزيادة والحذف على مستوى صغير (والأ فالجزية عليكم – وهي ثابتة في رواية البلاذري وحدها)، وعلى مستوى أكبر (بعد أن تفيثوا إلى المؤمنين والمسلمين – وهي ثابتة في رواية الأموال وحدها)، وعلى مستوى خطير (شهد عبد الرحمن بن خالد والحجاج وعياض، وكتب رباح – وهي ثابتة في رواية الطبري وحدها)، وفي هذا ما فيه من الخطورة ومن الإلقاء

(٤٤) الروايات في كتب أبي عبيد والبلاذري والطبري وياقوت الحموي، في معجم البلدان وابن زنجويه في كتاب الأموال. وراجع: Noth, Quellenkritische, p. 69.

(٤٥) رواية ياقوت تعتمد على الرواية لدى البلاذري، ورواية ابن زنجويه تعتمد على الرواية لدى أبي عبيد.

للك على مدى المطابقة بين نصوص عهد الصلح الأصلية وبين نصوصها المحفوظة لدينا في المصادر.

بالمقابل نجد في المصادر روايات عدة من أشخاص رأوا بأب أعينهم النسخ الأصلية للعهد المروية^(٤٦)، كما روي أن رسولاً لعمر بن عبدالعزيز شاهد لدى أسقف الرها درجاً أو حقاً فيه كتاب صلحهم^(٤٧). فهل يقوي مثل هذه الأخبار موثوقية نصوص العهد تقوية كافية لتزيل التشكيك فيها؟

إنني أرى أن ذلك غير ممكن، وأن التشكيك هذا سيظل وارداً وبقوة، فماذا إذن يكون موقفنا - كباحثين - منها؟

لقد عالج الأستاذ نوت هذه القضية وتوصل بعد البحث المتأنى الدقيق المتدرج للشكل (Form) الذي جاءت هذه العهد عليه^(٤٨)، إلى أنها وإن كانت لا تمثل نقلاً نصياً حرفياً لأصول العهد المبرمة زمن الفتح، إلا أنها - من ناحية مقابلة - ليست موضوعة من حيث المبدأ، لا من جانب شخص واحد (أحد الرواة أو غيره) ولا بشكل منظم مدروس متعمد (لخدمة هوى أو غيره)^(٤٩). وإنما الأمر الذي حدث أن روايتها تنقلت خلال فترة زمنية متطاولة، وشفوياً على الأكثر، فحدثت ألوان من الخلل في رواياتها (استبدال المفردات بمفردات مطابقة في المعنى مخالفة في اللفظ، أو السهو عن عبارة... الخ)^(٥٠)، وهي بشكل عام يمكن أن تعطي صورة تقريبية

(٤٦) انظر: أبو عبيد، الأموال، ص ٢٩٨؛ البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٤٦ و ص ٢٩٨؛ ابن أعمش الكوفي، الفتح، ص ١٨٩؛ ابن عساکر، التاريخ، ج ١، ص ٥٠٢.

(٤٧) أبو عبيد، الأموال، ص ٢٩٨.

(٤٨) Noth, Quellenkritische, pp. 66-67.

(٤٩) Ibid., p. 68.

(٥٠) Ibid., p. 68, and see p. 71.

لخصائص المعاهدات المكتوبة وشكلها في عصر الفتوحات المبكر^(٥١).

هذه هي النتائج التي توصل إليها الأستاذ نوت، وأود أن أؤكد هنا أكثر باستعمال منهج لم يستعمله هو، وهو مقارنة بعض خصائص هذه العهود من ناحية الشكل بخصائص وثائق إدارية وصلتنا أصولها الأصلية على ورق البردي، وإن كانت ترجع إلى عصر متأخر بعض الشيء عن عصر الفتوح الرئيسي، بين سنتي ٨١، و ١١٠ هجرية. فمثلاً ابتداء الوثيقة بـ «هذا مما أمر به...»، وهو وارد في افتتاح صلح هراة^(٥٢)، جاء في برديات ترجع إلى السنوات ٨٦ و ٨٩ و ١١٠^(٥٣). كذلك ابتداء الوثيقة بـ «هذا كتاب من... لأهل... انه...»، وهو وارد في مطلع صلح بانقيا ويسما^(٥٤) ودمشق^(٥٥) وديبل^(٥٦) وتفليس^(٥٧) وأصفهان^(٥٨) وديباوند^(٥٩) وطبرستان^(٦٠) وبشكل مغاير قليلاً في صلح الرها^(٦١)، نجده في برديات متعددة ترجع إلى سنة ٩١ و ١٠٣^(٦٢) والابتداء بـ «من... إلى...»، وهو موجود في رأس صلح مرو

(٥١) Ibid., p. 71.

(٥٢) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٥٠١.

(٥٣) Adolf Grohmann: Arabic Papyri in the Egyptian Library. The Egyptian Library Press, Cairo, 1934-1962, Vol. 1, nos. 12, 13, 34.

(٥٤) الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٤٠٥٠.

(٥٥) أبو عبيد، الأموال، ص ٢٩٧، ومصادر أخرى.

(٥٦) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٣٧.

(٥٧) أبو عبيد، الأموال، ص ٢٩٩ - ٣٠٠.

(٥٨) الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٤١.

(٥٩) الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٥٦.

(٦٠) الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٥٩ - ٢٦٦٠.

(٦١) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٠٧.

(٦٢) Grohmann, Op.cit., Vol. III, nos. 160, 161, 162, 163, 174.

الروذ^(٦٣)، محفوظ في غير بردية^(٦٤)، كما نجد في هذا الصلح نفسه مباشرة بعد اسم المرسل واسم المرسل إليه التحية الخاصة «سلام على من اتبع الهدى» وهو أيضاً مكتوب في بردية تعود إلى السنة ٩١. والحال هو نفسه بالنسبة لاستعمال كلمة «جزية» في روايات عهد الصلح جميعها لدينا تقريباً، فإنها متكررة في بردية واحدة ترجع إلى سنة ٩٠ أو ٩١^(٦٥).

هذا لجهة مطالع الوثائق، أما لجهة نهاياتها، فلدينا مواطن شبه ثلاثة بين روايات عهد الصلح وأصول البرديات المحفوظة في مصر. أولها الإشارة إلى كاتب الوثيقة بكلمة «كتب»، إما وحدها أو متلوة باسم الكاتب، وهذه ظاهرة مميزة لاثنتين وعشرين من العهود السبعة والعشرين التي وصلتنا^(٦٦) (ومن بينها سبعة تحمل اسم الكاتب)^(٦٧)، وهي الظاهرة نفسها المميزة لعدد

(٦٣) الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٩٠.

Grohmann, Op.cit., Vol. III, nos. 148, 150, 151 — Ibid., Vol. III, no. 149.

(٦٦) الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٠٥٠، في صلح نقيبا الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٠٤٥، في صلح الحيرة؛ الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٠٥١، في صلح البهباق؛ أبو عبيد، الأموال: ص ٢٩٧، دمشق؛ الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٤٠٦ / القدس؛ الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٤٠٧ / اللد؛ الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٣٣، ماه بهراذان و ماه دينار؛ الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٥٥٩، مصر؛ المقيزي / المخطوط، ج ١، ص ٢٠٠، النوبة؛ الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٤١، أصفهان؛ الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٥٥، الري، الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٥٦، ديباوند؛ الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٥٧، قومن / الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٥٩، جرجان؛ الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٦٠، طبرستان / الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٦٢، أذربيجان؛ الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٦٦، شهر براز أرمينية / الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٦٧، موقان؛ الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٩١٠، مرد الروذ؛ البلاذري، فتوح البلدان، ص ٥٠١، هراة؛ ابن أعمش، الفتح، ج ٧، ص ٢٤٦، السغد. وسوف يجيء الحديث عن «الكاتب» فيما يلي، انظر ص: ٤٤. (٦٧) هي العقود مع أهل مصر والنوبة وأذربيجان وأرمينية ومرو الروذ وهراة والسغد (انظر الحاشية السابقة وانظر ما يلي: ص ٤٤ - ٤٥).

غير قليل من البرديات الإدارية^(٦٨)، وثانيها تسجيل تاريخ كتابة الوثيقة^(٦٩)، ومعظم العهود التي فيها «كتب» فيها التاريخ، كما هو الحال تماماً فيوثائق البردي، وترجع إلى السوات ٩٠ و ٩١ و ١٠٣^(٧٠) وثالثها الإشارة إلى الختم الذي به ختم العهد، وصور البرديات يحمل عدداً لا بأس به منها رسم الخاتم المختومة به^(٧١)، ونحن لدينا خمسة عهود تنصّ على أنها كانت مختومة وهي عهود الرقة ودبيل ومرو الروذ وهراة والسغد^(٧٢).

إن هذا الرصد لأوجه التشابه بين شكل العهود التي وصلت إلينا وبين شكل الوثائق الأصلية الإدارية التي حفظت لنا يعزز دون شك موثوقية العهود التي بين أيدينا من حيث اتماؤها إلى فترة مبكرة، ومن حيث إنها ليست من المزور الموضوع، ومن حيث الخصائص العامة لها، كما قال ألبريخت نوت، بحيث يمكن اعتبارها صورة طيبة عن المادة الأصلية الأصيلة المفقودة، أما موثوقيتها من ناحية اللفظ الحرفي فإن ذلك موضع شك غير قليل.

لأجل هذا كله أرى أن يعامل الدارس هذه العهود معاملة التوثيق المبدئي، فيضعها في مرتبة أعلى من مرتبة الخبر، ولكنها ليست من العلو بمكان بحيث تصل إلى درجة «تقديس» النص إطلاقاً. وعندما يكون هناك غير رواية للعهد الواحد، يعتمد رواية واحدة (من المستحسن أن تكون الأقدم)، ويشير إلى فروق الروايات إشارة للفائدة؛ أما عندما تكون الروايات وفي

(٦٨) Grohmann, Op.cit., Vol. III, nos. 146, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 160, 161, 162, 163, 174.

(٦٩) انظر الحاشية رقم (٥) في الصفحة السابقة، وانظر الحديث عن تاريخ العهود فيما يلي، ص ٤٦.

(٧٠) انظر الحاشية رقم (٢) أعلاه.

(٧١) انظر اللوحات المرفقة بالأجزاء لمختلفة لكتاب جرومان.

(٧٢) لأرقام صفحات المصادر لهذه العهود، انظر الصفحات ٥٢ - ٥٥ أعلاه. وبجيس.

الحديث عن ختم العهود فيما يأتي من هذا البحث.

بعضها حذف وفي بعضها الآخر زيادة، فأرى ألا يرمي بالزيادات جانباً إذا كانت غير ثابتة في الرواية القديمة، على أن يشار إلى مكان ورودها بوضوح.

نأتي الآن إلى النوع الثاني من المادة التاريخية التي لدينا عن عهد الصلح زمن الفتح، وذلك هو الأخبار.

وتشكّل الأخبار مادة «عاضدة» أو «مساعدة» للمادة الرئيسية - أعني روايات العهد بنصوصها - وهي تقع في أنواع ثلاثة: الأخبار الحكمية، والأخبار الوصفية، والأخبار شبه الوثيقية.

وأعني بالأخبار الحكمية تلك المجموعات من الروايات التي نقترب رواية الحدّث فيها برواية الحكم شرعي أو أحكام شرعية مستمدة من الحديث نفسه، وأكثر ما ترد هذه الروايات عندما يكون هناك أمر مختلف فيه حول ذلك الحدّث، فتختلف الأحكام، ويقول الفقهاء ما لديهم فيه، وحتى لو أبرزت الروايات أنهم متفقون في النهاية، فإن هذا لا يخفي الطبيعة الخلافية ومن ثم الطبيعة الحكمية لهذا اللون من الروايات. ونحن نجد هذا النوع بخاصة لدى الخلاف على ما إذا كان فتح مكان ما قد تم «صلحاً» أو «عنوة»، كما هو الأمر في حالي مصر والسود (العراق) كما نجده في حال الخلاف على جواز أبناء «المصالحين» رقيقاً، كما هو الحال في صلح النوبة. أما الحالة الأولى فقد عاجلها البرخت نوت في بحث له بعنوان «في العلاقة بين سلطة الخليفة المركزية وبين الولايات في العصر الأموي: روايات الصلح والعنوة لمصر والعراق»^(٧٣)، وقد توصل فيه ببراعة ظاهرة إلى إرجاع الروايات عن فتح مصر عنوة إلى عصر متأخر يرقى إلى أواخر القرن السابع الميلادي وأوائل الثامن، وإرجاع الروايات عن فتح العراق عنوة

Noth, Allerecht «Zum Verhältnis von kalifaler Zentralgewalt und Provinzen in (٧٣) umayyadischer Zeit: Die «Sulth-cAnwa» Traditionen für Ägypten und den Iraq. Die Welt des Islams. 14 a (1973), pp. 150-162.

وقد ترجمنا البحث هنا ونشرناه قبل بحث د. وداد القاضي مباشرة (المحرر).

— مع العهد الذي كان لهم مع المسلمين — إلى زمن الحجاج بن يوسف، كما قدر أن الأثر المشهور عن عمر بن الخطاب في قسمة الأرضين هو من عمل الرواة في هذه الفترة نفسها، وقد كان تفسير نوت لظاهرة الوضع في هذه الروايات أن الدولة الأموية كانت في هذه المرحلة تعمل بكل الوسائل على تقوية السلطة المركزية اقتصادياً وسياسياً مقابل سلطة الأطراف، فلما اعتبرت مصر عنوة أصبحت أرضها فيثاً للمسلمين جميعاً، ويمثل المسلمين الدولة، ولما أرادت أن تفرض الشيء نفسه على العراق قامت المعارضة فيه بالتأكيد على أنه كان للسواد وضع خاص — رغم العنوة — مع المسلمين، وروجوا أثر عمر عن قسمة الأرضين، فقام الحجاج بقتل إثنين ممن شاركوا في هذه الحملة، إذ كانت في نظره محاولة لاستلاب السلطة على الأرض من يدي الحكومة المركزية.

وقبل أن أتعرض لمناقشة النتائج التي توصل إليها البرخت نوت، أود أن أعرض للنموذج الثاني من الأخبار الحكمية، وهو صلح النوبة، و صلح النوبة هذا وصلتنا رواية عن نصح بعقد عبدالله بن سعد بن أبي سرح في خطط المقرئزي^(٧٤)، تندرج ضمن العهود الموثقة نسبياً لدينا^(٧٥). فمن الشروط الموضوعية على أهل النوبة في هذا «العهد» — الذي يسمى أيضاً: «الهدنة» و «الأمان» — أن عليهم إرسال الرقيق منهم إلى المسلمين: «عليكم في كل سنة ثلاثمائة وستون رأساً تدعونها إلى إمام المسلمين من أوسط رقيق بلادكم غير المعيب، يكون فيهم ذكران وإناث، ليس فيها شيخ هرم ولا عجوز ولا طفل لم يبلغ الحلم، تدفعون ذلك إلى والي أسوان». وقد أثار هذا الشرط عدداً من التعليقات من جانب الفقهاء، انقسموا فيها بين فريق لا يرى بأساً فيه وفريق يكرهه. وتدل الروايات التي جاءت ضمنها تعليقات الفقهاء، أن الحوار — والخلاف — كانت ساحته واسعة شبه شاملة، ضمت المدينة ومصر والعراق

(٧٤) المقرئزي، الخطوط، ج ١، ص ٢٠٠.

(٧٥) انظر الطبري.

والشام^(٧٦)، وأن الفترة التي اشتد فيها كان النصف الأول (وبعض الثاني) من القرن الهجري الثاني^(٧٧)، كما تدلُّ على أن الفريق الذي كرهه لا يبين إلا القليل البسيط من البرهان لكراهيته. قال أبو عبيد: «وأما سفیان وأهل العراق فيكرهون ذلك، قال أبو عبيد: وهو أحبُّ القولين إليّ، لأن المودعة أمان، فكيف يُسترقُّون؟»^(٧٨) فيما يقوم الفريق الذي يبيحه بحملة قوية في الدفاع عنه، تسلك من أجل ذلك مسالك عدة:

- ١ - تخصيص هذا «الصلح» بمفهوم المحدودية الشديدة^(٧٩).
- ٢ - تسميته (هدنة) وتمييزه عن «العهد» و «الميثاق»^(٨٠).
- ٣ - اعتباره الرقيق «هدية»^(٨١).
- ٤ - إرجاع عملية أخذ الرقيق إلى إرادة ذلك عند النوبيين: «ومن باع ولده من أهل الصلح من العدو فلا بأس باشتراء ذلك منه»^(٨٢).

(٧٦) من رواية التعليقات بجيسى بن سعيد الأنصاري، وهو مدني، والليث بن سعد وكان بمصر، كذلك يزيد بن أبي حبيب، والأوزاعي وهو شامي، وسفيان الثوري، وكان بالعراق، وكذلك أبو عبيد القاسم بن سلام.

(٧٧) أقدم مشترك في هذه الأخبار هو يزيد بن أبي حبيب وهو متوفى سنة ١٢٨هـ، ثم بجيسى بن سعيد الأنصاري وهو متوفى سنة ١٤٤هـ، ثم الأوزاعي متوفى سنة ١٥٧هـ، ثم سفیان الثوري وهو متوفى سنة ١٦١هـ، ثم عبدالله بن هبة وهو متوفى سنة ١٧٤هـ، وبينه وبين الليث بن سعد في الوفاة ثلاث سنوات.

(٧٨) أبو عبيد، الأموال: ص ٢١٦.

(٧٩) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٨١، «عن الليث بن سعد قال: إنما الصلح بيننا وبين النوبة على أن لا نقاتلهم ولا يقاتلونا».

(٨٠) عن يزيد بن أبي حبيب «ليس بيننا وبين الأساور عهد ولا ميثاق، وإنما هي هدنة بيننا وبينهم»، انظر ذلك في: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٨٠ - ٢٨١؛ ابن عبدالحكم، فتوح مصر، ص ١٨٨؛ أبو عبيد، الأموال، ص ٢١٥.

(٨١) الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٥٩٣، ترى هل لفظة «هدية» تصحيف عن «هدنة»؟

(٨٢) عن بجيسى بن سعيد الأنصاري، انظر: أبو عبيد، الأموال، ص ٢١٥.

٥ - اعتبار الرقيق جزءاً من «عملية تبادل» بسيطة: «يعطوننا رقيقاً» (٨٣) ونعطيهم طعاماً» (٨٤).

٦ - اعتبار أن أحكام المسلمين لا تجري على النوبة (٨٥).

هذا الشغف المبالغ فيه في «التغطية» على هذا البند من صلح النوبة وإيجاد المسوغات له قد يثير بعض الشك في نفس الباحث، وهو شك يقوى لديه عندما يلاحظ أن معظم هذه الأخبار يرجع إلى يزيد بن أبي حبيب، وأبو حبيب والدُّه هذا كان هو نفسه - واسمه سويد - من النوبة (٨٦)، فكان المراد بذلك كله هو التأكيد على أن النوبة أنفسهم راضون عن ذلك، فلماذا يحرص المسلمون عليهم أكثر مما يحرصون هم على أنفسهم؟

ولدى التفتيش عن الدافع تعطينا الأخبار نفسها الدليل. جاء في تاريخ الطبري «وأمضى ذلك الصلح عثمان ومن بعده من الولاة والأمراء، وأقره عمر بن عبدالعزيز، نظراً منه للمسلمين وإبقاء عليهم» (٨٧)؛ ولئن أراد ناقلو هذا الحديث التأكيد على صواب بند الرقيق في صلح النوبة، فإنهم أعطونا طرف الخيط لاكتشاف الداعي إلى كل هذه الضجة: لقد عمل المسلمون سنة ٣١ (٨٨)، زمن عثمان، صلحاً مع النوبة، طلبوا فيه منهم أن يكون من شروطه إرسال عدد من الرقيق كل سنة، ووافق أهل النوبة بكل بساطة على ذلك، ولم يروا في ذلك أمراً غير عادي عليهم، بل لعل اعتيادهم ذلك هو الذي

(٨٣) في الأصل: دقيقاً، وهو خطأ مطبعي.

(٨٤) أبو عبيد، الأموال، ص ٢١٥؛ البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٨١؛ الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٥٩٣؛ ابن عبدالحكم، فتوح مصر، ص ١٨٨؛ اليعقوبي، التاريخ، ج ٢، ص ١٦٦.

(٨٥) وهو قول الأوزاعي، أبو عبيد، الأموال، ص ٢١٥.

(٨٦) ابن عبدالحكم، فتوح مصر، ص ١٨٨.

(٨٧) الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٥٩٣.

(٨٨) ابن عبدالحكم، فتوح مصر، ص ١٨٨.

حفز المسلمين على وضعهم ذلك الشرط معهم. وهذا هو الواقع البسيط، وهذا هو الأمر الذي تم، وعندما تم لم يكن هناك أحد يفكر بمنطق: هل هذا جائز في الشرع؟ كما لم يفكر أحد بهذا المنطق عندما فتح عمرو بن العاص بركة وانطابلس وطلب إلى أهلها في صلحهم أن يدفعوا جانباً من الجزية بشكل رقيق من ابنائهم لمن شاء منهم أن يبيع أبناءه^(٨٩)، ولا عندما فرض إعطاء الرقيق على البربر في مراقبة ولبدة وسبرة وزويلة^(٩٠) وعلى بربر لواتة أيضاً^(٩١) - وهذا كله في المغرب من دون المشرق. وأظن أن ما حدث هو أنه بعد أن استقر المسلمون في الأراضي المفتوحة، وبدأ علم الفقه بالنمو والتشعب، منذ أوائل القرن الثاني، نظر الفقهاء، وخاصة المصريون منهم فيما حدث، فوجدوا في بند الرقيق في صلح النوبة وغيرها شذوذاً عن سنن المسلمين المعتمدة على المستوى المثالي، كما وجدوا شذوذاً في واقع الحال في النوبة وغيرها منذ الصلح وحتى زمانهم، فساءهم ذلك، فعبروا عن استيائهم بإحدى طريقتين: بالصراحة ومن ثم بإعلان التحفظ عليه أمراً واقعاً مفروغاً منه، وهو موقف الكارهين (سفيان وأهل العراق)، وبالمكابرة والتسويغ ومن ثم الاضطرار إلى افتعال الأعذار والتفسيرات الوهمية والبراهين الملتوية، وهذه حالة من حالات عدة لدينا في تاريخنا يسبق فيها الواقع التنظير التسويغي له. وبعد كل شيء يبقى أمر واحد: سواء أكان صلح النوبة خرقاً من جانب المسلمين لسنتهم المعهودة أو لم يكن، وسواء أكان أمراً له تفسيراته أم لم يكن، وسواء أسبغت عليه الشرعية أو لم تسبغ، وزُورت في سبيله

(٨٩) أبو عبيد، الأموال، ص ٢١٤؛ البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٦٤؛ البغدادي،

التاريخ، ج ٢، ص ١٥٦؛ ابن أعمش، الفتوح، ج ٢، ص ٣.

(٩٠) ابن أعمش، الفتوح، ج ٢، ص ٢.

(٩١) ابن زنجويه: الأموال ٢ / ص ٤٤٠.

الأخبار والروايات أو لم تزور، فإن الواقع هو الذي يحكم وهو صاحب السلطة، وأحكام الرواة والإخباريين يمكن تركها جانباً بعد معالجتها وفهم ما فيها من باب الاستطلاع، وأكد أقول: ليس أكثر، فإن موثوقيتها لا تثبت أمام التمهيص.

لنرجع الآن إلى المسألة الأصلية في «الأخبار الحُكْمِيَّة» وهي تلك المتعلقة بما قاله نوت عن مصر والعراق، فأقول أنه بناء على ما سبق: إن تدقيق الرجل في الروايات الحُكْمِيَّة وتوصله إلى أنها موضوعة في وقت متأخر لأسباب معينة أمر يحمد عليه. ولكن يبقى السؤال الكبير: إذا كانت الروايات المتأخرة الموضوعة تحكم بأن مصر فتحت عنوة، ألم تعامل أرض مصر كأرض عنوة في الواقع العملي؟ وأرض العراق كذلك؟ وعلى افتراض أن عمر لم يكن صاحب الأثر في «قسمة الأرضين»، أفلم يكن مضمون هذا الأثر - كائناً من كان قد حكم به - هو المقرّر لكيفية العمل في أراضي الفيء على المستوى الواقعي؟ وإذا كانت سُنَّةٌ قد سُنَّتْ منذ بدايات الفتوح، فهل يجرؤ زياد أو الحجاج (ولا نعرف عما أحدثه شيئاً باعتراف نوت) على تغييره؟

وتلخيصاً لكل ما سبق أقول: إنه بالنسبة للأخبار الحُكْمِيَّة، أرى أن تفهم الأحكام التي فيها - بعد الدرس والتفحص - على أساس فترة زمنية نالية للفتوح ومنطق لدى الفقهاء حريص على إبقاء صورة الإسلام ناصعة بيضاء. فإذا كان في مثل هذه الأحكام ما يؤثر على الخبر نفسه، فإنه يحذف ويبقى من الخبر ما هو ذو قيمة تبليغية فقط، وبذلك «تصفرو» الأخبار لتقترب من النوع الثاني من الأخبار عن عهود الصلح التي لدينا: أعني الأخبار الوصفية.

هذه الأخبار تشكل أكبر قسم من المادة المتوافرة لنا، وهي منشورة في كتب التاريخ المعنية بهذه الفترة: من خليفة بن خياط إلى البلاذري إلى

ابن عبدالحكم إلى اليعقوبي فالطبري فابن أعثم والمقدسي وابن الأثير وابن خلدون والمقريزي، وكتب تواريخ المدن: الفشيري الحرائي (الرقعة) والنرشخي (بخارى) وأبو نعيم (أصفهان) والسهمي (جرجان) وابن عساكر (دمشق)، وكتب الخراج والأموال: أبو يوسف القاضي، ومحمد بن الحسن الشيباني وأبو عبيد القاسم بن سلام وقدامة بن جعفر وابن زنجويه.

وتعطي هذه المصادر كلها أخبار فتوح البلاد وكتابة عهد الصلح مع من صولح عليه منها، وفائدتها الأولى والكبرى أنها تبين الطرف الذي حدث فيه صلح معين، فهي تشرح لنا «خلفية» عهد الصلح، وتعرضها جميعاً موضوعة في قَرْنٍ ومنتفحة بعين المؤرخ الناقد للروايات نستطيع أن نكون صورة لا بأس بها عن عملية عقد الصلح وما يتعلق بها. على أن بعض هذه المصادر - بطبيعة الحال - أكثر فائدة إجمالاً (كخليفة بن خياط واليعقوبي والمقدسي)، وأخبارها أحياناً تقتصر على القول: فصالحوا...؛ فتم الصلح؛... الخ أما الطبري (وعليه عمدة المتأخرين إلى حد بعيد) فهو أكبر مصادرنا في الأخبار الوصفية عن عهد الصلح وأغناها، ويليه في كمية المادة - وإن ساواه في قيمتها - كتاب البلاذري فتوح البلدان، وهو أيضاً كثر من المعلومات في أخبار الفتح، ويليه هو أيضاً كتاب الفتح لابن أعثم، وهو من أغرب الكتب وأغزرها فائدة، يأتي بأخبار أحياناً لا ترد في أي مصدر آخر^(٩٢)، إلا أنه يميل إلى عدم التأريخ، وهذا يجعل الاستهداء بغيره أمراً ضرورياً. ومن بين مؤرخي المدن لا بد من التنويه بقيمة ابن عساكر الهائلة بالنسبة لصلح مدينة دمشق.

(٩٢) انظر ما يلي: الخبير الطريف عن قتيبة بن مسلم، سمرقند، وخبر رامهرمز مع أبي موسى الأشعري، وما دار حولها من نقاش، ووصف صلح مناطق من البربر لم ترد في أي مصدر آخر. ولعل من المفيد التنويه بأن عهد السغد يتفرد به ابن أعثم، وهو أغرب العهد التي بين أيدينا.

يبقى النوع الأخير من الأخبار وهو ما أسميته الأخبار شبه الوثيقية، وأعني به الأخبار التي ترد في كتب التاريخ والخراج وتبين غلامَ اصطلاح المسلمون وأهل بلد كذا، وإذا كان صلحهم قد انتقض فعلامٌ كان صلحهم في المرة الثانية... الخ وهذا النوع من الأخبار هام جداً، ويشكل «الأخ الأصغر» لوثائق عهود الصلح بنصوصها وفتوح البلاذري وتاريخ الطبري وفتوح ابن أعثم فيها غنى شديد بالنسبة إليها، ولكل منها تفرده في موطن أو مواطن. ولعل أهم ما في هذه الأخبار أنها تفصيلية، وهذا أمر هام جداً إذا تذكرنا ما عليه عهود الصلح إجمالاً من اختصار وقصر، فكأنها هي تعطينا «الصورة الواقعية» لعهد الصلح، مقابل «الصورة الرسمية» أو «الصورة المبدئية» له في وثيقة العهد نفسها. على أن هذا النوع من الأخبار بحاجة إلى مزيد من التمهيص، وسوف أعود إليه في القسم الثاني من هذه الدراسة^(٩٣).

لنتطرق الآن إلى دراسة العهود نفسها، وسوف أركز البحث فيها على موضوعات ثلاثة: الكيفية التي كانت تعقد بها عهود الصلح، والبنية في عهود الصلح، والمضمون في عهود الصلح.

كانت عهود الصلح تعقد زمن الفتوح عندما يتراضى الفريقان: المسلمون الفاتحون من ناحية، وسكان البلد المفتوح من ناحية أخرى، على الصلح بشروط معينة. وهذا التراضي قد يكون تم بعد قتال (كما حدث في بيكند^(٩٤))

(٩٣) انظر ص: ٢٣٦ - ٢٣٨.

(٩٤) انظر: النرشخي، أبو بكر محمد بن جعفر (ت ٨٣٤٨/٩٥٩م)، تاريخ بخارى، عربيه عن الفارسية أمين عبدالمجيد بدوي ونصراالله مبشر الطرازي، دار المعارف، مصر، ١٩٦٥م، ص ٧٠. سيشار لهذا المصدر عند وروده فيها بعد هكذا: تاريخ بخارى؛ خليفة بن خياط، (ت ٨٢٤٠/٨٥٤م)، التاريخ، ٢ ج، تحقيق سهيل زكار، طباعة وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٦٧، ج ١، ص ٣٩٧.

وبخارى^(٩٥) أو بعد حصار (كما حدث في دمشق^(٩٦)) ومدينة الرور من السند^(٩٧) أو بعد مباراة فردية (كما حدث في جي^(٩٨)) أو سلماً دون حرب (كما حدث في بانقيا^(٩٩) وعانات^(١٠٠)). ويسبق عقد عهد الصلح بين الفريقين عادة تفاهم واضح على الشروط التي على أساسها سوف يتم العقد، ويتصور أن هذا التفاهم كان يتم شفويّاً، كما توحى بذلك معظم أخبار اليهود، إلا أنه قد يتم كتابياً أيضاً، كما نجده في الخبر عن صلح مرو الروذ، حيث قام مرزبان مرو الروذ بكتابة كتاب إلى الأحنف بن قيس عما يمكن أن يتفاهما عليه، ونصّ الكتاب ما زال محفوظاً لدينا^(١٠١). على أنه من المحتمل ألا يرغب الجانب المسلم بالمرور بعملية التفاهم هذه وقد يفرضون شروطهم غير عابثين بموقف الفريق الآخر منها، ومكتفين بالقبول المبدئي بالصلح، فإذا هو لم يردّها فلا خيار له إلا السيف، وفي هذه الحال، كان عهد الصلح يرسل إلى أهل البلد المعين موقّعاً توقيعاً نهائياً، فإما أن يقبله هؤلاء وإما أن يردوه،

(٩٥) انظر: الطبري، التاريخ، ج ٢، ص ١٢٠٠ - ١٢٠٤؛ ابن أعمش، الفتح، ج ٧، ص ٢٢٤.

(٩٦) انظر الاختلاف في المدة التي ظلت فيها دمشق محاصرة في:

ابن عساكر، التاريخ، ج ١، ص ٤٩٩ و ص ٥٠٣، ص ٥٠٤، ص ٥٠٦، ص ٥١٥؛ وانظر أيضاً: Donner, Op.cit., 132.

(٩٧) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٥٣٨.

(٩٨) الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٣٩؛ أبو نعيم الأصبهاني، أخبار أصبهان، ج ١، ص ٢٥ - ٢٧.

(٩٩) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٩٩؛ الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٠١٧ و ٢٠١٩ و ٢٠٤٨٩.

(١٠٠) انظر: أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم (ت ١٨٢/٧٩٨م)، الخراج، نشر قصي عب الدين الخطيب، المكتبة السلفية ومطبعتها، ط ٦، القاهرة، ١٣٩٧هـ، ص ١٥٨.

(١٠١) الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٨٩٨ - ٢٩٠٠.

فيعدون إلى القتال، وهذا ما حدث في تفلّيس فإن حبيب بن مسلمة الفهري كتب إلى أهلها يقول: «وكتبت لكم عند ملا من المؤمنين كتاب شرطكم وأمانكم وبعثت به إليكم مع عبدالرحمن بن جزء السلمي... فإن أقرتم بما فيه دفعه إليكم، وإن توليتم آذنكم بحرب من الله ورسوله والذين آمنوا على سواء، إن الله لا يحب الخائنين»^(١٠٢).

أما شروط الصلح، فإما أن يبينها أهل الجانب المفتوح للمسلمين كما جرى في صلح مرو الروذ^(١٠٣)، وإما أن يقرها المسلمون عليهم كما كان الأمر مع أهل تفلّيس^(١٠٤)، وإما أن يشترك الاثنان في تحديدها كما حدث في صلح بيت المقدس^(١٠٥). وحيث أن أهالي الأراضي المفتوحة كانوا هم الذين يطلبون الصلح من المسلمين الفاتحين، فإن القبول النهائي للصلح كان متوقفاً على المسلمين بممثلهم في «مفاوضات الصلح»؛ فإذا كانت شروط الصلح بسيطة والوضع غير معقد، فإن ما كان يحدث هو أن يُقرّ قائد المسلمين شروط الصلح ويُنفّذها، وإذا ذلك تصبح الخطوة الوحيدة الباقية هي كتابة عهد الصلح الرسمي، وهذا ما كان يجري في الغالبية العظمى من الأحوال. غير أنه إذا كانت هناك إشكالات أو أمور دقيقة تتطلب بتاً من مرجع أرفع من القائد الفاتح، فإنه يكتب إلى رئيسه يستشير به فيما إذا كان عليه أن يقبل الصلح أو يرفضه، وقد يصل الأمر إلى استشارة الخليفة نفسه، كما حدث بعيد معركة سوق الأهواز، عندما انتصر المسلمون وانهزم الهرمزان، فراسل الهرمزان قائدي المسلمين حرقوص بن زهير السعدي وجزء بن معاوية وطلب منهما

(١٠٢) أبو عبيد، الأموال، ص ٣٠١. وانظر: الحموي، ياقوت بن عبد الله (ت ٨٦٢٩/١٢٢٩م) معجم البلدان، ج ٥، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٣٩/٨١٣٩٩م، ج ٢، ص ٣٦: تفلّيس.

(١٠٣) الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٨٩٨ - ٢٩٠٠.

(١٠٤) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٣٨، الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٧٤.

(١٠٥) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٦٤، ١٦٥.

الصلح، وكان وضعه بالذات دقيقاً بالنسبة للمسلمين، فكتب حرقوص إلى عمر بن الخطاب يستشيريه في الأمر، فردّ عليه عمر برسالة يأمره فيها أن يقبل منه الصلح فقط على رامهرمز وتستر والسوس وجنديسابور والبنيان ومهرجانقدق، وعند ذلك أعلم الهرمزان أهل البلاد المحددة^(١٠٦).

ويعقد عهد الصلح عن المسلمين عادة قائد الجيش الفاتح، وقد يكون هو نفسه الأمير في الوقت عينه، كخالد بن الوليد في حال الحيرة^(١٠٧) وأبي عبيدة بن الجراح في حال حمص^(١٠٨)، أو يكون قائد جيش صغير كلف بالفتح من جانب الأمير أو القائد الأعلى، كعبدالله بن عبدالله بن عتبان في حال فتحه نصيبين بعد موافقة عياض بن غنم^(١٠٩)، وكسهيل بن عدي في عقده للصلح مع أهل الرقة؛ قال في الطبري «وكان الذي عقد لهم سهيل بن عدي عن أمر عياض لأنه أمير القتال»^(١١٠)؛ وقد يحدث أيضاً أن يرسل الأمير أو القائد الأعلى مندوباً «شخصياً» عنه لعقد الصلح، كما هو الحال في الرواية القائلة أن عبدالله بن عامر بن كرز لم يصلح بنفسه أهل مرو وإنما بعث إليهم حاتم بن النعمان الباهلي لمصالحتهم نيابة عنه^(١١١).

هذا من جانب المسلمين، أما من جانب السكان المحليين فإن أكثر عهود الصلح وحتى الأخبار عنها تتكلم بإبهام عن أن الصلح تم مع «أهل كذا» أو «أهل كذا». غير أنه يستتج من الأماكن التي يذكر فيها اسم الشخص

(١٠٦) انظر: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٥٤٣، وانظر حادثة مماثلة لدى صلح

شهربراز أرمينية في: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٦٤.

(١٠٧) انظر: المصدر السابق، ج ١، ص ٢٠٤٤.

(١٠٨) انظر: المصدر السابق، ج ١، ص ٢٣٩٢.

(١٠٩) انظر: الطبري، تاريخ، ج ١، ص ٢٥٠٧.

(١١٠) الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٥٠٧.

(١١١) خليفة بن خياط، التاريخ، ج ١، ص ١٧٣.

أو وظيفته أن ممثل أهالي البلاد المفتوحة كان في العادة كبيرهم، كأن يكون «ملكهم»، كما في حال السريروزريكرا من أرمينية^(١١٢) أو «ملكهم»، كما في حال خاتون ملكة بخارى^(١١٣)، أو «صاحبهم» كما في حالة أذرعاع^(١١٤)، أو «افشينهم» كما في حال السفند^(١١٥) أو «عظيمهم» كما هو حال هراة^(١١٦) أو «أصهبهذهم» كما في حال طبرستان^(١١٧)، أو «دهقانهم» كما لدى صلح الزوابي^(١١٨)، وقد يكون ذا صفة دينية، كأن يكون بطريقاً كما حدث في حال الرقة^(١١٩)، أو أسقفاً كما كان الوضع في حال دمشق^(١٢٠)، والرها^(١٢١)، وعلى أية حال فهو من وجوه أهل البلد، وقد استعمل البلاذري نصاً كلمة «وجوههم» عند الحديث عن صلح مكس أرمينية^(١٢٢) وعلى هذا فإن المخاطبين بأسمائهم في عهد بانقيا والحيرة والبهقباد والري ودنباوند وجرجان وطبرستان ومرو الروذ والسفند^(١٢٣) هم

- (١١٢) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٤٥.
 (١١٣) النرشخي، تاريخ بخارى، ص ٦٢، ص ٦٦ اليعقوبي، التاريخ، ج ٢، ص ٢٣٧؛ البلاذري، فتوح البلدان، ص ٥٠٧.
 (١١٤) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٥٠.
 (١١٥) ابن أعمش، الفتوح، ج ٧، ص ٢٤٤.
 (١١٦) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٥٠١.
 (١١٧) انظر: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٥٩.
 (١١٨) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٠٧، وانظر أيضاً حالة مهروز في: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٢٤.
 (١١٩) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٠٥؛ وانظر: أيضاً حالة عانات في: أبو يوسف، الخراج، ص ١٥٨.
 (١٢٠) انظر: اليعقوبي، التاريخ، ج ٢، ص ١٤٠.
 (١٢١) راجع: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٠٦، ففيه رسالة عياض بن غنم إلى أسقف الرها، غير أن عهد الرها موجه إلى أهل الرها وليس إلى الأسقف.
 (١٢٢) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٣٦.
 (١٢٣) انظر مطالع هذه المهود فيما بعد.

وجهاء أقوامهم. ومهما كان الأمر، فالمهم في مندوب السكان المحليين أن يكون ناطقاً عنهم مقبولاً لديهم، ملزماً عهده عنهم لهم، وقد وردت إشارة إلى هذا في نص صلح خالد لصلوبا بن نسطونا ممثل بانقيا، جاء فيه «وإنك قد نُقِّبْتَ على قومك، وإن قومك رضوا بك، وقد قبلتُ ومنّ معي من المسلمين، ورضيتُ ورضي قومك» (١٢٤).

وبعد أن يتم توقيع العهد، ويشهد عليه الشهود ويؤرخ ويختتم بالخاتم ويكتب محضره (١٢٥) يجب أن يبرمه رئيس القائد أو رئيس المندوب الذي عقد الصلح عن المسلمين، كما حدث عندما قام عياض بن غنم، مقدماً من جانب أبي عبيدة بن الجراح فاتحاً لمنبج، فصالح أهلها على مثل صلح انطاكية؛ قال البلاذري: «قالوا: ... فأنفذ أبو عبيدة ذلك» (١٢٦). ويبدو من النص الوارد في صلح النوبة أن الخليفة أيضاً كان يبرم العهد قال: «وأمضى ذلك الصلح عثمان» (١٢٧)، وأضاف «ومنّ بعده من الولاة والأمراء، أقره عمر بن عبدالعزيز» (١٢٨)، وهذا النص الهام يفيد أنه كلما جاء خليفة جديد كان عليه أن يبرم الاتفاقيات القديمة المعقودة في خلافة سلفه حتى يظل ما فيها ساري المفعول، وهذا أمر يؤكد ما ذكره أبو عبيد من أن عمر بن عبدالعزيز سأل عن صلح أهل الرها فلما عرف ما فيه أمضاه (١٢٩). والشيء

(١٢٤) الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٠٥٠.

(١٢٥) سوف يجيء الحديث عن الشهود والتاريخ والختم والتسجيل في القسم التالي من هذا البحث.

(١٢٦) البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٧٧. وانظر: قدامة بن جعفر، الخراج، ص ٢٨٨ ففيه عن دمشق أن الصلح كان لخالد وأجاز أبو عبيد صلحه انظر: أبو عبيد، الأموال، ص ٣٠٤، ففيه ما يشبه ذلك عن حلب.

(١٢٧) الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٥٩٣.

(١٢٨) المصدر نفسه، ١٠.

(١٢٩) أبو عبيد، الأموال، ص ٢١٤.

نفسه يقال عن الوالي للولاية، فإنه كلما عين والٍ جديد على مكان ما، كان عليه أن ينظر في المهود المعقودة بين المسلمين وبين أهلها ويمضيه أو يقره إن شاء، وهذا الأمير الأخير عليه أن ينظر في المهود المعقودة بين المسلمين وبين أهلها ويمضيه أو يقره إن شاء، وهذا الأمر الأخير عليه شهادة أخرى من تصرف أهل برقة وأنطابلس مع يزيد بن عبدالله الحضرمي، فإنه عندما وليهم أتابه ابن دباص النصراني القبطي المصري «بكتاب عهدهم» (١٣٠). هذا ومما يؤكد هذا كله تأكيداً قاطعاً ويبين بدقة كيفية حدوثه ما حدث في تفلين عندما أصبح واليها - ضمن غيرها من أرمينية وأذربيجان - الجراح بن عبدالله الحكمي (-١١٢)، وكانت قد افتتحت على يد حبيب بن مسلمة الفهري في زمن عمر بن الخطاب (١٣١)، فإن أهلها أتوا الجراح بمهد حبيب بن مسلمة لهم، فأقره الجراح وكتب لهم كتاباً في حكاية ذلك وفي تأكيد موقفه منه، وسوف أورد هنا نصه لأنه فريد من نوعه في المصادر (١٣٢):

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا كتاب من الجراح بن عبدالله لأهل تفلين من رستاق منجلس من كورة جرزان أنه أتوني بكتاب أمان لهم من حبيب بن مسلمة على الإقرار بصغار الجزية، وأنه صالحهم على أرضين لهم وكروم وأرحاء يقال لها أوارى وسابينا من رستاق منجلس، وعن طعام، وديدونا من رستاق قحويط من كورة جرزان، على أن يؤدوا عن هذه الأرحاء والكروم في كل سنة مائة

(١٣٠) انظر: أبو عبيد، الأموال، ص ٢٩٨.

(١٣١) انظر: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٧٤ - ٢٦٧٥.

(١٣٢) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٣٩. (وعقد حبيب بن مسلمة معهم في الأموال

لابن زنجويه ٤٧٤/٢ - ٤٧٦ بروايتين).

درهم بلاثانية. فأنفذت لهم أمانهم وصلحهم، وأمرت ألا يزداد عليهم.
فمن قرىء عليه كتابي فلا يتعد ذلك فيهم إن شاء الله.
وكتب...

إذن كان الخليفة الوالي «يبرم» الاتفاق، وكان ذلك يتم فيما يفهم
بالكتابة من حالة تقليس. ولكن على أية حال كانت نسخة العهد الأصلية
الموقعة بطبيعة الحال تترك في حفظ مندوب البلاد المفتوحة^(١٣٣)، ويبدو أن
المقد كان يعمل على نسخة واحدة فقط إذ لا تشير المصادر قط إلى أن
المسلمين كانوا يحتفظون بنسخة من العهد التي يعقدونها، وهذا أمر يؤكد
اضطرار عمر بن عبد العزيز إلى إرسال شخص إلى الرها ليرى العهد لدى
أسقفها^(١٣٤)، وإخراج ابن دباس العهد مع أنطابلس إلى واليها الجديد^(١٣٥)،
وكذلك ما حدث في تقليس أيام إمارة الجراح بن عبدالله الحكيم^(١٣٦)، كما
يرجح بقوة أن النظم الإدارية كانت غير متطورة خصوصاً زمن الموجات
الأولى من الفتح في خلافتي عمر وعثمان، وهي الفترة التي تم خلالها عقد
معظم عهود الصلح مع أهالي البلدان المفتوحة.

هل ينتهي عقد العهد عند هذا الحد؟ إن لدينا في هذا الخصوص بعض
النصوص التي تترك مجالاً للتصور أن الأمر لم يكن ليقف عند هذا الحد، وإن
الخطوة التالية كانت أن يكتب أهل البلد المفتوح كتاباً موجهاً إلى خليفة

(١٣٣) انظر حالة الرها في: أبو عبيد، الأموال، ص ٢٩٨. وحالة أنطابلس المشار إليها قبل
قليل في المصدر نفسه: أبو عبيد، الأموال، ص ٢١٤؛ وحال تقليس في:
البلادري، فتح البلدان، ص ٢٣٩.

(١٣٤) انظر: أبو عبيد، الأموال، ص ٢٩٨.

(١٣٥) المصدر السابق، ص ٢١٤.

(١٣٦) انظر: البلادري، فتح البلدان، ص ٢٣٩.

المسلمين أو عامله لديهم يتعهدون فيه بتنفيذ كل ما اتفقوا عليه مع المسلمين، خاصة لجهة الواجبات الملقاة على عاتقهم لقاء الأمان الذي أخذوه منهم. ويكون هذا التعهد شديد التفصيل، بل أكثر تفصيلاً من عهد الأمان نفسه، إذ تبين فيه دقائق المسؤوليات، كما في التعهد الصادر عن نصارى أهل الشام إلى عمر بن الخطاب، وهذا نصه (١٣٧).

بسم الله الرحمن الرحيم

إنا سألناك الأمان لأنفسنا وأهالينا وأولادنا وأموالنا وأهل
ملتنا، على أن نؤدي الجزية عن يد ونحن صاغرون، وعلى أن
لا نمنع أحداً من المسلمين أن ينزلوا كنائسنا في الليل والنهار،
ونضيفهم فيها ثلاثاً، ونطعمهم فيها الطعام، ونوسع لهم أبوابها،
ولا نضرب فيها بالنواقيس، إلا ضرباً خفياً، ولا نرفع بها أصواتنا
بالقراءة، ولا نؤوي فيها ولا في شيء من منازلنا جاسوساً
لعدوكم، ولا نحدث كنيسة ولا ديراً ولا صومعة ولا قلاية،
ولا نجدد ما حارب منها، ولا نقصد الاجتماع فيما كان منها في
خطط المسلمين بين ظهرانهم، ولا نظهر شركاً ولا ندعو إليه،
ولا نظهر صليباً على كنائسنا ولا في شيء من طرق المسلمين
وأسواقهم، ولا نتعلم القرآن ولا نعلمه أولادنا، ولا نمنع أحداً من
ذوي قراباتنا الدخول في الإسلام إن أراد ذلك، وأن نجزّ مقام
رؤسنا، ونشدّ الزناير في أوساطنا، ونلزم ديننا، ولا نتشبهه
بالمسلمين في لباسهم ولا في هيتهم، ولا في سروجهم،

(١٣٧) ابن عساکر، التاريخ، ج ١، ص ٥٦٣ - ٥٦٤.

ولا نقش خواتيمهم فننقشها عربياً، ولا نكتني بكتائبهم (كذا)،
 وأن نعظمهم ونوقرهم ونقوم لهم من مجالسنا، ونرشدهم في
 سبلهم وطرقاتهم، ولا نطلع في منازلهم، ولا نتخذ سلاحاً
 ولا سيفاً ولا نحمله في حضر ولا سفر في أرض المسلمين،
 ولا نبيع خمراً ولا نظهرها، ولا نظهر ناراً مع موتانا في طرق
 المسلمين، ولا نرفع أصواتنا مع جنازتهم، ولا نجاور المسلمين
 بهم، ولا نضرب أحداً من المسلمين، ولا نتخذ من الرقيق شيئاً
 جرت عليه سهامهم.

وتفيد روايات أخرى وردتنا عن كتب العهد من نصارى الشام أو أهل
 دمشق أن إعداد نص هذه الكتب كان يتم من جانب المسلمين (ومن هنا
 افتتاح هذه الكتب بالبسمة من دون أن يكون أصحابها مسلمين)، وقد روي
 بأسانيد عدة عن عبدالرحمن بن غنم الأشعري أنه هو الذي كتب لعمر بن
 الخطاب نصّ الكتاب الموجه إليه من نصارى الشام (١٣٨). وفي بعض
 الروايات نفسها أن عمر قرأ النص الذي أعده ابن غنم فزاد فيه «ولا نضرب
 أحداً من المسلمين. شرطنا لكم ذلك على أنفسنا وأهل ملتنا وقبلنا عليه
 الأمان. فإن نحن خالفنا على شيء مما شرطناه لكم وضمنناه على أنفسنا
 فلا ذمة لنا وقد حلّ لكم منا ما يحلّ من أهل المعاندة والشقاق»، وكان عمر
 أراد بذلك أن يعلي من درجة التعهد عند الشاميين ويلزمهم بعقدهم أكثر وفي
 الوقت نفسه يبرئ ذمة المسلمين من أي إجراء يتخذونه ضدهم من جراء
 تقصيرهم في تنفيذ المطلوب منهم. وتجدر الملاحظة أن هذه التعهدات
 المكتوبة التي كانت تحفظ ولا بد عند المسلمين، وهي بذلك تعتبر «وثيقة»
 توازي عهد الصلح المحفوظ عند أهالي البلاد المفتوحة.

(١٣٨) انظر: ابن عساکر، تاريخ دمشق، ص ٥٦٤ و ٥٦٦ و ٥٦٨.

نجيء الآن إلى شكل العهد وبنيتها، وهذا موضوع قد بحث جوانب عدة منه البرخت نوت في كتابه الأنف ذكره، وسوف أفيد مما كتبه فيما يلي:

بالنسبة للشكل العام للعهد، لاحظ الأستاذ نوت أن صيغة العهد تجيء إما بالمخاطب أو بالغائب، ولكنه لم ير في ذلك أي تأثير على بنيتها أو مكوناتها، فلم يتوقف من ثم عندها^(١٣٩)، وأريد أن أطيل اللبث بعض الشيء بالنسبة لها، لما تنطوي عليه من أهمية فنية وتقنية وتاريخية.

إن الناظر في الصيغ المستعملة في توجيه الخطاب من المتكلم إلى المخاطب في هذه العهود يجد أنها تقع في ثلاثة قوالب رئيسية^(١٤٠) هي أولاً: وهذا ما أعطى [المتكلم] [المخاطب] (وقد يجيء أيضاً خذا ما أمر به...)^(١٤١)، أو وهذا ما عاهد عليه...^(١٤٢) أو هذا ما صالح...^(١٤٣)، وثانياً: وهذا كتاب من [المتكلم] لـ [المخاطب]، وصورته المختصرة هي «من [المتكلم] لـ [المخاطب]؛ وثالثاً: «هذا عهد من الأمير [المتكلم] لـ [المخاطب]»^(١٤٤) وأكثر الصيغ وروداً هي الصيغة الأولى (١٤ عهداً من أصل ٢٧)، فالثانية (١٢ عهداً من أصل ٢٧)، وأما الصيغة الأخيرة فإن النموذج الوحيد عليها هو عهد النوبة.

والمدقق في الفرق بين الصيغتين الأولى والثانية يلاحظ أن الصيغة الأولى «هذا ما أعطى... أمر به... صالح» هي صيغة أكثر موضوعية

(١٣٩) Noth, Quellenkritische, p. 60.

(١٤٠) عدّ الاثنين الأولين منها نوت فقط، انظر المرجع نفسه، ص ٦٣.

(١٤١) ورد هذا في صلح هرات فقط، انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٥٠١.

(١٤٢) ورد هذا في صلح الحيرة فقط، انظر: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٠٤٤.

(١٤٣) في صلح السفر، انظر: ابن أعمش، الفتوح، ج ٧، ص ٢٤٤.

(١٤٤) لم يتنبه نوت إلى هذه الصيغة الأخيرة (راجع كتابه ص ٦٣) وتنبه فقط للصيغتين الأولىين.

أو «جفافاً» من الصيغة الأولى (هذا كتاب من...) التي تشبه قالب الرسائل^(١٤٥)، وهي تعطي انطباعاً بأن المسافة شاسعة جداً بين المتكلم والمخاطب أكثر بكثير مما تعطيه الصيغة الثانية؛ أما الصيغة الثالثة فإنها تمزج بين الصيغتين الأوليين. ومن ناحية أخرى من المعروف أن استعمال ضمير الغائب في مخاطبة المخاطب في المكاتبات من أي نوع كان يدل على اعتراف بالمسافة الواسعة بين المتكلم والمخاطب وعلى تواضع المتكلم أمام المخاطب، وذلك على عكس استعمال ضمير المخاطب فيها، فإنه يدل على نوع من «رفع التكليف» بين المتكلم والمخاطب أو على الإحساس بالتساوي - على الأقل - بين المتكلم والمخاطب^(١٤٦).

لنضع هاتين الملاحظتين واحدة إلى جنب الأخرى، فبماذا نخرج؟

نخرج بقاعدة محمولة على التوقع، وهو أن تكون صيغ العهد المبدوءة بـ «هذا ما أعطى... صالح» بصيغة الغائب، فيما تكون صيغ العهد المبدوءة بـ «هذا كتاب من... ل...» بصيغة المخاطب. فهل ذلك التوقع في مكانه؟

إن الرصد لهذه القاعدة المزدوجة في العهد التي وصلتنا يدل على أن التوقع كان على وجه الإجمال في محله، إذ أن ١٣ عهداً من أصل ١٤ وردت افتتاحياتها بالصيغة الأولى جاءت بصيغة الغائب، و ٨ عهود من أصل ١٢ عهداً وردت افتتاحيتها بالصيغة الثانية جاءت بصيغة المخاطب. والظريف - بالإضافة إلى ذلك - أن عهد النوبة الذي جاءت افتتاحيته بالصيغة الثالثة جمع بين صيغة الغائب وصيغة المخاطب.

(١٤٥) راجع: Noth, Quellenkritische, p. 63.

(١٤٦) يلاحظ أن أربعة من العهود التي تستعمل صيغة المخاطب موجهة إلى ملك بعينه (أصفهان، ديناوند، جرجان، طبرستان) فالخالة هنا هي حالة تساوي بين «الرئيس» و «رئيس» المصالحين.

ترى هل تم ذلك عن وعي، أو أنه كان أمراً تلقائياً؟

للإجابة على هذا السؤال لابد أن ننظر في العهد التي خالفت المتوقع. إذ ذلك نلاحظ أنها كلها من العهد المبكرة التي لا تتجاوز بأي حال سنة ١٩ للهجرة، فهذه العهد هي عهد الحيرة (سنة ١٣) ودمشق (سنة ١٤) وبعبلق (سنة ١٤) والرها (سنة ١٧ أو ١٩). وهذه الملاحظة تجر إلى استنتاج هام - فيما أظن - وهو أن «القاعدة الكتابية» لصيغة العهد كانت أمراً اعتبارياً أزل الأمر، ثم ما لبثت أن أخذت نوعاً من الاستواء على قوالب واضحة مع مرور الزمن، فلم نجد ما يشد في الصيغة عن المتوقع، وكانما بات لعهد الصلح «قوانينها الداخلية» التي يجب أن تحافظ عليها. ولا أريد أن أسرف في الاستنتاج ولكني أظن أن هذا كله يوصلنا إلى مزيد من الطمأنينة بالنسبة للموثوقية النسبية للعهد التي بين أيدينا، فإن عدم الالتزام بالقواعد أول الأمر والالتزام بها مع الزمن معناه حدوث ازدياد للوعي تلقائياً مع الزمن، وكون عهدنا تعبر عن ازدياد الوعي معناه أنها ليست مزورة أو موضوعة وإنما هي كالكائن الحي الذي يتطور من الداخل على مهل ولكنه يتغير باتجاه الاستقرار والانتظام والاتساق.

هذا بالنسبة للشكل العام في عهد الصلح، فإذا نحن نظرنا في بناها الخارجية^(١٤٧)، وجدنا أن هذه البنى تتشابه تشابهاً عظيماً فيما بينها، وهذا لفت نظر البرخت نوت بسرعة، وجعله يرى في محتوياتها - من حيث الشكل - مجموعة من «الوحدات» تبلغ سبعمائة في العهد الأكمل، هي: البسملة، المرسل والمرسل إليه، شروط العقد، الشهود، الكاتب، التاريخ، الخاتم، وإني لأرى أنها ثمان، إذ يجب أن يضاف إليها وحدة «التسجيل» وذلك بعد وحدة الكاتب. من هذه الوحدات الثماني، الوحدات الثلاث

الأولى وحسب هي الثابتة في كل عهد، أما الوحدات الخمس الأخيرة فإن العهود تختلف فيما بينها على ما تحتويه منها، فأكثرها يثبت فيه الشهود، وهذا حال أكثر من نصف العهود التي وصلتنا (١٥ عهداً من أصل ٢٧) أو الخاتم (٥ عهود من أصل ٢٧)، وما يذكر التسجيل منها قليل جداً (٢ من أصل ٢٧) (١٤٨).

لتأخذ كل واحدة من هذه الوحدات على حدة تاركين الوحدة الثالثة (شروط الصلح)، إلى نهاية هذا القسم، لما لها من علاقة مباشرة بالقسم الأخير من هذا البحث (مضمون عهود الصلح) ولصعوبة الفصل بين المضمون والشكل لدى الحديث عن موضوع مثل موضوع شروط الصلح.

أما البسمة فإنها يجب أن تكون موجودة في جميع عهود الصلح، وجميع صور العهود التي وصلتنا تحتوي على البسمة، باستثناء روايتين من الروايات لعهد الرها، وأظن أن إسقاط البسمة فيهما كان على أساس أن وجودها أمر مفروغ منه، وكذلك هو الحال بالنسبة إلى روايتين من الروايات الست لصلح دمشق.

أما المرسل والمرسل إليه، فقد تحدثت عنهما في مطلع هذه الفقرة، ويهمني أن أضيف بعض الملاحظات بشأنهما. وأولى هذه الملاحظات أن اسم المرسل يأتي منفرداً في العهود جميعها، على أساس أنه هو الممثل للمسلمين جميعاً والناطق باسمهم، باستثناء عهد واحد هو عهد الرها، فإنه يبدأ هكذا: «هذا كتاب من عياض بن غنم ومن معه من المسلمين لأهل الرها» (١٤٩)، وهذا في رأيي من الشهادات على أن العهد مبكر؛ وثانية هذه

(١٤٨) قارن بالمرجع السابق: Noth, Quellenkritische, p. 61.

(١٤٩) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٠٧؛ أبو عبيدة، الأموال، ص ٢٩٨.

الملاحظات أن الاكثية العظمى من اليهود تسمى المرسل باسمه وحده دون ذكر للمنصب الذي يحتله والذي خوله عقد عهد الصلح (مثلاً: خالد بن الوليد، حذيفة بن اليمان، نعيم بن مقرن، بكير بن عبد الله... الخ) ولكن في قلة قليلة من الأحوال يذكر مركز الشخص الرسمي، كما في عهد مرو الروذ، فإن فيه بعد البسملة «من صخر بن قيس أمير الجيش إلى...» (١٥٠) وفي عهد شهر بزار وأرمينية، إذ نص أوله «هذا ما جمعني سراقه بن عمرو عامل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب...» (١٥١). وفي عهد النوبة: «عهد من الأمير عبدالله بن سعد بن أبي سرح...» (١٥٢) وهذه الظاهرة نفسها لا تنطبق على اسم المرسل إليه في اليهود التي وصلتنا، فإن الأماكن التي يذكر فيها اسم الشخص الممثل لأهل البلاد المفتوحة وحده دون منصبه (١٥٣) ليست أكثر من الأماكن التي يذكر فيها اسمه مع منصبه مثل «هذا ما صالح عليه قتيبة بن مسلم... غوزك بن اخشيد افشين السغد» (١٥٤)، بل انه ورد مرة اسم منصب المرسل إليه دون اسمه (هذا ما أمر به عبدالله بن عامر عظيم هراة وبوشنيح وباذغيس) (١٥٥) والسبب في ذلك أن المرسل إليهم بالنسبة للمسلمين - كاتبى العهد - مجهولون، والتعريف بمنصبهم مهم عندما يكونون ممثلين لأقوامهم. فإذا تذكرنا أن معظم اليهود وردت موجهة إلى «أهل» بلد معين

(١٥٠) الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٩٠٠.

(١٥١) الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٦٥، وانظر أيضاً: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٦٢ في عهد أذربيجان.

(١٥٢) المقرئزي، الخطوط، ج ١، ص ٢٠٠.

(١٥٣) انظر اليهود مع جهل بانقيا، والبهباذ أصفهان والري وجرحان.

(١٥٤) ابن أعثم، الفتوح، ج ٧، ص ٢٤٤، وانظر نماذج أخرى في عهد الحيرة وديناوند وطبرستان ومرو الروذ، ويتفرد عهد طبرستان بأنه بعد اسم المرسل إليه ومنصبه بجيسى «ومن أهل المدو».

(١٥٥) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٥٠١.

على التعميم، لما يعنيه الصلح لهم جميعاً من مسؤوليات وواجبات، أدركنا أن الأهمية كانت مضاعفة لذكر مكانة ممثل أهل البلاد فيهم عند تمثيله وحده لهم، ولنتذكر أيضاً أن معظم العهود التي ذكرت المرسل إليه باسمه ذكرت إلى جانبه «وأهل كذا» (٤ عهود من أصل ٦).

لنقفز الآن عن الوحدة الثالثة (شروط الصلح) فنصل إلى الشهود ونلاحظ أن هذه الوحدة موجودة في أكثر العهود التي بين أيدينا (٢٤ عهداً من أصل ٢٧) على أن هناك واحداً منها جاء آخره: «وشهد» دون ذكر للشهود بأعيانهم (عهد شهر بزار أرمينية)، وهذا قد يعني أن العهد فيه سقط وذلك لأن استعمال «وشهد» دون أسماء الشهود ورد أيضاً في ثلاثة عهود أخرى (الري وقومس ودنباوند) بشكل «وكتب وشهد»، وفي كل الأماكن كانت العبارة تأتي في نهاية العهد. وهناك انتحاء لإشهاد الله في حال عدم تسمية شهود بأعيانهم منذ العهود المبكرة (بعليك ودبيل والرقه والرها وتغليس والنوبة)، وهذا الإشهاد يكون بسيطاً مباشراً كما في النوبة (الله الشاهد بيننا على ذلك) أو مقروناً بالآية القرآنية المعروفة^(١٥٦)، كما في عهد بعليك ودبيل والرقه (وشهد الله ﴿وكفى بالله شهيداً﴾)، أو مضافاً إلى الله تعالى غيره (شهد الله هو وملائكته والمسلمون) - الرها، أو (شهد الله وملائكته ورسله والذين آمنوا ﴿وكفى بالله شهيداً﴾، تغليس). هذا في حال عدم ذكر أشخاص بأعيانهم هم الشهود، فإذا ذكروا فإنهم دائماً على وجه الإجمال من المعروفين في المسلمين (في صلح دمشق: شهد أبو عبيدة بن الجراح وشرحبيل بن حسنة وقضاعي بن عامر، وقيل غير ذلك)^(١٥٧)، وعددهم يتراوح

(١٥٦) الآية في النساء: ٧٩، ١٦٦؛ الآية في الرعد: ٤٣، الآية في الإسراء: ٩٦، الآية في الفتح: ٢٨.

(١٥٧) انظر الفروق بين الروايات في الشهود فيما بعد.

بين شاهدين (إذ لا يجوز في الإسلام أقل من شاهدين من الرجال) وبين ١٤ شاهداً^(١٥٨)، وفي معظم الأحوال هم ثلاثة شهود (في ٧ عهود من أصل ١٤) وقد يكونون أربعة (في ٤ عهود من أصل ١٤) أو خمسة (في عهدين من أصل ١٤)، والحالة الوحيدة التي جاء فيها ١٤ شاهداً هي حالة شاذة لا شك، وقد جاءت أسماؤهم شهوداً في عهد السغد، وتفرد ابن أعثم برواية هذا العهد. وبعد فلا شك أن الشهادة هي عملية توثيقية المراد منها تأكيد العهد بجملته وتفصيلاته.

بعد وحدة الشهود تأتي وحدة الكاتب، وفي هذه الوحدة يعبر عن تأكيد كتابة العهد بالفعل «وكتب» (وورد مرة واحدة «كتبه» في عهد النوبة)، والعهد لا يكون إلا مكتوباً. وقد ورد الفعل و «كتب» «مقروناً» بالفعل «وشهد» في ثلاثة عهود كما سبق أن أشرت في الفقرة السابقة، ولكنني أظن أن هناك سقطاً في صورة العهد كما وصلتنا، ومرتين ورد مقروناً بالفعل «وحضر» في عهد القدس وعهد مصر، وللحديث عن الفعل «وحضر» مكان يأتي بعد قليل.

ورغم أن معظم العهود التي وصلتنا فيها ذكر لهذه الوحدة - وحدة الكاتب - (٢٢ من أصل ٢٧ عهداً)، فإن سبعة عهود فقط يذكر فيها اسم الكاتب بعينه^(١٥٩)، كما رأينا في عهد مصر قبل قليل، ومن هؤلاء اثنان المذكوران باسمهما الأول فقط (وردان في عهد مصر، وجندب في عهد أذربيجان) وواحد معرّف أكثر قليلاً بولائه (كيسان مولى بني ثعلبة في عهد مرو الروذ) وثلاثة معروفون باسمهم واسم آبائهم «مرضي بن مقرن» في عهد أرمينية، و«ربيع بن نهشل» في عهد هراة، و«عمرو بن شرحبيل» في عهد

(١٥٨) قارن ب. Noth, Quellenkritische, p. 61.

(١٥٩) هي العهود مع أهل هراة ومرو الروذ وأذربيجان وأرمينية والسغد ومصر والنوبة. وقد ورد اسم الكاتب في رواية واحدة من روايات عهد دمشق السنة.

النوبة) وواحد فقط معروف باسمه واسم أبيه ومنصبه: «ثابت بن أبي ثابت كاتب قتيبة بن مسلم» في عهد السفند المتفرد المار ذكره. فإذا تذكرنا أن الأغلبية العظمى من الكُتَّاب في هذه الفترة كانوا من الموالي، أدركنا أن كل الأشكال التي ورد فيها اسم الكاتب أشكال متوقعة غير مستغربة.

بقي أن أشير إلى أن وحدة الكاتب تأتي دائماً في العهود بعد الشهود، غير أنه ورد استثناء على هذه القاعدة في عهد واحد من العهود التي وصلتنا، وهو عهد أذربيجان، فإن «كتب» مكررة فيه، مرة قبل الشهود ومرة بعدهم (وكتب جندب وشهد [ثم أسماء الشهود]). وكتب في سنة ثمانى عشرة، ولكنني أظن أن هذا شذوذ بسيط وسهوَ ربما من سبق القلم من جانب أحد الرواة، وتظل القاعدة قائمة بأن وحدة الكتابة تأتي بعد وحدة الشهود في مبنى عهد الصلح.

لنرجع الآن إلى ذكر الفعل «وحضر» مقروناً بـ «وكتب» إذ ذاك نجد أننا بإزاء وحدة جديدة يمكن أن نسميها «وحدة التسجيل» - وهي الوحدة التي أهملها نوت - وذلك أنني أفهم من «وحَضَرَ» أن هناك شخصاً هو كاتب بالمهنة (يسجّل) حدوث كتابة العهد، أو ما يوازي اليوم عَمَلُ مَحْضَرٍ به. وكاتب هذا المحضر، الذي يحضر العهد قد يكون هو نفسه كاتب العهد، ولكنه قد يكون أيضاً غيره، أما نص معاهدة القدس فإنه يسمح بكل الاحتمالين: «وكتب وحضر سنة خمس عشرة». ونص معاهدة مصر بفتح بابي الاحتمالين فتحاً أوسع: «وكتب وردان وحضر». فهل يعني ذلك: «وكتب وردان وحضر وردان أيضاً»، أن أنه يعني «وكتب وردان وحضر فلان»؟ أجدني ميالة إلى الخيار الثاني وإن كنت لا أملك دليلاً على ذلك سوى الحس الداخلي، وسوى بصيص من البرهان في رواية سيف للخبر عن عهد بانقيا، إذ جاء في آخره (قبل نص العهد مباشرة): «وكتب لهم كتاباً، فتموا وتم... وشاركهم

المجالد [ابن سعيد الهمداني؟] في الكتاب^(١٦٠). أما نص عهد الحيرة فإن فيه شهوداً أربعة ليس المجالد بينهم؛ وفيه أيضاً «وكتب سنة اثنتي عشرة»؛ فإذا كان الكاتب معروفاً - وهو المجالد - فلم لم يكتب اسمه؟ أم أنه لم يكن كاتب العهد يظل في زاوية الاحتمال الترجيحي ليس أكثر، ولكن وجود وحدة التسجيل في العهد هو من المؤكد دون شك.

ويلي وحدة التسجيل وحدة التاريخ، وهي متصلة إلى حد ما بالوحدة السابقة «وكتب في...» إلا أنها أقل منها ظهوراً في العهود التي وصلتنا (١٤) عهد مؤرخ من أصل (٢٧)، ومعظمها يؤرخ بالسنة (وكتب سنة ثلاث وعشرين)، وبعضها وحسب (خمس منها) مؤرخ بالشهر إلى جانب السنة (وكتب في شهر ربيع الأول من سنة اثنتي عشرة في عهد الحيرة)، وهناك حالة واحدة من اختلاف الروايات في تأريخ العهد الواحد (عهد دمشق)^(١٦١)، ومرة واحدة كتب التاريخ باليوم والشهر دون السنة (يوم الأحد من شهر الله المحرم في عهد) وهذا يعني السهو أو السقط.

بقيت وحدة الخاتم، ولدينا عدد قليل (خمس) من العهود ذكرت ختمه من جانب المرسل قبل دفعه إلى أصحابه، وقد جاء بعضها في آخر نص العهد وكأنها خارجة عنه، والأرجح أنها من صلبه: «وختم عياض بخاتمه» في عهد الرقة، و«ختم حبيب بن مسلمة» في عهد دبيل، و«ختم ابن عامر» في عهد هراة؛ ومرة واحدة جاء بتوضيح أكبر وبشكل خارج عن نص العهد حتماً، في آخر عهد مرو البروذ، إذ جاء: علامة نقش خاتم الأحنف وكان (نعبد الله). وبين أيدينا نصّ فريد عن العهد المميز للسغد الذي أورده ابن أعثم وحده من دون سائر المؤرخين، وفيه الخبر أن المرسل للعهد (قتيبة بن مسلم) لم يكن

(١٦٠) الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٠٤٩.

(١٦١) قارن فيها بعد.

هو وحده الذي ختم بخاتمه وإنما ختم جميع الشهود (الأربعة عشر) بخواتيمهم، وهذا مستغرب إلا أنه ليس بمستحيل، مادام الشهود من كبار القوم، ولعلمهم يعرفون بخاتمهم من قبل، ومادام المراد من الختم أصلاً الزيادة في توكيد صفة المرسل.

وتلخيصاً لما سبق أقول: أن عهد الصلح التي وصلتنا متشابهة أشد التشابه في مبناها الخارجي، ومبناها الخارجي ذاته بسيط التركيب متدرجه، يوحى تدرجه بالرغبة في أن يقال ما يراد قوله بأيسر طريقة وأكثرها توثيقاً وتأكيداً وبيانياً في الآن معاً، وهذا فيه قدر لا بأس به من الدلالة على بساطة العقلية التي أنتجتها ووعيتها أيضاً، ومن ثم على أن هذه العهود موثوقة من حيث المبدأ لا يرقى فيها الشك إلا إلى دقة بعض الكلمات والتعابير وحسب. وهذا الشيء نفسه هو ما يؤكد شكل العهود العام وصيغتها، فإنه رغم استقلال كل منها (أو كل مجموعة منها أحياناً) بصيغ داخلية معينة تحفظ لها تفردها وتميزها^(١٦٢)، فإن الصيغة الخارجية العامة لها تتبع «نماذج» في التعبير تقترب من الكمال الفني والتقني كلما تقدم الزمن، وتجعل من العهود وحدة موحدة واضحة، وكل هذا يسند مسألة الموثوقية المشار إليها من قبل.

نرجع الآن إلى القسم الذي كنا تركناه في دراسة البنية والشكل في عهد الصلح^(١٦٣)، وهو «الوحدة الثالثة» - شروط العهد، وسوف أتعرض له هنا من ناحية الشكل أولاً ثم من ناحية المضمون.

يتألف القسم من شروط العهد في صورته الكاملة من ست وحدات هي: التحديد الجغرافي لمن نعينهم شروط الصلح، التحديد السكاني لمن نعينهم شروط الصلح، حقوق المصالحين، واجبات المصالحين، ضمانات الصلح، العقوبات في حال انتهاك شروط الصلح. ورغم أن العهود التي

(١٦٢) سوف يأتي المزيد عن هذا الموضوع في الفقرة التالية.

(١٦٣) قارن ب. Noth, Quellenkritische, p. 67.

وصلتنا متفاوتة في ما يحتوي عليه كل واحد فيها منها، وفي ترتيب بعض هذه الوحدات داخلها، كما سوف أبين من بعد، فإن هذه الوحدات هي إلى حد ما ظاهرة واضحة في الأغلبية العظمى من العهود التي بين أيدينا.

أما التحديد الجغرافي لمن تعنيهم شروط الصلح فإنه في رأس للضروريات في عهد من طبيعة عهد الصلح، ولكن بما أن عهود الصلح كانت تعقد في الغالبية العظمى من الأحوال مع مدن وبلاد حدودها معروفة، فإن هذه الوحدة قليلة الوجود في ما وصلنا من عهود، وهي ترد وحسب في الحالات التي يكون فيها إبهام ما بالنسبة لمن تعنيهم شروط الصلح، كما نجد مثلاً في صلح «هراة وبوشنج وبادغيس» (كذا في رأس العهد نصاً) حيث يرد «وصالحه على هراة وسهلها وجبلها»، أو في الحالات التي يكون فيها عهد الصلح شاملاً لأبناء منطقة واسعة لا لمكان واحد محدود، كما نرى في صلح منطقة السفند: «وصالحه عن سمرقند ورساتيقها: كش ونسف، أرضها ومزارعها وجميع حدودها»، بل إن النص قد يذهب إلى تفصيل أبعد توضيحاً وإبانة، كما نجد في صلح أذربيجان: «أعطى... أهل أذربيجان: سهلها وجبلها وحواشيتها وشفارها وأهل قللها كلهم». على أن تسمية المكان المعقود مع أهله عهد الصلح قد ورد في ثلاثة عهود بهدف التأكيد لا الإبانة والتوضيح، وذلك على الوثيرة نفسها في عهدي القدس واللد (وعلى أهل إيليا... وعلى أهل لد) وهي وثيرة بسيطة جداً، كأنها مبنية على الاستثنا، وعلى وثيرة مختلفة في صلح بانقيا وبسما (عاهدتكم... على كل ذي يد: بانقيا وبسما جميعاً)، وكان الازدواجية في الطرف المصالح يتطلب التوكيد بالتسمية وبكلمة «جميعاً». وأياً كان الأمر، فإنه عندما يكون التحديد الجغرافي هدفه التوضيح تأتي هذه الوحدة في أول قسم الشروط (١٦٤)، أما عندما تكون للتوكيد فحسبما يقتضيه الظرف.

(١٦٤) شاذ عن ذلك شذوذاً خفيفاً عهد هراة إذ سبق التحديد الجغرافي الواجبات.

ويشبه التحديد السكاني لمن تعينهم شروط الفتح التحديد الجغرافي، إذ هدفه الأساسي هو البيان والإيضاح والتوكيد معاً، حتى لا يكون هناك لبس لدى سكان مكان ما حول من هو المعني ومن هو غير المعني بشروط عهد الصلح. وهذا التحديد لا يكون مطلوباً إلا في الأماكن التي يكون سكانها متعددي الأجناس أو الأديان أو ما إلى ذلك، فيقوم نص العهد بتبيان المعنيين بدقة كما نجد في عهد بعلبك حيث أنه يحدد أنه موجه إلى «رومها وفرسها وعربها»، فيما عهد دبيل موجه إلى «نصارى دبيل ومجوسها ويهودها... وأهل مللها كلهم»، والطريق أنه في هذا العهد الأخير جاء زيادة على ما أثبتنا «شاهدتهم وغائبهم»، والغرض من هذا التحديد هو ليس التوضيح وحسب وإنما دفع الادعاء المحتمل في المستقبل من جانب هؤلاء المصالحين على أن العهد عقد مع أجدادهم فهو غير ملزم لهم. هذا وأكثر ما يستعمل التحديد السكاني هو في تحديد أن العهد المعقود بين أهل مكان ما وبين المسلمين يشمل المقيمين على أرض ذلك المكان إقامة دائمة، فهو ملزم لهم إلزامه لأهل البلد الأصليين، ويستعمل لأجل التعبير عن ذلك عدة صيغ، منها «ولمن سكن فيهم (عهد أذربيجان)»، أو «من أقام فيهم (جرجان)، الطراء منهم والثناء (أرمينية)»، أو «أهل... ومن كان معهم» (الري)، أو «أهل... ومن حشوا (قومس)». وعندما يكون الغرض من التحديد السكاني هو للمقيمين من الغرباء عن أهل البلاد فإنه ليس هناك مكان محدد تجيء فيه هذه الوحدة، أما إذا كان الأمر متعلقاً بسكان البلد نفسها، بأجناسهم وأديانهم المختلفة، فإن الوحدة هذه تجيء في مطلع قسم شروط الصلح.

وعندما يصل الدارس إلى وحدة حقوق المصالحين تبدأ صورة هذا القسم بالتعقد، والخط المطرد في العهود جميعها (باستثناء عهد النوبة وعهد السفند) هو إعطاء الأمان على النفس والمال والصوامع والكنائس... الخ، بصيغ متقاربة جداً مثل «إني أمنتكم...» (دبيل)، «بالأمان لكم...»

(تفليس)، «أعطاهم الأمان...» (ماه دينار)، «إنكم آمنون على...» (أصفهان)، وكلها صيغ إيجابية، غير أن تسعة من العهود السبعة والعشرين التي لدينا تحتوي على حقوق إضافية على التأمين العام، وهذه تجيء دائماً بصيغة النفي، فهي تحدد ما لن يحدث لأهالي البلد المفتوح حقاً ممنوحاً لهم برضى الفاتحين، ومن الأمثلة على ذلك في عهد دمشق «وسور مدينتهم لا يهدم ولا يسكن شيء من دورهم»، وقريب منه ما جاء في عهد القدس، وفيه إضافة إلى ذلك: «ولا يسكن بإيليا معهم أحد من اليهود»، وفي عهد مصر: «ولا يساكنهم النوب»، وفي عهد دنباوند: «ولا يغار عليك... الخ.

ويتفرع عن الأمان العام نوعان من الأمان الخاص الموجه لفئة معينة من المعنيين بالأمان العام، وهم فئة الجالين وفئة القابلين للإسلام، وهذان النوعان أقل وروداً بطبيعة الحال في العهود، وقد ورد النوع الأول في عهد القدس ولد (فلسطين)^(١٦٥) ومصر وجرجان وأذربيجان، وصيغته الأشيع، وهي الواردة في العهود الأربعة الأولى، هي «ومن خرج فهو آمن حتى يبلغ مأمنه» (جرجان)، وتلك الأقل شيوعاً هي صيغة عهد أذربيجان «ومن خرج فله الأمان حتى يلجأ إلى حرزه». تلك هي حقوق الجالي عن الأرض المفتوحة، أما حقوق الرجل إذا دخل في الاسم فإن عهود بعلبك وتفليس ومرد الروذ تتعرض لها، وكل واحد منها يستعمل صيغة مختلفة عن الأخرى في إيرادها، أبسطها صيغة عهد بعلبك: «ومن أسلم منهم فله ما لنا وعليه ما علينا» - وهي الصيغة التي استعملها الرسول - برواية الحسن بن محمد - في كتابه لمجوس هجر^(١٦٦) - وأشد منها تعقيداً صيغة عهد تفليس: «فإن تبتم وأقمتم الصلاة

(١٦٥) عدت هذا العهد بينها رغم أنه مقطوع بعد «وعليهم أن يخرجوا» قياساً على عهد القدس، إذ كان سائرهم مثله، انظر: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٤٠٧.

(١٦٦) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٩٧.

وآتيتم الزكاة فإخواننا في الدين» - وفيها غير رواية (١٦٧)، وأخيراً تأتي صيغة عهد مرو الروذ وهي أكثر تعقيداً وطولاً أيضاً: «وإن أنت أسلمت واتبعت الرسول كان لك من المسلمين العطاء والمنزلة والرزق، وأنت أخوهم».

وهناك ظاهرة تستدعي التوقف لدى دراسة الشكل في وحدة الحقوق، وقد وردت في عهد مرو الروذ فقط، فإن هذا العهد كتب رداً على اقتراحات شروط الصلح من جانب مرزبان مرو الروذ إلى الأحنف بن قيس، وقد كان في جملتها «... وإن تقروا بيدي ما كان ملك الملوك كسرى أقطع جد أبي، حيث قتل الحية التي أكلت الناس وقطعت السبل من الأرضين والقرى بما فيها من الرجال...». فلما قبل الأحنف بهذا الاقتراح أعاد استعمال كلمات المرزبان نفسها باستثناء العكس لمديح كسرى فكتب في عهده له «... إلا ما كان من الأرضين التي ذكرت أن كسرى الظالم لنفسه أقطع جد أبيك لما كان من قتل الحية التي أفسدت الأرض وقطعت السبل»، وهذا برهان فريد على مقدار الرغبة في التوثيق التي كانت لدى المسلمين عند عقد العهود.

غير أنه لكي يستحق المصالحون هذه الحقوق، فإن عليهم بالمقابل واجبات يكون تنفيذ العهد مرهوناً بقيامهم بها. ومن هنا كان يلحق بهذه الوحدة ما يمكن أن نسميه «الصورة الشرطية» لهذه الوحدة، وهي ترد في معظم العهود التي وصلتنا، والصيغ التي تجيء فيها مختلفة، منها باستعمال «إذا» «ولا يُعْرَضُ لهم إلا بخير إذا أعطوا الجزية» - دمشق، أو باستعمال «ما» - بمعنى طالما - «وعلينا الوفاء لكم بالعهد ما وقيتم وأديتم الجزية والخراج» - ديبيل، أو باستعمال الفاء «فإن فعلت ذلك فليس لأحد منا أن يغير عليك، فإن فعلتم فلا عهد بيننا وبينكم» - طبرستان، أو باستعمال «على» بالمعنى الشرطي («الأمان... على أن يؤدوا الجزية» - قومن).

(١٦٧) قارن بما يأتي بعد.

بقي أن أقول أنه في معظم العهود التي وصلتنا تأتي وحدة «الحقوق» قبل وحدة «الواجبات»، وذلك لأن أكثر العهود تبدأ بالأمان ومن ثم تنطلق إلى بيان ما يشملها، ولأن الحقوق، مهما جاء فيها من التفاصيل، فإنها تبقى أشد بساطة من الواجبات وأقل تفرعاً منها. على أنه شدّ عن هذه القاعدة خمسة عهود هي عهود أصفهان وجرجان ومرو الروذ وهراة والسغد)، جاءت فيها وحدة الواجبات قبل وحدة الحقوق، كما جاء في عهود خمسة أخرى تكرر، بمعنى أن وحدة الواجبات تجيء في قسمين تعترضهما وحدة الحقوق، أو العكس، وهذه هي عهود تفليس ودنباوند وجرجان وطبرستان وأرمينية، وهي عهود بنيتها مضطربة بطبيعة الحال، وجاء في عهدين مبكرين (بانقيا وبهباقذ) ذكر المتعة أو الذمة (الحقوق) جنباً إلى جنب مع ذكر الجزية (الواجبات) («... على الجزية والمتعة» و «لكم الذمة وعليكم الجزية»)، وهذه صيغة مختصرة، والاختصار الشديد مع المباشرة بين في العهود الأولى، ولم تتأثر بنية هذين العهدين بهذا الجمع السريع.

ومع وصولنا إلى وحدة «الواجبات» نكون قد وصلنا إلى أشد أجزاء القسم القانوني تعقيداً، وطولاً، وهي تمثل مع وحدة الحقوق الوجدتين الثابتين في العهود جميعها.

والصيغ التي تأتي فيها حكاية الواجبات هي صيغ إيجابية في الغالبية العظمى من الأحوال، وسلبية في الأحوال الأخرى. وأكثر الصيغ استعمالاً من الصيغ الإيجابية هي «على» بمعنى الفرض والشرط، فمن الأمثلة على الفرض «على الكفت: أن تكف أهل أرضك...» (عهد دنباوند)، أو على الجزاء: دينار عن كل حالم، و «على إقرار بصغار الجزية» (عهد دبيل)؛ ومن الأمثلة على الشرط: «على أن يؤديوا الجزية عن يد...» (قومس)، أو «على أن يقرأوا المسلمين يوماً وليلة...» (الري) و «على... أن ينفروا لكل غارة»

(أرمينية). وقد تقترون «على» بـ «لنا» نحو: «ولنا عليهم أن يصلحوا من جسورنا...» (عهد الرها)، أو تأتي «لنا» وحدها: «ولنا نصيحتكم وضمكم على عدو الله ورسوله» (تفليس). أما الصيغ السلبية فأهم أدواتها «لا»، إمّا وحدها («لا تسلطوا على مسلم» - عهد أصفهان)، أو مقترنة بـ «على» (على ألا يحدثوا كنيسة ولا بيعة - عهد الرقة)، وكذلك من أدواتها «ليس لكم أن تجمعوا بين متفرق من الأهل استصغاراً منكم للجزية» في صلح ديبيل. وإذا كانت صيغتا الإيجاب والسلب قد استعملتا من قبل في وحدة الحقوق، فإن هناك صيغتين لم تستعملتا فيها ووردتا فقط في وحدة الواجبات، أولهما صيغة الافتراض، ومن النماذج عليها في عهد ديبيل «وان قطع بأحد من المؤمنين عندكم فعليكم أداؤه إلى أدنى فئة من المؤمنين والمسلمين»، وثانيتهما صيغة الشرط، كما جاء في عهد جرجان «ومن استعنا به منكم فله جزاؤه في معونته...».

وكما كان إيصال الحقوق، إلى المصالحين من جانب المسلمين مرهوناً بتنفيذ المصالحين للواجبات، فكذلك تنفيذهم الواجبات مرهون بأن تصل إليهم حقوقهم من المسلمين. ومن هنا كان يلحق بهذه الوحدة أيضاً - مثل سابقتها - الصورة الشرطية لها، غير أن هذه الصورة لا تظهر في العهد ظهور تلك الصورة هناك، لأنها - بكل بساطة - تضع الشرط على المسلمين لا على المصالحين، وقد وردت في أقدم عهدين لدينا فقط: عهد بانقيا وعهد الحيرة، وقد جاءت في الأولى بصيغة الإيجاب: «فإن منعناكم فلنا الجزية وإلا فلا حتى نمنعكم» والثانية بصيغة السلب «فإن لم يمنعم فلا شيء عليهم حتى يمنعم»، وفي رأيي أن عدم ظهورها بعد الفترة الأولى من الفتح يدل على ما نال المسلمين من المزيد من الثقة بالنفس مع الزمن، فلم يعودوا بحاجة لأن يؤكدوا الشروط الموضوعية عليهم بالوفاء بالعهد، وكان ما سبق لهم أن فعلوه مع أهل الأراضي المفتوحة في الواقع كفيلاً بالبرهان على أنهم يفون

بأمانهم عندما يعطون الأمان على الذمة لأي بلد من البلاد متى فتحوها صلحاً وعاهدوا أهلها عهداً.

وبعد الحقوق والواجبات يكون المطلوب في العهد هو الضمان، والضمانة الكبرى في العهود هي «الذمة» أو «العهد والذمة» أو «العهد والذمة والميثاق»، وهي تأتي مبدوءة إما باللام (لهم بذلك عهد الله - دمشق)، «لك بذلك ذمتي...» (السغد)، أو بـ «على»، وهذا أشيع، بإحدى طريقتين: «على ما في هذا الكتاب عهد الله...» - مصر، أو «علينا بذلك عهد الله...» - النوبة. ولأن العهود تحتاج إلى أن تكون ضمانتها موثوقاً بها تمام الثقة، فإن كل العهود التي وردت فيها وحدة الضمان تعطي المصالحين عهداً وذمة لا يمكن أن يوجد أوثق منهما: ذمة الله والرسول، كما في عهد النوبة، وقد يضاف إلى ذمتها ذمة الخليفة والمؤمنين، كما في عهد مصر، وقد ترفع الموثوقية إلى درجة أعلى، فيستعمل لفظ «الخلفاء» - بالجمع - بدلاً من «خليفة» بالمفرد، كما في عهدي دمشق والقدس^(١٦٨)، وفي جميع هذه العهود لا يسمى الرسول باستثناء عهد النوبة (رسوله محمد صلى الله عليه وسلم) - ولا الخليفة ولا أحد المؤمنين؛ إلا أنه - ومرة أخرى - يرجع عهد السغد ليمثل استثناء كبيراً على القاعدة، فنجده يسمي الرسول ويذكر عترته ويسمي الخليفة وينسبه، ثم يذكر والي الشرق باللقب والاسم والنسب، ويعطي اسم قائد الجيش عاقد العهد مع افشين السغد، ويذكر المؤمنين فوق هذا كله، وذلك على الشكل التالي: «إنه صالحه وشرط له بذلك عهد الله وميثاقه وذمته، وذمة رسوله محمد صلى الله عليه وسلم، وذمة أمير المؤمنين الوليد بن عبد الملك بن مروان، وذمة الأمير الحجاج بن يوسف بن الحكم،

(١٦٨) اعتبر البرخت نوت أن مجرد ذكر الخلفاء بالجمع في عصر عمر يطمئن في موثوقية نص العهد (Quellenkritische, p. 67) ولكن كما حاولت أن أبين هنا كان المراد هو توضيح الثقة بالضمانة. وبعد فإن الإنسان نفسه «خليفة في الأرض» في الإسلام.

وذمة المؤمنين، وذمة قتيبة بن مسلم». وإذا كان في هذا شذوذ على القاعدة في وحدة الضمانة، فإن فيه شذوذاً آخر وهو أنه جاء في مطلع العهد (مباشرة بعد المرسل والمرسل إليه) على عكس المعهود، إذ تأتي الضمانة بعد الحقوق والواجبات، مؤكدة لها وخاتمة إياها بخاتمتها.

وحيث أن الذمة تُعطى من المصالحين - بكسر اللام - إلى المصالحين - بفتحها -، فإن كل العهود تكتفي بذكر ذمة المسلمين، ولم يشذ عن هذه القاعدة سوى عهد النوبة، إذ طالبوا فيه ذمةً مقابلة من المصالحين، وقد جاءت على الشكل التالي: «ولنا عليكم بذلك أعظم ما تدينون به من ذمة المسيح وذمة الحواريين وذمة من تعظمونه من أهل دينكم وملتكم»، وهذا تعبير في غاية الطرافة، والجهل بالنصارى والقياس على المفاهيم الإسلامية واضحان فيه.

نصل الآن إلى الوحدة الأخيرة في القسم القانوني، وهي وحدة العقوبات في حال انتهاك شروط الصلح، وهي تجيء عادة في آخر العهد، وإن كان هناك استثناءات طفيفة، وهي إما أن تأتي بشكل قاعدة عامة، كما جاء في عهد تفليس («ومن تولى عن الإيمان والإسلام والجزية فعَدُوَّ الله ورسوله والذين آمنوا والله المستعان عليه»)، وهذه نادرة في العهود، أو بشكل توجه مباشر إلى المعاهددين، مجتمعين أو أفراداً؛ ومن الأمثلة على التوجه الجماعي ما جاء في عهدي ماه دينار وماه مهادان «فإن غشوا وبدلوا فذمتنا منهم بريئة»، ومن الأمثلة على التوجه الفردي: «فمن منع ما عليه فلا عهد ولا ذمة» الذي جاء في عهد هراة. كذلك قد تذكر الجرائم التي تتطلب عقوبة في حال حدوثها بشكل عام، كما في عهد موقان: «فإن تركوا ذلك واستبان منهم غش فلا أمان لهم إلا أن يسلموا الغششة برمتهم وإلا فهم متمالثون»، أو تحدد مجموعة من الجرائم بأعيانها، كما جاء في صلح النوبة: «فإن أنتم أوتيتم عبداً لمسلم، أو قتلتهم مسلماً أو معاهداً، أو تعرضتم

للمسجد الذي ابتناه المسلمون بفناء مدينتكم، أو منعتم شيئاً من الثلاثمائة رأس وستين رأساً، فقد برئت منكم هذه الهدنة والأمان، ونحن وأنتم على سواء، حتى يحكم الله بيننا، وهو خير الحاكمين؛ ويحدث أيضاً أن تذكر جريمة معينة وتذكر إلى جانبها عقوبتها الخاصة، من مثل ما جاء في عهد جرجان: «وعلى أن من سب مسلماً بلغ جهده... ومن ضربه حلّ دمه»، وقريب منه أيضاً نص عهد أصفهان.

وتلخيص لما سبق أقول: إن الوحدة الثالثة في البنية الكبرى لعهد الصلح التي وصلتنا، وحدة شروط الصلح، هي وحدة شديدة التركيب، إذ هي نفسها مكونة من ست وحدات داخلية في العهد الأكمل، هي وحدات: التحديد الجغرافي لمن تعنيهم عهود الصلح، والتحديد السكاني لمن تعنيهم عهود الصلح، وحقوق المصالحين، وواجبات المصالحين، وضمانات الصلح، والعقوبات في حال انتهاك شروط الصلح. وهذه الوحدات الداخلية يتفاوت وجودها في العهود من عهد لعهد، إلا أن جميعها يحتوي على أهم وحدتين فيها وهما وحدتا الحقوق والواجبات. ويدل التركيز على وحدتي الحقوق والواجبات من ضمن وحدات شروط الصلح، وعلى وحدة شروط الصلح من بين سائر وحدات العهد الكبرى، فضلاً عن تعقيدها جميعاً أكثر من سائر الوحدات، أن ترتيب الوضع القانوني بين الفاتحين والمعاهدين هو أهم ما كان يهدف إليه من وراء العهود، فهو إذن حجر الزاوية منها وصلب مادتها، وهو إن كان يدل على شيء يتجاوز اتباع سنة الرسول الكريم، فإنه يدل على تحكم النظرة التشريعية في أذهان الفاتحين الأوائل، وعلى فهم عميق لارتباط الجماعة بالكيان السياسي الشرعي ارتباطاً حتمياً. وفي هذا المجال يصبح واضحاً مدى ضخامة التأثير بلب الإسلام في نفوس مبرمي هذه العهود، ولا يضيرهم في شيء أنهم لم يستخدموا إلا القليل من التعبيرات

القرآنية في تلك العهد (١٦٩)، فإن أثر القرآن يظهر في عقليتهم وتوجههم الأصلي بشكل يتجاوز ظهورها بالألفاظ على أوراق عهودهم. كذلك فإن دراسة الشكل لهذه الوحدة الثالثة بأجزائه المختلفة تظهر توازناً عجيباً بين التفرد والوحدة، بمعنى أن كل واحد من هذه الأجزاء يتشابه تشابهاً غير قليل في العهود المختلفة، إن على مستوى الشكل الخارجي، أو على مستوى الصيغ التعبيرية، ولكن - ورغم ذلك - يظل لكل جزء من كل عهد تفرد الخاص، بحيث لا يمكن أن يخلط بينه وبين الجزء الموازي له في العهد الآخر، اللهم إلا حيث يكون العهدان متطابقين نصاً تقريباً، وهذه حالة فريدة لا نجدها إلا في عهدي ماء دینار وماء بهراذان.

لنمض الآن إلى دراسة مضمون العهود، وسوف أركز فقط على الوحدة الثالثة باعتبارها لب الموضوع كما قلت، ولأن الوحدات الأخرى لا تمتاز الوحدة عن الأخرى إلا بالشكل، وهذا قد تعرضت له فيما سبق.

وقبل أن أشرع في تحليل مضمون شروط الصلح أود أن أتوقف عند ظاهرة هامة جداً لا يجوز تجاوزها، وهي العلاقة بين هذا المضمون كما يظهر في نص عهد الصلح وبينه كما يظهر في الأخبار «شبه الوثيقية» عنه في المصادر. وللوصول إلى نتائج سليمة لا بد من إجراء مقارنة بين مادة الوحدة الثالثة في بعض العهود ومادة هذه الوحدة في المصادر الموازية، ولنأخذ مثلاً عهد الحيرة. فماذا نجد؟

في عهد الحيرة ينص العهد على أن خالداً فرض على أهل الحيرة جزية مبلغها (١٩٠,٠٠٠) درهم تُرفع فقط عن المتعبدين السائحين في الدنيا، وأنه إذا لم يمنع المسلمون أهل الحيرة فلا شيء عليهم حتى يمنعوهم، فإذا غدروا

بهم فالذمة منهم بريئة^(١٧٠). أما في المصادر فهناك حديث طويل عن قيمة الجزية، إلا أن اتفاقه مع ما جاء في العهد قليل جداً، فهناك رواية تقول إنها (١٩٠,٠٠٠) درهم كما جاء في نص العهد^(١٧١)، أما سائر الروايات فإنها مخالفة لنص العهد، وهناك ثلاث روايات على أن الجزية بلغت (١٠٠,٠٠٠) درهم^(١٧٢)، ورواية أنها كانت (٨٠,٠٠٠) درهم^(١٧٣)، ورواية أخرى أنها بلغت (٨٤,٠٠٠)؛ قال: وذلك «أن أهل الحيرة كانوا ستة آلاف رجل، فالزم كل رجل منهم أربعة عشر درهماً ووزن خمسة، فبلغ ذلك أربعة وثمانين ألفاً ووزن خمسة، تكون ستين وزن سبعة؛ قال: «وكتب لهم بذلك كتاباً قد قرأته»^(١٧٤). بالإضافة إلى ذلك لم يذكر في أي من المصادر رفع الجزية عن المتعبدين، ولا منع الجزية في عدم حصول المنعة، ولا إسقاط الذمة إذا حدث من أهل الحيرة غدر، بل ذكر غير ذلك تماماً: ذكرت شروط أخرى واجبة على أهل الحيرة هي أن يكونوا عيوناً على أهل فارس^(١٧٥) (وفي رواية: عوناً)^(١٧٦)، وأن لا يهدم لهم بيعة ولا قصر^(١٧٧)، وأن لا ييغوا المسلمين غائلة^(١٧٨).

(١٧٠) راجع هذا الملحق رقم: ٢.

(١٧١) انظر: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٠١٩.

(١٧٢) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٩٧؛ المقدسي، البدء والتاريخ، ج ٥، ص ١٦٦؛ الأزدي، أبو إسماعيل محمد بن عبدالله (ت ٨٢٣١/٨٤٥م) فتوح الشام، تحقيق وزليس، كلكتا، ١٨٥٤.

(١٧٣) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٩٧.

(١٧٤) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٩٨.

(١٧٥) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٩٧، ٢٩٨؛ الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٠١٩ - ٢٠٢٠.

(١٧٦) انظر: الأزدي، فتوح الشام، ص ٥٥.

(١٧٧) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٩٧.

(١٧٨) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٩٨؛ الأزدي، فتوح الشام، ص ٥٥.

على ماذا يدل هذا؟

إنه يدل على أن الفرق بين مضمون شروط الصلح في صورة العهد الرسمية وبين مضمونها في روايات الرواة فرق كبير جداً حتى أنه لا يمكن أن يوفق بينهما، وهذه قاعدة تطرد مع كل محاولة للمقارنة بين العهود التي وصلتنا وبين الأخبار شبه الوثيقية عنها في المصادر. غير أنه لا بد من ملاحظة أمر هام وهو أن ما تزيده أخبار المصادر لا يختلف في طبيعته ذاتها عما يرد في العهد عادة من شروط، فهو من نفس نوعها أو جنسها أو طبيعتها، وإنما هو مختلف عنها في المؤدى وحده. وفي تصوري أن الأخبار التي في المصادر مأخوذة عن «رسائل التعهد» التي كان يكتبها أبناء البلاد المفتوحة ويوقعونها ويعطونها للمسلمين مقابل تسلمهم عهود الصلح منهم، وقد مرّ الحديث عنها من قبل، كما مرّ منها نموذج فيما سبق (تعهد نصارى الشام لعمر) وقد لاحظنا فيه أنه يحتوي على تفصيلات كثيرة جداً لم ترد في عهد الصلح القصير البسيط لأهل دمشق، والحقيقة أن هذا يتفق مع ما نلاحظه في روايات الرواة في أخبارهم «شبه الوثيقية»، فإنها دائماً أكثر تفصيلاً وتدقيقاً وتعداداً للشروط، خاصة في مجال الواجبات على أهالي البلاد المفتوحة، بل إننا إذا قارنا بين «تعهد» أهل الشام وبين بعض «الأخبار الوثيقية» عن صلح دمشق، وجدنا تشابهاً عجباً بينهما، وهذا يجعلنا نرجح ما رجحناه، من أن هذه الأخبار هي صورة تقريبية للتعهدات الأصلية المكتوبة، تماماً كما أن نصوص العهود هي صورة تقريبية لأصولها الرسمية. وما دام الأمر كذلك، فإن الأخبار لا يمكن أن تدخل هنا في تحليل مضمون العهود، وإنما قد يلجأ إليها لتوضيح نقطة أو مشكلة بين الحين والحين.

يتركز في صلب العهود الحديث أكثر ما يتركز، بعد البسملة وتحديد المرسل والمرسل إليه، وقبل ذكر الشهود والكتاب والتاريخ والخاتم

والتسجيل، على شروط الصلح المكونة أساساً من حقوق أهالي البلاد المفتوحة من ناحية وواجباتهم من ناحية أخرى.

أما الحقوق فإن المهود جميعها تذكر الأمان عموداً فقرباً في العهد، ويكون الأمان ابتداءً دائماً على النفس (أو الدم) والمال، وقد يحدد مَنْ مِنَ النفوس هو آمن، كما في عهد تفليس: «لكم ولأولادكم ولأهاليكم»، وفي عهد الرقة: «وذرايبهم ونسائهم». بعد ذلك تختلف المهود فيما بينها على ما هي الأشياء التي تُعطي الأمان، ويتحكم في ذلك أمور كثيرة، لعل أهمها: (١) طبيعة الفتح نفسه، فإذا كان فتحاً للمدينة وما حولها أعطوا الأمان على «دورهم داخل المدينة وخارجها» (بعلبك)؛ و (٢) طبيعة المدينة نفسها، كأن يكون لها سور فيعين الأمان له من الهدم (دمشق، ديبيل) أو يكون فيها أرحاء كثيرة أو طواحين فيذكر ذلك في العهد (بعلبك، الرها)؛ و (٣) لون المصالحين الديني البارز، والتأمين على الكنائس أو البيع أو الصوامع أو الصلبان معروف في عهود عديدة (دمشق، القدس، لُد وفلسطين، الرقة، تفليس، مصر)، وكذلك الحديث عن أمانهم بالنسبة لشرائعهم وملهم (ماه دينار وماه بهراذان، قوس، جرجان، موقان)؛ و (٤) مذاهب المصالحين في الرزق، كأن يكونوا تجاراً كسكان النوبة، فيعاهدون على أن «لا يمتنعوا من تجارة صادرة ولا واردة»، أو أن يكونوا مزيجاً من التجار والرعاة، كأهل بعلبك، فيجيء في عهدهم «وللروم أن يرعوا سرحهم ما بينهم وبين خمسة عشر ميلاً... فإذا مضى شهر ربيع وجمادى الأولى ساروا إلى حيث شاؤوا... ولتجارهم أن يسافروا إلى حيث أرادوا من البلاد التي صالحنا عليها...»؛ و (٥) الاتفاق الشخصي بين عاقد الصلح من المسلمين وكبير المصالحين، وتلك حالات خاصة جداً، كما نجد في عهد مرو الروذ مثلاً: «وأن لك على ذلك نصرة المسلمين على من يقاتل من وراءك من أهل ملتك... ولاخراج عليك ولا على أحد من أهل بيتك من ذوي الأرحام»،

أو في عهد السفند: «وعلى قتيبة العهد والميثاق أنه لا يعمل على غوزك بن أخشيد، أفشين السفند، بشيء، ولا يغدر به، ولا يأخذ منه أكثر مما صالحه عليه، ويعاونه على عدوه، ويقول قتيبة بن مسلم: بأنني قد ملكتك يا غوزك في أخشيد سمرقند وأرضها وحدودها وكش ونسف وبلادها وحصونها، وفوضت إليك أمرها، وأخذت خامتك عليها ألا يعترض عليك معترض، وأن الملك من بعدك لولئك أبداً ما دامت لي ولاية خراسان». وإن الحقوق الكبيرة المبالغ فيها التي أعطاها قتيبة بن مسلم إلى أفشين السفند بموجب هذا العهد لهي دلالة أخرى على أن هذا العهد الذي تفرد بروايته ابن أعثم يحتاج إلى دراسة مستقلة.

وفيما عدا ما ذكرت من الملامح عن حقوق المصالحين لا تعطينا نصوص العهد شيئاً يذكر، فإن الحديث عنها قليل مقابل الحديث عن الواجبات، موضوع الفقرة التالية.

هذا هو أطول أقسام العهد جميعها دون استثناء تقريباً، والممود الفقري فيه هو الجزية، الشرط الأول لعقد الصلح.

ومعظم العهد تستعمل لفظ «الجزية»، وبعضها فقط يستعمل لفظ «الجزاء» بدلاً منها، كما في عهد الحيرة («جزاء عن أيديهم في الدنيا») والري وجرجان وموقان (على الجزاء...)، وهي تُعطى اسم «الحق» في عهد الرها. وقد يقرن بذكر «الجزية» «الخراج»، إلا أن هذا نادر (بعلبك، دبيل)، كما قد يقرن بها ما يفيد الصغار المنصوص عليه في القرآن^(١٧٩)، ولكن هذا لم يرد سوى في عهد تغليس («على إقرار بصغار الجزية»^(١٨٠)) وعهد قومن (على أن يؤدوا الجزية عن يد).

(١٧٩) الآية ٢٩ من سورة التوبة ونصها: «حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون».

(١٨٠) فيها خبر رواية.

وتختلف العهود فيما بينها في تحديد الجزية، فبينما يذهب عدد منها إلى تحديدها بمبلغ من المال معين كبير مقطوع يفرض على أهل البلاد (١٠,٠٠٠ دينار على بانقيا، ١٩٠,٠٠٠ درهم على الحيرة، ٢٠٠٠,٠٠٠ ثقل على بهقباد، ٥٠٠٠٠,٠٠٠ على مصر، ٢٠٠,٠٠٠ درهم وزن سبعة على دنباوند، ٥٠٠٠٠٠ درهم على طبرستان، ٦٠٠٠٠ على مرو الروذ)، تعين بعض العهود الكمية المالية المطلوبة على الأسرة، كما في نص عهد نفليس: «على أهل كل بيت دينار واف»، وفي هذه الحالة يحذر السكان من التلاعب بعدد البيوت عندهم (عن طريق ضمها معاً لتصبح أقل عدداً)، كما يتعهد المسلمون بعدم تفريقها لتصبح أكثر عدداً. وأكثر من ذلك ورود تحديد الجزية على الرأس، كما في عهد موقان: «دينار عن كل حالم»، وفي هذه الحال يذكر في العهد عادة من هم الأشخاص الذين يجب أن تدفع الجزية على رؤوسهم، وأكثرها تجعلها مفروضة على الحالم (موقان، جرجان، قومس، ماه دينار، ماه بهراذان) واثان نصاً على أنها مرفوعة عن أناس بأعيانهم، فدفعها في عهد أذربيجان ليس على صبي ولا امرأة ولا زَينٍ ليس في يديه شيء ولا متعبد متنحل ليس في يديه شيء، وكذلك في عهد الحيرة، على أهلها - بما فيهم رهبانهم وقسيسهم - أن يدفعوا الجزية «إلا من كان منهم غير ذي يد، حبيساً عن الدنيا، تاركاً لها...» (١٨١) أو سحائناً تاركاً للدنيا.

وهناك عهود لا تعين فيها كمية المال المفروضة على بلداً، وإنما تُجعل متروكة للتقدير بحسب أحوال البلاد من العسر واليسر: «على قدر طاقتهم» (ماه دينار، ماه بهراذان، أصفهان، قومس، جرجان، أذربيجان)، وبعضها ينص على أن على المعسر أن يدفع أقل من الموسر: «القوي على قدر قوته والمقل على قدر إقلاله» (بانقيا).

(١٨١) فيه رواية أخرى.

ولا يكون دفع الجزية بالنقد وحده، وإنما قد يكون بالعين أيضاً، وفي عهد السفند نقرأ أن بين الجزية كان ثلاثة آلاف رأس من الرقيق «ليس فيهم صبي ولا شيخ»، وفي عهد النوبة نجد أن عليهم ثلاثمائة وستين رأساً «من أوسط رقيق بلادكم غير المعيب، يكون فيه ذكران وإناث، ليس فيها شيخ هرم ولا عجوز ولا طفل لم يبلغ الحلم، تدفعون ذلك إلى والي أسوان». وقد ذكر في ضمن عهد مصر أن على النوبة الذين يستجيبون لصلح مصر أن يعينوا بأشياء منها «كذا وكذا رأساً وكذا وكذا فرساً». هذا وليس لدينا إشارة في العهد إلى أن بعض الجزية كان يدفع من المزروعات والمستخرجات منها، فهذا نعرفه من الأخبار الوثيقية^(١٨٢)، ولكن لدينا في عهد موقان ما يوسع مجال التنوع في ما يعطى جزيةً، إذ فيه أن على كل حالم ديناراً «أو قيمته»، بمعنى قيمته من أي شيء متوفر في البلاد. وفي هذا المجال لدينا نصٌ فريد في عهد السفند يبين فيه قيمة عدد من «البضائع» والمعادن المالية وكيف تحسب في ذلك الوقت، فكانه بذلك يعطينا «أسعار العملات» أو «معدل الصرف» لبعض الأشياء المتوفرة آنذاك، وذلك بتفصيل جميل غير معهود؛ قال: «فما أعطى من ذلك في جزية أرضه من السبي يحسب له كل رأس بـ ٢٠٠ درهم، وما كان من الثياب الكبار كل ثوب بـ ١٠٠ درهم، والصغار بـ ٦٠ درهماً، وما كان من حرير فكل شقة بـ ٢٨ درهماً، والذهب الأحمر كل مثقال بـ ٢٠ درهماً، والفضة البيضاء مثقال بمثقال».

ويتعين دفع الجزية مرة في كل سنة، وهذا أمر يُنصُّ عليه نصاً في عدد غير قليل من العهود التي بين أيدينا (بانقيا، الحيرة، بهقباد، ماه دينار، ماه بهراذان، أصفهان، الري، دناوند، جرجان)، وفي عهد القدس حدد الوقت من السنة بأنه بعد الحصاد، وفي عهد مصر حدد بأنه «إذا انتهت زيادة

(١٨٢) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٤٣، ص ٢٠٥ و ص ٢٠٦ لنماذج على ذلك.

نهرهم»، أي بعد فيضان النيل. وهناك حالة خاصة بمصر بالنسبة لمبلغ الجزية المدفوع، فإن العهد ينص على أنه «إن نقص نهرهم من غايته إذا انتهى، رفع عنهم بقدر ذلك»، وهذا يعني أن مبلغ الجزية غير ثابت ثبوتاً دقيقاً، وهو معرض لأن ينزل بعض الشيء إذا لم يبلغ فيضان النيل مبلغه العادي. ويوحى عهد السغد الفريد بظاهرة تكثر الأخبار عنها في المصادر، إلا أنها لا تذكر في أي من العهود سواء، وهي مسألة التفريق في دفع الجزية وزمانها بين «العاجلة» وغيرها (وتسمية «العاجلة» لا نجدها سوى عند ابن أعمش)، وهي مبلغ مقطوع يفرضه الفائد على أهل البلاد المفتوحة يدفعونه بعد فترة قصيرة من عقد الصلح وكتابة العهد به (١٨٣)، وقد تكون أربعين يوماً (١٨٤)، فيما الجزية تدفع كل سنة، يقال: «... على ٢٠٠٠٠٠٠٠ درهم عاجلة و ٢٠٠٠٠٠٠ درهم في كل عام».

هذا ويمكن أن يستبدل بالجزية تقديم الخدمات للمسلمين، وخاصة الجهاد، وعهد أرمينية واضح في ذلك عندما ينص بوضع الجزاء عمّن أوجب إلى ذلك «الحشر»، والحشر عوض من جزائهم (١٨٥)، وهو يفسر ما جاء في عهد أدربيجان من القول «ومن حشر منهم في سنة وضع عنه جزاء تلك السنة». كذلك نقرأ في صلح جرجان «من استعنا به منكم فله جزاؤه في معونته عوضاً من جزائه، فكان الخدمة هي بديل للمال أو العين».

حتى الآن كان الحديث مركزاً على الجزية وحدها، الجزء الرئيسي في جميع عهود الصلح التي وصلتنا، وهي تشكل «الجانب المادي» مما على أهل

(١٨٣) انظر أمثلة على ذلك في: ابن أعمش، الفتوح، ج ١، ص ١٦٠، ص ٣٢٨، ج ٢، ص ٦٦، ص ٧٠، ج ٧، ص ١٢٤٣ ابن عبدالحكم، فتح مصر، ص ٦٠، وأخبارها لدى ابن أعمش أكثر من غيره من المؤرخين.
(١٨٤) انظر: الطبري، التاريخ، ج ٢، ص ٤٤٨ (سنة ١٠٤).
(١٨٥) راجع أيضاً: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٦٤.

البلاد المفتوحة أن يقدموه للمسلمين. غير أن هناك في عهود الصلح واجبات معنوية في الأصل، تنفيذية في الواقع، ملقاة على عاتق المصالحين، على رأسها الوفاء للمسلمين (الماهان وديبل) ونصيحتهم، كما في عهد جرجان وأصفهان والماهين وهراة وتغليس وموقان والري، وعدم غشهم، كما في عهد قومن، ثم دلالة المسلم (أصفهان والري وقومن وأذربيجان وموقان وأرمينية، وهو ما يعبر عنه أحياناً بـ «إرشاد ابن السبيل» (جرجان والماهان)، أو بـ «إرشاد الطريق» (تغليس)، أو بـ «هداية الضال» (الرها)، كما أن بعض العهود (تغليس) يذكر أن على المصالحين إن انقطع الطريق بأحد من المسلمين عندهم أن يأخذوه إلى أقرب فئة من المؤمنين إلا أن يحول حائل دون ذلك، ولعل هذا هو نفسه المعنى بـ «حملان الرجل إلى مرحلة» المذكور في عهد أصفهان. كذلك على المعاهدين أن يُقروا المسلم عندهم (جرجان) يوماً وليلة (الماهان، أصفهان، الري، قومن، أذربيجان، أرمينية، موقان)، وذلك من «أوسط» طعامهم بحسب تعبير عهد قومن، ولعله هو نفسه المعنى بالقول في عهد تغليس «من حلال طعام أهل الكتاب وحلال شرابهم». وعلى وجه الإجمال على المعاهدين أن يفخّموا المسلم (الري)، ولا يسلطوا عليه (أصفهان) ولا يسبوه ولا يضربوه (أصفهان، جرجان) فإذا فعلوا فإنّ عليهم العقوبات الشديدة^(١٨٦)، وعليهم أيضاً إصلاح الطرق له (الماهان وأصفهان)، وإصلاح الأراضي (هراة)، وإصلاح الجسور (الرها)، وكل هذا يعني راحة المسلم. ومما يعني راحته أيضاً ألا يرى شعارات وفي آخر الآ تنهض أمامه، ولذلك أمر مصالحو الرقة «ألا يحدثوا كنيسة ولا بيعة ولا يظهروا ناقوساً ولا باعوثاً ولا صليباً».

وعلى وجه الإجمال على أهالي الأراضي المصالحة أن يكونوا مستعدين

(١٨٦) انظر ما سبق ص ٢٣٥ - ٢٤٦.

لخدمة المسلمين، يكفون عنهم أهل الأرض (دنياوند) واللموص (القدس)، ولا يؤذون لهم بغية (طبرستان)، ولا يغلوا ولا يسألوا (الري، جرجان، طبرستان)، وإذا دعاهم المسلمون لقتال عدوهم فعليهم الإنابة والإجابة (مرو الروذ، أرمينية).

وينفرد عهد النوبة بتقرير أمور على النوبة لم ترد في أي عهد آخر، منها إرجاع كل عبد أبق من ديار المسلمين إلى ديارهم، وحفظ المسجد الذي بناه المسلمون بفناء مدينتهم وكنسه وإسراجه وتكرمه.

* * *

لقد حاولت فيما سبق أن أدرس مجموعة عهود الصلح التي وصلتنا، مستعينة أحياناً بالمادة الخيرية عنها في المصادر، وتاركة لها عمداً أحياناً أخرى، لا لضرورات البحث وحسب، بل لأن العهود هذه قد لا تكون صورة طبق الأصل من العهود المكتوبة زمن الفتح إلا أنها صورة تقريبية منها، بينما الخبر - في أحسن الأحوال - لا يرقى إلى أكثر من أن يكون مستعاداً من «كتب التمهيد»، تلك الكتب التي كان أهالي الأرض المفتوحة يكتبونها للمسلمين جواباً على عهدهم لهم، كما قدرت. ولا أريد بهذا أن أغض من قيمة الخبر في دراسة عهود الصلح، فإن ما فيه - باستثناء المادة الحكمية الاعتدالية المشكوك فيها - موثق مفيد معاً، ويحتوي على قدر كبير من المعلومات يتجاوز المعلومات الموجودة في نصوص عهود الصلح تجاوزاً كبيراً، وإنما منه نعرف - مثلاً - أن عهوداً كتبت بين المسلمين وبين أهل قاصم (١٨٧)، وفحل (١٨٨) وحمص (١٨٩) وحلب (١٩٠)

(١٨٧) انظر: قدامة بن جعفر، الخراج ص ٢٨٧.

(١٨٨) انظر: خليفة بن خياط، التاريخ، ج ١، ص ١١٣، قدامة بن جعفر، الخراج،

ص ٢٨٩ - ٢٩٠.

(١٨٩) انظر: الأزدي، فتوح الشام، ص ١٢٨، ابن أعمش، الفتح، ج ١، ص ٢١٦.

(١٩٠) انظر: خليفة بن خياط، التاريخ، ج ١، ص ١٢٤.

وعانات (١٩١) وقرقيسيا (١٩٢) وأنطابلس وبرقة (١٩٣) وبلغ (١٩٤) وبست (١٩٥) وهمدان (١٩٦) ولواتة (١٩٧) وكل هذه ضاعت ولم تصلنا نصوصها. إذن ما أريد أن أقوله هو أن نصوص العهود أعلى مرتبة من الخبر، إلا أن لعهود الصلح دراسة شاملة محتاج إلى الخبر قدر احتياجه إلى نص العهود، لا يستغني قط بالواحد منهما عن الآخر.

ولقد كانت أقدم العهود التي تعرضت لتحليلها ترجع إلى سنة ١٢ للهجرة وأحدثها إلى سنة ٩٤، غير أن الأهم من ذلك أن يقال إن كل هذه العهود - باستثناء عهود ثلاثة - ترجع إلى الفترة الأولى من الفتوح، أي إلى خلافة أبي بكر وعمر والقسم الأول من خلافة عثمان (١٩٨). أما هذه العهود الثلاثة - عهود النوبة ومرو الروذ والسغد - فإن الأولين منها عقدا في زمن مبكر بعض الشيء (سنة ٣١ و ٣٢ على التوالي) فيما الأخير منها عقد في خلافة الوليد بن عبد الملك. والحقيقة أن المدقق في نصوص عهود الصلح جميعها، يجد أن هذه العهود الثلاثة تبرز من بينها على أن فيها نوعاً من الاختلاف أو «التمييز» عن سائر العهود، ثم تختلف العلامات الفارقة لكل تميز منها من عهد إلى آخر اختلافاً يَبِيناً. أما سائر العهود فإنها على وجه

-
- (١٩١) انظر: أبو يوسف، الخراج، ص ١٥٨.
 (١٩٢) انظر: أبو يوسف، الخراج، ص ١٥٩.
 (١٩٣) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٦٤.
 (١٩٤) انظر: ابن أعثم، الفتوح، ج ٧، ص ٢٣٤.
 (١٩٥) انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٤٩١.
 (١٩٦) انظر: الطبري، التاريخ، ج ١، ص ٢٦٥٣.
 (١٩٧) انظر: أبو عبيد، الأموال، ص ٢٦٧.
 (١٩٨) راجع ما سبق، ص ١٩٦ - ٢٠٠، والملاحظ أن عهداً واحداً من هذه العهود الأربع قد عقد زمن عثمان، والباقي كله عقد زمن أبي بكر وعمر.

الإجمال بسيطة جداً ومباشرة واضحة، وقد كانت أنماطها الأولى (عهود خالد بن الوليد الأربعة الأولى: بانقيا والحيرة والبهقباذ ودمشق) شديدة الإيجاز، فيما دخل بعض التطويل إليها منذ عهد القدس (سنة ١٧)، ومنذ ذلك الحين وحتى أواسط خلافة عثمان ظلت العهود بسيطة مباشرة، إما موجزة وإما مطولة، متبعة لنمط واحد في طريقة التعبير، كأنما أصبح هناك بعد سنوات اللفتح الأولى «نمط» معين، يحتوي على «كليشيات» معينة، لعل أصولها الأولى شفهية ويتبع لدى كتابة العهد (إني قد أمتهم على دمائهم وأموالهم وكنائسهم، «وإن غدروا بفعل أو بقول فالذمة منهم بريئة»، «على كل حال... دينار/درهم»، «فإن أسلمتم فلکم مالنا وعليکم ما علينا... الخ)، ويصبح أتباعه أشبه «بأتباع سنّة» سنّها الأولون، وهذا ما حاولت أن أبينه لدى دراسة الشكل فيما سبق. ولئن سار عاقدو العهود على «سنّة» الأولين، فأوجدوا بذلك نوعاً من «التوحيد» بين عهود الصلح، ومن ثم تووا موثوقيتها، فإنهم لم يتقيدوا بتلك السنّة حرفياً، وظلت ظروف كل بلد مفتوح تفرض عليهم طبيعة التوجه في المعاهدة. فما يقال عن الجزية في العهود جميعها يقال غيره في عهد مصر بسبب العلاقة بينها وبين فيضان النيل، مثلاً، وهذا سويد بن مقرن صالح أهل قومس والري ثم أهل جرجان ثم أهل طب رستان، كل ذلك في سنة واحدة (سنة ٢٢)، ومع ذلك كان عهده لكل واحد من أهالي هذه البلاد مختلفاً عن عهده لأهل البلاد الأخرى (١٩٩)، وكذلك هو الحال بالنسبة للعهود المختلفة التي عقدها مع غير مكان كل من عياض بن غنم (٢٠٠) وحبيب بن مسلمة (٢٠١) ونعيم بن مقرن (٢٠٢)، ولم يشذ

(١٩٩) فارن بما بعد.

(٢٠٠) صالح عياض أهل الرقة وأهل الرها.

(٢٠١) عقد حبيب بن مسلمة عهداً مع أهل ديبيل وأهل تفلّيس.

(٢٠٢) عاهد نعيم بن مقرن أهل الري وقومس من ناحية، وأهل دنباوند من ناحية أخرى.

عن هذه القاعدة سوى عهدي ماه دينار وماه بهراذان إذ هما متطابقان نصاً^(٢٠٣)، ولكن تعليل ذلك بسيط، إذ هما مكان واحد تقريباً^(٢٠٤). وأياً كان الأمر، فإن لهذه الملاحظات دلالتها على أن العهود الإسلامية ظل لكل واحد منها في الفترة الأولى تميّزه رغم أنها جميعاً كانت تتبع الأنماط التعبيرية - فضلاً عن الأفكار العامة - نفسها.

بماذا تتميز العهود «المتأخرة» نسبياً عن العهود الأولى؟

أما عهد النبوة فإنه يتميز على جميع العهود الأخرى بمسألتين: طريقة التعبير والمضمون. فمن خصوصياته التعبيرية استعمال كلمة «هدنة» فيه، وعبارة «عهد عقده على الكبير والصغير من أهل النبوة»، وتعبير «معاشر النبوة»، ومن خصوصياته من ناحية المضمون الشروط المفروضة عليهم لجهة ردّ العبد الأبق من بلاد المسلمين إليهم، وحفظ مسجد المسلمين القائم بفناء مدينتهم وكنسه وإسراجه وتكرّمته؛ أما عهد مرو الروذ فإنه فريد في مطلقه، فهو العهد الوحيد الذي فيه «أما بعد»، وهو الوحيد الذي يستشهد استشهاده بنص آية قرآنية^(٢٠٥)، وبعد تحديد المرسل والمرسل إليه يبدأ بما يمكن أن يسمى «رسالة شخصية» إلى «عظيم مرو الروذ» تحكي حكاية الاقتراحات التي قدمها ابن أخي هذا العظيم للأحنف بن قيس قائد المسلمين وموقف المسلمين من هذه الاقتراحات، وعلى أثر ذلك يأتي شروط الصلح: «سلام على من اتبع الهدى وآمن واتقى. أما بعد: فإن ابن أخيك ماهله قدم علي فنصح لك جهده وأبلغ عنك، وقد عرضت ذلك على من معي من المسلمين، وأنا وهم فيما عليك سواء وقد أجبناك إلى ما سألت وعرضت، على أن تؤدي... إلا

(٢٠٣) قارن بما بعد.

(٢٠٤) راجع (ماه دينار) و (ماه بهراذان) في معجم البلدان لياقوت.

(٢٠٥) في العهد: وارض لله (ورسوله) يورثها من يشاء من عباده. وهي الآية ١٢٨ من سورة الأعراف.

ما كان من الأرضين التي ذكرت أن كسرى الظالم لنفسه أقطع جد أبيك لما كان من قتله الحية التي أفسدت الأرض وقطعت السبل». وأخيراً يجيء عهد السفد، وهو أشد العهود الثلاثة تفضيلاً، فهو الوحيد الذي يعطي النسب واللقب والمنصب لكل من المعاهدين من المسلمين، ويجعل هؤلاء المعاهدين يمتدوّن من الخليفة (الوليد بن عبد الملك) إلى الوالي (الحجاج بن يوسف) إلى القائد الفاتح (قتيبة بن مسلم)، وهو الوحيد الذي يعطي «سعر العملات» أو «معدّل الصرف» للبضائع والمعادن مقارنة بالنقد بتفصيل ما بعده تفصيل كما مرّ، وهو الوحيد الذي يعطي مخاطبه أفشين الصفد حق حكم البلاد، هو الآن وولده من بعده، طالما القائد هو والي المنطقة، ويخاطبه خطاباً مباشراً بتعبير فريد من غير جهة: «ويقول قتيبة بن مسلم: بأنني قد وكلتك يا غوزك بن أخشيد سمرقند وأرضها... وفوضت إليك أمرها، وأخذت خاتمك عليها، لا يعترض عليك معترض، وأن الملك من بعدك لولدك أبداً مادامت لي ولاية خراسان».

على ماذا يدل اختلاف هذه العهود الثلاثة المتأخرة نسبياً عن سائر العهود وتميزها بعلامات فارقة؟

إن هذا يدل على أنه مع مرور الزمن أخذ الالتزام بالسنة المرسومة قديماً في كتابة عهود الصلح يخفّ تدريجياً، ويسمح للطرف لكل بلد من البلاد المفتوحة، ولكل قائد من القواد الفاتحين، أن يتحكم في العهد المكتوب أكثر فأكثر، وهذان عهدا النبوة ومرو الروذ (سنة ٣١ و ٣٢) أقرب إلى العهود القديمة من عهد السفد (سنة ٩٤)، ولعله لو وصلتنا عهود أكثر من فترات أحدث لأمكننا أن نرصد بحق طريق التطور في كتابة عهود الصلح.

وأخيراً أريد أن أتوقف عند قاسم مشترك بين عهدين من العهود المتميزة بإعطاء المسلمين رقيقاً من ضمن جزيتهم، ويلاحظ أنه في كلتا

الحالين يحدد بدقة ما الذي يجب أن يكون عليه هؤلاء الرقيق (ثلاثمائة وستون رأساً... من أوسط رقيق بلادكم غير المعيب، يكون فيها ذكران وإناث، ليس فيها شيخ هرم ولا طفل لم يبلغ الحلم... - النوبة ثلاثة آلاف رأس من الرقيق، ليس فيهم صبي ولا شيخ - السفند. كما أن عدد الرقيق ازداد كثيراً بين سنتي ٣١ و ٩٤. إلى هذه الملاحظات يجب أن نضيف ما يسعنا عليه الخير من معلومات أن العهد مع أهل أنطابلس كان فيه أن من ضمن جزية القوم عدداً من الرقيق قيل إنه خمسمائة: ثلاثمائة غلام ومائتا جارية^(٢٠٦) - قد اختار أهلهم بيعهم^(٢٠٧)، وإن عهد بربر لو أنه كان يفرض عليهم («أن عليكم») بيع أبنائهم وبناتهم فيما عليهم من الجزية^(٢٠٨). وهذه الملاحظات حول الرقيق وورودها من أقصى الشرق وأقصى الغرب تدل على وضوح الفصل بين القلب والأطراف. أما القلب فإنه مكوّن من العرب أساساً (الجزيرة، الشام، العراق، وإلى حد ما مصر)، وأما الأطراف فإن العنصر غير العربي هو العنصر الغالب عليها، وما يحلّ في الأطراف لا يحلّ في القلب، وعندما يستحل المبدأ يصبح التفنن مجرد تراكم كمي مشير للخيال: «فصالحوه على ألف وصيف، مع كل وصيف جام من ذهب»^(٢٠٩)، «صالح على... أربعمائة رجل على رأس كل رجل منهم ترس وطيلسان وجام من ذهب».

وبعد: فإن عهد الصلح واجهة مشرقة من واجهات تاريخنا، فيها تتجلى النزعة الإسلامية الأصيلة لدى قواد المسلمين إلى التشريع والتقنين، وإلى كتابة العقد، وإلى إظهار الشهود عليه، وإلى التعرض للحقوق

(٢٠٦) ابن أعثم، الفتح، ج ٢، ص ٣.

(٢٠٧) انظر، البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٦٤؛ يعقوبي، التاريخ، ج ٢، ص ١٥٦؛ وانظر: عماد حميد الله، الوثائق السياسية، ص ٣٩٠.

(٢٠٨) انظر: أبو عبيد، الأوال، ص ٢٦٧.

(٢٠٩) هذا في صلح زرنج، انظر: خليفة بن خياط، التاريخ، ج ١، ص ١٧٢.

والواجبات من دون إبهام بل ربما مع إسراف في التوضيح، هذا بالإضافة إلى السعي للتوثيق الدقيق، على وعي سياسي عظيم بأن ما يقومون به في كتابة عهودهم ليس أمراً عارضاً بل هو عمل تاريخي كبير مغيّر لوجه مناطق شاسعة من الأراضي وأقوام متعددة من البشر^(٢١٠). وهذه العهود هي أيضاً شهادة ناصبة على أن المسلمين لم يستغلوا مركز القوة المطلقة الذي كانوا فيه، وظلت النزعة الإنسانية غالبية على عقودهم مع أهالي الأراضي المفتوحة، وفي ذلك عظة ما بعدها عظة لأقوام أتوا بعدهم وسوف يأتون.

(٢١٠) في صلح طبرستان، المقدسي، البدء والتاريخ، ج ٦، ص ٤٢ - ٤٣.

**Western Studies on Sira:
Selected Texts and Articles**

**edited by:
Morteza Karimi-Nia**



**The World Forum For Proximity
Of Islamic Schools Of Thought**

Title: Western Studies on Sira: Selected Texts and Articles
Edited by: Morteza Karimi-Nia
Published by: The World Forum for Proximity of Islamic Schools of Thought
ISBN: 978 – 964 – 167 – 006 - 3
Circulation: 2000
Address: I.R.IRAN/Tehran/P.o.Box:15875-6995
Tel: 00982188321411-4 www.taghrib.ir

All rights reserved

**In The Name of Allah,
the Compassionate, the Merciful**

Table of Contents

1. Uri Rubin, <Introduction: The Prophet Muḥammad and the Islamic Sources>	5
2. Sidney H. Griffith, <The Prophet Muḥammad: his Scripture and Message According to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First Abbasid Century>.....	39
3. R.B. Serjeant, <The Sunnah Jāmi'ah: Pacts with the Yathrib Jews, and the Tahrīm of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-Called "Constitution of Medina">.....	89
4. W. Montgomery Watt, <Belief in "High God" in Pre-Islamic Mecca>.....	131
5. G.R. Hawting, <The Disappearance and Rediscovery of Zamzam and the "Well of the Ka'ba">.....	137
6. Michael Lecker, <Did the Quraysh Conclude a Treaty with the Anṣār Prior to the Hijra?>.....	149
7. Avraham Hakim, <Conflicting Images of Lawgivers: The Caliph and the Prophet; Sunnat 'Umar and Sunnat Muḥammad>	163
8. Harald Motzki, <Dating the So-Called Tafsīr Ibn 'Abbas: some Additional Remarks> .	183

9. Jacqueline Chabbi, <Histoire et tradition sacrée: la biographie impossible de Mahomet> 201
10. Claude Gilliot, <Les "informateurs" juifs et chrétiens de Muḥammad. Reprise d'un problème traité par Aloys Sprenger et Theodor Nöldeke>..... 219
11. Andreas Görke, <The Historical Tradition About al-Ḥudaybiya: A Study of 'Urwa b. Zubayr's Account> 261
12. Andreas Görke and Gregor Schoeler, <Reconstructing the Earliest sira Texts: the Hijra of the Corpus of 'Urwa b. Zubayr>..... 297
13. Gautier A. Juynboll, <Early Islamic Society as Reflected in its Use of Isnāds>. 309
14. F.E. Peters, <The Quest of the Historical Muḥammad> 353
15. Harald Motzki, <The Collection of the Qur'an: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments>..... 379
16. Michael Cook, <Eschatology and Dating of Tradition>..... 413
17. Harald Motzki, <The Murder of Ibn Abī l-Ḥuqayq: On the Origin and Reliability of some Maghāzī-Reports>..... 439
18. Maher Jarrar, <"Sīrat Ahl al-Kisā": Early Shī'ī Sources on the Biography of the Prophet>..... 509
19. Wadad Kadi, <مدخل إلى دراسة عهد الصلح زمن الفتح> 565

INTRODUCTION

The Prophet Muḥammad and the Islamic Sources*

Uri Rubin

For the Muslim believers, the story of the life of Muḥammad represents the most crucial stage of a sacred history that began with the creation of the world. The life of Muḥammad serves as an example and as an ideal model for an entire community; the stories describing his acts are therefore marked by a clear didactic trend, and they belong to that type of biographies which describe the lives of venerated heroes and saints.

However, the available Islamic sources in which the story of Muḥammad's life has been preserved cannot be called biographies in the full sense of the word, as they are merely compilations of traditions which were created sporadically in different regions and among different groups within Islamic society during the first century AH. These originally oral traditions were collected and recorded by compilers who arranged them in a chronological order, which was designed to produce a progressive story of the life of the Prophet.

The life of Muḥammad as described in the traditions is usually known in Arabic as *sīra* ("manner of life"), and among the earliest authors of such *sīra* compilations, the most notable is Ibn Ishāq (d. 150/768),¹ whose *sīra* of Muḥammad is available in several recensions, the most famous of which is Ibn Hishām's (d. 218/833).² Other no less important authors whose compilations contain early *sīra* material are al-Wāqidī (d. 207/822),³ his secre-

*I would like to thank Dr Lawrence I. Conrad for his valuable notes and comments on an earlier version of this Introduction.

¹See on Ibn Ishāq, Frants Buhl, *Das Leben Muhammeds*, trans. Hans H. Schaeder (repr. Heidelberg, 1961), 368-70; Rudolf Sellheim, "Prophet, Chalif und Geschichte", *Oriens* 18-19 (1965-66), 85-88.

²Abd al-Malik Ibn Hishām, *Al-Sīra al-nabawīya*, ed. Muṣṭafā al-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī, and 'Abd al-Ḥafīz Shalabī (repr. Beirut, 1971). For other recensions see Miklos Muranyi, "Ibn Ishāq's *Kitāb al-mağāzī* in der *riwāya* von Yūnus b. Bukayr", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 14 (1991), 214-75.

³Muḥammad ibn 'Umar al-Wāqidī, *Kitāb al-mağhāzī*, ed. Marsden Jones (London, 1966).

tary Ibn Sa'd (d. 230/844),⁴ al-Balādhurī (d. 279/892)⁵ and al-Ṭabarī (d. 310/922).⁶ The work of compilers earlier than Ibn Ishāq has also been noticed by Islamicists, even though the original independent compilations of these early authors have not survived to modern times. A detailed survey of the work of the earliest authors of the *sīra* compilations was carried out by Josef Horowitz,⁷ and more recently Sezgin,⁸ Jones,⁹ Duri,¹⁰ Kister¹¹ and Khoury¹² have carried out their own surveys of these early *sīra* works. Attempts at reconstructing the texts of these lost sources have also been made.¹³

The general narrative framework into which the sporadic traditions were interwoven by the compilers is basically the same in all compilations: the life of the Prophet is divided into two major phases, Meccan and Medinan. The Meccan period spans from Muḥammad's birth to his migration to Medina. The episodes covering this phase describe his birth and his early years in Mecca, his first revelation, the beginning of his public preaching, his persecution by his fellow-tribesmen of Quraysh, and his migration to Medina. The Medinan period consists of episodes describing his arrival there, the consolidation of his relations with the local Arab tribes, his struggle against the local Jews, and primarily his campaigns and battles (in Arabic *maghāzī*) against Mecca, which culminated in the fall of that city, and in the eventual spread of Islam throughout Arabia. This sequence of events has a well-established chronological framework: the Meccan period begins on what is known as the Year of the Elephant, in which Muḥammad is said

⁴Muḥammad ibn Sa'd, *Kitāb al-ṭabaqāt* (Beirut, 1960).

⁵Aḥmad ibn Yahyā al-Balādhurī, *Ansāb al-ashraf*, I, ed. Muḥammad Ḥamīd Allāh (Cairo, 1959).

⁶Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Ta'rikh al-rusul wa-l-mulūk*, ed. M.J. de Goeje *et al.* (Leiden, 1879-1901); ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm (repr. Cairo, 1987).

⁷Josef Horowitz, "The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors", *Islamic Culture* 1 (1927), 535-59; 2 (1928), 22-50, 164-82, 495-526; trans. Ḥusayn Naṣṣār as *Al-Maghāzī al-ūlā wa-mu'allifihā* (Cairo, 1949).

⁸Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, I (Leiden, 1967), 275-302.

⁹J.M.B. Jones, "The Maghāzī Literature", in A.F.L. Beeston *et al.*, eds., *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period* (Cambridge, 1983), 344-51.

¹⁰A.A. Duri, *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, ed. and trans. Lawrence I. Conrad (Princeton, 1983), 76-135.

¹¹M.J. Kister, "The *Sīra* Literature", in A.F.L. Beeston *et al.*, eds., *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period* (Cambridge, 1983), 352-67.

¹²R.G. Khoury, "Les sources islamiques de la 'sīra' avant Ibn Hishām (m. 213/834) et leur valeur historique", in Toufic Fahd, ed., *La vie du prophète Mahomet: Colloque de Strasbourg, Octobre 1980* (Paris, 1983), 7-29.

¹³See the relevant section in the Bibliography.

to have been born according to most traditions. His first revelation is said to have taken place when he was 40, his migration is dated to ten years later (= AD 622), the fall of Mecca is dated to 8/630, and Muḥammad's death is said to have taken place in 10/632.

Trends of Research

The Islamic traditions describing the Prophet and his life became known to non-Islamic historians very quickly, and already during the ninth century AD—and perhaps even earlier—Jewish and mainly Christian apologists provided their readers with sporadic biographical details about Muḥammad. From their surviving writings,¹⁴ it becomes clear that they gleaned a great deal of their information from Islamic traditions which were in vogue in their time, as well as from the Qur'ān, and these sources have continued to be used by Islamicists to this very day.

The traditions describing Muḥammad's life have been used by Islamicists for two different purposes: a) to reconstruct the life of the historical Muḥammad, and b) to scrutinise the idealised image of Muḥammad. For the former purpose, the Islamic tradition is used to investigate the events that took place during the lifetime of Muḥammad himself, whereas for the latter purpose the traditions are used as a reflection of the image of the Prophet as viewed by the believers who created the traditions and put them into circulation after the death of the Prophet. In what follows the basic trends of the scholarly work aiming at achieving each purpose will be surveyed.

The Study of the Historical Muḥammad

The quest for the historical Muḥammad is very old and started already in the work of the medieval Christian apologists who wished to find out who

¹⁴On these writings see Astérios Argyriou, "Éléments biographiques concernant le prophète Muḥammad dans la littérature grecque des trois premiers siècles de l'hégire", in Fahd, ed., *La vie du prophète Mahomet*, 159–82. And see in the same volume the articles of Bertold Spuler, "La 'Stra' du prophète Mahomet et les conquêtes des arabes dans le Proche-Orient d'après les sources syriaques", 87–97; Sidney H. Griffith, "The Prophet Muḥammad: his Scripture and his Message according to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First Abbasid Century", 99–146; Gérard Troupeau, "La biographie de Mahomet dans l'oeuvre de Barthélemy d'Édesse", 147–57. And see also Lawrence I. Conrad, "Theophanes and the Arabic Historical Tradition: Some Indications of Intercultural Transmission", *Byzantinische Forschungen* 15 (1990), 1–44. For more references on the oriental Christian attitude to the Islamic conquest see Sidney H. Griffith, "Islam and the *Summa Theologiae Arabica*; Rabī I, 264 A.H.", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 13 (1990), 225 n. 2.

Muhammad was, what the secret of his success was, who he learned from, and to what extent his contribution to universal monotheism was original. The answers they suggested were influenced by their basic hostile attitude towards Islam, and mainly by their conviction that Muhammad had been an impostor. Modern Islamicists have asked the same questions, but they have tried to apply to their study a more scientific and impartial approach.

The result of this quest for the historical Muhammad was a series of monographs which started to appear around the middle of the nineteenth century, by authors such as Gustav Weil (1843), Aloys Sprenger (1861) and William Muir (1858-61); this has continued in the twentieth century with the works of such scholars as Frants Buhl (1903), Hubert Grimme (1904), Leone Caetani (1905-1907), W. Montgomery Watt (1953-56), Maxime Rodinson (1961), and many others.

All of these scholars have tried to describe the life of the Prophet against the background of the period in which he lived, and to elucidate the sources of his inspiration and evaluate the historical impact of his prophetic career. Whereas most Islamicists have sought to locate Muhammad's spiritual roots in a Jewish or Christian environment,¹⁵ more recent scholars, like Fueck¹⁶ and Watt,¹⁷ have highlighted the role of the Arabian background in his religious message.

These scholars tried not to be led astray by what they considered as legendary and tendentious elements in Islamic tradition, because they were aware of the fact that they were dealing with traditions about a venerated hero whose person inspired wondrous stories about astonishing miracles and Godly protection. They noted in particular the legendary nature of the traditions about Muhammad's birth and early years in Mecca, as well as his nocturnal ascension to heaven.¹⁸

In their quest for the historical Muhammad, scholars therefore adopted certain criteria for distinguishing truth from fiction, the criteria for such a distinction varying from one author to another. For example, Watt in his two volumes of comprehensive study of Muhammad's life (entitled *Muhammad*

¹⁵ E.g. Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen?* (Leipzig, 1902); C.C. Torrey, *The Jewish Foundation of Islam* (New York, 1933); Richard Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment* (London, 1926).

¹⁶ J. Fueck, "The Originality of the Arabian Prophet", in Merlin L. Swartz, ed. and trans., *Studies on Islam* (Oxford, 1981), 86-98.

¹⁷ W. Montgomery Watt, "Belief in a 'High God' in Pre-Islamic Mecca", *Journal of Semitic Studies* 16 (1971), 35-40.

¹⁸ E.g. Buhl/Schaeder, 375-76.

(Mecca and Muhammad at Medina, respectively) adopted the political criterion first suggested by Goldziher and used in the field of *sīra* by Leone Caetani and Frants Buhl.¹⁹ Following these scholars, Watt declared that once party interests and other kinds of tendentious shaping are isolated, one can accept the "general soundness of the material".²⁰ Watt believes that tendentious shaping has left its mark mainly on the motives provided in the sources for the "external acts", whereas the acts themselves cannot be denied. Watt has also adopted the criterion of consensus, stating that traditional accounts that are devoid of tendentious shaping "are only to be rejected outright where there is internal contradiction".²¹

But Watt and many other scholars before him have also followed a chronological guideline for the evaluation of fiction and truth in the life of Muhammad; the traditional descriptions of the Meccan period of Muhammad have been considered by these scholars as less authentic than those of the Medinan one, the former usually being taken as consisting of exegetic expansions of various Qur'ānic passages. This view was expressed most bluntly by Lammens,²² who rejected the entire corpus of reports about Muhammad's Meccan period. Although his views seemed too extreme to several scholars of his time,²³ later researchers have remained under the impression that more history could be found in the Medinan period. As Watt puts it, before the *hi-jra* "the history was shadowy and it is always possible that events have been invented".²⁴ As for the Medinan period, historical value was assigned above all to the list of the expeditions directed by Muslims against non-Muslims, and their general chronological framework.²⁵

Another criterion employed by scholars was the dogmatic one, by which they could find history even in the Meccan period. Thus Arthur Jeffery,²⁶ in his study of reports on Muhammad's early years in Mecca, looked for those traditions in which the Prophet is portrayed as worshipping idols before he became a prophet, stating that these traditions are "a priori the

¹⁹ *Ibid.*, 373-74.

²⁰ W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford, 1953), xiii.

²¹ *Ibid.*, xiv.

²² On Lammens' approach see references in F.E. Peters, "The Quest of the Historical Muhammad", *International Journal of Middle East Studies* 23 (1991), 312 n. 56.

²³ For details see G. Levi della Vida, s.v. "Sira", *EJ*¹, IV (Leiden, 1934), 441.

²⁴ Watt, *Muhammad at Mecca*, xiv.

²⁵ E.g. W. Montgomery Watt, "The Materials Used by Ibn Ishāq", in Bernard Lewis et al., eds., *Historians of the Middle East* (London, 1962), 27-28.

²⁶ Arthur Jeffery, "Was Muhammad a Prophet from his Infancy?", *The Muslim World* 20 (1930), 226-34.

most likely to be genuine", because "it is impossible to imagine their having been invented after the idealising process has started. Indeed there was every reason for suppressing them at that time, and it is difficult to believe that they would have survived had they not been old and unquestionably authentic".²⁷ Already before him, scholars like Frants Buhl had accepted as historical traditions of a similar gist, for example, the one according to which Muḥammad had a son borne by his first wife Khadīja, whose name was pagan: 'Abd Manāf.²⁸

The same dogmatic consideration has been followed by scholars in relation to the story of the Satanic Verses. In contrast to some who have argued that the whole affair was invented,²⁹ other scholars have maintained that no Muslim believer ever had any interest in fabricating a story according to which Satan managed one day to deceive the Prophet by prompting to him verses, acknowledging the existence of idols, which the Prophet thought to be part of the Qur'ānic revelation. Scholars considered this story to preserve a temporary concession to Muḥammad's fellow tribesmen, because it supposedly did not conform to the dogma of his immunity from sin and error. Watt states that "it is unthinkable that the story could have been invented later by Muslims or foisted upon them by non-Muslims".³⁰ Many years before Watt, Horovitz already stated that the affair "still" reflects "something" of the Qur'ānic image of the Prophet as an ordinary human being.³¹

In his studies of the *sīra* traditions, M.J. Kister too looks for the rare and most unconventional versions describing the events, considering them to represent the earliest form of the report, before it was reshaped in new and more conventional versions.³²

There have also been Arab authors who wrote about the life of the historical Muḥammad according to the Islamic sources, such as Muḥammad Ḥusayn Haykal,³³ amongst many others. Most of their work is marked by

²⁷ *Ibid.*, 228.

²⁸ Buhl/Schaeder, 120-21. See also M.J. Kister, "The Sons of Khadīja", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 16 (1993), 59-95.

²⁹ E.g. John Burton, "Those are the High-Flying Cranes", *Journal of Semitic Studies* 15 (1970), 246-65.

³⁰ Watt, *Muhammad at Mecca*, 103.

³¹ Josef Horovitz, "Die poetischen Einlagen der *Sīra*", *Islamica* 2 (1926-27), 311. And see also Buhl/Schaeder, 177 n. 126.

³² See, e.g., Kister's study of traditions on Muḥammad's idolatry in his "A Bag of Meat", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 33 (1970), 267-75; repr. in his *Studies in Jāhiliya and Early Islam* (London, 1980).

³³ Muḥammad Ḥusayn Haykal, *Ḥayāt Muḥammad*, eighth printing (Cairo, 1963).

the apologetic need to restore the authenticity of those parts of the sources rejected by Orientalists as reflecting literary models borrowed from Jews and Christians.

Scholars have often tried to confirm their historical findings with evidence from the Qur'ān,³⁴ which they have considered as an authentic document preserving the prophecies of Muḥammad as delivered by him to his Companions. These researchers considered that they could find in the Qur'ān references to Muḥammad's own biography. The chapter most often quoted in this context has been Sūrat al-Ḍuḥā (93), in which the Qur'ānic prophet is said to have once been orphaned and poor; scholars discerned here an allusion to Muḥammad's social background.³⁵ The evidence of the Qur'ān has also been used for the reconstruction of the dogmatic polemics between Muḥammad and the pagans of Mecca.³⁶ The Qur'ān was likewise the point of departure for the evaluation of Muḥammad's relations with the Jews of Medina. Here scholars have discerned Muḥammad's attempts at adopting various Jewish rituals, which, however, were soon abandoned due to what is usually referred to as the "break with the Jews".³⁷ Various Qur'ānic passages were also regarded as referring to Muḥammad's decision to wage war on his enemies,³⁸ and as documenting some of his actual military clashes with the Jews,³⁹ as well as with the Meccans.⁴⁰ Qur'ānic passages were even taken as describing such domestic problems as the scandal of the suspected immorality of Muḥammad's wife 'Ā'isha (the *ḥadīth al-isk*).⁴¹

The Idealised Prophet

The Islamic sources have also been used for the study of the idealised Muḥammad, and here there have been two groups of scholars: a) those

³⁴On the beginning of Qur'ānic studies among non-Muslims, see W. Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qur'ān* (Edinburgh, 1970), 173-81. Notable studies of the message of Muḥammad based chiefly on the Qur'ān are Rudi Paret's *Mohammed und der Koran* (Stuttgart, 1957), and Régis Blachère's *Le problème de Mahomet* (Paris, 1952). And see also Rudi Paret, "Der Koran als Geschichtsquelle", *Der Islam* 37 (1961), 24-42.

³⁵Buhl/Schaeder, 116. See also W. Montgomery Watt, *Muhammad's Mecca: History in the Qur'ān* (Edinburgh, 1988), 48.

³⁶E.g. Buhl/Schaeder, 153-67.

³⁷*Ibid.*, 212-22. See also W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford, 1956), 198-208.

³⁸Buhl/Schaeder, 232-34.

³⁹*Ibid.*, 265-66 (the tribe of al-Nadīr).

⁴⁰*Ibid.*, 241-45 (the battle of Badr), 259-60 (the battle of Uḥud), 274 (the battle of the Ditch).

⁴¹*Ibid.*, 281-84.

who believe that the sources contain two separable levels: authentic and legendary, and that the idealised Muḥammad is only reflected in the latter; b) those who believe that the discrimination between truth and fiction is irrelevant and perhaps even impossible, and that what is taken by scholars as authentic is not necessarily so.

Let us begin with the first group. Most notable here is Tor Andrae, who published a book about the idealised Muḥammad,⁴² in which he investigated the legendary elements in the traditional *sīra* sources, and also consulted the writings of some mediaeval Muslim theologians. But the same author also published a work about the historical Muḥammad,⁴³ in which he reconstructed the personage of the Prophet mainly according to the Qur'ān. For Andrae, the line between history and legend is indeed very clear, and he states that the "authentic history of Mohammed begins with his appearance as a prophet in Mecca. What is related of his earlier experience is mainly legendary", consisting of "pious legends" which "belong more properly to the history of the beliefs of his followers than to the biography of the Prophet".⁴⁴

The belief in the existence of different layers reflecting two different types of Muḥammad—the historical and the idealised—is very dominant in a study published by Rudolf Sellheim. This author has tried to illustrate the existence of these two types in Ibn Ishāq's report about the death of the Prophet.⁴⁵

The study of the legendary aspects of the story of Muḥammad's life was also the aim of other scholars who published already at the beginning of the twentieth century. It is in these studies that the impact of Jewish and Christian literary models of sacred history was already detected in Islamic tradition, as scholars tried to establish the process by which these elements found their way into the *sīra*, and when this process began. Most remarkable in this field are the articles of Jensen⁴⁶ and Horovitz.⁴⁷ Special emphasis was laid by these scholars on the presence of biblical and post-biblical elements in the *sīra* stories, with the important observation that they reached the *sīra* directly from Jewish and Christian sources, and not through the Qur'ān.

⁴²Tor Andrae, *Die Person Muhammads in Lehre und Glauben seiner Gemeinde* (Uppsala, 1917).

⁴³Tor Andrae, *Mohammed, the Man and his Faith*, trans. Theophil Menzel (London, 1936).

⁴⁴Andrae, *Mohammed*, 31.

⁴⁵Sellheim, "Prophet, Chalif und Geschichte", 85-88.

⁴⁶P. Jensen, "Das Leben Muhammads und die David-Sage", *Der Islam* 12 (1922), 84-97.

⁴⁷Josef Horovitz, "Zur Muḥammadlegende", *Der Islam* 5 (1914), 41-53; *idem*, "Biblische Nachwirkungen in der Sira", *Der Islam* 12 (1922), 184-89.

Jensen even held that some of them had already become part of Arabic tradition in pre-Islamic times, but Horovitz ruled this out, maintaining that Jewish as well as Christian elements in the *sīra* could be dated to some decades after Muḥammad's death at the earliest.

The second group consists of more recent—and as yet fewer—scholars who are of the opinion that the Islamic sources can teach us only about one Muḥammad, the idealised one, and that there is no point in trying to isolate truth from fiction. To this group belongs, first and foremost, John Wansbrough, whose *The Sectarian Milieu*⁴⁸ is dedicated to a source analysis of the early Islamic texts, discerning in them a literary documentation of Islamic salvation history and basic Jewish polemical patterns.

Uri Rubin's book *The Eye of the Beholder* also aims to study the Islamic tradition about the Prophet as a literary product of early Islamic culture, and not as a document of the life of the historical Muḥammad. Although the author passes no judgement on the historical value of the sources, he foregoes any attempt to reconstruct the historical Muḥammad according to them. In fact, traditions which are usually considered "historical", especially those referring to Muḥammad's paganism, including the story of the Satanic Verses, are treated here as reflecting an initial concept of divine guidance, resulting in the transition of the Prophet from paganism to monotheism, and in his deliverance from the grip and temptation of Satan.⁴⁹

The Structure of the *Sīra*

The scholarly work of Islamicists, of whatever group and trend, has provided insight into the basic materials of which the traditions about the Prophet consist. Various layers have been distinguished in the story of the life of Muḥammad, each representing, in the eyes of Islamicists, a different degree of historical authenticity. A survey of these layers may provide one with a fairly good idea of how scholars have proceeded in their research.

DOCUMENTS

Whatever the method of dividing fiction from history, scholars have been almost unanimous that the *sīra* contains some genuine documents, i.e. such

⁴⁸John Wansbrough, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History* (Oxford, 1978).

⁴⁹Uri Rubin, *The Eye of the Beholder: the Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims* (Princeton, 1995), especially Chaps. 4, 10.

that have been preserved in their original form as committed to writing during the life of Muḥammad. The most notable of these is the so-called "Constitution of Medina", which was first studied by Wellhausen.⁵⁰ Other genuine documents have been identified among Muḥammad's letters to various Arabian leaders;⁵¹ the scholar most notable for his belief in the authenticity of many of these has been Muhammad Hamidullah, who has published extensively on the subject.⁵²

POETRY

From Horovitz onwards, scholars have investigated the poetry in the *sīra*, especially in that of Ibn Ishāq, where this literary form is more current than in later compilations. The poetry in the *sīra* was recognised by Horovitz as a very early layer, reflecting Arabian pre-Islamic *ayyām* (tales of tribal battles) models which left their mark especially on the descriptions of the *maghāzī* ("campaigns") of the Prophet in Medina, unlike the Jewish and Christian models, which had their effect mainly on the story of Muḥammad's early years in Mecca.⁵³

Most important is the observation made by Horovitz (following Sprenger)⁵⁴ that the image of the heroes as it emerges in the poetic verses is often different from the way they are portrayed in the prose traditions; enemies of Muḥammad often appear in the poetic pieces in a most favourable light, and the impartiality of the verses seems to indicate a very early stage in the development of literary conventions, before the Islamic prototypes of Muḥammad's evil adversaries and enemies were fully established.

Many poetic verses ascribed to the *sīra* heroes in Ibn Ishāq's compilation seem to be apocryphal, a fact noted already by Horovitz,⁵⁵ and more recently argued again by Walid 'Arafat (without reference to Horovitz), especially in relation to the poetry attributed to Ḥassān ibn Thābit.⁵⁶ Later

⁵⁰J. Wellhausen, "Muhammad's Constitution of Medina" (= *Skizzen und Vorarbeiten*, IV, Berlin, 1889), ed. and trans. Wolfgang Behn in A.J. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina* (Freiburg im Breisgau, 1975), 128-38. See also Buhl/Schaeder, 209-12.

⁵¹For which see, e.g., J. Sperber, "Die Schreiben Muhammads an die Stämme Arabiens", *Mitteilungen des Seminars für orientalischen Sprachen* (Berlin) 19 (1916), 1-93.

⁵²See, for example, his *Majmū'at al-wathā'iq al-siyāsīya* (Cairo, 1956).

⁵³Horovitz, "Die poetischen Einlagen der *Sīra*", 308-10. See also *idem*, "Alter und Ursprung des Isnād", *Der Islam* 8 (1918), 39.

⁵⁴*Idem*, "Die poetischen Einlagen der *Sīra*", 310-11.

⁵⁵*Ibid.*, 312.

⁵⁶Walid 'Arafat, "Early Critics of the Authenticity of the Poetry of the *Sīra*", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 21 (1958), 453-63.

on, Kister set out to prove the authenticity of this poetry.⁵⁷ But the problem of authenticity is far less important than the study of the role of poetry in the text of the *sīra*, a role which still awaits a thorough examination, in the spirit of the initial work done by Horovitz. Even if apocryphal, many of the poems recorded by Ibn Ishāq may still be regarded as representing one of the earliest layers in the literary structure of the *sīra*—earlier even than the Qur'ānic extracts embedded in the different stories.

The same material has more recently been viewed as reflecting historical events which took place well after the death of the Prophet, being explained as representing the dynamics of a continuously evolving oral tradition.⁵⁸ But the textual evidence for such an evaluation of the poetry in the *sīra* does not seem to have been provided.

GENEALOGY

The genealogical details (*nasab*) provided in the *sīra* concerning the descent of the various Arab tribes, as well as of the Prophet himself, have usually been considered as consisting of a very early hard core of traditions which, as observed by Goldziher, however, underwent a process of re-shaping in response to factional disputes between various tribal groups in early Umayyad times. While Watt⁵⁹ has stressed the early elements in the *nasab* material, others, like Conrad,⁶⁰ have supported the view that the genealogical data gained its initial structure in Umayyad times, and as such also became known to non-Islamic historians of the ninth century AD, such as the Byzantine chronicler Theophanes (d. 818). Whatever the case may be, the problem of the dating of Islamic genealogical tradition remains open to further discussion.

LISTS AND CHRONOLOGY OF RAIDS

The lists of Muḥammad's campaigns against the non-Muslims during his stay in Medina have been considered as authentic, especially the names of places

⁵⁷M.J. Kister, "On a New Edition of the *Diwān* of Ḥasān b. Thābit", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 39 (1976), 265–68. And see also the discussion of poetry in *sīra* and *ḥadīth* in Kister's article, "The *Sīra* Literature", 357–61.

⁵⁸See James T. Monroe, "The Poetry of the *Sīrah* Literature", in A.F.L. Beeston *et al.*, eds., *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period* (Cambridge, 1983), 368–73.

⁵⁹Watt, "Materials", 26.

⁶⁰Conrad, "Theophanes", 11–16.

and tribes involved in the stories of these campaigns.⁶¹ But the various available versions concerning the number and chronology of these raids⁶² seem to indicate that even here the traditions underwent the same process of modification and elaboration that affected all other elements in the *sīra*. A recent study of the chronology of the general framework of the entire life of Muḥammad unveils basic literary patterns upon which this chronology was built.⁶³

It is not only the chronological lists of the campaigns that have been regarded as authentic, but also lists of other kinds, such as names of early converts to Islam, of emigrants to Abyssinia and to Medina, of Muḥammad's opponents, of prisoners and victims in battles, etc.⁶⁴ But here, too, tendentious shaping and manipulation cannot be ruled out.

THE ROLE OF THE QUR'ĀN IN THE SĪRA

Most scholars have been of the opinion that the *sīra* stories in which Qur'ānic allusions are embedded were created as an exegetic expansion of the Qur'ān. This view is shared by scholars who, like Lammens, have rejected the historical value of the entire *sīra*. Thus Wansbrough detects in the early biographies of Muḥammad an "exegetic" narrative technique "in which extracts (serial and isolated) from scripture provided the framework for extended *narratio*".⁶⁵ Even scholars insisting on the historical value of substantial parts of the *sīra* have shared this view. Watt, for instance, states about the Qur'ānic elements in the *sīra*: "The Qur'ānic allusions had to be elaborated into complete stories and the background filled in if the main ideas were to be impressed on the minds of simple men".⁶⁶ Many of the *sīra* stories which allude to the Qur'ān eventually came to be known as *asbāb al-nuzūl*, or "occasions of revelations"; scholars who have studied this particular genre within the context of Qur'ān exegesis usually repeat the view that the *asbāb* are the result of an exegetic expansion of the Qur'ān.⁶⁷ This would imply

⁶¹ Watt, "Materials", 27-28.

⁶² See J.M.B. Jones, "The Chronology of the *Maghāzī*—a Textual Survey, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 19 (1957), 245-80.

⁶³ Rubin, *The Eye of the Beholder*, 189-214.

⁶⁴ Sellheim, "Prophet, Chalif und Geschichte", 73-75.

⁶⁵ See Wansbrough, *The Sectarian Milieu*, 2.

⁶⁶ Watt, "Materials", 25.

⁶⁷ See Andrew Rippin, "The Function of *Asbāb al-Nuzūl* in Qur'ānic Exegesis", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 51 (1988), 4.

that all traditions in the *sīra* alluding to the Qur'ān had their origin in the Qur'ānic verse itself, around which they were supposedly built as an exegetic expansion.

However, Rubin⁶⁸ has recently suggested a different evaluation of the role of the Qur'ān in the *sīra* story. According to him, none of the Qur'ānic verses which appear in the actual story of the *sīra* can be regarded as the primary source of the story. Rubin believes that the basic narrative framework of the various episodes he selected for his analysis is always independent of Qur'ānic verses and ideas; he maintains that the Qur'ānic data seem to have been incorporated into the *sīra* story secondarily, for the sake of embellishment and authorisation. Hence, the material known as *asbāb al-nuzūl* actually consists of independent non-Qur'ānic *sīra* material which gained its Qur'ānic links at a secondary stage, and only then became appropriate data which the exegetes could use for their own *tafsīr* purposes. Rubin holds that Qur'ānic materials only began to be applied to the non-Qur'ānic basic narrative framework when the sacred scripture became a standard source of guidance. At this stage, storytellers could promote the Islamic status of their traditions (originally suspected of biblical influence) by extending to them the divine authority of the Qur'ān. This was achieved by inserting various passages from the scripture into the narrative. The same Qur'ānic extract could actually be installed in different scenes of Muḥammad's life. The clear *sīra* context in which the Qur'ānic verses were embedded eventually provided them with what the exegetes considered their *asbāb*.

Sīra and Ḥadīth

Each individual tradition about the Prophet is called in Arabic a *ḥadīth*; it is normally preceded by a list, called an *isnād*, which contains the names of the various transmitters of the tradition. The list begins with the latest authority and reaches back to the earliest, who is, ideally, the Prophet himself. The traditions about the Prophet are found not only in *sīra* compilations, but also in numerous and often voluminous compilations of *ḥadīths* which are designed to cover all aspects of the Islamic religious heritage, of which the Prophet is the ultimate and most elevated model. The traditions assembled in these compilations contain reports about Muḥammad's sayings and acts which were transmitted through the ages from his Companions to their Successors.⁶⁹ Unlike the *sīra* compilations, in which the traditions are

⁶⁸Rubin, *The Eye of the Beholder*, Chap. 14.

⁶⁹For a recent survey of the *ḥadīth* compilations see *ibid.*, 5-17.

arranged by the chronological order of the events described in them, in the *ḥadīth* compilations they are arranged either by their legal topic, or by the name of their transmitters. The main difference between the *sīra* and *ḥadīth* compilations is in the scope of the material. While the *sīra* compilations are focused on history, i.e. the life of the Prophet, the *ḥadīth* compilations revolve not only around history but also and mainly around the religious and legal implications of Muḥammad's acts and sayings.

Not all Islamicists investigating the life of the Prophet have acknowledged the value of the material recorded in the latter compilations. Thus Watt has claimed that *sīra* is essentially separate from *ḥadīth*, the latter category being perceived by him in the strict "legal and theological" sense, and as such "provides hardly anything of value for the general historian of the career of Muḥammad".⁷⁰

In insisting on the distinction between *sīra* and *ḥadīth*, Watt adheres to his views as expressed in his earlier publications, where he relies on Schacht's findings concerning the late provenance of legal *ḥadīth*. From these Watt concluded that traditions "as they are found in the canonical collections were not in existence in the time of Ibn Ishāq".⁷¹ Watt's insistence on the difference between *sīra* and *ḥadīth* as historical sources was aimed at refuting what he calls "the Lammens-Becker position", according to which *sīra* is no more than *ḥadīth* material "arranged in biographical order".⁷²

The question of whether or not *sīra* is part of *ḥadīth* has its roots in medieval Islamic scholarship, and scholars like Aḥmad ibn Ḥanbal (d. 241/856) indeed thought that *sīra* (or *maghāzī*: "military campaigns", as they called it) and legal *ḥadīth* constituted different fields, or disciplines.⁷³ However, one must bear in mind that Aḥmad and other scholars sharing his view did not think that the materials of *sīra* and legal *ḥadīth* were essentially different from each other, but rather varied only in their degree of authenticity. In other words, traditions, i.e. *ḥadīths*, recorded in compilations of *sīra* authors like Ibn Ishāq and al-Wāqidī were considered by Aḥmad less reliable than those recorded in more authoritative compilations of authors like al-Bukhārī (d. 256/870). The reason for this was that the former—unlike the latter—had not employed the proper critical tools for selecting the most "sound"

⁷⁰Watt, *Muhammad's Mecca*, 1.

⁷¹Watt, "Materials", 24.

⁷²Quoted in Watt, "Materials", 23, from C.H. Becker's "Grundsätzliches zur Leben-Muhammed-Forschung", in the latter's *Islamstudien* (Leipzig, 1924-32), I, 520-27.

⁷³Michael Lecker, "Wāqidī's Account on the Status of the Jews of Medina: a Study of a Combined Report", *Journal of Near Eastern Studies* 54 (1995), 24.

(in Arabic, *ṣaḥīḥ*) traditions, and neglected to record all the disparate traditions with their original *isnāds*. Modern scholars too have already long ago recognised this difference in the degree of critical selection between the *sīra* and the *ḥadīth* compilations.⁷⁴

Therefore, it bodes ill for Watt's approach, which, as seen above, relies on Islamic consensus, to find that it seeks the historical Muḥammad only in the field that the medieval Muslim scholars themselves considered most unreliable.

However, in contrast to scholars who have studied the life of Muḥammad only according to *sīra* compilations, there have been other scholars who, like Lammens and Becker, were aware of the fact that the essence of the *sīra* material consisted of *ḥadīth*, and therefore did not exclude the *ḥadīth* compilations from their range of source material. One of the earliest among them was Horovitz, who adopted Lammens' observations concerning the literary identity of *sīra* and *ḥadīth*, and defined the features they share with each other.⁷⁵ This seems indeed to be the proper approach, because *sīra* and *ḥadīth* do belong to the same field of Islamic spiritual creation; texts about law (legal *ḥadīth*) as well as about history (*sīra*) in medieval Islam came into being in a religious context, and both avenues were regarded by the Muslims as instruments for the manifestation of God's will on earth.

In recent decades several scholars have emerged who, like Lammens, Becker and Horovitz have considered *sīra* and *ḥadīth* as equal in their textual substance. The leading figure in this group of scholars has been M.J. Kister, whose studies are based not only on *sīra* and *ḥadīth* but also on *tafsīr* ("Qur'ānic exegesis") as well as on every other Islamic medieval source dealing with the Prophet, be it biographical, geographical, polemical, legal, etc. Using this vast range of sources, including many unpublished manuscripts, Kister has been able to demonstrate that the historical studies of his predecessors, such as Watt, in which only the most conventional early sources were consulted, contained many misconceptions and erroneous observations caused by their ignorance of variant versions and additional information recorded in sources which they did not consult.

The Dating of the Traditions

The dating of the traditions describing the acts of the Prophet have intrigued the earliest Islamicists, and already Sprenger contrived a theory designed to

⁷⁴E.g. Buhl/Schaeder, 372.

⁷⁵Horovitz, "Alter und Ursprung des Isnād", 39-40.

date the reports according to the *isnāds*, and suggested the same theory as was to be put forth many years later on by Schacht—that of the “common link”. According to Horovitz, Sprenger held that the earliest transmitter in which all different *isnāds* of a single report meet is the first origin of the report.⁷⁶ This is based on the suspicion—later on developed by Schacht into a whole theoretical structure—that the ascription of the reports to the earliest possible transmitter, i.e. a Companion of the Prophet, is spurious, and that the *isnāds* grow backwards.

The evidence of the *isnāds* in the *sīra* traditions has recently been studied anew by Rubin with a view to refuting Schacht’s theory of the backwards growth of *isnāds* and the late dating of the traditions which stems from this theory. Rubin holds that many *sīra* traditions could have come into existence already during the time of the Companions of the Prophet, although the Companions themselves may have had nothing to do with the reports attributed to them. On the whole, Rubin contends that contrary to Schacht’s theory, traditions with complete *isnāds* which are traced back to the Prophet are not necessarily later than traditions with *isnāds* stopping at a younger transmitter.⁷⁷

In fact, many years earlier, Horovitz already studied the *isnāds* in the *sīra*, and suggested a Jewish origin for this practice, showing how Talmudic scholars already considered it most important to quote traditions together with the successive names of their transmitters, and to try to trace the reports, when possible, back to Moses himself.⁷⁸ With this Jewish model of “prophetic *isnād*”, the early date of prophetic *isnāds* in Islam becomes highly probable, and there is no longer need to agree with Schacht that in Islam the usage of prophetic *isnāds* spread only at a relatively late stage in the history of *ḥadīth*.

A special problem stems from cases in the *sīra* compilations in which disparate traditions with originally different *isnāds* were fused into one smooth historical narrative, preceded by a collective *isnād*. This phenomena is widely current in the *Kitāb al-maghāzī* of al-Wāqidī; earlier authorities like al-Zuhri (d. 124/742) and Ibn Ishāq also had frequent recourse to it. Islamicists have usually been of the opinion that the final smooth narrative does not differ much from the original disparate traditions of which it consists, but recently Michael Lecker⁷⁹ has shown that the creation of an amalga-

⁷⁶Horovitz, “Zur Muhammadlegende”, 43.

⁷⁷Rubin, *The Eye of the Beholder*, 234-60.

⁷⁸Horovitz, “Alter und Ursprung des Isnād”, 45-47.

⁷⁹Lecker, “Wāqidī’s Account on the Status of the Jews of Medina”, 15-32.

mated version out of the different reports produces a new narrative which can be considerably different from the original traditions; this means that the original form of the story of the life of Muḥammad can only be accurately reconstructed in cases in which the disparate traditions are still available, either in the *sīra* compilations themselves, or elsewhere.

In fact, the earliest versions of many traditions have been preserved in relatively late sources, and Horovitz long ago made the most important observation that an early compiler like Ibn Ishāq refrained for certain reasons from recording all the traditions about the life of the Prophet that had already existed in his time.⁸⁰ This means that the fact that a certain tradition occurs only in a source later than Ibn Ishāq, for instance al-Wāqidī's biography of Muḥammad, does not necessarily mean that its origin is as late as al-Wāqidī. In other words, the written compilations provide us only with the *terminus ante quem* of the traditions recorded in them, and this too is stated explicitly by Horovitz.⁸¹ This point was recently repeated by Michael Lecker,⁸² in refutation of the theory of "continuing growth" in early Islamic historiography, as advanced by some recent Islamicists. But the growth of certain kinds of *sīra* traditions through the ages cannot be denied altogether, and Horovitz himself observed that after Ibn Ishāq, traditions of a more legal nature emerged, and in al-Wāqidī they already amounted to a good proportion of the material.⁸³

The Selected Articles

The articles chosen for this volume demonstrate the different fields of interest in the study of Muḥammad's life and personage—the literary study of *sīra* and *ḥadīth* as well as the study of the historical Muḥammad. The first section ("Authors of Muḥammad's Biography") contains three articles dealing with the most important compilations of *sīra* traditions.

Hinds' study (Chapter 1) investigates the term *sīra* and how it became a title of these compilations, and also studies the usage of another, and in fact earlier, term signifying the same kind of compilations—*maghāzī*.⁸⁴

⁸⁰Horovitz, "Zur Muḥammadlegende", 44.

⁸¹*Ibid.*, 43.

⁸²Michael Lecker, "The Death of the Prophet Muḥammad's Father: Did Wāqidī Invent Some of the Evidence", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 145 (1995), 9-27.

⁸³Horovitz, "Die poetischen Einlagen der *Sīra*", 312.

⁸⁴The observations of Hinds have been challenged by Maher Jarrar in his *Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien. Ein Beitrag zur Überlieferungs- und Redaktions-*

Jones' article (Chapter 2) exemplifies the concern of modern scholars with the problem of transmission as reflected in the *isnāds*. Jones investigates the relation between the two most important early *sīra* authors whose works have survived to our times, although not in a complete form. Jones reconsiders Wellhausen's contention according to which Ibn Ishāq (d. 150/768) was plagiarised by al-Wāqidī (d. 207/822), who presumably omitted Ibn Ishāq's name from the *isnāds* of his *Kitāb al-maghāzī*, and concealed it behind the vague *qātū* ("they said"). Jones puts Wellhausen's hypothesis to the test by means of a careful textual comparison of two scenes as they are described by both authors. The author reaches the conclusion that plagiarism could not have taken place, because of the idiosyncracies of style and thematic presentation which characterise the accounts of the two compilers. Jones believes that while such peculiarities may reflect additions stemming from al-Wāqidī's own times, the striking similarities between al-Wāqidī and Ibn Ishāq indicate that both authors must have drawn on an early common reservoir of *sīra* material. The greater part of this material, Jones asserts, was already formalised by the second century AH. The device of *qātū*, Jones shows, is therefore not a sign of plagiarism but merely an allusion to the collective *isnāds* used by al-Wāqidī, as well as by several earlier *sīra* authors.

Lecker's article (Chapter 3) elaborates further on the problem of transmission, and seems to provide additional evidence that the early *sīra* authors indeed transmitted material that had been first put into circulation way before their own times. Lecker concentrates on the technique of the "combined report" (with a collective *isnād*), showing that this technique resulted in the transformation of the original disparate traditions into one smooth narrative. Lecker is of the opinion that the original reports can nevertheless be reconstructed according to other sources, even later ones, where the disparate traditions may still be found in their original form. In other words, the study of the evolving story of the life of Muḥammad from its earliest formative stages cannot but be based on the largest possible scale of source material, not only on proper *sīra* compilations.

The second section ("Events in the Life of Muḥammad") includes articles illustrating various possible approaches to the study of specific events.

geschichte (Frankfurt am Main, 1989). In the first chapter of this book (1-59), the author sets out to prove that the usage of the term *sīra* for Muḥammad's biography is earlier than assumed by Hinds. But most of the texts adduced by Jarrar have *siyar* rather than *sīra*. In (wrongly) assuming that *siyar* and *sīra* are always synonymous, he relies on M.M. Bravmann's observations as formulated in his *The Spiritual Background of Early Islam* (Leiden, 1972). For the significance of *siyar* see Rubin, *The Eye of the Beholder*, 13-14.

Conrad's study (Chapter 4) addresses the problem of the chronology of Muḥammad's life and discusses the Islamic traditions dating some key events in the Meccan period of the Prophet's career, centring on the date of his birth. Relying on the corroborative evidence of a South Arabian inscription (i.e. a non-Islamic source), Conrad accepts Kister's⁸⁵ assertion of the historicity of one of these traditions, but the same tradition has recently been shown to be based on widely current Islamic numerical patterns.⁸⁶ However, Conrad's study exposes the existence of literary *topoi* in the Islamic chronological traditions, concentrating on the significance and the usage of the number forty, and demonstrates that even if research on specific aspects or questions seems to produce satisfying conclusions, it remains extremely difficult to get these results to combine into a coherent picture of Muḥammad's early life. In this context Conrad's study of the symbolism of the number seven in the Islamic sources should also be mentioned.⁸⁷

The next three articles deal with various aspects of Muḥammad's Meccan period. The texts are taken in these articles as authentically documenting the historical situation of the period described in these texts.

Kister's article (Chapter 5) concentrates on reports about Muḥammad's private life in Mecca and about his closest relatives. Whether or not one agrees with Kister's assessment of the texts, his study shows that valuable data about the life of Muḥammad can be drawn not only from conventional *sīra* sources but also from *ḥadīth* compilations, historiographical sources and *adab* literature. The reports about Muḥammad's wife Khadīja—and especially about her former husbands—shed light, according to Kister, on the situation in Mecca on the eve of Islam, and especially on the system of inter-tribal relations. The reports adduced by Kister about the sons of Khadīja who bore pagan names are closely associated with the issue of Muḥammad's pre-prophetic paganism,⁸⁸ and are loaded with dogmatic problems which are clearly illuminated through the discussions of Muslim scholars who are quoted by Kister. Kister holds that Sūrat al-Kawthar (108) refers to events connected with the death of some of the sons of Khadīja, which brings up again the problem of the relation between *sīra* and Qur'ān. Special attention

⁸⁵M.J. Kister, "The Campaign of Ḥulubān: a New Light on the Expedition of Abraha", *Le Muséon* 78 (1965), 427-28.

⁸⁶Rubin, *The Eye of the Beholder*, 200.

⁸⁷Lawrence I. Conrad, "Seven and the Tasbīr": On the Implications of Numerical Symbolism for the Study of Medieval Islamic History", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 31 (1988), 42-73.

⁸⁸Recently discussed in Rubin, *The Eye of the Beholder*, Chap. 4.

is paid by Kister to traditions trying to fix the chronology of Muḥammad's Meccan period, and much of this material has more recently been shown to be based on some basic numerical models.⁸⁹

Muranyi's study (Chapter 6) provides another good example of the attitude of modern scholars towards the Qur'ān as a document preserving important clues to specific events in Muḥammad's time. In this particular work the relation of the Qur'ānic term *al-sābiqūn* to a specific group among the first Meccan Muslims is investigated. Muranyi tries to establish by means of various *sīra* reports the identity and social status of this group, whom he connects with those Muslims who are said to have embraced Islam before and during Muḥammad's stay in Dār al-Arqam. This article draws attention to the problematic nature of the reports about Muḥammad's first stages of preaching, which at certain times are said to have taken place in hiding.⁹⁰

Mélamède's study (Chapter 7) demonstrates the conviction of Orientalists that the *sīra* consists of history covered by legend, and the manner in which they have tried to isolate truth from fiction. In Mélamède's article, this is done by eliminating what are considered tendentious statements, such as those obviously intended to glorify the Prophet or groups among his Companions. Mélamède also eliminates passages containing quotations from the Qur'ān, which seem to have become part of the story at a secondary stage. This pertains mainly to Sūrat al-Mumtaḥina (60), v. 12, which is embedded in the story of the women's pledge of allegiance. The author not only tries to reconstruct the "real" events but also analyses the legendary layers of the account of the 'Aqaba meetings, with a detailed comparison between it and the New Testament.⁹¹ Mélamède's study reflects the good tradition of meticulous textual analysis of contradictory versions gleaned from a wide range of sources, including manuscripts. The article concludes with a reconstruction and translation of an early manuscript (the papyrus Schott Reinhardt), and the reader is strongly advised to consult Kister's additional notes on this papyrus.⁹²

Serjeant's study (Chapter 8) takes us to Muḥammad's Medinan period; it deals with a document which most scholars tend to accept as authentic—the "Constitution of Medina" (*ahd al-umma*), which was designed to consolidate the Islamic community. As stated above, this document was first studied by

⁸⁹ *Ibid.*, Chap. 12.

⁹⁰ See also *ibid.*, 127–28.

⁹¹ For a recent re-examination of the 'Aqaba story see *ibid.*, Chap. 11.

⁹² See M.J. Kister, "Notes on the Papyrus Account of the 'Aqaba Meeting", 403–17.

Wellhausen, and more recent scholars have also examined various sections of it.⁹³ Serjeant's analysis of the text of this document is aimed at showing it to be a typical product of local Arabian culture which in Muḥammad's days differed only slightly from the pre-Islamic culture as known also from other regions of the Arabian peninsula, i.e. the Yemen.

Whether or not one agrees with his interpretation of the historical setting of the various parts of the Constitution, or with the manner in which he tries to relate them to the Qur'ān, Serjeant's study touches upon most crucial *sīra* and *ḥadīth* material, as well as Qur'ānic passages, all of which are of central importance for any further study of the Islamic reports about Muḥammad's early Medinan period.⁹⁴ This study should certainly be the starting point for any further investigation of this stage in Muḥammad's career, and the thorough philological analysis of the terminology of the document also makes it indispensable for students of Qur'ān and *ḥadīth*.

The rest of the articles in this section touch upon various aspects of Muḥammad's military clash with Mecca, which took place during his stay in Medina.

Jones (Chapter 9) studies the chronology of Muḥammad's raids, and the reader will find in his article a thorough survey of the raw data relating to all the raids, followed by an analysis with the immediate aim of assessing the validity of the dating. Beyond the problem of validity, Jones' meticulous scrutiny of the various versions provides a good insight into the process of a growing sense of historical criticism among Muḥammad's early biographers, one that brought about the development of a chronological system reaching its most complete form in al-Wāqidī's history of Muḥammad's military campaigns. In this manner, an important stage in the development of the chronological framework of the *sīra* is revealed most clearly.

The next two articles deal with the events leading to the fall of Mecca—a crucial stage in Muḥammad's career which has attracted the attention of many scholars.⁹⁵ The articles exemplify two different possible approaches to

⁹³E.g. Moshe Gil, "The Constitution of Medina: a Reconsideration", *Israel Oriental Studies* 4 (1974), 44–65; Uri Rubin, "The Constitution of Medina—Some Notes", *Studia Islamica* 62 (1985), 5–23.

⁹⁴For a recent study of the same period see Michael Lecker, *Muslims, Jews and Pagans: Studies on Early Islamic Medina* (Leiden, 1995).

⁹⁵See, e.g., Miklos Muranyi, "Die Auslieferungsklausel des Vertrages von al-Ḥudaybiya und ihre Folgen", *Arabica* 23 (1976), 275–95; Fred McGraw Donner, "Mecca's Food Supplies and Muhammad's Boycott", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 20 (1977), 249–66; *idem*, "Muḥammad's Political Consolidation in Arabia up to the Conquest of Mecca", *The Muslim World* 69 (1979), 229–47; Michael Lecker, "The Ḥudaybiya

the material dealing with these events.

The study of Furrukh B. Ali (Chapter 10) concentrates on the affair of al-Ḥudaybiya, and is most stimulating in that the author isolates hitherto unnoticed different versions of the episode, especially those speaking of a three-day truce, in contrast to those speaking of a ten-year truce. The writer prefers the former versions without, however, giving any satisfactory explanation why the latter—and more prevalent—versions came into being. However, the mere indication of the differences between the various traditions is most instructive for any further study of the incident. The writer also addresses the most substantial problem of the relation between Qur'ān and *sīra*, concentrating on the significance of the Qur'ānic term *fath* and the relation of the *sūra* thus named (48) to the affair of al-Ḥudaybiya. Although his own interpretation may seem arbitrary, his discussion certainly points to the issues that must be discussed in relation to the al-Ḥudaybiya affair.

Hawting's article (Chapter 11) also deals with the theme of *fath* and its role in the *sīra*, but in contrast to what may be defined as the positivist approach of Kister and Ali, Hawting undertakes a literary discussion of the sources. He draws attention to the existence of two originally different basic notions of the idea of *fath*, one relating to Mecca (*fath* = "conquest"), which is secondary, and the other, the primary one—to the sanctuary therein (*fath* = "opening"). Unlike Ali, Hawting is not concerned with the historical validity of either version, but rather with the literary process characterised by the adaptation and re-adaptation of models and motifs which emerge in disparate narrative frameworks (e.g. al-Ḥudaybiya, the conquest of Mecca, the Farewell Pilgrimage, etc.), in *sīra* as well as in *ḥadīth* collections. This phenomena should certainly be expected to be at work anywhere in the story of Muḥammad's life.

The next section ("The Idealised Muḥammad") contains key articles dealing with those traditions portraying the idealised Muḥammad.

The study of Horovitz (Chapter 12) represents the early stages in the study of the *sīra* sources, when important observations were already being made concerning the literary development of the biography of Muḥammad. In this article Horovitz looks for the earliest occurrences of traditions that focus on the miraculous aspect of Muḥammad's life and personage, and examines these traditions in the earliest available *sīra* compilations, against

Treaty and the Expedition against Khaybar", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 5 (1984), 1-12; Uri Rubin, "Muḥammad's Curse of Muḍar and the Boycott of Mecca", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 31 (1988), 249-64.

the background of polemics with some Christian apologists who denied Muḥammad's prophetic traits. Horovitz shows how already Ibn Ishāq tended to arrange the miraculous traditions in a systematic order, and surveys the basic themes of these traditions, starting with the infancy stories. Such traditions are instrumental for the study of the development of the concept of Muḥammad's *'iṣma* (divine guidance and immunity from sin and error).

Busse's article (Chapter 13) touches upon the story of Muḥammad's *isrā'* and *mi'rāj*, i.e. his nocturnal journey to al-Masjid al-Aqṣā and his ascent to heaven. This story has crucial bearings on the problem of the relation between Qur'ān and *sīra*, and scholars have repeatedly tried to investigate the relation between the *sīra* story of Muḥammad's nocturnal journey and Sūrat Banī Isrā'īl (17), v. 1. Busse's article contains a detailed survey of these studies and also valuable references to the relevant non-Qur'ānic sources, Islamic as well as Jewish and Christian. His study provides a good point of departure for any further examination of this crucial scene in the miraculous life of Muḥammad.⁹⁶

Finally, Wensinck surveys in his article (Chapter 14) basic themes in Qur'ān, *sīra* and *ḥadīth* about the status of Muḥammad as a prophet in relation to the role of other prophets, and points to the Christian origin of basic notions relating to the Islamic concepts of prophethood. Wensinck analyses the lists of prophets as provided in the sources, discusses the terms describing their role (*rasūl*, *nabī*), touches upon the role of other theocratic leaders of the Muslims (the caliphs), and investigates the role of Muḥammad and the other prophets in Islamic eschatology and messianism. He then proceeds to examine basic themes in the miraculous aspects of Muḥammad's life which are usually recorded in the sources under the heading of *dalā'il al-nubūwa* ("signs of prophethood"): Muḥammad's modes of revelation (dreams, etc.), his role as a martyr, his emigration together with the general idea of emigration (*hijra*⁹⁷), and some aspects of his personage, e.g. his title *ummi*.⁹⁸ All this is followed by a survey of traditions exhibiting the transformation of Christian traditions about the life of Jesus to the life of Muḥammad. Chris-

⁹⁶A recent collection of studies on the Islamic idea of ascension is found in M.A. Amir-Moezzi, ed., *Le voyage initiatique en terre d'Islam: ascensions célestes et itinéraires spirituels* (Louvain and Paris, 1996.).

⁹⁷For *hijra* see the recent study of Patricia Crone, "The First-Century Concept of *Hijra*", *Arabica* 41 (1994), 352-87.

⁹⁸For Muḥammad as *ummi* see the recent discussion in Rubin, *The Eye of the Beholder*, 23-30.

tian models which inspired the shaping of the image of the caliph 'Umar ibn al-Khaṭṭāb are also discussed.

The last section ("Muḥammad and Christian Apologies") comprises an article by Griffith (Chapter 15) which sheds light on the image of Muḥammad and Islam as they come out in Christian apologies written in Syriac and Arabic in response to the religious claims of Islam, during the first 'Abbāsīd century. The first part of the article describes the Christian apologists and the treatises that are available in modern published editions. The second part discusses Islam, Muḥammad, and the Qur'ān as they appear in these works.

BIBLIOGRAPHY

General Monographs

- Andrae, Tor. *Mohammed, the Man and his Faith*. Trans. Theophil Menzel. London, 1936.
- Buhl, Frants. *Das Leben Muhammeds*. Trans. Hans H. Schaeder. Repr. Heidelberg, 1961.
- Caetani, Leone. *Annali dell'Islam*. Vols. I-II. Milan, 1905-1907.
- Cook, Michael. *Muhammad*. Oxford, 1983.
- Gabrieli, Francesco. *Mahomet*. Paris, 1965.
- Gaudefroy-Demombynea, M. *Mahomet*. Paris, 1957.
- Grimme, Hubert. *Mohammed*. Munich, 1904.
- Hamidullah, Muhammad. *Le prophète de l'Islam*. 2 vols. Paris, 1959.
- Haykal, Muḥammad Ḥusayn. *Hayāt Muḥammad*. Eighth printing. Cairo, 1963.
- Lecker, Michael. *Muslims, Jews and Pagans: Studies on Early Islamic Medina*. Leiden, 1995.
- Muir, William. *The Life of Mohammad From Original Sources*. Ed. T.H. Weir. Edinburgh, 1912.
- Peters, F.E. *Muhammad and the Origins of Islam*. Albany, 1994.
- Rodinson, Maxime. *Mohammed*. Trans. Anne Carter. Penguin Books, 1971.
- Rubin, Uri. *The Eye of the Beholder: the Life of Muḥammad as Viewed by the Early Muslims*. Princeton, 1995.
- Sprenger, A. *Das Leben und die Lehre des Mohammed*. 3 vols. Berlin, 1869.
- Wansbrough, John. *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*. Oxford, 1978.
- Watt, W. Montgomery. *Muhammad at Mecca*. Oxford, 1953.
- . *Muhammad at Medina*. Oxford, 1956.
- . *Muhammad's Mecca: History in the Quran*. Edinburgh, 1988.

Authors and Sources

- Abbott, Nabia. *Studies in Arabic Literary Papyri, I: Historical Texts*. Chicago, 1957.
- 'Aṭwān, Ḥusayn. *Riwāyāt al-shāmīyīn li-l-maghāzī wa-l-siyar fī l-qarnayn al-awwal wa-l-thānī al-hijrīyayn*. Beirut, 1986.
- Becker, C.H. "Grundsätzliches zur Leben-Muhammed-Forschung", in his *Islamstudien* (Leipzig, 1924-32), I, 520-27.
- Duri, A.A. *Dirāsa fī sīrat al-nabī wa-mu'allifihā Ibn Ishāq*. Baghdad, 1965.
- "Al-Zuhri: a Study of the Beginnings of History Writing in Islam", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 19 (1957), 1-12.
- Guillaume, Alfred. *The Life of Muhammad: a Translation of Ibn Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh*. Oxford, 1955.
- "New Light on the Life of Muhammad", *Journal of Semitic Studies*, Monograph no. 1. Manchester, n.d.
- Hinds, Martin. "'Maghāzī' and 'Sīra' in Early Islamic Scholarship", in Toufic Fahd, ed., *La vie du prophète Mahomet: Colloque de Strasbourg, Octobre 1980* (Paris, 1983), 57-66.
- Horovitz, Josef. "Alter und Ursprung des Isnād", *Der Islam* 8 (1918), 39-47.
- "The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors", *Islamic Culture* 1 (1927), 535-59; 2 (1928), 22-50, 164-82, 495-526; trans. Ḥusayn Naṣṣār as *Al-Maghāzī al-ūlā wa-mu'allifihā*. Cairo, 1949.
- Jarrar, Maher. *Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien. Ein Beitrag zur Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte*. Frankfurt am Main, 1989.
- Jones, J.M.B. "Ibn Ishāq and al-Wāqidī: the Dream of 'Ātika and the Raid to Nakhla in Relation to the Charge of Plagiarism", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 22 (1959), 41-51.
- "The Maghāzī Literature", in A.F.L. Beeston et al., eds., *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period* (Cambridge, 1983), 344-51.
- Khalīl, 'Imād al-Dīn. *Dirāsa fī l-sīra*. Beirut, 1402/1982.
- Khoury, R.G. "Les sources islamiques de la 'Sīra' avant Ibn Hishām (m. 213/834) et leur valeur historique", in Toufic Fahd, ed., *La vie du prophète Mahomet: Colloque de Strasbourg, Octobre 1980* (Paris, 1983), 7-29.
- *Wahb b. Munabbih*. 2 vols. Wiesbaden, 1972.
- Kister, M.J. "The Sīra Literature", in A.F.L. Beeston et al., eds., *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period* (Cambridge, 1983), 352-67.

- Landau-Tasseron, Ella. "Processes of Redaction: the Case of the Tamīmite Delegation to the Prophet Muḥammad", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 49 (1986), 253-70.
- Lecker, Michael. "Biographical Notes on Ibn Shihāb al-Zuhrī", *Journal of Semitic Studies* 41 (1996), 21-63.
- . "The Death of the Prophet's Muḥammad's Father: Did Wāqidī Invent Some of the Evidence", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 145 (1995), 9-27.
- . "Wāqidī's Account on the Status of the Jews of Medina: a Study of a Combined Report", *Journal of Near Eastern Studies* 54 (1995), 15-32.
- Muranyi, Miklos. "Ibn Ishāq's *Kitāb al-Maghāzī* in der *riwāya* von Yūnus b. Bukayr", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 14 (1991), 214-75.
- Nöldeke, Theodor. "Die Tradition über das Leben Muhammeds", *Der Islam* 5 (1914), 160-70.
- Schoeler, Gregor. *Charakter und Authentie der muslimischen Übertlieferung über das Leben Mohammeds*. Berlin and New York, 1996.
- Sellheim, Rudolf. "Prophet, Chalif und Geschichte", *Oriens* 18-19 (1965-66), 33-91.
- Watt, W. Montgomery. "The Materials Used by Ibn Ishāq", in Bernard Lewis et al., eds., *Historians of the Middle East* (London, 1962), 23-34.
- . "The Reliability of Ibn Ishāq's Sources", in Toufic Fahd, ed., *La vie du prophète Mahomet: Colloque de Strasbourg, Octobre 1980* (Paris, 1983), 31-43.
- al-Ṭarābīshī, Muṭā'. *Ruwāt Muḥammad ibn Ishāq ibn Yasār fī l-maghāzī wa-l-siyar wa-sā'ir al-marwīyāt*. Damascus, 1414/1994.

Reconstruction of Lost Sources

- Murā al-Ṭāhir, Salwā. *Bidāyat al-kitāba al-ta'rikhiya 'inda l-'arab: awal sira fi l-Islām, 'Urwa ibn al-Zubayr*. Beirut, 1995. Compiled from extracts from many sources, with full references.
- Newby, Gordon Darnell. *The Making of the Last Prophet: a Reconstruction of the Earliest Biography of Muḥammad*. Columbia, South Carolina, 1989. Critical reviews by Maher Jarrar in *al-Qantara* 13 (1992), 287-90; Lawrence I. Conrad, "Recovering Lost Texts: Some Methodological Issues", *Journal of the American Oriental Society* 113 (1993), 258-63.

Bibliography

- Ancw, Munawwar Ahmad, and Alia N. Athar. *Guide to Sira and Hadith Literature in Western Languages*. London and New York, 1986.
- Geddes, C.L. *An Analytical Guide to the Bibliographies on Islam, Muḥammad, and the Qur'ān*. Denver, 1973.

Events in the Life of Muḥammad

- Buser, Heribert. "Jerusalem in the Story of Muhammad's Night Journey and Ascension", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 14 (1991), 1-40.
- Conrad, Lawrence I. "Abraha and Muḥammad: Some Observations Apropos of Chronology and Literary Topoi in the Early Arabic Historical Tradition", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 50 (1987), 225-40.
- Donner, Fred McGraw. "Mecca's Food Supplies and Muhammad's Boycott", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 20 (1977), 249-66.
- . "Muḥammad's Political Consolidation in Arabia up to the Conquest of Mecca", *The Muslim World* 69 (1979), 229-47.
- Farrukh B. Ali. "Al-Ḥudaybiya: an Alternative Version", *The Muslim World* 71 (1981), 47-62.
- Gil, Moshe. "The Constitution of Medina: a Reconsideration", *Israel Oriental Studies* 4 (1974), 44-65.
- Hawting, G.R. "Al-Ḥudaybiyya and the Conquest of Mecca: a Reconsideration of the Tradition about the Muslim Takeover of the Sanctuary", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 8 (1986), 1-24.
- Jones, J.M.B. "The Chronology of the *Maghāzī*—a Textual Survey", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 19 (1957), 245-80.
- Kister, M.J. "A Bag of Meat", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 33 (1970), 267-75; repr. in his *Studies in Jāhiliyya and Early Islam* (London, 1980).
- . "'A Booth Like the Booth of Moses:' a Study of an Early *Ḥadīth*", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 25 (1962), 150-55; repr. in his *Studies in Jāhiliyya and Early Islam* (London, 1980).
- . "The Campaign of Ḥulubān: a New Light on the Expedition of Abraha", *Le Muséon* 78 (1965), 425-36; repr. in his *Studies in Jāhiliyya and Early Islam* (London, 1980).

- _____ "The Expedition of Bi'r Ma'ūna", in George Maqdisi, ed., *Arabic and Islamic Studies in Honour of Hamilton A.R. Gibb* (Leiden, 1965), 337-57; repr. in Kister's *Studies in Jāhiliyya and Early Islam* (London, 1980).
- _____ "God Will Never Disgrace Thee", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1965, 27-32; repr. in his *Studies in Jāhiliyya and Early Islam* (London, 1980).
- _____ "The Market of the Prophet", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 8 (1965), 272-76; repr. in his *Studies in Jāhiliyya and Early Islam* (London, 1980).
- _____ "The Massacre of the Banū Qurayya", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 8 (1986), 81-96; repr. in his *Society and Religion From Jāhiliyya to Islam* (Aldershot, 1990).
- _____ "Notes on the Papyrus Account of the 'Aqaba Meeting", *Le Muséon* 76 (1963), 403-17.
- _____ "Notes on the Papyrus Text About Muḥammad's Campaign against the Banū l-Naḍīr", *Archiv Orientalni* 32 (1964), 233-36.
- _____ "'O God, Tighten Thy Grip on Muḍar:' Some Socio-Economic and Religious Aspects of an Early Ḥadīth", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 24 (1981), 242-73; repr. in his *Society and Religion From Jāhiliyya to Islam* (Aldershot, 1990).
- _____ "On the Papyrus of Wahb b. Munabbih", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 37 (1974), 545-71.
- _____ "Some Reports Concerning al-Ṭā'if", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 1 (1979), 1-18; repr. in his *Studies in Jāhiliyya and Early Islam* (London, 1980).
- _____ "The Sons of Khadīja", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 16 (1993), 59-95.
- _____ "'Al-Taḥannuth:' an Inquiry into the Meaning of a Term", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 31 (1968), 223-36; repr. in his *Studies in Jāhiliyya and Early Islam* (London, 1980).
- Lecker, Michael. "The Hudaybiyya Treaty and the Expedition against Khaybar", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 5 (1984), 1-12.
- _____ "Muḥammad at Medina—a Geographical Approach", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 6 (1985), 29-62.
- Lichtenstaedter, Ilse. "Fraternization (Mu'ākhāt) in Early Islamic Society", *Islamic Culture* 16 (1943), 47-52.

- Mélamède, Gertrud. "The Meetings at al-'Aḳaba", *Le monde oriental* 28 (1934), 17-58.
- Muranyi, Miklos. "Die Auslieferungsklausel des Vertrages von al-Ḥudaibiya und ihre Folgen", *Arabica* 23 (1976), 275-95.
- . "Die ersten Muslime von Mekka—soziale Basis einer neuen Religion?", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 8 (1986), 25-36.
- Rubin, Uri. "The Assassination of Ka'b b. al-Ashraf", *Oriens* 32 (1990), 65-71.
- . "The Constitution of Medina—Some Notes", *Studia Islamica* 62 (1985), 5-23.
- . "The Great Pilgrimage of Muḥammad", *Journal of Semitic Studies* 17 (1982), 241-60.
- . "Muḥammad's Curse of Muḍar and the Boycott of Mecca", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 31 (1988), 249-64.
- Sellheim, Rudolf. "Muḥammeds erste Offenbarungserlebnis", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10 (1987), 1-16.
- Serjeant, R.B. "The *Sunnah Jāmi'ah*, Pacts with the Yathrib Jews, and the *Tahrīm* of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-Called 'Constitution of Medina'", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 41 (1978), 1-42.
- Sperber, J. "Die Schreiben Muhammads an die Stämme Arabiens", *Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen* (Berlin) 19 (1916), 1-93.
- Wellhausen, J. "Muḥammad's Constitution of Medina" (= his *Skizzen und Vorarbeiten*, IV, Berlin, 1889), ed. and trans. Wolfgang Behn in A.J. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina* (Freiburg im Breisgau, 1975), 128-38.

Muḥammad and the Jews

- Barakat, Ahmed. *Muhammad and the Jews*. New Delhi, 1979.
- Lecker, Michael. *Muslims, Jews and Pagans: Studies on Early Islamic Medina*. Leiden, 1995.
- . "Wāqidi's Account on the Status of the Jews of Medina: a Study of a Combined Report", *Journal of Near Eastern Studies* 54 (1995), 15-32.
- Scholler, Marco. "Die Palmen (*līna*) der Banū n-Naḍīr und die Interpretation von Koran 59:5", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 146 (1996), 317-80.

- _____ "In welchem Jahr wurden die Banū l-Nadīr aus Medina vertrieben", *Der Islam* 73 (1996), 1-39.
- Serjeant, R.B. "The *Sunnah Jāmi'ah*, Pacts with the Yathrib Jews, and the *Tahrīm* of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-Called 'Constitution of Medina'", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 41 (1978), 1-42.
- Wellhausen, J. "Muḥammad's Constitution of Medina" (= his *Skizzen und Vorarbeiten*, IV, Berlin, 1889), ed. and trans. Wolfgang Behn in A.J. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina* (Freiburg im Breisgau, 1975), 128-38.
- Wensinck, Arnet Jan. *Muhammad and the Jews of Medina*. Ed. and trans. Wolfgang Behn. Freiburg im Breisgau, 1975.

The Life of Muḥammad and Poetry

- 'Arafat, Walid. "An Aspect of the Forger's Art in Early Islamic Poetry", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 28 (1965), 477-82.
- _____ "Early Critics of the Authenticity of the Poetry of the *Sīra*", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 21 (1958), 453-63.
- _____ "The Historical Significance of Later Anṣārī Poetry, I-II", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 29 (1966), 1-11, 221-32.
- Horovitz, Josef. "Die poetischen Einlagen der *Sīra*", *Islamica* 2 (1926-27), 308-12.
- Kister, M.J. "On a New Edition of the *Dīwān* of Ḥasān b. Thābit", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 39 (1976), 265-68.
- Monroe, James T. "The Poetry of the *Sīrah* Literature", in A.F.L. Beeston *et al.*, eds., *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period* (Cambridge, 1983), 368-73.
- Zwettler, Michael. "The Poet and the Prophet: Towards Understanding the Evolution of a Narrative", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 5 (1984), 313-88.

The Life of Muḥammad and the Qur'ān

- Bell, Richard. "Mohammed's Call", *The Muslim World* 24 (1934), 13-19.
- _____ "Muhammad's Pilgrimage Proclamation", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1937, 233-44.
- _____ "Muhammad and Previous Messengers", *The Muslim World* 24 (1934), 330-40.

- _____ "Muhammad's Visions", *The Muslim World* 24 (1934), 145-54.
- Birkeland, Harris. *The Lord Guideth*. Uppsala, 1956.
- Blachère, Régis. *Le problème de Mahomet*. Paris, 1952.
- Buhl, Frants. "Fasste Muhammed seine Verkündigung als eine universelle, auch für Nichtaraber bestimmte Religion auf?", *Islamica* 2 (1926-27), 135-49.
- Geiger, Abraham. *Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen?* Repr. Leipzig, 1902; trans. F.M. Young as *Judaism and Islam*, republished by Moshe Pearlman. New York, 1970.
- Paret, Rudi. "Der Koran als Geschichtsquelle", *Der Islam* 37 (1961), 24-42.
- _____ *Mohammed und der Koran*. Stuttgart, 1957.
- Watt, W. Montgomery. *Muhammad's Mecca: History in the Quran*. Edinburgh, 1988.
- Welch, Alford T. "Muhammad's Understanding of Himself: the Koranic Data", in Richard G. Hovannisian and Speros Vryonis, eds., *Islamic Understanding of Itself, Eighth Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference* (California, 1983), 15-52.
- Zwettler, Michael. "A Mantic Manifesto: the Sūra of 'The Poets' and the Qur'anic Foundations of Prophetic Authority", in James L. Kugel, ed., *Poetry and Prophecy: the Beginnings of Literary Tradition* (Ithaca and London, 1990), 75-231.

The Idealised Prophet

- Andrae, Tor. *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*. Uppsala, 1917.
- Birkeland, Harris. *The Legend of the Opening of Muhammed's Breast*. Oslo, 1955.
- Horowitz, Josef. "Biblische Nachwirkungen in der Sira", *Der Islam* 12 (1922), 184-89.
- _____ "Muhammeds Himmelfahrt", *Der Islam* 9 (1918), 159-83.
- _____ "Zur Muhammadlegende", *Der Islam* 5 (1914), 41-53.
- Jeffery, Arthur. "Was Muhammad a Prophet from his Infancy?", *The Muslim World* 20 (1930), 226-34.
- Jensen, P. "Das Leben Muhammeds und die David-Sage", *Der Islam* 12 (1922), 84-97.

- Lammens, Henri. "L'âge de Mahomet et la chronologie de la Sîra", *Journal Asiatique*, 10th Series, 17 (1911), 209-50.
- Rubin, Uri. *The Eye of the Beholder: the Life of Muḥammad as Viewed by the Early Muslims*. Princeton, 1995.
- . "Pre-Existence and Light—Aspects of the Concept of Nūr Muḥammad", *Israel Oriental Studies* 5 (1975), 62-119.
- Schimmel, Annemarie. *And Muhammad is His Messenger: the Veneration of the Prophet in Islamic Piety*. Chapel Hill, 1985.
- Wensinck, Arnet Jan. "Muhammed und die Propheten", *Acta Orientalia* 2 (1924), 168-98.

Muḥammad and Christian Apologists

- Argyriou, Astérios. "Éléments biographiques concernant le prophète Muḥammad dans la littérature grecque des trois premiers siècles de l'hégire", in Toufic Fahd, ed., *La vie du prophète Mahomet: Colloque de Strasbourg, Octobre 1980* (Paris, 1983), 159-82.
- Conrad, Lawrence I. "Theophanes and the Arabic Historical Tradition: Some Indications of Intercultural Transmission", *Byzantinische Forschungen* 15 (1990), 1-44.
- Griffith, Sidney H. "The Prophet Muḥammad: his Scripture and his Message according to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First Abbasid Century", in Toufic Fahd, ed., *La vie du prophète Mahomet: Colloque de Strasbourg, Octobre 1980* (Paris, 1983), 99-146.
- Hoyland, Robert. *Seeing Islam as Others Saw It: a Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Princeton, 1997.
- Spuler, Bertold. "La 'Sîra' du prophète Mahomet et les conquêtes des arabes dans les Proche-Orient d'après les sources syriaques", in Toufic Fahd, ed., *La vie du prophète Mahomet: Colloque de Strasbourg, Octobre 1980* (Paris, 1983), 87-97.
- Troupeau, Gérard. "La biographie de Mahomet dans l'oeuvre de Barthélemy d'Édesse", in Toufic Fahd, ed., *La vie du prophète Mahomet: Colloque de Strasbourg, Octobre 1980* (Paris, 1983), 147-57.

Surveys of Modern Studies of the Life of Muḥammad

- Peters, F.E. "The Quest of the Historical Muhammad", *International Journal of Middle East Studies* 23 (1991), 291-315.

- Rodinson, Maxime. "A Critical Survey of Modern Studies on Muhammad", in Merlin L. Swartz, trans. and ed., *Studies on Islam* (Oxford, 1981), 23-85.

THE PROPHET MUHAMMAD: HIS SCRIPTURE
AND HIS MESSAGE ACCORDING TO THE
CHRISTIAN APOLOGIES IN ARABIC AND
SYRIAC FROM THE FIRST ABBASID CENTURY

Sidney H. Griffith

The first Abbasid century was the period of time during which the first Christian apologies in Syriac and Arabic appeared, in response to the religious claims of Islam. The profile of Islam, and the Christian appraisal of Islamic teachings that the writers of this period proposed, effectively set the agenda for the future development of Christian apologetics within *dar al-islām*. The prophet Muḥammad himself, and the *Qur'ān*, were important topics of consideration in many of the treatises.

The purpose of the present investigation is to sketch the portrait of Muḥammad, and the estimation of the *Qur'ān*, that may be drawn from these works of Christian apology. The proper appreciation of the portrait requires one first of all to gain a knowledge of the scope of the works in question. Accordingly, the first part of the paper designates the apologists and the treatises that are available in modern published editions. The second part discusses Islam, Muḥammad, and the *Qur'ān* as they appear in these works.

I. — THE APOLOGISTS AND THEIR WORKS

The earliest Syriac apology, actually pre-dating the first Abbasid century by some forty years, is the brief report of a conversation between the Jacobite Patriarch John I (d. 648) and a Muslim official named 'Amr. The report is actually a letter from the patriarch that recounts the questions about Christianity which the Muslim official posed, along with an

account of John's replies. The topics under discussion are the Gospel, the doctrines of the Trinity and the Incarnation, and the laws and statutes that govern Christian life.¹ The letter is in fact a miniature catechism of Christian beliefs, designed to furnish the reader with ready answers to the customary questions raised by Muslims. It offers no detailed arguments in favor of the Christian doctrines. Yet, one may recognize in this brief letter the outline of the topics of controversy that would become the standard table of contents for the later Syriac and Arabic apologetic treatises.

The first Syriac treatise that presents a more detailed apology for Christianity, against the standard Muslim objections to Christian doctrines, is chapter ten of Theodore bar Kōnī's *Scholion*. This work, put forward by its author as an introductory and summary commentary on the Bible, based on the teachings of Theodore of Mopsuestia, is actually a manual of Nestorian theology, produced for use in the Nestorian school system. Chapter ten is a new feature of the second edition of the book. It is a dialogue between a master and his disciple, in which the disciple poses questions that reflect a Muslim point of view, and the master answers the questions with a defense of the Christian doctrines and religious practices which Muslims find objectionable.² Theodore completed his *Scholion* in the last decade of the eighth century. He was, therefore, a contemporary of the writer of the most well known Syriac, anti-Muslim apology, the Nestorian patriarch, Timothy I (d. 823).

Timothy's apology for Christianity is actually a letter from the patriarch, describing two interviews he had with the caliph al-Mahdī, in which the caliph asked questions about Christian doctrines, and the patriarch answered in defense of the doctrines. The letter became so popular that it circulated in the Christian community in a longer Syriac recension, and in an abridged

1. M. F. NAU, Un colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agaréens et faits divers des années 712 à 716, *Journal asiatique*, 11th series, 8 (1915), pp. 225-79. Cf. also H. LAMMENS, A propos d'un colloque entre le patriarche jacobite Jean I^{er} et 'Amr ibn al-'As, *Journal asiatique*, 11th series, 13 (1919), pp. 97-110.

2. Cf. Adlai SCHER, *Theodorus bar Kōnī Liber Scholiorum* (CSCO, vols. 55 and 69; Paris, 1910 and 1912). Chapter ten is in vol. 69, pp. 231-84. Cf. also Sidney H. GRIFFITH, Chapter Ten of the *Scholion*: Theodore bar Kōnī's Anti-Muslim Apology for Christianity, *Orientalia Christiana Periodica*, 47 (1981), pp. 158-188, to appear; and Theodore bar Kōnī's *Scholion*, a Nestorian *Summa Contra Gentiles* from the First Abbasid Century, *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*; *Dumbarton Oaks Symposium*, May 9-11, 1980, forthcoming publication.

S. H. GRIFFITH. — *HIS SCRIPTURE AND HIS MESSAGE* 101

one, as well as in several Arabic versions.¹ The popularity of this letter-treatise was probably due as much to its simple, straightforward style, as to the fame of its author. The patriarch's answers to the caliph's questions are clearly intended to serve as ready replies that any Christian may use in response to the queries of curious Muslims.

Patriarch Timothy dealt more philosophically with the intellectual challenge of Islam in his as yet unpublished letter no. 40, which he addressed to Sergius, priest and doctor, sometime in the year 781. The letter recounts a discussion between the patriarch and an 'Aristotelian philosopher' at the caliph's court. The topics of the discussion are the oneness of God, the divine Trinity, and the doctrine of the Incarnation.² It is quite evident in this letter that Timothy is fully conversant with the current debates among the Muslim *mutakallimūn*. For example, he takes advantage of their concern with the divine attributes, to suggest that the Christian doctrine of the Trinity furnishes the only adequate approach to the description of God. In this, and in other respects, Timothy foreshadows the apologetic methodology of the Arabic Christian writers.

The Jacobite writer, Nonnus of Nisibis, composed an apologetical treatise in Syriac at the very end of the first Abbasid century. As in the instance of several other Christian writers in his time and place, Nonnus structured his treatise as a guide for someone who would be searching for the true religion among the several options available to him in the ninth century, in Iraq; but it is quite clear that the pressure of Islam is his primary concern. The unity of God, the divine Trinity, and the Incarnation are his major topics, along with a discussion of the motives of credibility that he believes should support one's allegiance to Christianity alone among the contemporary religions.³

For all practical purposes, during the first Abbasid century

1. A. MINGANA, Timothy's Apology for Christianity, *Woodbrooke Studies*, 2 (1928), pp. 1-162. Cf. the shorter Syriac rendition in A. VAN ROEY, Une apologie syriaque attribuée à Elie de Nisibe, *Le Muséon*, 59 (1946), pp. 381-97. For the Arabic versions, cf. Hans PUTMAN, *L'église et l'islam sous Timothée I* (Beyrouth, 1975); Robert CASPAR, Les versions arabes du dialogue entre le Catholicos Timothée I et le calife al-Mahdi, *Islamochristiana*, 3 (1977), pp. 107-76.

2. Cf. Raphael BIDAWID, *Les lettres du patriarche nestorien Timothée I* (Studi e Testi, 187: Città del Vaticano, 1956), pp. 32-3, 63. An English translation of Timothy's letter no. 40, from MS Vat. Sirlaco 606, ff. 216v-244v, is the master's thesis of Thomas Hurst at the Catholic University of America, Washington, DC, 1981.

3. Cf. A. VAN ROEY, *Nonnus de Nisibe; traité apologétique* (Bibliothèque du Muséon, v. 21; Louvain, 1948).

the most important apologists for Christianity who wrote in Arabic were three. As it happens, they represent the three major faith communities then composing the Christian population within *dār al-Islām*. Theodore Abū Qurrah (d. c. 820) was a Melkite; Ḥabīb ibn Ḥidmah Abū Rā'īṭah (d. after 828) was a Jacobite; and 'Ammār al-Baṣrī (d. c. 850) was a Nestorian.

Theodore Abū Qurrah was the most prolific of the Christian Arabic writers of the first Abbasid century. His published works include a long treatise in defense of the Christian practice of venerating images, some dozen theological treatises on topics such as the Trinity, the Incarnation, and the nature and structure of church government. His general apology for Christianity is called simply, 'On the Existence of the Creator and the Orthodox Religion.' For the rest, his surviving works include some few short Arabic essays, and forty-three treatises and *opuscula* preserved in Greek.¹

The popularity of the apologetic works of Theodore Abū Qurrah among Arabic speaking Christians is attested to by the considerable number of manuscripts that have survived, containing the transcript of an alleged conference between Abū Qurrah and a Muslim official, usually designated as the caliph, al-Ma'mūn. The texts contain questions from the caliph, and replies from Abū Qurrah in justification of Christian beliefs and practices. None of the twenty some known manuscripts that present such reports have been edited in modern times, although in 1925 Alfred Guillaume published a *résumé* of the contents of

1. I. ARENDZEN, *Theodori Abu Kurra de cultu imaginum libellus e codice arabico nunc primum editus latine versus illustratus* (Bonn, 1877); Constantin BACHA, *Les œuvres arabes de Théodore Aboucara évêque d'Haran* (Beyrouth, 1904); ID., *Un traité des œuvres arabes de Théodore Abou-Kurra, évêque de Haran* (Tripoli de Syrie and Rome, 1905); Georg GRAF, *Die arabischen Schriften des Theodors Abū Qurra, Bischofs von Harrân (ca. 740-820)* (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, X. Band. 3/4 Heft; Paderborn, 1910); Louis CHEIKHO, *Mimar li-Tadurus Abi Qurrah fi Wugūd al-Hāliq wa-d-Dīn al-Qawim, al-Machriq*, 15 (1912), pp. 757-74; 825-42; Georg GRAF, *Des Theodor Abū Kurra Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen, Band XIV, Heft. 1; Munster i.W., 1913); Ignace DICK, *Deux écrits inédits de Théodore Abuqurra, Le Muséon*, 72 (1959), pp. 53-67; Sidney H. GRIFFITH, *Some Unpublished Arabic Sayings Attributed to Theodore Abū Qurrah, Le Muséon*, 92 (1979), pp. 29-35. For Abū Qurrah's works preserved only in Greek cf. J. P. MIGNE, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* (161 vols. in 166; Paris, 1857-87), vol. 97, cols. 1461-610. For a recent general study on Abū Qurrah cf. Ignace DICK, *Un continuateur arabe de saint Jean Damascène: Théodore Abuqurra, évêque melkite de Harran, Proche-Orient chrétien*, 12 (1962), pp. 209-23, 319-32; 13 (1963), pp. 114-29.

S. H. GRIFFITH. — HIS SCRIPTURE AND HIS MESSAGE 103

the text preserved in Paris Arabic MS 70.¹ Following the judgment of Georg Graf, most modern scholars doubt the authenticity of these widely differing reports, concluding that later Christians in the Muslim *milieu* produced them, elaborating on Abū Qurrah's well known retorts to particular Muslim allegations about Christian beliefs or practices.²

Abū Qurrah's Jacobite rival, Ḥabīb ibn Ḥidmah Abū Rā'īṭah, was also a prominent Christian apologist of the first Abbasid century. His general apology for Christianity, called simply an epistle (*risālah*) 'on the substantiation of the Christian religion and the holy Trinity', is unfinished in the form in which it has come down to us. In addition to his apology, we have in a modern edition his treatises on the Trinity, the doctrine of the Incarnation, the refutation of the Melkites, the Jacobite addition to the *Trishagion*, and several smaller essays and reports.³ A noticeable feature of Abū Rā'īṭah's works, especially in his discussion of the doctrine of the Trinity, is his knowledge of the current debates among the Muslim *mutakallimūn*, and his use of the Arabic idiom of these controversies to commend the Christian doctrines.⁴ It is quite clear that in Iraq there was at this time a certain dialogue, or at least a dialectical relationship, between Christian and Muslim scholars about the implications of describing (*wasf*) God in the Arabic language. Abū Rā'īṭah, like 'Ammār al-Baṣrī and other, later Christian apologists, followed these discussions with interest, and exploited them for their own apologetic purposes.

The Nestorian school system in Iraq was the context in which 'Ammār al-Baṣrī composed his Christian apologies in Arabic. His general apology for Christianity is entitled simply, *Kitāb al-burhān*, or 'proof-text', in an obvious reference to the *Qur'ān*'s injunction, repeated several times on occasions when the prophet Muḥammad met members of other religious communities, 'Produce your proof (*burhān*), if you speak truly', e.g., in *al-Baqarah* (2): 111). In addition to this general apology, 'Ammār also wrote a more detailed Arabic treatise, entitled

1. Alfred GUILLAUME, Theodore Abū Qurra as Apologist, *Moslem World*, 18 (1925), pp. 42-51.

2. Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* (vol. 2, Studi e Testi, 133; Città del Vaticano, 1947), pp. 21-3.

3. Cf. Georg GRAF, *Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb Ibn Ḥidma Abū Rā'īṭa* (CSCO, vols. 130 and 131; Louvain, 1951).

4. Cf. Sidney H. GRIFFITH, Ḥabīb ibn Ḥidmah Abū Rā'īṭah, A Christian *Mutakallim* of the First Abbasid Century, *Oriens Christianus*, 64 (1980), pp. 161-201.

Kitāb al-masā'il wa l-aḡwibah, or 'book of questions and answers', in which he discusses the topics of controversy between Christians and Muslims with more refinement.¹ 'Ammār is thoroughly acquainted with the world of the Muslim *'ilm al-kalām*, and he exercises a considerable ingenuity in fashioning his arguments in favor of Christian doctrines, in terms which take advantage of the issues that interested the Muslim scholars.

There are two published Christian Arabic documents from the early ninth century that are incomplete in the form in which we presently have them. The first of them is an anonymous treatise on the Trinity, entitled *fi tathlīth Allāh al-wāḥid*, which can be only approximately translated into English as 'on confessing the threeness of the one God'.² Only a portion of it has survived. It quotes passages from the Old and New Testaments, and from the *Qur'ān*, in favor of the doctrine of the Trinity. The other document is the account of a debate, allegedly held in Jerusalem in c. 815 A.D., between a monk named Abraham of Tiberias, and a Muslim official named 'Abd ar-Raḥmān ibn al-Malik ibn Šālih. Unfortunately, the text of this account is published only in a German translation, and so its usefulness is limited.³

Just over the boundary of the first Abbasid century is the apologetic treatise of Ḥunayn Ibn Ishāq (d. 873). The occasion for the composition of his treatise affords the modern reader a rare glimpse into the relationship between Christians and Muslims in mid-ninth century Baghdad. According to the story that has come down to us, Ḥunayn and his Muslim friend, Abū l-Ḥasan 'Alī ibn Yahyā al-Munagḡim (d. 888), the son of al-Ma'mūn's court astronomer who had converted to Islam at the caliph's request, were present together in Baghdad at a *maḡlis* hosted by Abū l-Ḥasan 'Abd Allāh ibn Yahyā al-Barmakī, somewhere around the years 861-862. The Muslim friend heard Ḥunayn claim that it is inexcusable for a man not to accept an obvious truth, or for him summarily to dismiss out of hand an

1. Michel HAYEK (ed.), *'Ammār al-Basrī, Apologie et Controverses*, Beyrouth, 1977). The French introduction and summary of the treatises also appears in *Islamochristiana*, 2 (1978), pp. 69-113.

2. Cf. Margaret DUNLOP GIBSON, *An Arabic Version of the Acts of the Apostles and the Seven Catholic Epistles;... with a Treatise on the Triune Nature of God* (Studia Sinaitica, 7; London, 1899), pp. 75-107. Cf. also J. Rend el HARRIS, *A Tract on the Triune Nature of God*, *American Journal of Theology*, 5 (1901), pp. 76-88.

3. K. VOLLERS, *Das Religionsgespräch von Jerusalem (um 800 D); aus dem Arabischen übersetzt*, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 29 (1908), pp. 29-71, 197-221; and Graf, 1947, pp. 28-30.

S. H. GRIFFITH. — HIS SCRIPTURE AND HIS MESSAGE 105

argument which he knows will validate a position to which he is opposed. Thereupon, Ibn al-Munāḡḡim sent Ḥunayn a note, arguing that he should accept Islam. Ḥunayn ignored the note. So Ibn al-Munāḡḡim sent a formal *risālah*, entitled *al-burhān*, not only to Ḥunayn, but to his fellow Christian scholar. Qustā ibn Lūqā (d. 912). In his *risālah*, Ibn al-Munāḡḡim argued that any open minded person should accept Islam because of Muḥammad's legitimate claim to prophecy. Ḥunayn and Qustā replied with the apologies that have survived under the names.¹ While to date, only a portion of Ḥunayn's apology has been published, the whole correspondence will shortly appear in *Patrologia Orientalis*.²

It remains only to consider the famous apology that circulates under the name of 'Abd al-Masīḥ ibn Ishāq al-Kindī, perhaps the most well known of all the early apologies for Christianity. The apology is in the form of a letter from 'Abd al-Masīḥ, in reply to an earlier letter from a Muslim character named 'Abd Allāh ibn Ismā'il al-Hāsimī, in which 'Abd Allāh summons his correspondent to the profession of Islam. 'Abd Allāh's letter is a very summary statement of the Muslim *shahādah* and the five pillars of Islam. 'Abd al-Masīḥ's reply on the other hand is a long defense of the standard Christian doctrines and practices, according to the customary outline of topics in the more popular apologies for Christianity, along with a vigorous polemic against the *Qur'ān* the prophet Muhammad, and the teachings and practices that are characteristic of Islam. The two letters circulated as units of a single work, and the correspondents are presented as members of the court of the caliph al-Ma'mūn (813-833). There are a number of manuscripts of the correspondence, and considerable variation in the reported names of the correspondents. Unfortunately, there is not yet a satisfactory modern, critical edition of the Arabic text. The only published recension of the correspondence is one brought out by Christian missionaries at the end of the nineteenth century, using two unidentified manuscripts.³ The work also played a role in western

1. Cf. Rachid HADDAD, *Ḥunayn ibn Ishāq Apologiste chrétien*, *Arabica*, 21 (1974), pp. 292-302; Paul NWIYA, *Un dialogue islamo-chrétien au IX^e siècle*, *Ases*, 9 (1976-77), pp. 7-21.

2. For Ḥunayn's apology, cf. Louis СМЕЙКО, *Vingt traités théologiques* (Beyrouth, 1920), pp. 143-46; and Paul СВЯТЫ, *Vingt traités philosophiques et apologetiques d'auteurs arabes chrétiens du IX^e au XIV^e siècle* (Cairo, 1929), pp. 181-6. For the whole correspondence, cf. Samir KHALIL and Paul NWIYA, *Patrologia Orientalis*, 40, no. 183, to appear.

3. Cf. Anton TREN (ed.), *Risālat 'Abd Allāh b. Ismā'il al-Hāsimī ilā 'Abd al-Masīḥ ibn Ishāq al-Kindī yad'ūhu bihā ilā I-Islām wa-Risālat 'Abd*

medieval, anti-Islamic polemic, due to the availability of a Latin version in Spain already in the time of Peter the Venerable (d. 1156).¹

There has been a considerable amount of scholarly controversy about the date of composition of the correspondence, and also about the doctrinal persuasion of the Christian author. Regarding the date of composition, there are two points of reference that provide an upper and a lower limit for the period of time within which the work could have been written. On the one hand, it had to have been in existence by the beginning of the eleventh century, for al-Bīrūnī (d.c. 1050) refers to it in his *The Chronology of Ancient Nations*.² On the other hand, it cannot have antedated the circulation of Abū Rā'īṭah's treatise in defense of the doctrine of the Trinity, since the author of the correspondence quotes extensively from Abū Rā'īṭah's treatise.³ Some have suggested that the borrowing may have been the other way about, i.e., that Abū Rā'īṭah may have quoted from the apology of al-Kindī. However, this suggestion is implausible since the tenor and tone of al-Kindī's letter is completely comparable to what one expects to find in popular tracts of apologetics and polemics, and it is not at all like the reasoned intellectual and theological arguments of the kind elaborated by Abū Rā'īṭah. In other words, the quoted passages in the al-Kindī *risālah* are somewhat out of their compatible context there, while they are perfectly tailored to the specifications of Abū Rā'īṭah's treatise.

Within the limits provided by the two points of reference that exist for the work, some scholars have opted for a date of composition within the tenth century, citing various historical allusions in the text and the level of the author's awareness of developments within the contemporary Muslim schools of religious

al-Mashā' ilā al-Hāsimī yaruddu bihā 'alayhi wa-yad'āhu ilā n-Naṣrāniyyah (London, 1885); GRAF, 1947, pp. 135-46; G. TROUPEAU, al-Kindī, 'Abd al-Mashā' b. Ishāq, *EP*, vol. V., pp. 120-1. Summaries of the correspondence are available in William Muir, *The Apology of Al Kindy; written at the court of al-Mamun (c. A. H. 215; A. D. 830), in defense of Christianity against Islam* (London, 1887); Armand ABEL, L'apologie d'al-Kindī et sa place dans la polémique islamo-chrétienne, *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*, 361 (1963), pp. 501-23; Georges C. ANAWATI, Polémique, apologie et dialogues islamo-chrétiens. Positions classiques, médiévales et positions contemporaines, *Euntes Docets*, 22 (1969), pp. 380-92. A forthcoming new edition of the text is announced by Pasteur G. Tartar of the Union des Croyants Monothéistes, Combs-La-Ville, France.

1. Jose Muñoz SENDINO, Al-Kindī, *Apología del Cristianismo, Miscelánea Comillas*, 11 and 12 (1949), pp. 339-460; James KRITZCEK, *Peter the Venerable and Islam* (Princeton, 1964), pp. 101-7.

2. Cf. Muir, *op. cit.*, pp. 13 ff.

3. Cf. GRAF, *op. cit.*, 1951, vol. 131, pp. 32-6.

S. H. GRIFFITH. — HIS SCRIPTURE AND HIS MESSAGE 107

scholarship.¹ However, some scholars see no necessity in these arguments.² And, indeed, there really is no compelling reason to doubt the work's own testimony that its author took his inspiration from events he witnessed at the caliphal court of al-Ma'mūn (813-833). This caliph was famous for sponsoring just such exchanges as this correspondence records.³ The contents of the correspondence are not such as should preclude their appearance in the first Abbasid century. Consequently, the author's testimony should be accepted, and the work dated to the second half of this century.

The author of the al-Hāsimī/al-Kindī correspondence is completely anonymous. In all likelihood, he was a Nestorian, a fact that would in no way prevent him from borrowing the Trinitarian arguments of the Jacobite, Abū Rā'īṭah. Moreover, it is highly unlikely that the names of the persons affixed to the

1. So, e.g., L. MASSIGNON, *Al-Kindī*, 'Abd al-Masīh b. Ishāk, *ET*, vol. II, p. 1080; P. KRAUS, *Beiträge zur Islamischen Ketzergeschichte, Rivista degli Studi Orientali*, 14 (1933), pp. 335-79. Kraus alleges a dependence of the al-Hāsimī/al-Kindī correspondence on the *Kitāb az-zumurrudh* of Ibn ar-Rawāndī (d. c. 910), a Mu'tazilite, who later became a *zindīq* and wrote a polemic against the prophethood of Muhammad, and the authenticity of the *Qur'ān* as a book of divine revelation. Kraus' evidence consists of several topical parallels between the arguments employed in the al-Kindī letter and Ibn ar-Rawāndī's work. He suspects that the parallels may support the conclusion that the Christian author was dependent on the work of Ibn ar-Rawāndī. Kraus' views have been cited with apparent approval by G. GRAP, *GCAL*, *op. cit.*, vol. II, p. 143; G. TROUPEAU, *al-Kindī*, 'Abd al-Masīh b. Ishāk, *ET*, vol. V, p. 120; and Robert CASPAR *et al.*, *Bibliographie du Dialogue islamo-chrétien, Islamo-christiana*, I (1975), p. 143.

A fresh reading of Kraus' arguments has persuaded the present writer that they are not convincing. In the first place, as Kraus is at some pains to point out, the parallels are merely topical. There is no question of direct quotation. And Kraus himself points out the many dissimilarities in the midst of the similarities that are to be found in the accounts of the two writers. Kraus' suggestion of dependence is based on his idea that before the time of Ibn ar-Rawāndī, there would have been no *Christian* context within which the work of the author of the al-Hāsimī/al-Kindī correspondence could have been at home. The evidence presented in this paper counters this suggestion. In fact, if there is to be an issue of dependence between these two authors, given the state of the development of Christian Arabic apologetics in the first Abbasid century, it seems more reasonable to suppose that Ibn ar-Rawāndī was influenced by the Christians. His arguments certainly have about them the ring of the Christian, anti-Muslim polemical pamphlets. Moreover, there is no known Muslim antecedent for such arguments. And Ibn ar-Rawāndī is known to have been under the influence of Abū 'Isā al-Warrāq, a man who was certainly conversant with Christian works p. 112, n. 4 below. The conclusion should be that Ibn ar-Rawāndī was in debt to the Christian apologists, and not the other way about. Cf. P. KRAUS (G. Vajda), *Ibn al-Rawāndī, ET*, vol. III, pp. 905-6.

2. Cf. SENDINO, *art. cit.*, pp. 346-7; HADAD, *art. cit.*, p. 302, n. 1.

3. Cf. e.g., the account of al-Ma'mūn given in William Muir, *The Caliphate, Its Rise, Decline, and Fall; From Original Sources* (Edinburgh, 1915), pp. 506-8.

letters are authentic names of genuine persons. All three elements of each name amount to a neat statement of the two faiths, Christianity and Islam. While all of the elements of each name are quite commonly found among the names of contemporaries, their neat symmetry in the present instance suggests that they designate merely literary *personae*. Furthermore, it is hardly credible that any Muslim intellectual, even in the court of al-Ma'mūn, would be party to the summary portrait of Islam that is found here, a mere preface to al-Kindī's rebuttal; or who would be in any way associated with a work that so negatively depicts Islam, the *Qur'ān*, and the prophet Muḥammad. A distinguishing feature of the al-Kindī apology for Christianity, which makes it unique among the Syriac or Arabic apologies of the first Abbasid century, is the bluntness with which it dismisses the religious claims of Islam, in an impudent tone of voice that disparages the *Qur'ān* and the prophet in a way that is reminiscent of the Greek anti-Islamic polemical treatises.¹ For this reason, Armand Abel styled the author of this correspondence, 'le Nicéas du monde arabe.'²

Closely related to the apologetic treatises of the first Abbasid century is the Christian Syriac and Arabic apocalyptic tradition that first appeared at roughly the same time, in the form of the Christian legend of Bahīrā. Bahīrā is a name of the Christian monk who, according to Islamic tradition, recognized Muḥammad's prophethood when as a young teenager the future prophet visited Syria with a Meccan caravan.³ And among Muslim polemicists of the first Abbasid century, Bahīrā was put forward as the sort of Christian person who was commended to Muslims in the *Qur'ān* (*al-Mā'idah* (5):82), in contrast to the Christians represented by the current Nestorians, Jacobites, or Melkites, who were engaged in anti-Islamic polemics.⁴ Accordingly, it is not surprising that Christian apologetic writers of the period, including the author of the al-Hāsimī/al-Kindī correspondence, argued that this monk was a heretic, and that he influenced Muḥammad only in terms of his heterodox religious notions. In the second half of the first Abbasid century, probably during the reign of al-Ma'mūn in the judgment of some modern scholars,

1. Cf. Adel-Théodore KHOURY, *Les théologiens byzantins et l'islam; textes et auteurs (VIII^e-XIII^e siècle)* (Louvain et Paris, 1969); *Id.*, *Polémique byzantine contre l'islam (VIII^e-XIII^e siècle)* (Leiden, 1972).

2. ABEL, art. cit., p. 523.

3. For pertinent bibliography cf. A. ABEL, Bahīrā, *Et*, vol. I, pp. 922-3.

4. Cf. the remarks of al-Gāhiz in his refutation of the Christians, J. FINKEL, *Three Essays of Abu 'Othman 'Amr ibn Baḥr al-Jahiz* (Cairo, 1926), p. 14.

S. H. GRIFFITH. — HIS SCRIPTURE AND HIS MESSAGE 109

this monk's story was woven into the Christian legend of a Danielesque, apocalyptic, even eschatological vision that interprets the rule of the Muslims as a phase of human history that should pass away in a future time when God will bring victory and peace to his own proper people¹. Such an apocalyptic interpretation of the events of Islamic rule was also current in the Jewish community in the first Abbasid century, a fact which corroborates the dating of the Christian Bahīrā legend to this same time.²

The Christian apologetic literature in Syriac and Arabic that appeared during the first Abbasid century has a unique importance. While many of the more renowned Christian religious thinkers who wrote in Arabic came from later times, e.g., writers such as Yahya ibn 'Adī (d. 974), Eutychius of Alexandria (d. 940), Ibn aṭ-Ṭayyib (d. 1043), Elias of Nisibis (d.c. 1049), or Severus ibn al-Muqaffa' (d.c. 1000), it was the achievement of the controversialists, both Christian and Muslim, of the first Abbasid century to determine the manner in which the standard topics of Christian/Muslim dialectic were to be proposed in Arabic, and to choose the style in which they would be discussed.

It is interesting to note that the first appearance of Christian theology in Arabic, which came about largely during the second half of the first Abbasid century, and principally in Mesopotamia and Iraq, corresponds to the period of time when, according to all accessible indications, large numbers of hitherto Christian people were becoming Muslims. There are a number of witnesses to the prevalence of this conversion phenomenon. The most

1. The Syriac and Arabic texts of this legend are published with an English translation in R. GOTTHEIL, A Christian Bahira Legend, *Zeitschrift für Assyriologie*, 13 (1898), pp. 189-242; 14 (1899), pp. 203-68; 15 (1900), pp. 56-102; 17 (1903), pp. 125-66. For commentary, and arguments for dating the composition of the legend to the time of al-Ma'mūn, cf. A. ABEL, L'Apocalypse de Bahira et la notion islamique de Mahdi, *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales*, 3 (1935), pp. 1-12; *ib.*, Changements politiques et littérature eschatologique dans le monde musulman, *Studia Islamica*, 2 (1954), pp. 23-43. For an argument in favor of a later date, cf. GRAF, *op. cit.*, 1947, pp. 145-9. In the 14th century the legend found its way into Latin. Cf. J. BRONANT-ODIER, and M. G. LEVI DELLA VIDA, Une version latine de l'Apocalypse syro-arabe de Serge-Bahira, *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 62 (1950), pp. 125-48.

2. For pertinent discussion and bibliography, cf. Bernard LEWIS, An Apocalyptic Vision of Islamic History, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 13 (1950), pp. 308-36. For a broader survey of this genre of literature, but favoring a much later date, cf. M. STEINSCHNEIDER, Apokalypsen mit polemischer Tendenz, *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 28 (1874), pp. 627-57; 29 (1876), pp. 162-8.

unambiguous of them is a passage quoted by J. B. Segal from an anonymous Syriac chronicle of the late eighth century. The chronicler complains:

The gates were opened to them to [enter] Islam. The wanton and the dissolute slipped towards the pit and the abyss of perdition, and lost their souls as well as their bodies—all, that is, that we possess . . . Without blows or tortures they slipped towards apostasy in great precipitancy; they formed groups of ten or twenty or thirty or a hundred or two hundred or three hundred without any sort of compulsion . . . , going down to Harran and becoming Moslems in the presence of [government] officials. A great crowd did so . . . from the districts of Edessa and of Harran and of Tella and of Resaina.¹

Of course, the Christian community viewed the converts with contempt. They considered the conversions to be merely for the sake of personal power and social advancement. The author of the al-Hāsimī/al-Kindī correspondence, for example, puts this view into the mouth of al-Ma'mūn, when the caliph was confronted with the charge that the converts at his court were insincere. Al-Ma'mūn replies:

I certainly know that so and so, and so and so, were Christians. They became Muslims reluctantly. They are really neither Muslims nor Christians, but deceivers. What should I do? How should I act? God's curse be on them all.²

Further evidence of fairly widespread conversion to Islam from the Christian community during the first Abbasid century is available by inference from other sorts of information. Richard W. Bulliet, for example, on the basis of his statistical analysis of the rates of conversion to Islam in the medieval period, maintains that the second half of the century is the beginning of the first great wave of conversions in Iraq, Syria, and even in Egypt. According to his terminology, the years 791–888 comprise the period of the 'early majority', when up to thirty-four percent of the population may be estimated to have converted to Islam, in what he calls a 'bandwagon process'.³

Certainly these would be circumstances sufficient to encourage the Christian community to produce an apologetic literature

1. J. B. SEGAL, *Edessa, 'the Blessed City'* (Oxford, 1970), p. 206. Cf. also the threat of punishment against the 'renegades' in the Christian Bahīrā Legend, GOTTHEIL, art. cit., 13 (1898), p. 237, 14 (1899), pp. 229–30.

2. TIEN, *op. cit.*, p. 112.

3. Cf. RICHARD W. BULLIET, *Conversion to Islam in the Medieval Period; an Essay in Quantitative History* (Cambridge, Mass., 1979).

S. H. GRIFFITH. — *HIS SCRIPTURE AND HIS MESSAGE* 111

that argues against the religious claims of Islam. And although these apologies may be, on the surface at least, addressed to Muslims, one must surmise that the Christian community itself is their primarily intended audience. Their purpose would be to stem the tide of conversion to Islam by arguing that Christianity and its doctrines are the only ones that are logically worthy of credence.

Conversely, the Christian apologetical efforts, once they began in earnest, drew the counter-fire of the Muslim intellectuals. In broad strokes, this reaction is visible in the growth and development, during the first half of the first Abbasid century, of the social disabilities that were theoretically to be imposed on the *ahl adh-dhimmah*, according to the terms of the so called 'Covenant of 'Umar.' By the year 800 or so this document had come through the process of elaboration by which the juridical scholars brought it to the form in which it became traditional.¹ And by the end of the first Abbasid century, the caliph al-Mutawakkil (847-861) was trying to make the provisions of this covenant the effective law of the land, in what was to be one of the few overt, anti-Christian, official government policies in the history of Islam.²

Some measure of the Muslim annoyance at the arguments of the Christian apologists of the first Abbasid century is recorded in the essay that al-Ġāhiz wrote against the Christians sometime prior to 847, and which found a role in al-Mutawakkil's anti-Christian campaign.³ In the essay al-Ġāhiz asserts:

This community has not been as sorely tried at the hands of the Jews, the Maġūs, or the Sabaeans, as it has been tried with the Christians. The fact is that they ferret out the contradictory from our traditions, our reports with a weak chain of transmitters (*isnād*), and the ambiguous verses of our scripture. Then they busy themselves with the pusillanimous among us. They question our common people about these things, with whatever they happen to know of the questions of the renegades and

1. Cf. A. S. TRITTON, *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects, A Critical Study of the Covenant of 'Umar* (London, 1930); Antoine FATTAL, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam* (Beirut, 1958).

2. Cf. Dominique SORUDEL, *Le Vizirat 'Abbāsīde de 749 à 936* (2 vols.; Damas, 1959), vol. I, pp. 271-86; *id.*, *The 'Abbasid Caliphate, in P. M. Holt et al. (eds.), The Cambridge History of Islam* (2 vols.; Cambridge, 1970), pp. 126-7; F. E. PETERS, *Allah's Commonwealth; a history of Islam in the Near East 600-1100 A. D.* (New York, 1973), pp. 450-3; M. A. SHABAN, *Islamic History; a New Interpretation* (Cambridge, 1975), pp. 72-80.

3. Cf. Ch. PELLAT, *Ġāhiz à Bagdad et à Sāmarrā Rivista degli Studi Orientali*, 27 (1952), pp. 57-8; *id.*, *Ġāhizana III; essai d'inventaire de l'œuvre ġāhizienne, Arabica*, 3 (1956), p. 170.

the damned *sandīqah*, even to the point that with this they often acquit themselves well, even toward our scholars and people of rank. They provide controversy among the powerful. They dupe the weak. A trying factor also is that every Muslim thinks that he is a *mutakallim* and that no one else is more adept at arguing against these deviants.¹

Several of the Muslim *mutakallimān* of the first Abbasid century even went so far as to write treatises against particular Christian apologists. According to reports preserved in Ibn an-Nadīm's *Fihrist*, 'Isā b. Ṣubayḥ al-Murdār (d. 840) wrote an attack against Abū Qurrah while Abū l-Hudhayl al-'Allāf (d. 841/2) wrote a treatise against 'Ammār al-Baṣrī.² And from the same source we learn that the early Mu'tazilite, Dīrār b. 'Amr (fl. 786-809), wrote a refutation of Christians in general, as did Abū 'Isā Muḥammad b. Hārūn al-Warrāq (d. 861), in three different recensions.³ Thanks to the refutations of Yaḥyā b. 'Adī, some of the work of al-Warrāq has survived. In his refutations, Yaḥyā quoted from it and rebutted it paragraph by paragraph, thereby allowing a portion of al-Warrāq's writing to be recovered for modern scholarship.⁴

Another notable Muslim reaction to the apologetic efforts of the Christian writers was the refutation of Christians composed by the Zaydite *imām*, al-Qāsim ibn Ibrāhīm (d. 860).⁵ The refutation is a product of al-Qāsim's stay in Egypt during the years 815-26, where he frequented the discussions of the Muslim *mutakallimūm*, in the company of a Copt named Salmūn.⁶ And, of course, there is also the well known work of 'Alī ibn Rabbān aṭ-Ṭabarī, a Nestorian who converted to Islam as an elderly man, at some point between 838 and 848. His rebuttal of the Christian claim to be the only true religion includes a treatise against the doctrines of the Trinity and the incarnation, preserved only in an incomplete copy, and a work entitled *Kitāb ad-dīn*

1. J. FINKEL (ed.), *Three Essays of Abu 'Othman 'Amr Ibn Baḥr al-Jāhiz* (Cairo, 1926), pp. 19-20.

2. Cf. J. W. FÜCK, Some Hitherto Unpublished Texts on the Mu'tazilite Movement from Ibn-al-Nadīm's *Kitāb-al-Fihrist*, in S. M. ABDULLAH (ed.), *Professor Muḥammad Shafī' Presentation Volume* (Lahore, 1955), pp. 57-8, 82.

3. *Ibid.*, pp. 69 and 72. Cf. also B. DOBCK, *The Fihrist of al-Nadīm* (2 vols.; New York, 1970), vol. 1, pp. 388, 394, 415, 419.

4. Cf. the mimeo edition of Armand ABEL, *Abū 'Isā Muḥammad B. Harran al Warrāq; le livre pour la réfutation des trois sectes chrétiennes, texte arabe traduit et présenté* (Bruxelles, 1949).

5. Cf. Ignazio DI MATTEO, Confutazione contro i Cristiani dello Zaydita al-Qāsim b. Ibrāhīm, *Rivista degli Studi Orientali*, 9 (1921-3), pp. 301-64.

6. Cf. Wilfred MADELUNG, *Der Imām al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen* (Berlin, 1965), pp. 88-90.

S. H. GRIFFITH. — *HIS SCRIPTURE AND HIS MESSAGE* 113

wa d-dawlah, which is a scriptural argument in favor of the legitimacy of Muhammad's claim to prophecy.¹ While there have been serious objections brought against the authenticity of the latter book it is nevertheless quite clear that in his writing 'Alī ibn Rabbān at-Ṭabarī intended to counter the influence of the Christian apologists who were attempting to stem the tide of conversions to Islam, and at the same time he intended to give them a dose of their own medicine. In the introduction to his treatise against the Christian doctrines he says,

No Muslim will examine my book without becoming happier with Islam. Nor will any Christian read it without being put into a difficult dilemma; either to leave his religion and trouble his conscience, or to be ashamed on account of his position and have doubts about it for as long as his life may last, because of the reasonable argument and the veracity of the account that will become clear to him.²

Finally, among the published Muslim, anti-Christian treatises of the ninth century, we may mention an anonymous pamphlet, of uncertain date, but which was copied in the late ninth century, or the early tenth, and which may, therefore, have been composed much earlier.³ It is a popular apology for Islam, obviously written to equip the reader with ready responses to the common Christian allegations about Islam, and to furnish him with arguments against the Christian doctrines that Muslims find objectionable.

We have mentioned here only the published Christian and Muslim apologetic works which have a claim to date from the first Abbasid century. These works are, of course, the only ones available to us for the purpose of investigating the image of the prophet and of Islam in the Christian imagination of this early Islamic era. But we know of other writers and other works that have yet to come to light in modern times, except by way of being listed in manuscript catalogs.⁴ The knowledge that

1. Cf. A. KHALIFÉ et W. KUTSCH, *Ar-Radd 'Ala-n-Naṣārā de 'Alī at-Ṭabarī, Mélanges de l'Université de Saint-Joseph*, 36 (1959), pp. 115-48; A. MINGANA (ed.), *Kitāb ad-dīn wa d-dawlah* (Cairo, 1923); *id.* (trans.), *The Book of Religion and Empire; a semi-official defense and exposition of Islam written by order at the court and with the assistance of the caliph Muta-wakkil* (A. D. 847-81) (Manchester, 1922). Regarding the authenticity of the second work cf. Maurice BOUYGÈS, *Nos informations sur 'Alī . . . at-Ṭabarī, Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 28 (1949-50), pp. 67-114.

2. KHALIFÉ et KUTSCH, *art. cit.*, p. 120.

3. Cf. Dominique SOURDEL, *Un pamphlet musulman anonyme d'époque abbāside contre les chrétiens, Revue des Études islamiques*, 34 (1966), pp. 1-34.

4. Cf. the pertinent Muslim and Christian writers, in Robert CASPAR *et al.*, *Bibliographie du dialogue islamo-chrétien; auteurs et œuvres du VII^e au X^e siècle, Islamo-christiana*, 1 (1975), pp. 131-81; 2 (1976), pp. 188-95.

these other works existed, however, even without the availability of their texts, reinforces the depiction of the first Abbasid century as an era of major importance for understanding the growth of the Muslim/Christian religious controversies in Arabic.

II. — ISLAM, MUHAMMAD, AND THE 'QUR'ĀN'

One of the provisions, customarily found among the conditions (*šurāʿ*) of the covenant that by the middle of the first Abbasid century theoretically governed the lives of the protected people (*ahl adh-dhimmah*) within the realm of Islam, stipulates, 'If any of you says of the Prophet, of God's book or his religion what is unfitting, he is debarred from the protection of God, the Commander of the Faithful, and all Muslims.'¹ One suspects that this stipulation arose from the exigencies of everyday life in the religiously pluralistic world of Islam in the eighth Christian century. As time went on after the first Arab conquest, one supposes, and as more people from the subject populations converted to Islam, the social circumstances conceivably would have favored the evolution of ever more specific regulations concerning the low social profile that the *Qur'ān* requires of the non-Muslim scripture people (*al-Tawbah* (9):29). Some such gradual development, at any rate, is suggested by the so-far meagre number of studies dealing with the *ḥadīth* reports that relate to the subject religious groups.² And, indeed, in *al-Ġāhiz'* polemical essay against the Christian community, there is some support for the supposition that such regulations came about gradually. He complains that the Christians in his time hardly ever abided by the conditions in fulfillment of which they would have a right to Muslim protection. In fact, he charges, such conditions as the one we have quoted above had no place in the earlier recensions of the covenant of protection because to have committed such a provision to writing would itself have been a manifestation of weakness and an inducement to the subject populations to test their limits. In his own time, however, the situation had deteriorated to such an extent that al-Ġāhiz alleged that Christians would defame the prophet's mother, and accuse her of immorality, and then claim that they had not

1. TRITTON, *op. cit.*, p. 12.

2. Cf. e.g., Georges VAJDA, Juifs et musulmans selon le *ḥadīth*, *Journal asiatique*, 229 (1937), pp. 57-127; R. MARSTON SPEIGHT, Attitudes Toward Christians as Revealed in the *Musnad* of al-Ṭayālisī, *Muslim World*, 63 (1973), pp. 249-68.

S. H. GRIFFITH. — *HIS SCRIPTURE AND HIS MESSAGE* 115

thereby breached the covenant because the prophet's mother had not been a Muslim.¹

Such a public defamation of the prophet as the one al-Ġāhiz alleges here is foreign to the tone of the Christian apologetic literature that is preserved in Syriac or in Arabic, from the first Abbasid century. On the other hand, his allegations are an accurate description of the temper of the Greek polemical writings against Muhammad and Islam that began to appear at roughly the same time.² It may be that undercurrents of this hostile posture circulated in the Arabic speaking world as well as among the Greek, and later the Latin writers, who attempted to discredit the religious claims of Islam. Traces of such an attitude appear in the al-Hāsimī/al-Kindī correspondence. But for the most part, in the Arabic treatises there is an interest in religious dialogue. None of the writers expressed this conciliatory attitude more forthrightly than did Ḥabīb ibn Ḥidmah Abū Rā'īṭah. In his treatise on the Trinity, for example, he writes of his hopes for the dialogue, and he advises his readers to invite Muslims to the conversation on the Trinity with the following words of encouragement.

The hope is that you will treat us fairly in the discussion and that you will bargain with us as brothers who share in the goods they inherit from their father. All of them share in them. Nothing belongs to one rather than to another. So we and you should be on a par in the discussion.³

One should not assume that such words as these were meant, in any modern sense, to encourage an ecumenical search for some sort of religious unity. It is quite clear that Abū Rā'īṭah hopes to press the claims of his own Christian faith as vigorously as he can. But his words remind us that his chosen forum in which to conduct his apology for Christianity, whether by literary artifice only, or in actual practice, is the scholarly *maḡlis*, in which the assembled *mutakallimān* are expected to press their individual claims according to the conventions of the *'ilm al-kalām*. This undertaking, of course, is a far cry from the rude calumnies of which al-Ġāhiz complains, and it is also the very antithesis to the belligerent posture assumed by the writers of many of the Greek polemical tracts.

1. Cf. FINKEL, *op. cit.*, pp. 18 and 19.

2. For precisely this attack against the prophet's mother, cf. KHOURY, *op. cit.*, 1972, pp. 64-5.

3. GRAF, *op. cit.*, 1951, vol. 130, pp. 3 and 4.

All of the apologetical literature that has survived from the first Abbasid century, be it Muslim or Christian, in Syriac or Arabic, is dialogical in form. This is true not only of the reports of staged debates, such as those involving the patriarch Timothy and the caliph al-Mahdī, or the exchange of correspondence between Ibn al-Munagǧim and Ḥunayn ibn al-Ishāq, it is an equally accurate description of Theodore bar Kōnt's 'Questions and Answers', and 'Ammār al-Baṣrī's very closely reasoned treatises. All of them, by convention, are addressed to an inquirer, either by name or merely in rhetorical style, in the introduction to the treatise. And the arguments are unfailingly carried forward with an eye to rebutting the thesis, i.e., in Arabic, *al-qawl*, the thesis statement, of 'those who disagree with us (*muḥālifūnā*)'. As Theodore Abū Qurrah reminds the reader in his Greek *opusculum* 34, this dialogical style, which has persuasion as its dominant note, represents a rhetorical choice on the part of the writer, who, according to Greek academic usages, may choose to argue either *διαλεκτικῶς* or *ἀποδεικτικῶς*.¹ But there is more to be said about such a style in an Arabic, Islamic milieu, than merely to cite these categorical designations recognized by Greek rhetoricians.

The Arabic *'ilm al-kalām* became a highly sophisticated expository technique among Muslim religious scholars. It is in all probability, the forerunner of the western medieval scholastic method.² In the first Abbasid century, this dialectical technique was the standard academic methodology for discussing religious questions in Arabic, be they completely Muslim questions, or questions involving the relationship of Islam to other religious communities. While there is much current scholarly debate about the origins of this technique in the Islamic milieu,³ the

1. PG, 97, col. 1585.

2. Cf. George MAKDISI, *The Scholastic Method in Medieval Education: an Inquiry into its Origins in Law and Theology*, *Speculum*, 49 (1974), pp. 640-61.

3. Cf. particularly the work of Josef VAN ESS, *The Logical Structure of Islamic Theology*, in G. E. von GRUNEBaum (ed.), *Logic in Classical Islamic Culture* (Wiesbaden, 1970), pp. 21-50; *id.*, *The Beginnings of Islamic Theology*, in J. MURDOCH and E. SYLLA (eds.), *The Cultural Context of Medieval Learning* (Boston, 1975), pp. 89-111; *id.*, *Disputationspraxis in der Islamischen Theologie, eine vorläufige Skizze*, *Revue des Etudes islamiques*, 44 (1976), pp. 23-60. Cf. also Friedrich NIEWÖHNER, *Die Diskussion um den Kalām und die Mutakallimūn in der europäischen Philosophergeschichtsschreibung*, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 18 (1974), pp. 7-34. And here is the place to record the writer's inkling that the *kalām* style and practice owes more to the usages of the Syriac academies in Mesopotamia and Iraq than it does to the conventions of Greek theological writers. Cf. M. A. COOK,

S. H. GRIFFITH. — *HIS SCRIPTURE AND HIS MESSAGE* 117

point to be made in the present context is that the Christian apologists of the first Abbasid century, who wrote in Syriac and Arabic, were actual participants in formal scholarly conversations with Muslim intellectuals. They were not, as were the Greek polemicists, writing in isolation from Islam, without any appreciation for the intellectual acuity of the Muslim *mutakallimūn*, or any respect for their intellectual objections to Christian doctrines. The works of the Christian and Muslim scholars that have been cited in the first section of this study are themselves the evidence for the participation of these scholars in the written *kalām*. For example, no other interpretation can be put on such facts as that Abū Hudhayl wrote a treatise explicitly addressed to the views of 'Ammār al-Baṣrī, while the latter scholar directed his apology for the Trinity expressly against positions espoused by the former.¹ As for the participation of Christian scholars in the oral debates of the *maḡālīs* of Muslim academicians, there are numerous remarks in both Muslim and Christian sources to substantiate the conclusion that such meetings occurred. First among them, of course, are the introductions to such works as Timothy's letters, the al-Hāsimī/al-Kindī correspondence, the report of Abraham of Tiberias' debate in Jerusalem, and the other reports of a similar nature that are listed above.² But in addition to these testimonies to the occurrence of scholarly discussions about religion between Christians and Muslims, which someone may consider to be of doubtful value as documentary evidence, since they often are said to be literary contrivances, there are remarks in other sources to the same effect.³ Antonius Rhetor (d.c. 840-850), for example, in one of his letters alludes to the courteous discussions about religion that took place in Baghdad between Christians and Muslims in the time of al-Manṣūr (754-775).⁴ We have already seen that in Egypt a Copt named Salmūn used to accompany al-Qāsim ibn Ibrāhīm to the *maḡālīs* of the Muslim *mutakallimūn*.⁵ And as a final

The Origins of Kalām, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 43 (1980), pp. 32-43.

1. Cf. above, n. 36, and Sidney H. GRIFFITH, *The Concept of al-uqnām* in 'Ammār al-Baṣrī's Apology for the Doctrine of the Trinity, a paper read at the First Congress for Christian Arabic, Goslar, Sept. 11-3, 1980, *Orientalia Christiana Analecta* (1983), pp. 151-173.

2. Cf. above, nn. 3, 4, 13, 16.

3. Some scholars make a distinction between the *maḡālīs* that may be literary inventions, and those that may be considered to have actually taken place. Cf., e.g., Joseph NARRALLAN, Naḡīf ibn Yumn; médecin, traducteur et théologien melchite du x^e siècle, *Arabica*, 21 (1974), pp. 309-10.

4. Cf. the reference in J. M. FÉRY, Tagrit, *L'Orient syrien*, 8 (1963), p. 317.

5. Cf. above, p. 112, n. 6.

attestation to this practice we may cite the story preserved in Ibn an-Nadīm's *Fihrist* about Ibn Kullāb's talks with the Nestorian, Pethion, as recounted by a later Muslim, Abū al-'Abbās al-Baghawī, who also frequented the company of Christian scholars.¹

The discussion of the *'ilm al-kalām* and its ideal *maḡlis* setting is not a digression from the present paper's main purpose. Rather, keeping in mind this *Sitz im Leben*, and its associated literary genres, one gains an insight into the purposes of the Christian apologists as they attempted to reflect the facts of Islam in an idiom that is intelligible to Christians. Within the parameters of their own theological system, the writers hope to give their readers enough information to gain a debating advantage in their encounters with the Muslim *mulakallimūn*. So, from this perspective, we move on to sketch the portraits of the Islamic community, the prophet Muḥammad, and the *Qur'ān*, as we find them in the literature that is here under review.

A) *The Muslim Community*

There are considerable differences in the designations used for the Islamic community in Syriac on the one hand, and in Arabic on the other. Accordingly, in this section of the present inquiry the Syriac and the Arabic treatises will be considered separately.

1. *The Syriac Treatises.*—Undoubtedly, the most frequent designation for the Muslims in the Syriac apologetical treatises of the first Abbasid century is the term *ḥanpā* (pl. *ḥanpē*), a Syriac word that in general may be said to mean 'pagan', or 'heathen'. Prior to the appearance of Islam in the Syriac speaking area, such a *ḥanpā* seems most often to have been what the Greek fathers called a 'Hellene', i.e., a follower of the old 'pagan' religion who had not become Christian with the empire. Nonnus of Nisibis qualifies the term when he uses it to designate Muslims, calling them 'present-day (*d'hāšā*) *ḥanpē* or 'recent (*ḥadlē*) *ḥanpē*'.² Of course, in these contexts, the term does not mean simply 'pagans'. It is used to designate Muslims by the Syriac writers, at least in part, because they would have been well aware of the fact that the Syriac word is cognate to the Arabic term *ḥanīf* (pl. *ḥunafā'*), which is used in the *Qur'ān*

1. Cf. DODD, *op. cit.*, pp. 448-9.

2. VAN ROEY, *op. cit.*, pp. 9^a and 12^a.

S. H. GRIFFITH. — HIS SCRIPTURE AND HIS MESSAGE 119

some dozen times to describe a non-Christian, non-Jewish person who yet follows the true monotheistic religion. Most importantly, in *Al 'Imrān* (3:67), the term *ḥanīf* is used in tandem with the adjective *muslim* to describe the religious posture of Abraham. Accordingly, in Arabic, on the face of it, the term seems to have a meaning that is the polar opposite to the sense of its Syriac cognate. But the matter is not quite so simple. Even in Arabic the term *ḥanīf* was used by medieval writers in a sense akin to the significance of the word *ḥanpā* as the Syriac writers usually employed it. For example, the Sabaeans, the denizens of Ḥarrān, a city closely connected with Abraham in the scriptural traditions, were considered to be *ḥanpā*, or Hellenes, by the Syrian Christians, and later Muslim writers followed suit by calling them *ḥunafā'* in Arabic.¹ So one must wonder if even in the *Qur'an*, a scripture in which the Arabic diction often resembles Syriac usages, the primary sense of the term *ḥanīf* is not 'non-Christian', or 'non-Jew', with the important qualification that such a person is a monotheist (e.g. *al-Baqarah* 2:135), and, indeed, a monotheist who recognizes the truth of Muḥammad's preaching.² There is the story of Warāqah ibn Nawfal, for example, whom the Islamic traditions remember as one of the *ḥunafā'*, who was said to be thoroughly familiar with the Old and New Testaments. He apparently did become a Christian, according to the story, but he lived to recognize the legitimacy of Muḥammad's claim to prophecy.³

1. Cf. the discussion and bibliography, in H. A. FARIS and H. W. GLIDDEN, *The Development of the Meaning of Koranic Ḥanīf*, *The Journal of the Palestine Oriental Society*, 19 (1939-40), pp. 1-13; S. M. STERN, 'Abd al-Jabbār's Account of How Christ's Religion Was Falsified By the Adoption of Roman Customs', *The Journal of Theological Studies*, 19 (1968), pp. 159-64.

2. Some scholars, e.g., R. BELL and J. HOROVITZ, have insisted that the term *ḥanīf* has its own independent life in Arabic, related only etymologically to Syriac *ḥanpā*, without a similarity of meanings, at least in the *Qur'an* and other writings of that same age or earlier, where, says Horovitz, it means 'pious'. Cf. R. BELL, *The Origin of Islam in its Christian Environment* (London, 1926), pp. 57-9; J. HOROVITZ, *Koranische Untersuchungen* (Berlin and Leipzig, 1926), pp. 56-9. Noting the unlikelihood of such opposite meanings for two obviously related words, K. AHRENS surmised that maybe a Christian of the *Qur'an*'s time could use the terms *ḥanpā/ḥanīf*, without censorious intent, to designate an unbaptized monotheist. Cf. K. AHRENS, *Christliches im Quran*, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 84 (1930), pp. 27-8. Such a usage as this, however, implies only that *ḥanpā* simply means 'non-Christian' to the Christian ear. While for a Christian such a sense of the term is hardly laudatory, it is not unthinkable that Muḥammad would have found it to be a quite agreeable sense for what he had in mind. Cf. ARTHUR JEFFREY, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* (Baroda, 1938), pp. 112-5.

3. Warāqah's story appears in many Muslim accounts. Here we may mention only these few: Muḥammad 'Abd al-Malik ibn Hišām, *Sirat an-naḥī*

Perhaps because of the correlation between the adjectives *ḥanīf* and *muslim* in *Āl 'Imrān* (3:67), Muslims apparently fairly commonly called themselves *ḥunafā'*, and Islam *ḥanīfiyyah*, at least in the early years of the Islamic era. A testimony to this usage would be the occurrence of the term *al-ḥanīfiyyah* instead of *al-islām* in Ibn Mas'ūd's (d. 653) *Qur'ān*, at *Āl-'Imrān* (3):19 (viz., 'religion with God is *al-islām*').¹

One must then conclude that the Syriac apologists of the first Abbasid century employed the term *ḥanpē* to designate the Muslims, first of all because of the simple fact that the term means 'non-Christians'. It does not mean, of itself, 'polytheists', or 'idolators', as these writers well understood, although the term may also be applied to these non-Christians. Secondly, knowing of the Muslim sense of the cognate Arabic term *ḥunafā'*, one might argue that the Syriac apologists wanted to call Muslims by one of their own names for themselves. But one's suspicion must be that these writers were pleased with the *double entendre* inherent in the meanings of the words in the two languages, and that they exploited the nuisance potential inherent in the mutually exclusive senses of the two nouns. Such was certainly the intent in several passages to be found in the Arabic Christian apologies. The author of the al-Hāšimī/al-Kindī correspondence, for example, has al-Kindī make the following declaration to his Muslim debate partner.

Along with his fathers and grandfathers, and the people of his country, Abraham used to worship the idol, i.e., the one named al-'Uzzā in Ḥarrān, as a *ḥanīf*, as you agree, O you *ḥanīf*. . . . He abandoned *al-ḥanīfiyyah*, which is the worship of idols, and became a monotheist, a believer, because we find *al-ḥanīfiyyah* in God's revealed scriptures as a name for the worship of idols.²

The author who described the debate in Jerusalem between the monk, Abraham of Tiberias and the Muslim official, also brings the two senses of the term *ḥanīf* into the argument. His point, of course, is to suggest that the Muslims are unaware of the true meaning of this term, which, in his view, they naively use

(4 vols.; Cairo, 1356), vol. I, p. 256; ABO L-FARAĀḌ AL-ISBAḤĀNĪ, *Kitāb al-aghānī* (20 vols.; Cairo, 1285), vol. III, p. 14; ABO 'ADD ALLĀH MUḤANMAD IBN ISMĀ'IL AL-BUḤĀRĪ, *Kitāb al-ghāmi'at-ṣaḥīḥ* (M. Ludolf KREHL, ed., 4 vols.; Leiden, 1862), vol. III, pp. 380-1, vol. IV, pp. 347-8.

1. Arthur JEFFERY, *Materials for the History of the Qur'ān; the Old Codices* (Leiden, 1937), p. 32. Cf. also the range of meanings to include Muslims in W. E. LANE, *An Arabic-English Lexicon* (7 vols.; London, 1863-93), vol. II, p. 658.

2. TIEN, *op. cit.*, p. 42.

S. H. GRIFFITH. — HIS SCRIPTURE AND HIS MESSAGE 121

in a positive sense.¹ Montgomery Watt has suggested that such a polemical Christian reaction to the Arabic use of *ḥanīf*, as a term suitable even to describe a Muslim, may have been responsible for the early diminution of the term's popularity in Islamic Arabic as a synonym for *muslim*.² However this may be, it is clear that the Syriac apologists did not think of the new *ḥanpē* as idolators, or as polytheists, or even as pagans. In fact within the limits imposed by their own task to commend the superiority of Christianity, these writers often went to some trouble to underline what they considered to be points in Islam's favor, by comparison with other religious systems.

Nonnus of Nisibis says that in what they believe about Christ, by comparison with the Jews or the Magians, 'the recent *ḥanpē* are more right minded than the others.'³ And the patriarch, Timothy, echoes the same theme, when he speaks of the response to Muhammad on the part of the Muslims, whom he calls 'Ishmaelites.' Their reaction is in stark contrast, he alleges, to the inimical response of the Jews to the prophets of the Old Testament. Timothy writes:

The Jews are, therefore, despised today and rejected by all, but the contrary is the case with the [Ishmaelites], who are today held in great honour and esteem by God and men, because they forsook idolatry and polytheism, and worshipped and honoured one God; in this they deserve the love and praise of all.⁴

Theodore bar Kōnī portrays the Muslims as a people who are in receipt of a peculiar 'tradition' (*mašl'ē mānūtā*) or 'teaching' (*malpānūtā*) about the Law and the Prophets, which their teacher, coming more than six hundred years after Christ, has handed over ('*ašlem*') to them.⁵ They accept the Old Testament, and the fact that the Messiah has come, says Theodore, but they reject the genuine teachings of the scriptures. Theodore puts his theological judgment of Islam into the teacher's remark to the student toward the end of the dialogue. 'As I see it,' he says,

1. Cf. VOLLERS, art. cit., pp. 40 and 45. Note the author's mistaken idea that it is Christ, and not Abraham, who is mentioned in *Al 'Imrān* (3), 67.

2. Cf. W. MONTGOMERY WATT, Two Interesting Christian-Arabic Usages, *Journal of Semitic Studies*, 2 (1957), 360-5; *Id.*, *Ḥanīf*, *ET*, vol. III, pp. 165-6.

3. VAN ROEY, *op. cit.*, p. 12^o.

4. MINGANA, art. cit., p. 59. Mingana translated the Syriac term '*išma'ldayē*' in the text (cf. p. 131), by means of the word 'Arabs'. I have substituted Ishmaelites for his choice.

5. Cf. SCHER, *op. cit.*, vol. 69, pp. 235, 246, 283.

'You are believing as a Jew.'¹ This judgment accords well with that of patriarch Timothy, who calls the Muslims, 'the new Jews' in his as yet unpublished letter no. 40.²

For the rest, the Syriac apologists refer to the Muslims with a selection of traditional epithets for Arabs and desert nomads that carry with them nuances of religious judgment. As mentioned above, a common one of them is 'Ishmaelites.' For the Muslims, of course, *Ismā'il* is Abraham's son of blessing and promise, who, they say, had a hand in the building of the *Ka'bah*, and who even ranks ahead of Isaac in one place in the *Qur'ān* (i.e., *Ibrāhīm* (14):39).³ But for the Christian writers, the texts of Genesis 21:9-21 and Galatians 4:21-31 are clearly what would be uppermost in their minds at the mention of the name of Hagar's son. As St. Paul puts it, 'The slave-woman's son was born in the course of nature. . . . She and her children are in slavery' (Gal. 5:23, 25). As for the Muslim accounts of *Ismā'il*'s exploits, the apologists, such as the author of the account of the debate of Abraham of Tiberias, simply denied their accuracy.⁴

Hagar's name too appears in these same treatises. In the Syriac *Bahīrā* legends, for example, Muḥammad's people are often called both 'Ishmaelites,' and 'Sons of Hagar.'⁵ In the text that reports the Jacobite patriarch John's meeting with the Muslim official, the Muslims are called *Mahg^orāye*/*M^ohagg^orāye*, a term that was to be widely used in later Syriac writers.⁶ The most obvious meaning of this term, observing the use of Hagar's name in a finite verbal form in later Syriac writings to mean 'he became a Muslim,' is 'devotees of Hagar,' or 'followers of the way of Hagar.'⁷ This understanding of the term is spelled out quite clearly in what remains of a colophon, on what was probably the last leaf of a Syriac New Testament, from the year 682. It reads: 'This book of the New Testament was completed in the year 993 of the Greeks, which is the year 63 according to the *Mahg^orāye*, the sons of Ishmael, the son of Hagar, the son of

1. *Ibid.*, p. 225.

2. MS Vat. Siraico 605, f. 216v. Cf. BIDAWID, *op. cit.*, pp. 32 and 33.

3. The place of *Ismā'il* in *Qur'ān* and *hadīth* is fairly complicated to describe, and to examine critically. Cf. R. PARÉ, '*Ismā'il*' *EJ*², vol. IV, pp. 184-5; Michel HAYEK, *Le mystère d'Ismā'il* (Paris, 1964).

4. Cf. VOLLERS, *art. cit.*, p. 50.

5. Cf. GOTTHEIT, *art. cit.*, 13 (1898), p. 203, *et passim*.

6. Cf. NAU, *art. cit.*, p. 248.

7. The verbal form is *ahgar*. Cf. its abundant appearance in later texts, e.g. 'in Bar Hebraeus' chronicle, Paul BEBJAN (ed.) *Gregorii Barhebraei Chronicon Syriacum* (Paris, 1890), p. 115 *et passim*.

S. H. GRIFFITH. — HIS SCRIPTURE AND HIS MESSAGE 123

Abraham.¹ In the Islamic milieu, this comment reflects a religious judgment on the part of the Christian writers, of course, and not merely an ethnic or historical allusion. It parallels, and perhaps it even owes its inspiration to the Greek adjective of Ἀραβῆνοι. This term, which was used already in the fourth century and earlier to mean simply 'Arabs,' came later to designate 'Muslims.'² It seems completely gratuitous, therefore, for a modern observer to notice a mere graphic, or etymological similarity between the Christian Syriac word *mahg^orāye* and the Muslim Arabic word *muhāğirān*, and then, lacking any mutually acceptable context of meaning in which such a proposal might find a place, to suggest that Christian Syriac writers borrowed the Muslim Arabic word, and then used it in a completely different sense from the one intended by Muslims.³ Meanwhile, contrariwise, there is abundant evidence indicating that Syriac writers commonly followed Greek Christian usages, and even borrowed Greek words, increasingly so after the seventh century. Clearly then, in Christian apologies, the Muslims are called of Ἀραβῆνοι and *mahg^orāye*, with the intention of communicating all that these terms suggest about the Christian evaluation of the religious

1. W. WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum* (3 vols.; London, 1870-2), vol. I, p. 92.

2. Cf. E. A. SOPHOCLES, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods* (2 vols.; New York, 1887), vol. I, p. 63. Epiphanius, e.g., refers to Hagar and Ishmael as the ancestors of the Agarenes, Ishmaelites, and Saracens. Cf. K. HALL, *Epiphanius (Ancoratus und Panarion)* (GCS, vol. 25; Leipzig, 1915), p. 180.

3. Cf. Patricia CRONE and Michael COOK, *Hagarism, the Making of the Islamic World* (Cambridge, 1977), pp. 8-9, 160-1. There is some merit to the suggestion that the Greek term 'Magarital' may be derived from the Arabic term *muhāğirān*. Cf. Henry and Renée KAHANE, *Die Magariten, Zeitschrift für Romanische Philologie*, 76 (1960), pp. 185-204. As for the verbal form *ahgar*, *mahgar* in Syriac, if it is to be related to the Muslim Arabic *hāğara*, *hīğrah*, and not to the biblical Hagar, one suspects that the relationship should not be to Muḥammad's Meccan *muhāğirān* and their descendants. Rather, the reference should be to the *hīğrah* itself. On this hypothesis, the verb *ahgar* in Syriac would mean 'to become a Muslim,' because the subject of the verb would be said to be joining the *hīğrah*, i.e., leaving his own ancestral religion to join Muḥammad's company. Perhaps the Syrians would have utilized the Muslim Arabic expression in this fashion, having taken note of the Muslim habit of numbering the years by the *hīğrah* of the prophet. That such a habit obtained already in the seventh century is attested to by the colophon to the Syriac New Testament quoted above, which speaks of the 'year 63 according to the *Mahg^orāye*.' Cf. n. 1 above. Such an understanding would also make better sense of the expression, *namōsd d^omahğrd*, that appears in the letter describing patriarch John's interview with the *emir*. Cf. NAU, art. cit., p. 252. The phrase, which is awkward in the singular, would then mean not 'the law of the Hagarite,' but 'the law of the *Hīğrah*,' or of 'one who follows or joins the *hīğrah*'. The problem with this suggestion, of course, is that it is speculative, and it lacks documentary evidence, whereas the parallel, *mahg^orāye* bi Ἀραβῆνοι, is well attested.

significance of Islam. John Damascene, for one, was very explicit about his intentions, in chapter 101 of his *De heresibus*. Having explained to his own satisfaction, why the Arabs are called Ishmaelites and Hagarenes, from an etymological point of view, he goes on to declare that it is to these people that Muḥammad gave as their religion, a 'heresy,' of his own making, after having come into contact with the Old and New Testaments, presumably as expounded by an Arian monk, according to John's theological judgment. Accordingly, in the Damascene's view, Islam is what he calls the 'currently prevailing, deceptive superstition of the Ishmaelites, the precursor of the Antichrist.'¹ This judgment is already compatible with his use of such epithets as 'sons of Ishmael', or 'sons of Hagar' to designate Muslims. For, as one learns from Nicetas Byzantinos, the point to insist upon with the Muslims is that already in the scriptures, Ishmael and Hagar are excluded from God's promise to Abraham.²

Finally, one may note that in the Syriac apologies the Muslims sometimes are called *Tayyāyē*, or even *sarqāyē*.³ The former is an adjective derived from the name of a tribe of Arab nomads who had become friendly to Christianity even before the time of Islam. In its adjectival form, their name is a frequent term for Arab nomads in Syriac texts.⁴ The term *sarqāyē*, on the other hand, seems to be related to the enigmatic Greek word for 'Arabs', viz. of *σαρακήναι*.⁵

There are very few doctrinal descriptions of Islam in the Syriac apologetic treatises from the first Abbasid century. Nonnus of Nisibis, as mentioned above, contents himself with some references to statements about Christ in the *Qur'ān*. But he quotes them out of context, and presents them as evidences of how closely Islam comes to what he regards as the truth about Christ. In fact, he says that the Muslims honor Christ so much that they will not accept it that he could have died by crucifixion.⁶

One may glean a very rudimentary description of some of the basic tenets of Islam from chapter ten of Theodore bar Kōnī's

1. *PG*, vol. 94, cols. 764-5. Cf. Daniel J. SAHAS, *John of Damascus on Islam, the 'Heresy of the Ishmaelites'* (Leiden, 1972), pp. 68-74.

2. *PG*, vol. 105, cols. 788-92. Cf. KHOURY, *Les Théologiens byzantins*, *op. cit.*, pp. 159-60.

3. Cf., e.g., GOTTHEIL, *art. cit.*, 13, (1898), p. 202.

4. Cf. NAU, *art. cit.*, p. 251, and J. S. TRIMMINGHAM, *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times* (London, 1979), p. 213.

5. Cf. TRIMMINGHAM, *op. cit.*, pp. 213-4.

6. VAN ROBY, *op. cit.*, p. 12*.

significance of Islam. John Damascene, for one, was very explicit about his intentions, in chapter 101 of his *De heresibus*. Having explained to his own satisfaction, why the Arabs are called Ishmaelites and Hagarenes, from an etymological point of view, he goes on to declare that it is to these people that Muhammad gave as their religion, a 'heresy,' of his own making, after having come into contact with the Old and New Testaments, presumably as expounded by an Arian monk, according to John's theological judgment. Accordingly, in the Damascene's view, Islam is what he calls the 'currently prevailing, deceptive superstition of the Ishmaelites, the precursor of the Antichrist.'¹ This judgment is already compatible with his use of such epithets as 'sons of Ishmael', or 'sons of Hagar' to designate Muslims. For, as one learns from Nicetas Byzantinos, the point to insist upon with the Muslims is that already in the scriptures, Ishmael and Hagar are excluded from God's promise to Abraham.²

Finally, one may note that in the Syriac apologies the Muslims sometimes are called *Tayyāyē*, or even *sarqāyē*.³ The former is an adjective derived from the name of a tribe of Arab nomads who had become friendly to Christianity even before the time of Islam. In its adjectival form, their name is a frequent term for Arab nomads in Syriac texts.⁴ The term *sarqāyē*, on the other hand, seems to be related to the enigmatic Greek word for 'Arabs', viz. of *σαρακήνοι*.⁵

There are very few doctrinal descriptions of Islam in the Syriac apologetic treatises from the first Abbasid century. Nonnus of Nisibis, as mentioned above, contents himself with some references to statements about Christ in the *Qur'ān*. But he quotes them out of context, and presents them as evidences of how closely Islam comes to what he regards as the truth about Christ. In fact, he says that the Muslims honor Christ so much that they will not accept it that he could have died by crucifixion.⁶

One may glean a very rudimentary description of some of the basic tenets of Islam from chapter ten of Theodore bar Kōni's

1. *PG*, vol. 94, cols. 764-5. Cf. Daniel J. SAHAB, *John of Damascus on Islam, the 'Heresy of the Ishmaelites'* (Leiden, 1972), pp. 68-74.

2. *PG*, vol. 105, cols. 788-92. Cf. KHOURY, *Les Théologiens byzantins*, *op. cit.*, pp. 159-60.

3. Cf., e.g., GOTTHEIL, *art. cit.*, 13, (1898), p. 202.

4. Cf. NAU, *art. cit.*, p. 251, and J. S. TRIMMINGHAM, *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times* (London, 1979), p. 213.

5. Cf. TRIMMINGHAM, *op. cit.*, pp. 213-4.

6. VAN ROEY, *op. cit.*, p. 12*.

S. H. GRIFFITH. — HIS SCRIPTURE AND HIS MESSAGE 125

Scholion. In the dialogue between the student and his master that Theodore presents there, the student repeats the objections of Muslims to those Christian doctrines and practices that were the standard topics of controversy between the two communities. Basically, of course, they amount to the charges that the doctrine of the Trinity compromises monotheism, and the doctrine of the Incarnation, both obscures the truth about Jesus, son of Mary, and attributes creaturely attributes to God. Theodore, on the other hand, suggests to his readers that Islam, the tradition (*mašīḥmānūtd*) that Muslims have inherited from their teacher, is essentially a mistaken doctrine (*malpanūtd*) about the proper interpretation of the Torah and the Prophets.¹ This characterization of Islam is in contrast, of course, to Theodore's own presentation of Christianity and its four canonical Gospels, as the fulfillment of the promises of the Old Testament.

2. *The Arabic Treatises.*—Many of the Christian apologetic treatises in Arabic refer to the Islamic community very straightforwardly as *al-muslimān*. 'Ammār al-Baṣrī, for example, does so regularly. Indeed, in the introduction to the *Kitāb al-masā'il wa l-aḡwibah* he dedicates his work to the *amīr al-mu'minīn*, whom, he says, God has empowered to investigate the allegations of those who disseminate erroneous religious opinions.² Unfortunately, however, the portion of 'Ammār's *Kitāb al-burhān* in which he may have ventured to give a brief sketch of the teachings of Islam, is missing from the manuscript in which his work is preserved.³

Theodore Abū Qurrah uses the terms *islām*, *muslimīn*, and the name Muḥammad, in only one place in all of his published Arabic works. They occur in the short paragraph in his general apology for Christianity, in which he described what he calls *dīn al-islām*, i.e., the Islamic religion. His description of the tenets of Islam is very summary. God has sent it, says Abū Qurrah, at the hands of his prophet, Muḥammad, who summons people to worship God alone and to associate nothing with him. Moreover, Abū Qurrah reports that Muḥammad encouraged good works and forbade what should be forbidden. The delights of heaven, the reward for doers of good works, are described with a tissue of quotations from the *Qur'ān*, depicting the

1. Cf. GRIFFITH, Chapter Ten of the *Scholion* . . . , art. cit.

2. Cf. HAYEK, *op. cit.*, pp. 93-5.

3. Cf. *Ibid.*, p. 31.

physical aspects of happiness there.¹ For the rest, however, Abū Qurrah's references to Islam are fairly oblique, except in those instances in which he quotes from the *Qur'ān*, or cites doctrinal formulations that are recognizably Islamic.

Among Abū Qurrah's circumlocutions for designating the Muslims are the following. He occasionally calls them 'people of faith' (*ahl al-'imān*), or 'those who claim faith' (*man yadda'ī l-'imān*).² One suspects that these expressions come from the *Qur'ān*'s description of Muslims as *al-mu'minūn*, a name also widely used in the early Muslim community.³ Other expressions that Abū Qurrah employs to designate the Muslims, which also demonstrate his familiarity with the phraseology of the *Qur'ān*, are: 'those who claim to have a book sent down from God (*man yadda'ī 'anna biyadihi kilāban munzalan min Allāh*)', and, 'those who claim inspiration and communication from God (*man idda'ā al-waḥyā wa-r-risālata min Allāh*)'.⁴ While these phrases reveal Abū Qurrah's familiarity with Muslim expressions, in their rhetorical context in his treatises they put the emphasis on the Muslim claim, and they do not suggest that Abū Qurrah thinks that the claim is legitimate.

Habīb ibn Ḥidmah Abū Rā'iṭah several times refers to the Muslims as 'southerners' (i.e. *ahl al-layman*).⁵ With Abū Qurrah's usage in mind, one is initially tempted to amend Abū Rā'iṭah's text to read *ahl al-'imān*. However, the reference actually seems to be to the *qiblah*, i.e., the direction to which Muslims turn when they pray, toward the *Ka'bah* in Mecca. There is some support for this suggestion in a latter west Syrian chronicle from the region of Edessa. It says that at their times of prayer, the Muslims perform their worship facing south.⁶ Abū Rā'iṭah's location in Takrīt, in present day Iraq, would have put him in a position to observe the same phenomenon as did the author of the Syrian chronicle, i.e., Muslims facing south in prayer. In one of his letters, Jacob of Edessa (d. 708) explained this same matter, i.e., south as the direction of the *qiblah*.⁷ So, in all

1. СНЕГНО, art. cit., *al-Machriq*, 12 (1912), p. 770.

2. Cf. БАЧНА, 1904, *op. cit.*, p. 182; ARENDZEN, *op. cit.*, p. 7.

3. Cf. W. MONTGOMERY WATT, The Conception of *Imān* in Islamic Theology, *Der Islam*, 43 (1967), pp. 1-10; Frederick M. DENNY, Some Religio-Communal Terms and Concepts in the *Qur'ān*, *Numen*, 24 (1977), pp. 26-59.

4. ARENDZEN, *op. cit.*, p. 1, and БАЧНА, 1904, *op. cit.*, p. 9.

5. GRAF, 1951, *op. cit.*, vol. 130, p. 1.

6. Cf. I.-B. CHABOT (ed.), *Anonymi Auctoris Chronicon ad Annum Christi 1234 Pertinens* (CSCO, vol. 81; Paris, 1920), p. 230.

7. Cf. the passage quoted in Wm. WRIGHT'S, *Catalogue of the Syriac MSS*, *op. cit.*, vol. II, p. 804.

S. H. GRIFFITH. — HIS SCRIPTURE AND HIS MESSAGE 127

likelihood, Abū Rā'īṭah's designation of Muslims as 'southerners' is simply a reference to their *qiblah*.

There is some play with the word *muslim* in several of the Arabic apologies. The author of the al-Hāsimī/al-Kindī correspondence, for example, attempts to find a contradiction in the *Qur'ān* by pointing to the text in *Āl 'Imrān* (3):67, where Abraham is said to be 'a *ḥanīf*, a *muslim*', and relating it to the passage in *al-An'ām* (6:14), where Muḥammad is commanded to say, 'I shall be the first of those who have submitted.' Therefore, says the apologist, Abraham can have no part with the Muslims, since, by his own admission, Muḥammad is the first of them.¹ Taking another tack, the author of the Abraham of Tiberias debate capitalizes on the distinction between 'submission' (*islām*) and 'belief' (*īmān*). Citing *Āl 'Imrān* (3:83), according to which 'whoever is in heaven or earth, willingly or unwillingly has submitted (*aslama*)', he argues that therefore all creatures, good and bad, are *muslims*, according to the *Qur'ān*, and men and angels have no edge over devils or beasts on that account. Moreover, says this Christian apologist, the text in *al-Ḥuḡarāl* (49):14 clearly distinguishes *islām* from *īmān*, in that even Bediun Arabs may be said to have the former without the latter. Subsequently, the Muslim in the debate claims that *islām* and *īmān* are the same, while the Christian monk counters with another quotation from the *Qur'ān* to the contrary, viz., *Āl 'Imrān* (3:102), where, he mistakenly says, believers are encouraged to fear God without becoming Muslims.²

The Arabic version of the Christian Bahīrā legend adds yet another twist to this theme. Here the author speaks of *muslim* as an abbreviated religious name which the prophet's tutor-monk gave to him for his people, by which the monk meant, our author says, *muslim al-masīḥī*, or 'Christ's Muslim'. And a few pages later he explains what he means by this expression, in connection with a comment on *al-Ḥuḡurāl* (49:14): 'The Arabs say, 'We believe.' Say: 'You do not believe'; rather say, 'We submit'; for belief has not entered your hearts.' About this passage from the *Qur'ān*, the tutor-monk is presented in the legend as explaining to Muḥammad: 'By this I meant that the genuine faith is faith in Christ, and *islām* (i.e., submission) is the *islām* of one of his disciples.'³ In the whole work, of course, God's command to Muḥammad as recorded in the *Qur'ān*, e.g.,

1. Cf. TIEN, *op. cit.*, pp. 46-7.

2. Cf. VOLLERS, *art. cit.*, pp. 48 and 70.

3. GOTTHEIL, *art. cit.*, 18 (1900), pp. 74 and 79.

'say', as in this verse from *al-Ḥuḡurāl*, is presented as the command of the tutor-monk. Submission consequently, comes to be seen as the only option within the power of the 'Sons of Ishmael', in contradistinction to the faith potential of the Christians.

Of all of the Christian Arabic apologies that have survived from the first Abbasid century, the longest description of Islam is in the al-Hāsimī/al-Kindī correspondence. It is the principal subject matter of the comparatively brief, first letter in the exchange, presented as the work of the Muslim correspondent.¹ However, as we shall see, it is quite clear that only a Nestorian Christian could have written this letter. Basically, in its essential outline, it is akin to the account of Islam that Abū Qurrah presented in his general apology for Christianity, with the difference that the author of the al-Hāsimī/al-Kindī correspondence provides a broad array of descriptive material, including liberal quotations from the *Qur'ān*, of the sort that play directly into the hands of the Christian apologists and polemicists. In fact, the al-Hāsimī letter is virtually a mere table of contents for the refutations that are the subject matter of the much longer al-Kindī letter. The author of the al-Hāsimī letter shows no interest at all in the topics that concern the authors of the few authentic Muslim apologies that we have from the first Abbasid century. It is undoubtedly, then, the work of the Christian author of the whole correspondence, and an integral part of his apology for Christianity.

There are three main sections in the al-Hāsimī letter. In the first of them, after the invocations and introductory remarks, the supposedly Muslim writer first of all situates Muḥammad in the sequence of prophets: Moses, Jesus, Muḥammad. This is in fact a standard Muslim proposition in the controversies of the first Abbasid century, which is found in a number of the treatises of the time that have survived.² In the present instance, the allegedly Muslim author moves quickly from this basic statement to a detailed account of his own knowledge of christianity, its scriptures and its usages, and he says that he learned much of it in debate (*munāẓarah*) with Timothy, the patriarch.³ The Nestorians in general, he says, as opposed to Melkites and Jacobites, are the most respectable and intellectually acceptable of all the Christians. The Jacobites are the worst, according to

1. Cf. TIEN, *op. cit.*, pp. 2-37.

2. Cf., e.g., the proposals of the calliph in his dialogue with Timothy, the patriarch, in MINGANA, *op. cit.*, pp. 35 ff.

3. TIEN, *op. cit.*, p. 7.

S. H. GRIFFITH. — HIS SCRIPTURE AND HIS MESSAGE 129

this writer's opinion.¹ Moreover, he goes on to argue at some length, that the Nestorians are the sort of Christians whose monks evangelized Muhammad, and who even protected him from the Jews and the polytheists of the Quraysh, once the prophet's own revelations began to come down. For this reason, the writer alleges, Muhammad offered the Christians the covenant of protection. All of this reminds the reader of no known Muslim account of the prophet's early experiences. And it is important to realize, as we shall see in more detail later, that the writer of the al-Hāsimī/al-Kindī correspondence was well acquainted with Muslim records of the life of the prophet and of the collection of the *Qur'ān*. The account in the al-Hāsimī letter does, however, bear a striking resemblance to the basic suggestions of the Christian Bahīrā legend, according to which Muhammad owed all of his acceptable religious insights to the care of a Christian monk.² Having made this point, the writer of the letter gives a fuller account of his knowledge of Christian usages, especially their liturgical calendar and daily *horarium* of prayer. Finally, in preparation for the main body of his letter, he sets forth some very equable and friendly rules for Christian/Muslim dialogue.

The main body of the al-Hāsimī letter is concerned with an exposition of the Muslim *ṣahādah* and the five pillars of Islam, with a concentration on *ḡihād*, and a statement of the basic Muslim objections to Christianity. By far the longest portion of this main body of the letter, however, amounting to almost half of the number of pages devoted to the whole letter in the 1885 Tien edition,³ is taken up with a concrete description of the physical delights and appointments of paradise, and the agonies of Gehenna, along with the licenses enjoyed by true Muslims in this world—all composed in a *calena* of apt phrases and verses quoted from the *Qur'ān*.⁴ Such an exposition plays straight into the hands of the Christian polemicists, who were in the habit of making much of precisely this aspect of the

1. *Ibid.*, p. 7: 'The Jacobites are the most unbelieving people, the most wicked in speech, and the worst in creed. They are the farthest from the truth, repeating the formulae of Cyril of Alexandria, Jacob Baradaeus, and Severus, the holder of the see of Antioch.' If authentic, this would certainly be a unique statement for a Muslim. The writer is clearly a Nestorian, as recognized by G. GRAF, *GCAL*, vol. II, p. 143.

2. Cf. GOTTHEIL, art. cit., and below, the discussion of the portrait of Muhammad in the Christian apologies.

3. TIEN, *op. cit.*, pp. 19-33.

4. Abū Qurrah weaves together a similar, but brief tissue of quotations from the *Qur'ān* to depict his idea of the Muslim paradise. Cf. СМЕКНО, art. cit., p. 770.

Islamic revelation, arguing that such a materialistic scenario is incompatible with true spiritual advancement, and inconceivable as an ingredient in a genuine, divine communication to men.¹ Moreover, such an exposition is never to be found in any known, contemporary Muslim commendation of Islam to Christians. Rather, these Muslim apologies, in addition to defending the legitimacy of Muḥammad's claim to prophethood, all concentrate on exposing what their authors consider to be the scriptural and conceptual inadequacies of the doctrines of the Trinity and the Incarnation, subjects which are only summarily and almost mutely dealt with in the al-Hāsimī letter, in two pages of the 1885 Tien edition, and then only with several well known quotations from the *Qur'ān*.² Clearly, therefore, this letter is the work of the Christian author of the whole correspondence. In fact, it merely offers the texts which this author exploits in the al-Kindī letter as prime exhibits of the insufficiency of Islam.

The third section of the al-Hāsimī letter contains a short, final recommendation of Islam, and a renewed assurance of the freedom within which Christian/Muslim dialogue might be conducted. With the contents of the al-Kindī letter in mind, one recognizes a certain wistfulness in the words of the author in the closing remarks of the al-Hāsimī *persona* to his Christian correspondent. He says:

Argue then, God give you health, with whatever you wish, and speak however, you wish, say what you want. Expatiate on everything that in your opinion will bring you to a stronger argument. You are in the most abundant safety. But you owe it to us, God prosper you, since we have given you maximum freedom, and we have accorded your tongue a wide range, that you set up between you and us a just arbiter, that does no wrong, and that does not deal unjustly in verdict or decision, and that will not incline to anything other than the truth, whenever a change of the wind blows. Indeed, it is reason (*al-'aql*), to which God himself adheres, be He respected and praised, and which he bestows.³

Such pleading is completely out of step with the confident tone of the Muslim, anti-Christian polemicists, such as 'Alī ibn

1. Cf. VOLLERS, art. cit., pp. 46-7, and also the Greek polemicists as described in Khoury, *op. cit.*, 1972, pp. 300-14. At least one Muslim apologist countered this charge by pointing to a similar materialism in Gospel accounts of the kingdom. Cf. SOURDET, art. cit., p. 31.

2. TIEN, *op. cit.*, pp. 33-4.

3. *Ibid.*, pp. 36-7.

S. H. GRIFFITH. — *HIS SCRIPTURE AND HIS MESSAGE* 131

Rabbān aṭ-Ṭabarī, with his 'silencing questions', al-Qāsim ibn Ibrāhīm, with his sure footed demonstrations, and the sharp tongued self-assurance of al-Ġāḥiḻ.

B) *The Portrait of Muḥammad*

As one should expect, the portrait of Muḥammad that is transmitted in the Christian apologetic literature of the first Abbasid century is very sketchy. Details of his biography are mentioned only to the extent that they serve some purpose in the author's overall intention to discredit the religious claims of Islam, where these claims are in opposition to the teachings of Christianity. The Christian authors of apologetic treatises in Syriac and Arabic were forthright in their rejection of Muslim claims that Muḥammad was in receipt of a revelation from God, that he was the Paraclete announced in the Gospel, or even that he should be considered a genuine prophet. That they were so open and clear in their disavowal of these Muslim tenets should not cause surprise. Muslims were well aware of the fact that Christians did not accept these things. It is true that the debate setting of some of the treatises, such as that of Abraham of Tiberias, or the al-Hāsimī/al-Kindī correspondence, fostered a certain aggressiveness in diction that Muslims must find offensive. Indeed, it may have been precisely such tracts as these, and such debates and discussions which were their occasions, or at least their inspirations, that elicited the stinging rebuke of al-Ġāḥiḻ, to which we referred above, and that eventually led to the oppressive measures inaugurated at the end of the first Abbasid century by the caliph, al-Mutawakkil.

There was personal contact between Muslims and Christians within *dār al-Islām*. Christians were familiar with the *Qūr'an*, and with Muslim traditions. While they were the adversaries of the Muslims in the religious controversies, there was none of the personal isolation, at least in the first Abbasid century, of the sort that must have been a factor in provoking so many of the hostile fantasies that are found in the polemical works of Christians in other lands, who wrote in Greek or Latin, often depicting Muḥammad as demon possessed, an agent of the anti-Christ, or as personally morally depraved.¹ In the Syriac and

1. Cf. the works of Khoury cited above, and Norman DANIEL, *Islam and the West, the Making of an Image* (Edinburgh, 1960); id., *The Arabs and Mediaeval Europe* (London, 1975); R. W. SOUTHERN, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, Mass., 1962).

Arabic treatises, Muḥammad himself is a subject of discussion only to the degree that the authors refer to the facts of his life in an attempt to discredit the religious beliefs about him that the Muslims propound.

1. *Biographical Details.* — The Christian apologists mention the biographical details of Muḥammad's life in order to argue that he is not a prophet in the biblical sense of the term. In the first place they mention the facts of his early career so as to be able to argue that his religious vocation was part of a broader attempt on his part to gain power and preeminence among his own people. Secondly, they cite his encounter with a Christian monk in order to suggest that even his religious message is not original with himself, and that it does not come from God. Rather, they claim, Muḥammad owed what the apologists considered to be his errant religious views to the personal influence of a Christian monk.

Not all of the apologists explicitly mention any details of Muḥammad's biography. They are found only in the more popular, and more polemic, works, such as the al-Hāsimī/al-Kindī correspondence, and in the account of Abraham of Tiberias' debate before the Muslim emir in Jerusalem, and, in the instance of Muḥammad's encounter with the Christian monk, in the Christian Baḥīrā legends. For the rest, the more theologically inclined apologists concentrate on a discussion of the motives of credibility that should inform a person's acceptance of anyone who claims to have a revelation from God. In this way, it is quite clear, they intend to reject Muḥammad's claims to prophecy.

Abraham of Tiberias brings up Muḥammad's family history as an argument against the Muslim claim that Muḥammad is the Paraclete whose coming Jesus foretold in John's Gospel. His human genealogy, Abraham contends, precludes the possibility that he could be the heavenly paraclete that is described in the Gospel as the spirit of God. Muḥammad, Abraham says, 'is the son of 'Abdallāh ibn 'Abd al-Muṭṭalib, and his mother is Amīnah, the daughter of Wahb ibn 'Abd Manāf. He was born six hundred years after Christ and his ascension to Heaven'.¹

Abraham's report is a straight forward statement of Muḥammad's family connections. Matters are not quite so simple in the much longer accounts of the author of the al-Hāsimī/al-Kindī

1. VOLLERS, art. cit., p. 66.

S. H. GRIFFITH. — HIS SCRIPTURE AND HIS MESSAGE 133

correspondence. Right from the beginning this author's controversial intentions are clear. He writes about the life of Muḥammad, and of the events in which the prophet was involved, with the avowed intention of demonstrating that his very biography is a testimony against the legitimacy of his claim to prophethood. From passages in the *Qur'ān*, and reports that can actually be found in the Muslim traditions and biographies of Muḥammad, the author of the al-Kindī letter takes the information to provide a personality profile of the prophet that, in the Christian apologetic context, negates his prophetic claims. Of all the Christian apologies in Syriac and Arabic this one comes closest to the disdainful spirit of the Greek and Latin polemical treatises. In this respect, it is unique among the treatises composed within *dār al-islām*, and a far cry from the respectful tones of such writers as Ḥabīb ibn Ḥidmah Abū Rā'iṭah, from whom the writer of the al-Kindī letter has actually quoted at length, as mentioned above.

The al-Kindī character frequently refers to Muḥammad in his letter to al-Hāsimī as 'your master (*ṣāhibuka*)', and he never calls him by any title of a positive religious significance. His manner of dealing with the biography of the prophet may be made evident most quickly by quoting a rather long passage, in which his characteristic style is plain. He has his bare facts in order, but his interpretation of them paints a portrait of Muḥammad that is far from flattering.

This man was an orphan in the care of his paternal uncle, 'Abd Manāf, known as Abū Ṭālib, who had taken over his support at the death of his father. He used to provide for him and protect him. And he used to worship the idols, Allāt and al-'Uzzā, along with his uncle's people, and the people of his family in Mecca. . . . Then he grew up in that situation until he came into the service of the caravan that belonged to Ḥadiḡah bint Ḥuwaylid. He worked for his wages at it, going back and forth to Syria, etc., up until what came about of his affairs and Ḥadiḡah's, and his marriage to her for reasons that you will recognise. Then, when she had emboldened him with her wealth, his soul challenged him to lay claim to dominion and headship over his own clan and the people of his country. . . . And when he despaired of that to which his soul enticed him, he claimed prophethood, and that he was a messenger sent from the Lord of the worlds. . . . This was due to the instruction of the man who dictated to him, whose name and history we shall mention in another place in our book. . . . Then he took as his companions idle people, raider comrades, who used to attack the highway, according to the custom of the country and the practice of its people that is current among them even until now. This sort rallied to him. . . . He came

with his companions to al-Madīnah. It was then a ruinous waste, in which there were only weak people, most of them Jews, in whom there was no liveliness. The first thing relating to justice, or the exhibiting of the legitimacy of prophethood and its signs, that his rule initiated there, was that he took over the drying floor that belonged to two orphan youths of the Banū n-Naǧǧār, and made it into a mosque.¹

Much has been left out in this translation of al-Kindī's account of MuḤammad's early life and prophetic call. But enough is quoted to enable the reader to catch the drift of the apologist's polemical tone. From this point, he goes on to contrast MuḤammad's militarily unsuccessful early campaigns against the Meccan caravans, with the successful battles of biblical characters such as Joshua bar Nūn. Along the way he manages to paint MuḤammad in the colors of a brigand. Then the writer turns to MuḤammad's personal life. He makes his point quite bluntly.

We say in regard to this master of yours, that his actions are contrary to your statement that he has been sent to all humankind with mercy and compassion. Indeed, he was a man who had no care or concern except for a beautiful woman with whom he might be paired, or for a people whose blood he was zealous to shed, to take their wealth, and to marry their women.²

From here the writer goes on to speak with disapproval of MuḤammad's marriages, and of his wives, lingering over the account of 'Ā'īshah's misadventure with Ṣafwān ibn al-Mu'aṭṭal as-Sulamī. Always the issue is that in the view of the writer, MuḤammad's conduct is unworthy of a genuine prophet.

Another incident in MuḤammad's biography that attracts several of the Christian apologists is the story of his encounter with the Christian monk, whose name is Bahīrā in Muslim sources, and Sergius or Nestorius in Christian sources. According to the Muslim story, while on a trip to Syria with his uncle, Abū Ṭālib, MuḤammad met the monk at Buṣrā. Relying on the description of the future prophet which he found in his sacred books, the monk is said to have recognized 'the seal of prophethood between his shoulders in the very place described in

1. TIEN, *op. cit.*, pp. 68-71. Muir thought that the report of the orphans' plot of land was simply an error on the author's part. Cf. MUIR, *The Apology of al-Kindī, op. cit.*, p. 44, n. 1. But the author knew his Ibn Ishāq. Cf. GUILLAUME, *op. cit.*, in n. 1, p. 134 below, p. 228.

2. *Ibid.*, p. 81.

S. H. GRIFFITH. — HIS SCRIPTURE AND HIS MESSAGE 135

his book'.¹ With an account such as this, as Armand Abel has explained, both at the end of the 2nd/8th century and in the first part of the 3rd/9th century, the tradition, as it then stood, concurred in recognizing in the monk Baḥrā, the witness, chosen at the heart of the most important scriptural religion, of the authenticity of the Prophet's mission'.² An important element in this tradition, that was not lost on the Christian apologists, as we shall see, is the advice the monk gives to Abū Ṭālib. According to Ibn Ishāq, the monk said, 'Take your nephew back to his country and guard him carefully against the Jews, for by Allāh! if they see him and know about him what I know, they will do him evil.'³

The author of the al-Kindī letter presents a version of the story of Muḥammad's meeting with a Christian monk that has as its purpose the rejection of the idea that Muḥammad received revelations from God.⁴ In this version the monk's name is given as Sergius. He is said to have met Muḥammad in Mecca, after having been banished from his own Christian people for some unspecified innovation; probably of a doctrinal nature. He repented of his error, however, as the story goes, and when he met Muḥammad he is said to have introduced himself to the future prophet under the name Nestorius, for purposes of affirming Nestorius' doctrinal point of view. We have already noticed above the author's intention to commend the Nestorians to the Muslims, in that the al-Hāšimī character finds the Nestorians to be the most acceptable Christians, approved already in the *Qur'ān*. The reference, of course, is to the passage in *al-Mā'idah* (5):82, according to which the friendliest people to the Muslims are those who call themselves Christians, 'among whom there are elders and monks'. The al-Kindī letter says that Muḥammad's meeting with Sergius/Nestorius is responsible for this verse, and for much else that is in the *Qur'ān* that accords with Christianity. Before, Muḥammad himself could actually become a Nestorian, however, according to the author of the al-Kindī letter, the monk died and his teaching was distorted by two learned Jews, 'Abd Allāh ibn Salām and Ka'b al-Aḥbar. Their influence, al-Kindī says, led ultimately to the errors one

1. A. GUILLAUME, *The Life of Muḥammad; a Translation of Ishāq's Sirat Rasūl Allāh* (Oxford, 1955), p. 80; F. WÜSTENFELD, *Das Leben Muḥammad's nach Muḥammad Ibn Ishāq* (2 vols.; Göttingen, 1858), vol. I, pt. 1, pp. 115-7.

2. Armand ABEL, Baḥrā, *EF*, vol. I, p. 922.

3. GUILLAUME, *op. cit.*, p. 81; WÜSTENFELD, *op. cit.*, vol. I, pt. 1, pp. 116-7.

4. TIEN, *op. cit.*, pp. 128-9.

currently finds in the *Qur'ān*. According to Ibn Ishaq's report, 'Abd Allāh ibn Salām, is remembered in Islamic traditions as a learned Jew of Medina who early on converted to Islam.¹ Ka'b, on the other hand, was a Yementie Jew who actually converted to Islam only after the death of Muḥammad.²

The story of Muḥammad's encounter with the monk also appears in the Christian apocalypses in Syriac and Arabic that first appeared in the first Abbasid century.³ As they have come down to us, there are two Syriac versions of the apocalypse, and one in Arabic. While the major outlines of these versions are similar, they differ considerably in detail. Ironically, it is in the Syriac versions that the monk's story retains the most resemblance to the Muslim traditions about Bahīrā. In all of the versions, however, the story is told by a traveling monk who is said to have met Bahīrā in the latter's old age, as he is on the point of death. He recounts his apocalyptic vision of Muslim history to the visitor, including the story of his encounter with Muḥammad, and the young prophet's acceptance of his teaching. The account of the vision, apart from the elements of the Bahīrā story, is in the apocalyptic tradition common to Christians and Jews at the time.⁴ But it is the Bahīrā story itself that is pertinent here.

In the Syriac versions (A&B) the monk's name is Sargīs (i.e., Sergius). But the writers know his Muslim name, and at one point in version A the author says, 'by the Hagar[enes] he was called *Bēḥīrā* and a prophet'.⁵ And thereafter in his narrative he often refers to the monk by both names, i.e., *Sargīs Bēḥīrā*. The monk spent many years in the Ishmaelite territory, the texts say, because he was exiled from Bēt Armāyē on account of his opposition to the veneration of more than one simple cross in a church at any given time. The narrator of the story

1. Cf. GUILLAUME, *op. cit.*, pp. 240-1; WÜSTENFELD, *op. cit.*, vol. I pt. I, pp. 353-4.

2. Cf. M. SCHMITZ, Ka'b al-Aḥbār, *EP*, vol. IV, pp. 316-7. Since Ka'b al-Aḥbār became a Muslim only after the death of Muḥammad, one is tempted here to think of Ubay b. Ka'b, one of the Anṣār, who was the prophet's secretary in Medina. Cf. ЖЕЗНОВСКИЙ, *Materials* . . . , p. 114.

3. For the text cf. Gottheil, art. cit. Regarding the dating, cf. the articles of Abel cited in p. 109, n. 1 above, and Graf's reservations in *GCAL*, *op. cit.*, vol. II, pp. 145-9. Graf is swayed by comparisons between the al-Kindī letter and the text in Gottheil. However now that we know of the extensive Christian scholarship in the first Abbasid century, it is not necessary to postulate the dependence of one work on another. There is no reason why one should not conclude that different writers dealt differently with similar themes, even within the same period.

4. Cf. p. 109, n. 2 above.

5. GOTTHEIL, art. cit., 13 (1898), p. 203.

S. H. GRIFFITH. — HIS SCRIPTURE AND HIS MESSAGE 137

in version A, a monk named Išo'yahb, says that he himself learned of Sargis B^ohîrâ's first encounter with Muḥammad, from one of his early disciples, a man named Ḥakîm. Then the story picks up elements that are central to the Muslim version, as recounted by Ibn Ishâq.¹ For Sargis B^ohîrâ is said to have lived by a well where Arabs often stopped on their travels. One day, the story goes, he saw some Arabs coming in the distance, '—also Mohammed the youth who was coming with them. As soon as Sargis saw the youth Mohammed, he understood that the youth would become a great man; because he saw a vision above his head, the likeness of a cloud'.² The narrator goes on to say that since the Arabs left Muḥammad outside when they went in to visit the monk, 'then Sargis said to the Saracens (*sarqâyê*), a great man has come with you; let him enter! They answered, we have with us a boy, an orphan; he is silent and uncouth'.³ Thereupon, of course, Muḥammad enters and the monk predicts his coming power, making no reference to prophethood, as should be expected in this Christian text. Following this incident in both Syriac versions, the accounts go on to describe Muḥammad's series of interviews with the monk, in which he learns the religious opinions of Sargis and accepts them. The purpose of these narratives, of course, is to designate Sargis, and not God, as the source of Muḥammad's preaching, and the real author of the *Qur'ân*. The writer of version A is quite explicit on this point. He says of Sargis B^ohîrâ: 'He taught the Ishmaelites and became a chief for them, because he prophesied to them the things they liked, he wrote and handed over (*'ašlem*) to them this scripture that they call *Qur'ân*'.⁴

It is in connection with the *Qur'ân* that the Syriac versions bring up the Jewish scribe (*sāprâ*), who, says the author of version B, 'confused and distorted everything that Sargis said'.⁵ This scribe is variously called 'Kaleb', 'Ka'f', 'Ka'b', 'Kālef', and 'Kāteb'. In all probability he is the same Ka'b al-Aḥbār mentioned by the author of the al-Kindî letter, to whom we referred above. Perhaps the Christian writer was aware of the accusation voiced by some Muslims, that Ka'b had introduced Jewish elements into Islam.⁶ Whatever may be the truth of

1. Cf. GUILLAUME, *op. cit.*, pp. 79-81; WÜSTENFELD, *op. cit.*, vol. I, pt. 1, pp. 115-7.

2. GOTTHEIL, *art. cit.*, 13 (1898), pp. 216 and 14 (1899), p. 216.

3. *Ibid.*, p. 216 and p. 217.

4. *Ibid.*, pp. 212 and 214.

5. *Ibid.*, pp. 240 and 250.

6. Cf. SCHMITZ, *art. cit.*, p. 317.

this suggestion, it is clear that the point of the story for the Syriac writers is that Islam, religiously speaking, amounts to Judaism. The Christian Bahīrā legend in Syriac closes on this note. The author says of the Muslims: 'Everything to which they adhere is from the doctrine of Ka'b. Sargis handed over to them the New Testament, and Ka'b the Old Testament.'¹

The Christian Bahīrā legend in Arabic is a long confession of guilt on the part of the monk, who is called Bahīrā here and not Sergius. He makes his confession to a young monk, Murhib, who comes to visit him when he is close to death.² The apocalyptic vision is recounted, as is the story of Muḥammad's meeting Bahīrā. But none of the elements of Ibn Ishāq's account of the meeting is to be found in the Christian Arabic version of the story, unless it would be the monk's obvious antipathy to the Jews. Rather, in the Christian Arabic version, Muḥammad appears in princely style at Bahīrā's cell. He is the leader of his band of Arabs. He comes back many times to learn the monk's doctrines. The monk ultimately takes the responsibility for the very wording of many passages in the *Qur'ān*, explaining at each step the real Christian meanings that he intended to communicate, as it were subliminally, under the obvious sense of the text. He places an emphasis on what he considers to be the intellectual and moral disabilities of the Arabs, Muḥammad included. It is clearly the apologetic and polemic intent of the author, not only to prove that Muḥammad is not a prophet, but to suggest that Islam comes from a disgraced Christian monk, to whom the Muslims themselves refer in their traditions of the prophet.

2. *Muḥammad the Paraclete*.—The Syriac versions of the Christian Bahīrā legends maintain that one of the changes introduced into the *Qur'ān* by Ka'b, the Jewish scribe, after the death of Sargis Bēhīrā, is the notion that Muḥammad is the paraclete whom Jesus promised to send after going to his father. The author of the Syriac version A puts the charge against Ka'b as follows:

He changed whatever Sargis wrote or taught, and he said to them that what he [i.e., Sargis] had said to them about Christ, the son of Mary, viz., 'I shall go and I shall send to you the Paraclete', this one is Muḥammad.³

1. GOTTHEIL, art. cit., 13 (1898), pp. 241-2; 14 (1899), p. 251.
2. GOTTHEIL, art. cit., 16 (1900), pp. 56-102; 17 (1903), pp. 125-66.
3. GOTTHEIL, art. cit., 13 (1898), p. 213; 14 (1899), p. 214.

S. H. GRIFFITH. — HIS SCRIPTURE AND HIS MESSAGE 139

The reference here is to St. John's Gospel, probably, more specifically, to John 16:7. And, from the Muslim side, in Ibn Ishāq's biography of the prophet, there is a long quotation from John 15:23-16:2 to the same effect.¹ That is to say, Ibn Ishāq claims that these verses refer to Muḥammad. The Gospel version from which Ibn Ishāq's Arabic translation was made was undoubtedly the one that is represented in the Palestinian Syriac Lectionary. The evidence for this conclusion is, among other things, that Ibn Ishāq's Arabic simply transliterates the Syriac term, *m^enaḥḥemānā*, which is a unique rendering among Syriac Gospel versions for the original Greek term, ὁ παράκλητος.² Ibn Ishāq goes on to explain: 'The *Munahḥemānā* (God bless and preserve him!) in Syriac is Muḥammad; in Greek he is the paraclete.'³

At this remove, it is difficult to understand how the term 'paraclete' came to be identified with Muḥammad. There is of course the passage in the *Qur'ān* to the effect that Jesus, son of Mary, spoke to the Israelites announcing 'a messenger who will come from me, whose name is Aḥmad' (*aṣ-Ṣaff* (61:6)). And so, on the strength of this statement, Muslims would have been searching the Gospels to find the announcement. Some modern interpreters have suggested that on the basis of the meaning of the name, Aḥmad, taken as a *Beisform* for Muḥammad, a connection with ὁ παράκλητος was made via a confusion with the Greek word ὁ περικλυτός, 'highly-esteemed'. This, however, seems to be an unlikely solution, since the term *aḥmad* was probably not a proper name at the time of the *Qur'ān*.⁴ Rather, the *Qur'ān* phrase, in all likelihood, originally meant, 'whose name is praiseworthy', understanding *aḥmad* as an elative adjective. Later, of course, when the adjective was definitely used as a personal name, the *Qur'ān* phrase was understood accordingly.⁵ But only a Muslim with a very good knowledge of Greek could have made the identification of Paraclete with Muḥammad on the basis of a confusion of Greek words. Taking his clue from

1. Cf. GUILLAUME, *op. cit.*, pp. 103-4; WÜSTENFELD, *op. cit.*, vol. I, pt. 1, pp. 149-50.

2. Cf. Anton BAUMSTARK, Eine altarabische Evangelienübersetzung aus dem Christlich-Palastinensischen, *Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete*, 8 (1932), pp. 201-9; A. GUILLAUME, The Version of the Gospels Used in Medina c. A. D. 700, *Al-Andalus*, 15 (1950), pp. 289-96.

3. GUILLAUME, *op. cit.*, p. 105; WÜSTENFELD, *op. cit.*, vol. I, pt. 1, p. 50.

4. Cf. W. MONTGOMERY WATT, His Name is Aḥmad, *Muslim World*, 34 (1953), pp. 110-7.

5. Cf. Rudi PARET, *Der Koran, Kommentar und Konkordanz* (2nd ed.; Stuttgart, 1977), p. 476.

the passage we have quoted from Ibn Ishāq, Joseph Schacht suggested that the identification was based simply on the assonance between the Palestinian Syriac word, *m^enaḥḥ^emānā* and the Arabic name, Muḥammad.¹ But this suggestion does not seem very convincing either. Perhaps the straightforward explanation is the best one. The *Qur'ān* says that Jesus foretold the coming of a messenger (cf. also *al-A'rāf* (7):157). The only person whose coming Jesus foretells in the Gospel is the Paraclete. Therefore, the paraclete must be Muḥammad.

Naturally, the Christian apologists of the first Abbasid century simply denied that the Paraclete could be Muḥammad, or that there is any other mention of Muḥammad in either the Gospels, or the Torah, or the books of the prophets. This was already a topic in the Muslim/Christian controversies in the time of Patriarch Timothy. In the report of his debate before the caliph al-Mahdī, the patriarch goes so far as to say:

To tell the truth, if I had found in the Gospel a prophecy concerning the coming of Muḥammad, I would have left the Gospel for the *Kur'ān*, as I have left the Torah and the Prophets for the Gospel.²

Regarding the identity of the Paraclete, Timothy argues that it is the spirit of God, even God himself, and therefore, it can in no way be identified with Muḥammad. To this argument the caliph answers with the charge that the Christians are guilty of the alteration (*al-tahrīf*) of the text of the scriptures, not only the Gospel, but also the Old Testament passages which Muslims take to refer to Muḥammad, e.g., Isaiah's vision of 'men mounted on donkeys, and men mounted on camels' (Isaiah 21:7). The caliph contends, 'The rider on the ass is Jesus and the rider on the camel is Muḥammad.' But Timothy won't allow any such interpretation, on the grounds that only the Medes and the Elamites are explicitly mentioned in the text.³

As for the Paraclete, and the Christian contention that the name can in no way refer to Muḥammad, the Muslim who debated with Abraham of Tiberias retorts that, 'After Christ's ascension into heaven, John and his associates revised the Gospel, as they wished, and they set down what is in your possession. So has our prophet handed it down.'⁴ Here the

1. Cf. J. SCHACHT, *Aḥmad*, *EF*, vol. 1, p. 267.

2. MINGANA, art. cit., p. 36. Cf. also the Arabic version in PUTMAN, *op. cit.*, p. 26 of the Arabic text.

3. MINGANA, art. cit., pp. 32-9; PUTMAN, *op. cit.*, pp. 21-31.

4. VOLLERS, art. cit., p. 62.

S. H. GRIFFITH. — HIS SCRIPTURE AND HIS MESSAGE 141

speaker is referring to the charge in the *Qur'ān*, which actually concerns the Jews, that 'they have perverted the words from their meanings' (*an-Nisā'* 4:46). Other works of the first Abbasid century also testify that Muslim scholars of the period pressed the charge of *al-laḥrif* against the Christian apologists. In Theodore bar Kōnī's anti-Muslim tract, for example, the student/Muslim has the following to say, transferring the charge from Jews to Christians, and citing the authority of his teacher, i.e., Muḥammad. He says.

I adhere to all that is in the books of the Old Testament because I know that there is no addition or deletion in them, according to the saying of the one who has delivered this teaching to us. But in regard to what is written in the New Testament, I do not adhere to all of it, because there are many things in it that are falsified. He (i.e., Christ) did not bring them. Others have introduced and intermingled them for the purpose of deception.¹

Other Christian apologists of the period also devote portions of their works to refuting the charge of *al-laḥrif*.² The importance of bringing the matter up in the present connection is the evidence it brings to our attention of how much the Muslim/Christian controversies of the first Abbasid century were centered on the scriptures—in the works of both parties. For example, in regard to the Paraclete/Muḥammad identification, the Muslim apologist, 'Alī ibn Rabbān aṭ-Ṭabarī, argues at some length in favor of the Muslim interpretation of the Johannine passages in question, in the process refuting the usual Christian objections to the identification, and in particular Timothy's claim that the Paraclete is God's consubstantial Spirit. Aṭ-Ṭabarī, on the basis of further scriptural and *Qur'ānic* references, goes on to interpret the Spirit of God/Paraclete identification in a manner acceptable to Muslims.³

3. *Muḥammad and Miracles*.—Running like a refrain through all of the Christian apologies of the first Abbasid century is the contention that miraculous signs, worked by the prophets in the name of God, or by Jesus in his own name, are the only sufficiently reasonable warranty for accepting Christianity, or,

1. SCHER, *op. cit.*, vol. 69, p. 235.

2. Cf., e.g., the arguments of 'Ammār al-Baṣrī, in his *Kitāb al-burhān*, HAYEK, *op. cit.*, pp. 41-6.

3. Cf. MINGANA, *The Book of Religion and Empire* (Manchester, 1923), pp. 118-24 (Arabic text).

indeed, any scripture, anyone claiming divine inspiration, or any body of religious doctrine. The reason for this insistence is the notable lack of personal miracles ascribed to Muḥammad, along with the *Qur'ān's* rejection of miracles as a criterion for religious credibility. 'Ammār al-Baṣrī, for example, cites *al-An'ām* (6:109) to this effect. The verse says:

They have sworn by God the most earnest oaths if a sign comes to them they will believe in it. Say: 'Signs are only with God.' What will make you realize that, when it comes, they will not believe? (Arberry).

'Ammār, claiming to be following an interpretation of 'Abd Allāh ibn al-'Abbās, says that the rejection of miraculous signs recorded in this verse, came down to Muḥammad on the occasion of an oath sworn by Christians, Jews and polytheists, that if they should see such a sign worked at the hands of Muḥammad they would put their faith in him.¹ 'Ammār's point is that even on an occasion such as this, Muḥammad rejects the very notion of miraculous signs. Therefore, in 'Ammār's view, in principle, Islam and Muḥammad have no reasonable claim to credibility.

The Christians and Jews are not in fact explicitly mentioned in the passage that 'Ammār quotes from *al-An'ām*, nor can I find any such interpretation of the verse attributed to Ibn al-'Abbās in a Muslim source. Nevertheless, it is clear that 'Ammār is aware of the *Qur'ān's* negative view of personal evidentiary miracles in Muḥammad's instance.

The author of the al-Kindī letter also knew of the *Qur'ān's* rejection of personal evidentiary miracles. He cites *al-Isrā'* (17):59 to this effect, a verse to which 'Amāmr al-Baṣrī also refers, in the passage of his *Kilāb al-burhān* cited above.² But in the al-Kindī letter the author goes on to enumerate a number of miracles, which, he says, later Muslim traditions have attributed to Muḥammad. People have alleged, he maintains, against Muḥammad's wishes, that these extraordinary incidents attest to the genuineness of his prophetic role. In fact, the writer concludes, Muḥammad's claims were accepted only by force of arms.³

1. Cf. HAYEK, *op. cit.*, pp. 31-32.

2. Cf. TIEN, *op. cit.*, p. 102.

3. Cf. TIEN, pp. 103-9. At one point the author of the al-Kindī letter cites one, Muḥammad ibn Ishāq az-Zuhri as the source of his information about one of Muḥammad's miracles. Cf. *ibid.*, p. 108. It is the miracle in which the prophet puts his hand into an empty water vessel, and enough water flowed out for men and beasts to drink. In the first place, it looks as if the Christian author has given the author of the *siḡh* the *nisbah* of the traditionist, Muḥammad b. Muslim b. 'Ubayd Allāh b. Shāh az-Zuhri, from

S. H. GRIFFITH. — HIS SCRIPTURE AND HIS MESSAGE 143

It is clear that most Christian apologists of the first Abbasid century believed that people accepted Islam, and Muḥammad's status as a prophet, not because of evidentiary miracles, but because of a number of other motives that the apologists consider to be unworthy. Theodore Abū Qurrah, Ḥabīb ibn Ḥidmah Abū Rā'īṭah, 'Ammār al-Baṣrī, and Hunayn ibn Ishāq all have lists of such motives, which they explain in greater or less detail. While no two of the lists are exactly the same, they are very similar. 'Ammār al-Baṣrī, for example, gives the following list in one place in his *Kilāb al-burhān*: 'tribal collusion' (*al-tawāfu*), 'the sword', 'wealth, dominion and power', 'ethnic bigotry' (*al-'aṣabiyyah*), 'personal preference', 'licentious laws', and 'sorcery'.¹ The method then is to argue that all religions other than Christianity are accepted for one or more of these unworthy reasons. Whereas Christianity, the arguments go, especially *vis à vis* Islam, is accepted only because of the divine testimony of the miracles of Christ, and of the apostles, in the name of Christ.

C. The Estimation of the Qur'ān

Doubtless because of the polemic pressure exerted by the Christian apologists, Muslim scholars late in the first Abbasid century, and thereafter, elaborated the argument that the *Qur'ān* is Islam's evidentiary miracle. The inspiration for this doctrine is, of course, already to be found in the *Qur'ān*, e.g., in *al-Isrā'* (17:88), *al-Baqarah* (2:23), and *al-Ḥaṣr* (59:21). The author of the al-Kindī letter cites these verses as what the Muslim apologists bring forward in support of their contention that the *Qur'ān* itself is their most compelling argument (*al-ḥuḡḡah al-bāliḡah*, cf. *al-An'ām* (6:149)), in favor of the claim that Muḥammad was in receipt of divine revelations, the same as were Moses, the prophets, and Jesus Christ. By comparison with the earlier divine messengers, the author of the al-Kindī letter contends, 'Your master was an *ummī* man, who had no

whom Ibn Ishāq actually quotes fairly often. Secondly, Ibn Ishāq's version of the al-Ḥudaybiyah miracle, which is presumably the one at issue here, involves digging in a dry well with one of Muḥammad's arrows. Cf. GUILLAUME, *op. cit.*, pp. 500-1; WÜSTENFELD, vol. 1, pt. 2, p. 742. There were several versions of this miracle in Islamic tradition. Cf. the references in A. J. WENSINCK, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition* (Leiden, 1927), p. 102.

1. Cf. HAYEK, *op. cit.*, p. 33. For a discussion of these lists, and their role in apologetic argument, cf. Sidney H. GRIFFITH, Comparative Religion in the Apologetics of the First Christian Arabic Theologians, *Proceedings of the PMR Conference*, 4 (1979), pp. 63-87.

learning, and no knowledge of these reports. And had it not been communicated to him by inspiration, and prophesied to him, from where would he have learned it, to the point of setting it down and bringing it forth?¹ He answers his own question. He claims that the Christian monk, Sergius, i.e., Sargis Bahrā, taught Muḥammad the *Qur'ān*, which was subsequently distorted, according to al-Kindī, by the two Jews, 'Abd Allāh ibn Salām and Ka'b al-Ahbār.

From this point, the author of the al-Kindī letter launches himself into a long discussion of the history of the putting together, or the collection (*al-ġam'*), of the text of the *Qur'ān* into the form in which it presently exists. He mentions the details of the recensions of Abū Bakr and 'Uthman, and cites Muslim disagreements over particular verses, words, and phrases. All of this, in his view, is evidence that the *Qur'ān* cannot be considered a book of divine revelation. At the end he comes back to the Arabic language of the *Qur'ān*, i.e., the claim that no one can imitate it. He attacks its Arabic style, and argues that not only is it not an evidence of divine revelation, but it is not worthy of the best Arab poets.²

There is no space here to analyze the al-Kindī letter's account of the collection of the *Qur'ān*. Unfortunately, thus far little scholarly attention has been paid to this valuable ninth century discussion of such an important issue. Perhaps the polemical character of the text makes it suspect as an historical document. But the fact remains that it is one of the earliest testimonies to the process of the *Qur'ān*'s canonization.

An interesting phrase in the al-Kindī letter's discussion of the *Qur'ān* is the characterization of Muḥammad as a *raġulun ummiyyun*. The adjective *ummi* occurs also in the *Qur'ān* as a description of the prophet, in *al-A'rāf* (7):157 and 158. There has been an enormous amount of discussion about its precise meaning.³ It is quite clear in the passage quoted above that for the Christian apologist it means that Muḥammad was untutored and had no knowledge of the Jewish and Christian scripture narratives. There is no explicit suggestion that illiteracy is implied in the meaning of the term, as later Muslim usage would have it. But neither is the sense of the word excluded by what the al-Kindī character has to say. And it is clear from other

1. TIEN, *op. cit.*, p. 126.

2. Cf. TIEN, *op. cit.*, pp. 126-48.

3. Cf. PARET, *op. cit.*, pp. 21-2.

S. H. GRIFFITH. — HIS SCRIPTURE AND HIS MESSAGE 145

sources that the meaning of the adjective had a role to play in the growth of the doctrine of the *Qur'ān* as Islam's evidentiary miracle. A recent study suggests that in Muslim commentaries on the *Qur'ān*, the idea that the adjective primarily means illiteracy came into prominence only in the first Abbasid century.¹ This development would not be surprising, given the fact that this is also the period in which the Christian apologetic pressure began to build within *dār al-islām*. Furthermore, it is now clear that the elaboration of the formal doctrine of *i'ğāz al-qur'ān*, i.e., the miraculous inimitability of the language of the *Qur'ān*, owes something to the pressures exerted within the community by Christian polemics. While it may not have come into full flower among the Muslim *mutakallimūn* until the tenth century, the doctrine clearly has its roots in the works of the very Muslim scholars who were in controversy with the Christian apologists, with their insistence on evidentiary miracles, already in the first Abbasid century.² The nature of the Christian pressure is evident in the following exchange between the caliph al-Mahdī and patriarch Timothy:

And our King said to me: 'Do you not believe that Our Book was given by God?'—And I replied to him: 'It is not my business to decide whether it is from God or not. But I will say something of which your majesty is well aware, and that is all the words of God found in the Torah and in the Prophets, and those of them found in the Gospel and in the writings of the Apostles, have been confirmed by signs and miracles; as to the words of your Book they have not been corroborated by a single sign or miracle. . . . Since signs and miracles are proofs of the will of God, the conclusion drawn from their absence in your Book is well known to your Majesty.'³

For the rest, the Christian apologists of the first Abbasid century quoted the *Qur'ān* abundantly in their arguments, and not always negatively. It is quite clear, that whether or not they refer to it by some such expression as, 'your scripture', they mean to use its words and phrases because they are immediately familiar to Muslims, and the apologists hope thereby to purchase

1. Cf. I. GOLDFELD, *The Illiterate Prophet (Nabi Ummī)*, an inquiry into the development of a dogma in Islamic tradition, *Der Islam*, 57 (1980), pp. 58-67.

2. Cf. Richard C. MARTIN, *The Role of the Basrah Mu'tazilah in Formulating the Doctrine of the Apologetic Miracle*, *Journal of Near Eastern Studies*, 39 (1980), pp. 175-89.

3. MINGANA, art. cit., pp. 36-7.

some persuasiveness for their arguments. The anonymous Arabic treatise on the Trinity from Mt. Sinai, for example, quotes the *Qur'ān* by name, albeit not always exactly, right along with the other testimonies of the divine plural from scripture, in support of the doctrine of the Trinity!¹ It is no wonder, then, that the Muslim jurist aš-Šāfi'ī (d. 820) held that a copy of the *Qur'ān* may not be sold to a Christian, and that a will should be void which bequeaths a *Qur'ān* or a collection of traditions to a Christian.²

1. Cf. GIBSON, *op. cit.*, p. 77 (Arabic text).

2. Cf. TRITTON, *op. cit.*, p. 101; FATTAL, *op. cit.*, pp. 148-9.



THE *SUNNAH JĀMI'AH*, PACTS WITH THE *YATHRIB* JEWS, AND THE *TAHRĪM* OF *YATHRIB*: ANALYSIS AND TRANSLATION OF THE DOCUMENTS COMPRISED IN THE SO-CALLED 'CONSTITUTION OF MEDINA'

By R. B. SERJEANT

Introduction

For almost a decade I have taught the 'Constitution of Medina' at Cambridge as the eight distinct documents it comprises, issued on various occasions over the first seven years or so, of Muḥammad's Medinan period, using a typescript text of these documents, designated A to H. My attention was first attracted to it when reviewing the late Professor A. Guillaume's translation of the *Sira* of Ibn Ishāq/Ibn Hishām,¹ because of the astonishingly close parallels with *hawṭah* treaties from Ḥaḍramawt upon which I was working about that time.² Originally I had intended to publish a typical *hawṭah* agreement together with an analysis of the 'Constitution' which of course is not really a constitution at all. I still intend to publish my *hawṭah* corpus and demonstrate the similarity, but it has long been time to publish the analysis and identification of the separate documents contained in the 'Constitution', more particularly as it has important methodological and historical implications if anything approaching a definitive modern account of Muḥammad's career is to be written.

So long as conditions in the Arabian Peninsula did not greatly change, society and language did not alter much either, and in many areas Islam had but slightly modified the culture as it had been in the days of the Jāhiliyyah. Residence in Ḥaḍramawt was immensely valuable in helping to understand the Arabian background of Islam, and direct contact with northern Yemen since 1964 has afforded further opportunities of comprehending ancient Arabian institutions. The extensive background reading necessary and other preoccupations have delayed publication of the text resolved into its component parts, following on the lecture delivered in 1963 at the Islamic Cultural Centre in London.³

To present a comparative study complete enough to satisfy me would require an entire book, and although the analysis as set forth in the *Islamic Quarterly* should make it possible to distinguish the eight separate documents it is essential to have the Arabic text of each individual document before one. Furthermore words and expressions they employ are not easily understood, even sometimes, I think, by the ancient Arab commentators and philologists themselves, so the elucidation of technical and other terms has been a prerequisite to comprehension and translation.

In offering this analysis based on a survey of classical Arabic sources, aided by interpretation in the light of the traditional culture of those parts of Arabia with which I am relatively well acquainted, I would repeat what I have said elsewhere,⁴ that Muḥammad acted in accordance with Arabian political patterns in existence from the remote past. In one sense he is simply a judge-arbiter, a

¹ A. Guillaume (tr.), *The life of Muhammad*, London, 1955, 231 seq.

² cf. my 'Haram and hawṭah, the sacred enclave in Arabia', in 'Abd al-Rahmān Badawī (ed.), *Mélanges Tahā Husain*, Le Caire, 1962, 41-58.

³ The 'Constitution of Medina', *Islamic Quarterly*, viii, 1-2, 1964, 3-16.

⁴ cf. introd. to A. J. Arberry (ed.), *Religion in the Middle East*, Cambridge, 1969, ii, 3-21, especially p. 10, but further researches have since brought new developments in my views.

hakam, like his series of ancestors, and he was responsible for but few modifications to Arabian law and society. The great continuity with the Arabian past in all he did has, naturally enough, been played down during the following centuries of the formulation of Islam as we now know it, in order to build up the conceptual image of the Prophet and his activity. It seems probable that his successors, Abū Bakr, 'Umar, 'Uthmān, and of course 'Alī, continued in the legislative authority and tradition of supreme Arabian *hakam*. Indeed as a broad principle Muḥammad's dictum, *Khayāru 'l-nās fī 'l-Islām khayāru-hum fī 'l-Jāhiliyyah idhā faqihū/faqihū fī 'l-dīn*⁶ 'The noblest/best of them in Islam are the noblest/best of them in the Jāhiliyyah if they be instructed in religion/law', would confirm the continuation of arbitration in the hands of tribal chiefs under the new dispensation. It is notable that Muḥammad, at any rate at this stage, accepts the custom (*ma'rūf*) of the tribes at Yathrib as authoritative, and without attempting to modify it.

These propositions are, of course, in no way intended as an attack on Islam the religion, or the Prophet's role therein, but are founded on objective consideration of the data preserved in the ancient Arabic sources themselves, and an acquaintance, regrettably superficial, with the content of the pre-Islamic inscriptions. It may be objected that an arbitrary choice has been made in respect of the senses of a number of key words, but in fact the selection has been made in harmony with the contexts. In all cases where reference is made to the Qur'ān it has been treated as alluding directly to events in Muḥammad's career—most of which indeed are quoted in the commentaries themselves. Where even great scholars like al-Ṭabarī give them a universal application one must beg to differ to the extent of relating them to the historical and social circumstances of Yathrib/Medina in 1-11/622-32—not infrequently to be fully comprehended by the ancient Arabian practices surviving to this day.

Arabs and Jews in Yathrib at Muḥammad's hijrah

'The Apostle of Allāh came to Medina,' says al-Wāqidi,⁷ and its inhabitants were a mixed lot, consisting of the Mushims whom the confederation/brotherhood (*da'wah*) of Islam was uniting (*tajma'u-hum*), part being people of mail coats and forts, and part allies (*halīf*) in a state of union with the two tribes, the Aws and Khazraj. The Apostle of Allāh wished, when he arrived at Medina, to establish peace/concord between them, all of them/as a collective group (*jamī'an*), and to make peace (*muwāda'ah*) with them. A man would be a Muslim and his father a polytheist (*Mushrik*).'

Muḥammad therefore concluded two *hilf*-pacts, between his Meccan adherents, the *Muhājirīn*, now refugees in Yathrib, and the *Anṣār* (Supporters) of the Aws and Khazraj tribes, with their Jewish client tribes.⁸ He formed a confederation (*ummah*), basically secular in pattern, but theocratic in the sense that Allāh and Muḥammad were designated as its ultimate source of arbitration.

Jews had settled in the Hijāz before the Christian era, but the *Aghānī*⁹ may be reporting Jewish historical traditions of Yathrib in stating that Banū Naḍir, Banū Qurayzah, and Banū Bahdal fled there after the Romans overcame

⁶ cf. *The Saiyids of Had: amaut*, London, 1957, p. 8, n. 1; al-Wāqidi, *Kitāb al-maghāzī*, ed. Marsden Jones, London, 1966, II, 547; al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, ed. M. L. Krehl, Leyde, 1862-1908, II, 342, 348, 350, III, 322 (*Abūyā*), 8, 14, 16, and *tafsīr* of Sūrah XII.

⁷ op. cit., I, 184. A *da'wah* can mean a confederation to aid or assist (Lane), but to assign it this sense at the early period is possibly a little previous.

⁸ cf. my 'Constitution', 6-7.

⁹ Abū 'l-Faraj al-Isfahānī, *Kitāb al-Aghānī*, Bīlāq, 1286/1868-9, XIX, 94.

the Jews.⁹ Naḍīr settled in al-'Āliyah, at Buṭnān/Baṭinān, Qurayzah at Mahzūr, both wāḍis in al-Harraḥ, the lava tract—as I have seen villages in the wāḍis of the lava tract in Arḥab. Even before the dominance of Aws and Khazraj the Jews were not all of identical social standing,¹⁰ for some Jewish tribes had honour, wealth, and power (*sharaf*, *tharwah*, 'izz) over the others. Though 13 Jewish tribes are mentioned at this period, the Prophet in his day apparently took direct political action only against three. Possibly the other Jewish tribes had direct protection agreements with the Arab tribes through their *sayyids* and *naqībs*, as listed in document C *infra*, and had been politically inactive, or they may have been affiliated or assimilated to the three larger Jewish tribes.

The *Aghānī*¹¹ makes it clear that whatever position the Jews had held in former times, they had lost status and their power to defend themselves had diminished (*dhallū wa-qalla 'minā'u-hum*), and by the immediately pre-Islamic era they were under the protection of the Arab tribes. 'Whenever one of the Aws and Khazraj annoyed them (*hāja-hum*) in any matter which they disliked, one of them did not go to the other (for aid) as they used to do before that, but the Jew¹² would go to their *jirān* (lit. neighbours, but in the sense of protectors) among whom he was, saying, "We are your protected persons and clients/allies (*jirānu-kum wa-nawālī-kum*) only".¹³ Each tribe (*qawm*) took refuge¹⁴ with a sub-tribe (*baṭn*) of the Aws and Khazraj through whom they would be strengthened (*yata'azzazūn*).¹⁵ This loss of status followed after a slaughter of the Jews by Mālik b. al-'Ajlān of Khazraj.

An indication of how the system operated is to be seen in the commentary on the *Diwān* of the Aws poet Qays b. Khafīm.¹⁶ A man of the Arab Tha'labah b. Sa'd, was accorded protection (*ajāra*) by Ḥaṭṭib, described as a *sharīf manī' fī qawmi-hi* of Banū 'Amr b. 'Awf. When kicked in the bottom by a Jew in the *Sūq* of the Qaynuqā' this man called on his protector Ḥaṭṭib (of Aws) for aid. (To judge by this incident and that which led to the ultimate expulsion of the Qaynuqā' by Muḥammad—the exposure of a countrywoman's nakedness by a practical joker—the *Sūq* of the Qaynuqā' seems to have been characterized by a certain broad humour which, if rather more restrained, was not unknown in the Jewish market of Ṣan'ā' in this century). His Aws tribal protector slew the Jew who had shamed his protégé, and the Jew's own tribal protector of Banū Hārith who had instigated him.

⁹ A pointer toward confirming the Jewish tradition of emigration from Palestine to the Hijāz lies in the name Fityawn, of the Banū Tha'labah b. al-Fityawn (Guillaume, op. cit., 239). *Al-Rawḍ al-unuf*, II, 24, says, 'Al-Fityawn is a Hebrew word meaning anyone who is in charge of governing the Jews and their king (*waliya amra 'l-Yahūd wa-maliku-kum*)'. The late Dr. M. Gertner considered he had found the origin of this word in post-Biblical Hebrew and we had intended to write a note on it from the Hebrew and Arabic sources. Professor John Emerton has kindly undertaken to try and identify Dr. Gertner's word, and has supplied me with the following references: J. Levy, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, Berlin, 1924, I, 69, אִפְטִיאוֹן = Greek *apareta*, properly 'consulate', then 'every era marked by an epoch-making event'. There is also אִפְטִיאוֹן = Greek *apareta*. Cf. (ibid., IV, 26) פְּטִיאוֹן, an abbreviated form of אִפְטִיאוֹן = Greek *apareta*. Cf. S. Krauss, *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud Midrasch und Targum*, Berlin, 1899, II, 39–40, אִפְטִיאוֹן = Greek *apareta*, *consularis*, a governor (who has been consul) appointed as an imperial governor. Cf. M. Jastrow, *Dictionary of the Targumim*, repr., New York, 1950, I, 58 = II, 1155. The word is also found in Syriac. I seem to recall that Gertner said that in the usage of the period it meant something like a village headman, but this requires confirmation.

¹⁰ *Al-Aghānī*, XIX, 96.

¹¹ *ibid.*, XIX, 97.

¹² For al-Yahūd the text requires that al-Yahūdī be read.

¹³ The situation is very close to that which I have described in 'A Judeo-Arab house-deed from Habbān', *JRAS*, pts. 3–4, 1953, 119.

¹⁴ *Laja'n ilā* = *istanada ilā, i'tadada bi*.

¹⁵ *Diwān*, ed. T. Kowalski, Leipzig, 1914, 35–6.

The three tribes with whom Muḥammad had political dealings were Qaynuqā', Naḍīr, and Qurayzah, the first silversmiths, and the two latter owning palm-groves and being known as the two *kāhins* and also as Banū 'l-Ṣarīḥ.¹⁶ A *ṣarīḥ* is a person of pure lineage, and is used often in contradistinction to *hajīn*, a person only one of whose parents is an Arab. Now the blood-wit of the *hajīn* is only half that of the *ṣarīḥ* (*diyāt al-hajīn nisfu diyāti 'l-ṣarīḥ*)¹⁷ and originally the blood-wit of Qurayzah had been only half that of Naḍīr. The Prophet however, raised the blood-wit of Qurayzah to that of Naḍīr, thus obviously greatly improving the status of Qurayzah—this looks like a political manoeuvre designed to ensure their support.

Apart from the three Jewish tribes some individual Arabs had become Jews. This came about in an interesting way—a woman losing her male offspring (*miqlāt*) would undertake a vow (*tanḍhur*), if a son of hers survived, to make him a Jew.¹⁸ This type of relationship was established mainly with Naḍīr—another version says that individuals of Aws established a foster relationship with Naḍīr. This relationship pattern does not seem, however, to have been of major political importance. The case of Ka'b b. al-Aḥraf (*infra*, p. 32) is a little different.

The Jews, when Muḥammad made the confederation pacts after his arrival in Yathrib, were included in the *ummaḥ*; 'through the peace (*sulḥ*) which took place between them and the *Mu'minīn* 'Believers' they became like a collective body (*jamā'ah*) of them, with a single word and hand'.¹⁹

By binding Aws and Khazraj in a confederation to which the Jews were adjoined, Muḥammad became himself a *mujammi'* or unifier, Allāh healing schism through him (*jamā'a bi-hi min al-furqah*) like his ancestor Qusayy who unified Quraysh. Quraysh of Mecca dubbed him *mufarrig*, destroyer of their tribal unity, because his actions had caused division in their ranks. The pacts made at Yathrib can be described as 'uniting' (*jāmi'*) just as in the Jāmi' Mosque the whole community is (theoretically) present on the Friday, Yawm al-Jum'ah. The new federation to rise on the ruins of earlier federations was known as *ummaḥ* which develops into the sense of 'community'.

Ummaḥ

Ummaḥ is basically a political confederation, but since confederations in ancient and even contemporary Arabia are so generally associated with an hereditary 'priestly' house, most confederations are theocratic, though this is not a universal rule. The confederation established by Muḥammad at Yathrib has a special feature that the *dīn*, i.e. religion/law of the tribes, from whom it was formed, differed from that of their Jewish client tribes. This is not necessarily in any sense a novel situation since there is before us the example of the Quraysh pantheon at Mecca, which indicates a tolerance of other cults including Christianity—even to the extent of having Christian iconography in the Ka'bah itself. In the course of time the *ummaḥ* or theocratic confederation developed into the 'Islamic community'.

¹⁶ Al-Samhūdī, *Waṣā' al-waṣā'*, Cairo, 1326/1908-9, I, 125.

¹⁷ Ahmad Zakiyy Ṣafwat, *Jamharat kḥuṭab al-'Arab*, Cairo, 1362/1933, I, 5, in a passage on boasting against the Maqāwil Ḥimyar in the pre-Islamic era.

¹⁸ Al-Ṭabarī, *Tafsīr*, ed. Maḥmūd and Ahmad Muḥammad Shākir, Cairo, 1374/1954-5, v, 407 seq., in comment on *Lā ikrahā fi 'l-dīni*. Cf. al-Suhayli, *al-Rawḍ al-unuṣ*, Cairo, 1332/1914, II, 24. Some of these converts refused to abandon Naḍīr when they left Yathrib. For a somewhat parallel practice, vowing a child to a saint, see my 'Sex, birth, circumcision', in A. Leidlmair (ed.), *Hermann von Wissmann-Festschrift*, Tübingen, 1962, 203.

¹⁹ Ibn al-Aḥṭar, *al-Nihāyah fi qḥarīb al-hadīth wa-'l-aḥṭar*, Cairo, 1311/1893-4, I, 43.

Sūrah xxvii, 85 admits the existence of *ummahs* denying the signs of Allāh, and Sūrah xiii, 32, a passage Bell²⁰ considers as being late Meccan, refers to Muḥammad being sent to an *ummah* which had been preceded by other *ummahs* that had passed away. So presumably Muḥammad was informed about pagan theocratic confederations of former ages and of his own day.

In a Meccan passage in Sūrah xliiii, 21, of which Quraysh are most likely the subject, they are represented as saying, 'We found our fathers in a (theocratic) confederation (*ummah*), and we are guided aright in their traces/footsteps (*'alā āḥārī-him muhtadūna*)'. To which the rejoinder follows, 'We never before you sent any warner to a town (*qaryah*) but the rich of it said, "We found our fathers in a (theocratic) confederation (*ummah*) and we imitate their traces/footsteps"'. To this the immediate rejoinder comes, 'Say, and were I to bring you something more rightly guided than that in which you found your fathers . . . ?'. For the theocratic confederation of Quraysh it is then proposed to substitute something better.

A direct reference to the *ummah* of document A seems to be found in Qur'ān, Sūrah xxi, 92. 'This (theocratic) confederation (*ummah*) of yours is a single (theocratic) confederation (*ummat-un wāḥidat-un*), and I am your Lord, so worship Me. And they divided up their affair among them, each is to us returning (*rājī'ūn*)'. Al-Tabarī²¹ interprets this passage to mean that originally there was only one (theocratic) confederation (*ummah*), though perhaps he thinks of *ummah* rather as a 'community'; it split up into Jews, Christians, and idolaters. The Qur'ān here seems to imply that all these sects will now revert to one (theocratic) confederation (*ummah*) under Allāh.

Qur'ānic reference to the agreements A and B of the so-called 'Constitution'

In my initial examination of the 'Constitution' I stated that many Qur'ānic verses appear to allude to one or other of the eight documents it comprises. It would indeed be surprising if the Qur'ān made no reference to, at least, documents A and B, that are fundamental as establishing the confederation at Yathrib which conceded Muḥammad political supremacy. While I do not undertake to distinguish, systematically and *in toto*, Qur'ānic allusion to each of these eight documents, I regard Sūrah iii, 101 seq.,²² as making clear and unmistakable reference to the pact(s) embodied in documents A and B; further research might well reveal many more. 'This *sūrah*', says Richard Bell,²³ 'is composite and in several parts very confused.' His essay at resolving the eight verses of Sūrah iii under discussion here, into their component groupings is directly relevant to my argument. He assigns the verses to Year II, but considers that a revision took place just before Uḥud—this view I accept as plausible, but on historical-cum-literary grounds I propose to assign the verses differently.

²⁰ Richard Bell (tr.), *The Qur'ān*, Edinburgh, 1937-9, i, 232.

²¹ *Tafsīr*, Cairo, 1374/1954-5, xvii, 61.

²² Al-Tabarī, *Tafsīr*, Cairo, 1374/1954-5, vii, 61 seq.; Bell, op. cit., i, 55, using Western numbering of the verses, those below commencing as no. 98.

²³ *ibid.*, i, 43.

The Arabic text runs as follows.

تَقَدُّ هُدًى إِلَى صِرَاطِ مُسْتَقِيمٍ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آتُوا اللَّهَ حَقَّ
تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُوا إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا
تَفَرَّقُوا وَأَذْكُرُوا بِنِعْمَةِ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً قَالَفَ بَيْنَ فُلُوبِكُمْ
فَأَصْبَحْتُمْ بِيَعْنَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا
كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ وَتَلْتَمِصُونَ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ
إِلَى الْخَفِيرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمُفْرُوبِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

... AND WHOSEVER HAS RECOURSE TO ALLĀH FOR PROTECTION HAS BEEN GUIDED TO THE RIGHT PATH. O THOSE WHO HAVE TRUSTED (*Mu'minūn*) OBSERVE PROPER OBEDIENCE TO ALLĀH and do not die except you be *Muslimūn* AND HAVE RECOURSE FOR PROTECTION TO THE PACT (*ḥabl*) OF ALLĀH AS A COLLECTIVE GROUP (*jamī'an*) AND DO NOT SPLIT APART, but remember Allāh's bounty to you when you were enemies and He reconciled/united your hearts so that you became, by His bounty, brothers. And you were on the brink of a pit of fire but he delivered you from it—thus does Allāh make His signs clear to you, perchance you will be guided. LET THERE BE OF YOU A CONFEDERATION (*ummah*) INVITING TO GOOD/WEAL/PROSPERITY AND ORDERING WHAT IS RECOGNIZED/CUSTOMARY AND PROHIBITING WHAT IS UNRECOGNIZED and those are they who prosper.

It is suggested that this passage underwent two subsequent revisions of its original form—which may have consisted only of the sections printed above in capital letters. The first revision may have added only the sections printed in small letters, and the second revision may have added what is printed in italics. However, some of the sections in italics, notably the second section, may have been part of the first recension.

As the passage stands al-Ṭabarī²⁴ informs us that it was revealed when the old pre-Islamic feud between Aws and Khazraj, who formed the confederation (*jummā'*)²⁵ of the *Anṣār*, fomented by a Jew, threatened to break out afresh. So here the Qur'ān reminds the *Anṣār* of the pact document (A) which had united them into a single confederation (*ummah*). The use of the word 'brothers' may be related to *akh* when it means the member of a tribe.

The phrase 'and do not die except you be *Muslimūn*' does not seem to fit into the historical context, but it could suit the situation just prior to Uhud, and some of the other italicized sections, possibly all of them, may belong also to the second recension.

While there is every reason to accept the historicity of al-Ṭabarī's statement that the passage as a whole relates to the Aws-Khazraj incident, I propose that the original form of the passage was only those sections printed in capitals. This is of course speculative, as so much of literary criticism applied to the

²⁴ *Tafsīr*, Cairo, 1374/1954-5—, VII, 59.

²⁵ Reading so for the *jimā'* of the editors.

Qur'anic text inevitably must be. The criteria upon which the proposal is based are the correspondences in language and content between this passage and documents A and/or B. If my theory be correct, then we have here embedded in Sūrah III, the (or a) Qur'anic passage which accords sanction to the making of a pact creating the confederation (*ummah*) of Muḥammad al-Nabiyy al-Ummī, or more properly the pact of Allāh, Muḥammad's Lord, whose representative Muḥammad is.

Correspondences between Sūrah III, 101 seq. and documents A and B

Wa-man ya'taṣim bi-'llāhi fa-qad hudiya ilā ṣirāt-in mustaqīm-in. Yā ayyuhā 'lādīnā āmanū 'taqū 'llāha ḥaqqa tuḡāti-hi, corresponds nearly to document A/12, *Wa-inna 'l-Mu'minina 'l-muttaqina 'alā aḥsani huda-n wa-aqwami-hi.*

From this follows logically the injunction *wa-taṣimū bi-ḥabli 'llāhi jamī'-an*, interpreted by al-Ṭabarī²⁶ as, 'Grasp the religion/law (*dīn*) of Allāh which He commanded you to do, and His pact (*aḥd*) which He covenanted with you in His *kitāb* (writing, scripture, etc.) to you, of amity/alliance (*uḥfaḥ*) and unity (*ijmā'*) in true accord (*'alā kalimati*²⁷ *'l-ḥaqqi*) and acceptance of Allāh's command'. Al-Ṭabarī makes rather heavy weather of *ḥabl* which we know even in pre-Islamic times to mean a bond/tie/pact; he does, however, give other pertinent senses—*ḥabl* = *amān* 'security', and in fact documents A and B do set out to establish a general basis of security. *Ḥablu 'llāhi* = *jamā'ah*²⁸ supports my identification of documents A and B with *al-Sunnat al-Jamī'ah* which figures in the arbitration agreement contracted between 'Alī and Mu'āwiyah at Siffin.

Wa-lā tafarraḡū 'and do not split apart' is interpreted by al-Ṭabarī²⁹ as not to split apart 'from the *dīn* of Allāh and His treaty/pact/confederation (*aḥd*) which He made with you in His *kitāb* (writing, scripture) consisting of becoming friendly and united in obedience to Him and the Apostle of God and in resorting to His final command'. This last is, in effect, the last provision of document B.

Wa-l-takun min-kum ummat-un, etc. This verse sanctioning the formation of a confederation (*ummah*), stipulates that it is to be based on what is recognized (*ma'rūf*) or known, and in fact the Yathrib tribes named in document A agree to deal with the most important of all tribal issues, murdering or slaying, in accordance with the recognized/customary (*ma'rūf*) procedure among them. Al-Ṭabarī³⁰ explains *ummah* as *jamā'ah* which is its primitive sense in this historical context. However, he says that *khayr* means Islam and its laws (*ṣharā'i'*), *ma'rūf* means following Muḥammad and his *dīn*, and *munkar* is denying what Muḥammad had brought from Allāh. The three latter explanations

²⁶ *Tafsīr*, vii, 70. Professor Beeston has supplied me with an invaluable note on *ḥabl* in ancient South Arabian. '*Ḥbl* is used in a stereotyped formula when the *mkrb* (*mukarrīb* = *mujammī'*) "gave juridical status to every community of (dhā, presumably here implying 'united by') god and divine patron, and/or of *hbl* and *hmr*". It cannot be said even now whether the second pair of terms has a religious or purely secular association.' The significance of *ḥabl* in this context is that it parallels in sense and circumstance, the *ḥabl* Allāh of Qur'an, iii, 101. Cf. Beeston's *Warsfare in ancient South Arabia (2nd-3rd centuries A.D.)* (Qahtan, Fasc. 3), London, 1976, 34, 38, and particularly 38, for *mḥm b-ḥbl*, a settlement by treaty/negotiated peace, sought by Shammar of Rayḍān from the king of Saba' and Rayḍān.

²⁷ The ancient and modern phrase, *Kalimatu-kum wāḥidah*, means that they are of one accord, united in their attitude, etc.

²⁸ *Tafsīr*, vii, 71.

²⁹ *Ibid.*, vii, 74.

³⁰ *Ibid.*, vii, 81 seq.

seem to be developed beyond and to have departed from the simple and restricted primitive meanings of these Qur'anic words taken in their original historical context, i.e., in conjunction with document A.

A few verses after the foregoing there occurs a passage (112) which indicates that the Jews, or certain of them, have a treaty/bond (*ḥabl*) from Allāh, and one from the people (*al-nās*). That from Allāh might be document C, and the other pact might be a reference to pacts of protection or alliance made with Jewish tribes by individual Aws and Khazraj tribes.

Summary of conclusions

In the earliest of three recensions, Sūrah III, 101-4 relates to documents A and B of the 'Constitution' which I identify with *al-Sunnat al-Jāmi'ah*. Al-Ṭabarī's commentary demonstrates that the *ḥabl* mentioned in the Sūrah is a treaty of unification and thus reinforces my argument for identification of documents A and B with *al-Sunnat al-Jāmi'ah*.

The first recension proposed for this passage sanctions the setting up of the confederation—the second converts the passage into an admonition to Aws and Khazraj to abide by their confederation treaty—the third modification, taken in conjunction with certain following verses, is to be regarded as encouragement of the Prophet's adherents to face the Meccan forces with which they eventually clashed at Uḥud.³¹

(It does occur to mind that where the commentaries quote several contradictory traditions about the circumstances of the revelation of a particular verse or group of verses, these might reflect more than one recension of the text, but such neat solutions to problems of textual criticism rarely come to light in practice.)

However, even if the proposal that there were three recensions of these important verses be unacceptable, it must be reaffirmed that their reference back to the two treaties, documents A and B, under the title of *Ḥabl Allāh*, seems all but incontrovertible.

The 'eight documents' of the 'Constitution'

The two treaties establishing the confederation between the Quraysh Muhājirūn seeking protection at Yathrib and the tribal Supporters (Anṣār) of Muḥammad have been lumped together with later agreements and transmitted as a single document known to European scholars as the 'Constitution of Medina'—a misnomer in that it relates the treaties to a locality rather than to tribes. From the historical view-point it is not less in importance than the Qur'an itself and, though slightly jumbled in transmission, it is patently authentic. Unravelling it by a combination of linguistic and literary techniques has been an absorbing task.³²

³¹ Bell, op. cit., 1, 55, places this passage from Sūrah III, 100 (his no. 98) before Uḥud.

³² 'Awn al-Sharīf Qāsim, *Diblāmasiyyat Muḥammad*, Khartoum, n.d. [1971], 241-4, has printed the 'Constitution' adopting the division into separate documents made up till the time he wrote his London M.A. thesis. Muḥ. Ḥamidullāh, *Majma'at al-waḥdā'iyyat al-siyāsiyyah*, third ed., Beirut, 1389/1969, has noted my first article but simply reprinted the text uncritically without divisions, though he has given a long list of texts in which pieces of the eight documents are quoted. This could be valuable for further study, but I have not used all his sources. Qādi Muḥ. b. 'Alī al-Akwa' al-Hiwālī, *al-Waḥdā'iyyat al-Yamaniyyah*, Baghdād, 1396/1976, 51 seq., appears only to have reproduced Ḥamidullāh's text and numbering. Miss O. H. Rahman has drawn my attention to M. Gil, *The constitution of Medina: a reconsideration*, Jerusalem, 1974, which adds one or two references to my accumulation (not all utilized here) of sources, but it takes no account of the division of the text into eight well-defined documents.

The eight documents of which it is formed are doubtless traditional in pattern and diction, not at all novel to the age, and comprise the following distinct elements.

- A. The confederation treaty
 - B. Supplement to confederation treaty A
- (These two pacts A and B are to be considered as *al-Sunnat al-Jāmi'ah*²³ cited in the arbitration treaty between 'Alī and Mu'āwiyah.)
- C. Treaty defining the status of the Jewish tribes in the confederation
 - D. Supplement to the treaty (C) defining the status of the Jewish tribes
 - E. Reaffirmation of the status of the Jews
 - F. Proclamation of Yathrib a sacred enclave (*haram*)
 - G. Treaty concluded prior to *Khandaq* among the Arabs of Yathrib and with the Jewish Qurayzah, to defend it from Quraysh of Mecca and their allies
 - H. Codicil to the proclamation of Yathrib a sacred enclave (*haram*)

The text

The two early versions of the text at present known to me are that of Ibn Ishāq (*fl.* 85–151/704–68) which is the basis of the version given below, and that of Abū 'Ubayd²⁴ which is defective. The late copy of Ismā'īl b. Muḥammad Ibn Kathīr²⁵ has also been consulted.

Ibn Ishāq's text, with certain omissions suggested *infra*, looks substantially reliable and correct. Documents E to H are not in chronological order and the initial clauses of E have been misplaced. A credible explanation for this disorder is that they were written on small separate sheets (*ṣahīfah*) which became confused, or on the back of earlier documents in the series. Abū 'Ubayd (154–224/770–838) has not always correctly understood the documents, but the main interest in his account is the *isnād* he gives going back to al-Zuhrī²⁶ (c. 51–124/671–742) who is reported to have said, 'I have heard that the Apostle of God wrote this writing (*Balagha-ni anna Rasūla 'Ulāhi ḡ'l'm kataba bi-hādihā 'l-kitābi*). Al-Zuhrī's version is defective and inferior to that of Ibn Ishāq. It looks as if Ibn Ishāq had access to a written document, not necessarily, though possibly, the original, whereas al-Zuhrī as reported by Abū 'Ubayd did not.²⁷

In my first article on the 'Constitution' I divided the several component documents from each other according to the terminal formulae with which they conclude, enjoining that engagements set forth in each document should be kept. Most terminal formulae in the series include the root *barra* in one or other of its derivatives from the basic sense of *barra bi-yamīni-hi*, 'to fulfil one's

²³ See Naṣr b. Muẓāhim al-Minqarī, *Waḡ'at Siffīn*, Cairo, 1382/1962–3, 505, for a Shī'ah commentary on the *taḥkīm* document and, 510, for the document in one of its recensions. It is not, of course, suggested that this was the original title of documents A and B.

²⁴ Qāsim b. Saīlām Abū 'Ubayd, *Kūḍb al-amudī*, Cairo, n.d., 202 seq.

²⁵ *Al-Bidāyah wa-'l-nihāyah*, Cairo, 1351/1932, III, 224 seq.

²⁶ For al-Zuhrī see A. A. Duri, 'Al-Zuhrī: a study on the beginnings of history writing in Islam', *BSOAS*, XIX, 1, 1957, 1–12.

M. Gil, *op. cit.*, 47, cites another *isnād* from Ibn Sayyid al-Nās (first half of the eighth/fourteenth century). 'Uyūn al-aḥḡar, Cairo, 1356/1937–8, but it seems to have no special evidential value and is not to be regarded as an *isnād* missing from Ibn Ishāq who, in fact is quoted by Ibn Sayyid al-Nās as an authority in his own right.

²⁷ Al-Zuhrī's text has been collated with that of Ibn Ishāq; see pp. 40–2. Al-Zuhrī narrated Tradition on the authority of the Prophet's servant Anas b. Mālik (ob. c. 90/709) (*Uḍ al-aḡḡbah*, Cairo, 1280/1883–4, I, 127), in whose house the two *hiḡfa* were contracted.

For al-Zuhrī's wording *kataba bi...* cf. Dozy, *Supplément, kataba ilay-hi bi-ḡḡālika, il lui écrivit pour lui ordonner faire telle chose*.

oath'. There is an indication that this was a formula of the pre-Islamic era in a verse³⁸ on the support given by Khazraj to 'Abd al-Muṭṭalib, *Tawāṣaw 'alā 'l-birr, wa-dhū 'l-birr afḍal* 'They bade one another fulfil (the oath) and he who fulfils is nobler'. The parties to these treaties would take an oath to adhere to them—indeed the very word *hiṣf*, by which these pacts are named, means 'swearing an oath' also (Lane). So if they wished to break them they would have to find a justificatory pretext to do so.

Signatories to the documents

Each of the eight documents must have borne the signatures or seals of the various contracting parties. At the Ḥudaybiyah treaty the names of the *Muhājirūn* and of Meccan Quraysh were written at the top (*kuṭiba 'alā ṣadri 'l-kitāb*).³⁹ This practice persisted in south Arabia till recent times, and documents carried a row of seals or signatures at the top of the paper above the written text. Such south Arabian agreements often employ with signatures the term *aqarra bi . . .* which appears in document B/3a.

As signatories on behalf of the contracting parties we may confidently restore Muḥammad's seal and names of leading Quraysh *Muhājirūn*, the names of the *naqībs* representing the Khazraj and three Aws tribes with whom Muḥammad had to deal in matters affecting the tribes of Yathrib, and most probably certain prominent *Munāfiqūn* such as 'Abdullāh b. Ubayy of a group belonging to Banū 'Awf of Khazraj—indeed the conclusion that his name appeared among the signatories seems inescapable.⁴⁰ The documents relating to the Jews likewise would probably contain the names of Jewish signatories, for instance that of the chief Ka'b b. Asad al-Quraṣī to document F. I am inclined to regard the 'Constitution' as preserved by Ibn Ishāq as having been transcribed from a sort of reference copy already omitting tiresome lists of signatures. Had the full copy been available to Ibn Ishāq I postulate that he would have either given the list of signatories or commented upon them—perhaps therefore the reference copy was made even by 'Alī himself.

The naqībs

Al-Ṭabarī⁴¹ defines a *naqīb* as 'the trustworthy person who stands surety for the tribe (*al-amīn al-dāmin 'alā 'l-qawm*)'. His office was clearly exactly that of the *shaykh al-ḍamān*⁴² in the present-day Zaydī Yemen who is responsible for arbitration, the collection of taxes, payment of blood-money or damages, etc. *Al-Rawḍ al-unuṣ*,⁴³ in discussing the phrase *fulān 'alā ribā'ati qawmi-hi*, says, 'He was their *naqīb* and the one of them over their affairs and custom consisting of the judgements of blood-wits and blood (shed) (*kāna naqība-hum*

³⁸ Muḥ. b. Ḥabīb, *Kitāb al-munammaq*, Ḥaydarābād, 1384/1904, 88.

³⁹ Al-Wāqidi, op. cit., II, 612. The Prophet sometimes sealed a document with his fingernail (ibid., III, 1025)—here, I suppose in the sense of closing it. A paper was sometimes endorsed on the back (Muḥ. b. Yahyā al-Ṣūlī, *Adab al-kutūb*, Cairo, 1341/1922, 149).

⁴⁰ cf. *infra*, p. 11.

⁴¹ *Taṣṭiṣ*, Cairo, 1374/1904-5, x, 110. See also al-Jāhiz, *Rasā'il*, Cairo, 1384/1904, I, 14; Ibn al-Aṭhir, *al-Nihāyah*, IV, 167, the *naqīb* is the 'arīf over the tribe (*qawm*), set over them (*al-muqaddam 'alay-him*), who becomes acquainted with their news, and examines their conditions, i.e. inspects (*yufaiṣṣh*). Ibid., III, 86, defines the 'arīf as *al-qayyim bi-umūr al-qabilah*, the person who manages the affairs of the tribe, or the collective body (*jamā'ah*). The functions of the *naqībs* are well set forth in al-Wāqidi, op. cit., II, 647. Muḥ. b. Ḥabīb, *Kitāb al-muḥabbar*, Ḥaydarābād, 1361/1942, 38, lists the *naqībs* of the Banū 'l-'Abbās b. 'Abd al-Muṭṭalib, of Khuzā'ah, Tamīm, and others—perhaps indicating that the family had a control over this group of tribes associated with the Meccan *haram*. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, IV, 395, notes that 'arīfs refer a case to Muḥammad.

⁴² In the north of the Yemen a *naqīb* is a tribal chief lesser than a *shaykh al-mashāyikh*.

⁴³ op. cit., II, 19.

wa-wāhida-hum 'alā sha'ni-him wa-'ādati-him min aḥkām al-diyāt wa-'l-dimā'). The *naqībs*, or what seems to be a higher rank, the *sayyids* or lords, were also those who entertained guests (*muḥ'im*), and sometimes Muḥammad would leave a *naqīb* in charge of Medina during his absence. A *naqīb* is described as *kafīl*, representing, responsible, for the tribe.

Muḥammad seems to have had some influence on the election of *naqībs*, and he was able to make himself head of the Banū 'l-Najjār, his maternal uncles in the wider usage of this kinship term, when their *naqīb* died.⁴⁴

When the list of *naqībs* in the *Sirah* is compared with the tribes named in the pacts documents, A and C, it is evident that each *Khazraj* tribe is represented by one or two *naqībs*, and that three *naqībs* represent the Aws (of whose sub-tribes only 'Amr and Nabīṭ are specified in either pact). One *naqīb* in fact is of higher standing, a *sayyid*. Identification of the twelve *naqībs* with the twelve tribes of Israel⁴⁵ or the twelve disciples of Jesus seems much later than Muḥammad and it has at any rate nothing to do with their role in the *ummah*. The number seems to me entirely adventitious. Their importance is somewhat overshadowed by Ibn Ishāq's concentration on other figures, but is in much greater evidence in al-Wāqidī's *Maḡhāzī*.

The Munāfiqūn 'Hypocrites'

Elsewhere⁴⁶ I have already proposed that the obvious derivation of *munāfiq*, which very early came to mean 'hypocrite', is from the word *nafaqah* in the general sense of 'maintenance'. From documents C and E it is clearly a kind of tax paid by the *Mu'minūn* and Jews alike. As it is paid when the *ummah* is at war I suggest that it was a sort of levy like the *ghurm* that the Zaydī tribes impose upon themselves at emergencies or extraordinary occasions. A distinction is made by the Qur'ān between the *munfiq* who pays *nafaqah* and is praiseworthy, and the *munāfiq* who is upbraided along with the Jews. Both the latter were evidently reluctant to pay contributions towards what did not lie in their interests. The *munāfiq* is consequently to be understood as a reluctant payer of *nafaqah* alongside others readily accepting this obligation, a 'co-payer' of *nafaqah*. *Munāfiqūn/Hypocrites* 'are those who say "Do not spend on those who are with the Apostle of Allāh so that they become scattered" (*humu 'l-ḥadhīna yaqūlūna lā tunfiqū 'alā man 'inda Rasūli 'l-lāhi ḥattā yan-faddū*)'.⁴⁷ According to al-Bayḏāwī⁴⁸ this exhortation came from Ibn Ubayy, chief of the *Munāfiqūn* who is described as not a Muslim, not of his people in religion (i.e. paganism), and not a Jew. The last-quoted verse comes close to demonstrating the original sense I propose for *munāfiq*.

Sūrah IX, 56 says of the *Munāfiqūn*, 'They swear by Allāh that assuredly they are of you, though they are not of you but they are a people/tribe who are afraid (*Yahlifūna bi-'l-lāhi inna-hum la-min-kum wa-mā hum min-kum wa-lakinna-hum qaum-un yafraqūna*)'. Al-Ṭabarī⁴⁹ says 'afraid of you'. I understand this passage as referring to an oath taken to abide by pacts in the two

⁴⁴ Ali b. Ibrāhīm Nūr al-Dīn al-Ḥalabī, *al-Sirah al-Ḥalabīyyah*, I, 479, II, 119.

⁴⁵ Al-Suhaylī, op. cit., I, 278, avers that the *naqībs* are like *qaum Mūsā*. Cf. al-Balādhurī, *Anṣab al-aḡrāf*, ed. Muḥ. Ḥamidullāh, Cairo, 1960-, I, 253-54, quoting the Prophet as saying, *Inna-kum kufalā 'alā qaumi-kum . . . wa-anā kafīl 'alā qaumi* 'You are guarantors/responsible for your tribe and I for mine'.

⁴⁶ *Islamic Quarterly*, loc. cit.

⁴⁷ Qur'ān, LXIII, 7. Ibn al-Aḡḡir, op. cit., II, 190, quotes a Tradition, 'Do not call the *Munāfiq* lord (*sayyid*), for even if he be your *sayyid* he is still a *Munāfiq*'.

⁴⁸ *Anwār al-tanzīl*, ed. H. O. Fleischer, Leipzig, 1846-8, II, 335.

⁴⁹ *Tafsīr*, 1374/1964-5-, XIV, 297-8.

documents A and B. Again in Sūrah LVIII, 16, in a passage dated by Bell⁸⁰ as post-Uḥūd, the *Munāfiqūn* accused of conspiring with the Jews are said to be taking their oaths as a shield for subversive activities but, 'they are neither of you nor of them; they swear upon a false basis knowingly'. It seems logical that the shield or protection which they enjoy through having taken their oaths, is none other than that accorded to the whole community by documents A and B containing pacts which the *Munāfiqūn* swore, as did the rest, to observe.

To revert to the question of the levy (*naḥaqah*), Sūrah IX, 99 seq., informs us that 'some A'rāb (tribal Arabs) take what they spend (*yunfiq*) as an impost (*maḥram*) . . . but some of the A'rāb are those who believe/trust (*yu'min*) in Allāh and the Last Day and take what they spend as means of access (*qurubāt*) to Allāh'. *Maḥram* (syn. *gharāmah*) is identical with the *ghurm* of the Zaydī tribes already mentioned and has probably the same sense. The sūrah continues, 'Some of those around you of the A'rāb are *Munāfiqūn*, and some of the people of al-Madīnah, obstinate in *nifāq*'. Bell⁸¹ considers these verses may belong to the time of Ḥudaybiyah, but thinks that the allusion to the people of al-Madīnah is probably a later insertion. Al-Ṭabarī⁸² explains that those A'rāb *Munāfiqūn* pay *naḥaqah* from ostentation and to guard against being raided. The tribes of the A'rāb who are *Munāfiqūn* are stated by al-Bayḍāwī⁸³ to be Juhaynah, Muzaynah, Aslam, Ashja', and Ghifār, but al-Ṭabarī⁸⁴ says the 'good' A'rāb are Banū Muqarrin of Muzaynah.

The interest of these passages is that the tribal Arabs to the west of and beyond the confines of al-Madīnah are required to pay *naḥaqah* to Muḥammad, possibly for this first time in his career as theocratic ruler there. Although the sūrah is dealing at this point with the important matter of payment of *naḥaqah*-levy, the terms *munāfiq* and *nifāq* are already taking on the secondary sense of hypocrite and hypocrisy which, in my view, have supplanted their original meaning so that the early philologists are puzzled to find a derivation for them.

Mu'min and Muslim

In the rendering of the 'Constitution' documents below the word *Mu'min(un)* is retained, as in much of the preliminary discussion. Earlier I proposed that its meanings included the sense of 'giving security'.⁸⁵ Bravmann,⁸⁶ in his fine study, has demonstrated that it includes the ideas of 'feeling secure' and 'being given security'. Security of course means physical safety and protection for person and property. In document A the agreement is between the *Mu'minūn* and the *Muslimūn* of the *Muhājirūn* and the *Anṣār*—in the immediately following clauses it will be perceived that, in that most important of all tribal affairs—the blood-feud, only the *Mu'minūn* are concerned. In document C/2a the term *Muslimūn* (with a variant *Mu'minūn*) is used to

⁸⁰ op. cit., II, 566. Cf. al-Bayḍāwī, II, 320, for their false oaths.

⁸¹ op. cit., I, 186. Cf. Qur'ān IX, 55.

⁸² *Tafsīr*, ed. cit., XIV, 431. Cf. 'Alī b. Ahmad al-Wāhidi, *Aṣḥāb al-nuṣal*, Cairo, 1388/1968, 287: 'Abdullāh b. Ubayy says, *Lā tunfiqū 'alā man 'inda Rasūli 'Ummi*, referring to the A'rāb auxiliaries paid by Muḥammad.

⁸³ op. cit., I, 399.

⁸⁴ op. cit., XIV, 433.

⁸⁵ *Islamic Quarterly*, loc. cit., 11.

⁸⁶ M. M. Bravmann, *The spiritual background of early Islam: studies in ancient Arab concepts*, Leiden, 1972, 26 ff. This is a most useful study to be read along with the 'Constitution'.

Cf. M. A. Sattar (Muh. 'Abd al-Sattār), *Al-Ḥirī's life and works with an edition of his Wuḥūh al-Qur'ān*, Cambridge Ph.D. thesis, 1974 (Ph.D. 9008), 5, where *ymān* means *al-amn* and *al-ḥubāt* with a reference to Qur'ān LIX, 23, *wa-āmana-hum min al-khaṣaf*. (*Al-Ḥirī* ff. 361-431/971-1039.)

distinguish the faith propagated by Muḥammad from that of the Jews, and it recurs when this clause is repeated in document E/3b. Again in document G/4 it is the *Mu'minūn* who are responsible for making any truce that may be agreed before *Khandaq*. Although *Mu'min* and *Muslim* have become virtually synonymous it is unlikely that they would be employed in juxtaposition in carefully drafted treaties like documents A and B unless they indicated two distinct categories of adherent. In fact a distinction is drawn in Qur'ān XLIX, 14, between the two terms. 'The tribal Arabs (*al-A'rāb*) said, "Amanā". Say, "You did not do as *Mu'minūn* (*lam tu'minū*). But say (plural), "*Aslamnā*".' Al-Bayḏāwī⁵⁷ comments that *īmān* is *taṣḍīq-un ma'a ḥiḡat-in wa-ṭuma'nīnat-in* and Islam is *inqiyād-un wa-dukhūl-un fī 'l-silmi wa-iḡhāru 'l-ḡhāḡadati*. Broadly speaking the contrast is between 'trust' and 'obedience'. I follow Bravmann⁵⁸ to some extent in rendering *Mu'min* as 'one who trusts', but since the *Mu'min* who enjoys the physical security guaranteed to a member of the *Ummat Allāh*, also guarantees that security by his own strong right arm he is *ipso facto* himself guaranteeing security.

Mu'min is of course employed in a certain range of senses, but, with the analogy before me of the undertakings that the Ḥadramī tribes make to the Maṣāb or Lord of a *ḥawṭah*, it seemed impossible to ignore the fact that *Mu'min* is a person who grants *amān*, i.e. security, safe-conduct, etc. This idea is supported by an unusual and most interesting discussion on *Mu'min* in *Kitāb al-zīnah*⁵⁹ of Abū Ḥātim Aḥmad b. Ḥamdān al-Rāzī, a Fāṭimid scholar who flourished in the latter part of the third/ninth and early years of the fourth/tenth centuries, and who had completed this book before 310/922.

Al-Mu'min is one of the attributes of Allāh. Al-Rāzī says that its root is from *amān* (security, etc.), as if Allāh gives His servants security (*āmāna 'ibāda-hu*) against treating them injuriously. This he compares to a phrase, *Āmana 'l-amīr fulān-an* 'The Amīr gave So-and-so security'. That is security against violence. *īmān*, the verbal noun, means *taṣḍīq*, 'and *īmān* on the part of the servant/worshipper is *taṣḍīq* (accepting as true) what the Apostle has brought, and when he accepts it as true/trusts it he obeys his order by performing what he has promised, and out of certainty about it'. Al-Rāzī continues:

فإذا آمن بذلك آمنه الله وصار في أمانه .

قال الله عز وجل : الَّذِينَ آمَنُوا وَآلَمَ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ
الْأَمْنُ وَهُمْ مُسْتَبَدُونَ . فقبل لله عز وجل مؤمن وللعبد مؤمن ، لأن الأمان بين
الله وبين عبده . وإنما قيل للمستبد مؤمن ، لأنه لا صدقه استسلم له ، وآمن كل من

⁵⁷ op. cit., II, 276. Al-Bayḏāwī quotes the incident which gave rise to the revelation of this verse. A party of Banū Asad came to Medina in a droughty year, making a show of the two *ḡhāḡadāh*. They used to say to the Apostle of Allāh, 'We have brought you our families and dependants (*al-aḡḡāl wa-'l-iyāl*) and we did not flight with you as the Banū So-and-so did'. They wanted *ṣadaḡah* and were obliging the Prophet to do them a favour. Cf. al-Tha'ālibī, *Thimār al-qulūb*, Cairo, 1886/1964, 116-17, for verses in similar vein. The rhyming cliché, which I surmise in its original form may also have included the word *ḡitāl*, is characteristic of tribal society. It may even be a part of a formula in this case for the action of forcing a donation by bringing one's womenfolk to a powerful or wealthy protector as a gesture of seeking for his aid. This used, at any rate up till recent years, to be done in some tribal areas of the former Western Aden Protectorate.

It looks as if, under the circumstances, their use of the term *āmānā* showed impudence.

⁵⁸ op. cit., 7 seq.

⁵⁹ Ed. Ḥusayn b. Fayḏī 'llāh al-Ḥamdānī, Cairo, 1376-7/1956-8, II, 70 seq. Unfortunately the editor did not live to complete the edition of this little-known work.

كان على مثل تصديقه ، فلم يستحل دمه وما له وعرضه ، فأنت من كل على مثل تصديقه ،
 فيكون المؤمنون بمضمون في أمان بمض ، وقد أعطى بمضمون أمان . من ذلك
 قول رسول الله صلى الله عليه حين سئل فقيل له : من المؤمن ؟ قال : من أمن جاره
 وآمنته . فأصل الإيمان من الأمان .

This passage quotes Qur'an vi, 82, 'Those who have *guaranteed security* (*āmanā*) and have not confused their security-guaranteeing (*īmān*) with injurious action (*ẓulm*), those are they who shall have security (*amn*)'. Al-Ṭabarī⁶⁰ quotes a large number of sources to prove that *ẓulm* means *shirk* (polytheism) and tries to give the verse a religious interpretation, but in this he is following ideas that have later developed from the plain text. The verse, in point of fact, comes after one in which the demand is made as to whether the *Muṣhrikūn*, Polytheists, are the more deserving of security (*amn*) of the two parties (*farīq*). The whole passage appears to reflect an argument which probably is to be located at Mecca.

Allāh is called *Mu'min* and the servant/worshipper *Mu'min* because the *amān* is between Allāh and his servant. The *muṣaddiq* (one who accepts as true/trusts) is called a *Mu'min* . . . and guarantees security to everyone who accepts as true/trusts, like him, not considering it lawful to (shed) his blood, (plunder) his property, and (violate) his honour. This is reciprocal ' so that the *Mu'minūn*, part of them is in the security of the other part, and one part has given the other part security (*amān*)'.

Al-Rāzī's statements could lead to further vistas of discussion beyond the aim of this study. It is sufficient to say that he understands *Mu'min* as someone who accords physical security, a sense that would be most suitable indeed in the context of the documents before us. These *Mu'minūn* would be armed tribesmen, persons who were *manī*, *qawiyy*, *ṣharīf*.

I have not attempted to resolve the highly complex problem of the meaning of Islam and Muslim, but incline to accept the findings of Baneth⁶¹ that it means basically one who devotes himself exclusively to Allāh, etc., and to regard a *Muslim* as perhaps including both the tribal followers of Muḥammad and those of inferior status to the tribes, the *da'īf* and *mustad'īf*. The Qur'an can only intend to humiliate the tribal *A'rāb* from beyond *Yathrib* by ordering them to '*aslam*'. The *A'rāb* were the most persistent in *kufr*, and there is other evidence that Muḥammad was not enamoured of them, just as people in a similar situation in Ḥaḍramawt in our own day felt towards the tribes.

On the basis of my work in the Yemen I have come to regard the *Muḥājir* as a person seeking protection in a place and with a people not his own—like Yemeni *sayyids* seeking *hijrah* with the Zaydī tribes. Documents A and B may

⁶⁰ *Tafsīr*, ed. Shākir, xi, 492-504. Al-Ṭabarī quotes one authority who identifies 'those who have guaranteed security' as I have rendered *allaḥina āmanā* here, with the *Muḥājirūn*. This, in my view, suits the situation well, but in this case the verse is perhaps to be considered a Meccan verse in a Meccan sūrah, which does in fact have some other verses considered Meccan by al-Bayḍawī in it. However, if Meccan, it may be better to render *allaḥina āmanā* in its more conventional sense.

⁶¹ D. Z. H. Baneth, 'What did Muḥammad mean when he called his religion "Islam"?', *Israel Oriental Studies*, i, 1971, 183 seq. He cites in particular the concept of the individual who *aslam wajha-hu li-'Uāhī*. *Wajh* has among its meanings that of 'honour'.

Cf. al-Ḥīrī, ed. Sattar, *Jislām*, for similar data, especially the last phrase.

then be regarded as basically an agreement between members of the Bayt of Quraysh, that is to say the Holy House, seeking security and a secure dwelling-place which they are accorded by the two arms-bearing tribes, Aws and Khazraj, settled at Yathrib. The actual extension of protection to the Prophet and his acceptance of it is covered of course by the 'Aqabah treaties between him and the Aws and Khazraj—that these were written documents appears to me almost beyond doubt.

The 'eight documents', historical setting, text, translation and commentary

Since these documents are already discussed in my earlier article at some length, much of the detail there need not be repeated here. In the rendering below where a single term in the Arabic conveys a variety of senses that can be expressed by no single corresponding term in English, such of those as are pertinent to the context are given, separated from each other by an oblique stroke. Words or phrases introduced to convey the full import of a passage are bracketed.⁶² Words or phrases discussed in the commentary are followed by an asterisk.

Historical setting to document A

This is to be identified as the first of the two pacts of alliance (*hiḥf*) written in the house of Anas b. Mālik, a Khazraji⁶³ of the Banū 'l-Najjār⁶⁴ to which tribe Muḥammad was related through an ancestress. It is to be assigned to Year 1 of the *hijrah* and, since it is the very basis of the new confederation (*ummaḥ*) it would be the outcome of negotiations at Yathrib very early that year. The sources concur that it was agreed between the *Muhājirūn*, the Aws and Khazraj,⁶⁵ and the Jews.

It is, however, most important to take into account the precise wording of Ibn Ishāq/Ibn Hishām introducing the documents. 'Ibn Ishāq said, "And the Apostle of Allāh wrote a writing (*kitāb*) between the *Muhājirūn* and the *Anṣār*, and in it he made a peace (*wāda'a*)⁶⁶ with the Jews and a pact (*'āhada*) with them, and he confirmed/established them according to their religion/law (*'alā dīni-him*) and properties, and he laid down obligations due to them, and imposed obligations upon them". The vital point is that, as Ibn Ishāq presents it, *this is not a treaty with the Jews*, and his attitude is confirmed by the internal evidence of the documents themselves. The treaty is between the *Muhājirūn* and the *Anṣār*. The text has Yahūd, not al-Yahūd, i.e., Jews considered as a group, a tribe even. The Jews are introduced into the main treaty as an element politically subordinate to the two contracting parties. This does not mean that the Jewish tribes were without certain powers to exert pressure on the *ummaḥ* confederation—which is abundantly evident in the *Sīrah* itself.

The provisions of document A are mainly concerned with the political structure of the confederation. This and document B, it is suggested, follow patterns established before Muḥammad's time, and they employ the conventional legal phraseology already existing in Arabia.

⁶² The many sources and citations supporting senses assigned to individual words in the documents cannot be quoted in full here.

⁶³ cf. Ibn al-Aṭhīr, *Uṣd al-ghābah*, Cairo, 1280/1863-4, I, 127 seq.

⁶⁴ Guillaume, *Life of Muhammad*, 59; Wüstenfeld, text, 88.

⁶⁵ cf. *Islamic Quarterly*, loc. cit., 7. Ibn Kathīr, *al-Bidāyah*, III, 224, words this—between Quraysh and the *Anṣār*, or the *Muhājirūn* and the *Anṣār*.

⁶⁶ Defined by Ibn al-Aṭhīr, *al-Nihāyah*, IV, 201, in the words, *Wāda'a Banī Fulān-in ay 'alāha-hum wa-'alāma-hum 'alā tarki 'l-barbi wa-'l-adjā'*.

Ibn Ishāq introduces the account of the brotherhood Muhammad set up at *Yathrib*, immediately after the 'Constitution'—might this not have been a corollary to clause 3a?

As a possible pointer towards dating document A it might be considered whether the raiding to be taken in turns (clause 10) commenced before or after the forays described by *al-Wāqidī* and the other historians.

Documents A and B are, in the writer's view, to be considered as the *Sunnah Jāmi'ah*, the Uniting Precedent, which is invoked in the *Šiffin* treaty next to the *Qur'ān* as an authoritative source to which the arbiters should refer.⁶⁷ (N.B. Numerals in the Arabic text of the documents refer to variant readings, pp. 40-2.)

Document A

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

1 هذا كتابٌ من محمد النبي، صلى الله عليه وسلم، بين المؤمنين

والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم فلحق بهم، وجاهد معهم.

2a لهم أمة واحدة من دون الناس.

2b المهاجرون من قريش على ربعتهم، يتعاقلون بينهم، وهم يفتدون

عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين؟

2c وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة

تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

2d وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة

تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

2e وبنو الحارث على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة

تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

2f وبنو جشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم

تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

⁶⁷ cf. p. 9, n. 33. I intend to deal with this subject at greater length in the *Cambridge history of Arabic literature* at present in preparation.

2g وبنو النجّار على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى ، وكل طائفة منهم تفدى عانيها بالمعروف والقسط¹⁹ بين المؤمنين .

2h وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى ، وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

2i وبنو النبيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى ، وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

2j وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى ، وكل طائفة منهم تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

3a وإنّ المؤمنين لا يتركون مفرجاً بينهم أن يُعطوه بالمعروف في فداء أو عقل .

3b ولا يحالف مؤمنٌ مؤلّى مؤمنٍ دونه²⁰ .

4a . وإنّ المؤمنين المتقين على²¹ من بنى منهم أو ابغى دسيعة ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين .

4b وإنّ أيديهم عليه جميعاً²² ، ولو كان ولدٌ أحدكم .

5 ولا يقتل مؤمنٌ مؤمناً في كافر ، ولا ينصر كافرًا على مؤمن .

6 وإنّ ذمّة الله واحدة ، يُجبر عليهم أديانهم²³ .

7 وإنّ المؤمنين بعضهم موالٍ لبعضٍ دون الناس .

8 وإتة من تبعنا من يهود²⁴ فإنّ له النصر والإسوة²⁵ ، غيرِ مظلومين

ولامتناصير²⁶ عليهم

- 9 وَإِنَّ سِلْمَ الْمُؤْمِنِينَ وَاحِدَةٌ، لَا يَسْلِمُ مُؤْمِنٌ دُونَ مُؤْمِنٍ فِي قِتَالٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ إِلَّا عَلَى سَوَاءٍ وَعَدْلٍ بَيْنَهُمْ .
- 10 وَإِنَّ كُلَّ غَازِيَةٍ عَزَّتْ مَعْنَا يَعْتَبُ بَعْضُهَا بَعْضًا .²¹
- 11 وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ يُبِيُّهُ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ بِمَا نَالَ دِمَاءَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ .²²
- 12 وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ الْمُتَّقِينَ عَلَى أَحْسَنِ هُدًى وَأَقْوَمِهِ .²⁰

Document A. The confederation (ummaḥ) treaty

In the name of Allāh, the Compassionate, the Merciful

1. This is a writing from Muḥammad the Prophet, Allāh bless and honour him, between the *Mu'minūn* and *Muslimūn* of Quraysh* and Yathrib, and those who follow them, and join with them, and strive along* with them.
- 2a. They are a single confederation (*ummaḥ*) set apart from* the people.
- 2b. The *Muhājirūn* of Quraysh are in charge of the management of their affairs,* paying jointly among themselves their blood-money, and they will ransom a prisoner* of them in accordance with what is customary* and by fair sharing* among the *Mu'minūn*.
- 2c. Banū 'Awf are in charge of the management of their affairs, paying jointly among themselves their previous* blood-monies, and each group/section will ransom a prisoner of them in accordance with what is customary and by fair sharing among the *Mu'minūn*.
- 2d. Banū Sā'idah are in charge of the management of their affairs, paying jointly among themselves their previous blood-monies, and each group/section will ransom a prisoner of them in accordance with what is customary and by fair sharing among the *Mu'minūn*.
- 2e. Banū 'l-Ḥārith are in charge of the management of their affairs, paying jointly among themselves their previous blood-monies, and each group/section will ransom a prisoner of them in accordance with what is customary and by fair sharing among the *Mu'minūn*.
- 2f. Banū Juḥam are in charge of the management of their affairs, paying jointly among themselves their previous blood-monies, and each group/section of them will ransom a prisoner of them in accordance with what is customary and by fair sharing among the *Mu'minūn*.
- 2g. Banū 'l-Najjār are in charge of the management of their affairs, paying jointly among themselves their previous blood-monies, and each group/section of them will ransom a prisoner of them in accordance with what is customary and by fair sharing among the *Mu'minūn*.
- 2h. Banū 'Amr b. 'Awf are in charge of the management of their affairs, paying jointly among themselves their previous blood-monies, and each group/section will ransom a prisoner of them in accordance with what is customary and by fair shares among the *Mu'minūn*.
- 2i. Banū 'l-Nabīṭ are in charge of the management of their affairs, paying

jointly among themselves their previous blood-monies, and each group/section will ransom a prisoner of them in accordance with what is customary and by fair shares among the *Mu'minūn*.

2j. Banū 'l-Aws are in charge of the management of their affairs, paying jointly among themselves their previous blood-monies, and each group/section of them will ransom a prisoner of them in accordance with what is customary and by fair sharing among the *Mu'minūn*.

3a. The *Mu'minūn* will not leave a *mufraj** (one turned Muslim among a people to whom he does not belong) among them without giving him what is (established by) custom for ransom or blood-money.

3b. A *Mu'min* will not make an alliance with the client/ally of a *Mu'min*, intervening between him/the latter.

4a. The *Mu'minūn* who keep free* of dishonourable acts and offences are against (any) one of them who acts oppressively or/and (any one of them who) demands an unjust (i.e. forced) gift,* or (commits) crime/treachery, or an act of aggression, or (stirs) dissension among the *Mu'minūn*.

4b. Their hands are against him as a body, even if he be the son of one of them.

5. A *Mu'min* will not slay a *Mu'min* in (retaliation for) a *Kāfir* (disacknowledger, one who declares himself quit or free of*), nor will he support a *Kāfir* against a *Mu'min*.

6. The security (*dhimmah*) of Allāh (for life and property) is one—the lowliest/least of them (the *Mu'minūn*, etc.) being (competent) to give protection on behalf of them (all).

7. The *Mu'minūn*, some are allies/clients of others to the exclusion of the people (i.e. other people).*

8. Whosoever of Jews (Yahūd) follows us* shall have support/what is customary, and parity, not undergoing injustice and no mutual support being given against them.

9. The peace* that the *Mu'minūn* make is one. No *Mu'min* will make peace to the exclusion of/separately from a *Mu'min* in fighting in the path of Allāh, if it be not on the basis of equity and justice/fair dealing between them.

10. Each raiding party which raids along with us—one shall succeed another.*

11. The *Mu'minūn*—one of them will slay on behalf of another in retaliation for what harms their blood in the path of Allāh.*

12. The *Mu'minūn* who keep free of dishonourable acts and offences are (following) the best and truest guidance/way.*

Commentary

(1) Quraysh here means the *Muhājirūn*, those going to Yathrib to take protection with the *Anṣār* (Supporters). The *Muhājirūn* figure first in the list as a family of religious aristocracy, the Prophet presumably acting as their chief and representative.

(1) cf. Qur'ān VIII, 71 seq., and al-Ṭabarī, *Tafsīr*, ed. Shākir, xiv, 77. 'Those who have trusted (*āmanā*) and sought protection by emigrating (*hājara*) and striven with their property and persons in the way of Allāh, and those who have sheltered and supported—those—part of them are *awliyā'* of the other part.' In this passage I have assigned *hājara* the sense of the Yeminite *hijrah* since this is exactly what happens when a Sayyid takes *hijrah* with the Zaydī tribes. *Awliyā'* is explained by al-Ṭabarī as 'Part of them are supporters (*anṣār*) of the other part, and helpers (*a'wān*) against those *Mushrikūn* apart from them'. Verse 72 continues, 'And those who have trusted, but did not emigrate to seek protection—you have no *walāyah*

with them at all until they emigrate to seek protection'. The rest of the verse looks to me like a later addition, but this is not a point of importance. 'And if they ask you for support in religion (*dīn*) it is your duty to give support, except against a tribe/people (*qawm*) between whom and you there is the pact (*mi'āhāq*) of Allāh.' The first part of verse 72 is to be interpreted, I think, as a refusal that the *ummah* should undertake to support persons who have 'trusted', i.e. in practical terms, become adherents of Muḥammad, but have not broken their existing tribal allegiances by leaving the protection of their own tribe for that of the confederation (*ummah*) established by Muḥammad. Verse 74 seems almost a postscript to the previous verses. 'And those who have trusted *afterwards* and emigrated to seek protection (*hājarū*) and striven along with you—those are of you.' This sanctions the affiliation to the confederation of late-comer adherents. In fact one can understand from the use of *laḥiqa* 'to join with them', in this clause that the adhesion of other tribes or individuals was possible and probably even envisaged.

Al-Tabarī, loc. cit., 77, says that the *Anṣār* gave shelter to the Apostle of Allāh and the *Muḥājirūn* with him, meaning that they assigned them an abode (*ma'wā-n*) to which they could betake themselves to dwell, i.e., a *mathwa-n* and *maskan*, both meaning a place of abode. This corresponds to the action of the Zaydī tribes in setting up a place as a *hijrah*.

Hijrah meant a break with existing tribal ties and loyalties—which were replaced by adhesion to the *ummah*-confederation with transfer of responsibility of protection from one's tribe to the *ummah*. Muḥammad regarded himself as not responsible for *Muslims* who had not made this transfer of allegiance by leaving non-*Muslim* groups. This is illustrated in a Tradition of a raid on *Khath'am* which is recorded to have taken place in Ṣafar of Year 9 (J. M. B. Jones, 'The chronology of the *maghāzī*—a textual survey', *BSOAS*, xix, 2, 1957, 257). '(Some) people sought protection (from the raiders) by prostration (*sujūd*—to show they were *Muslims*) but they killed them in haste. This was reported to the Prophet and he ordered half of the blood-wit (*diyāh*) to be paid for them, and said, "I am disassociated from any Muslim who stays among the Polytheists (*Anābarī-un min kulli Muslim-in yuqīmu bayna aḥuri 'l-Muḥrikīna*)". They said, "O Apostle of Allāh, and why?" He answered, "May the fires of the two (*Muslims* and *Muḥriks*) not be visible to one-another (on account of the distance between them)".' (Abū Dāwūd, *Sunan*, Cairo, 1371/1952, II, 43; al-Tirmidhī, *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ*, Cairo, Medina, 1384/1964—, III, 80 (*Siyar*)). Ibn al-Aṭhīr, *al-Nihāyah*, II, 54, makes an excellent comment on this *Ḥadīth*, saying the *Muḥrikūn* have no '*aḥd* and *amān* so the *Muslims* should not stay near them.

In the former Western Aden Protectorate I was told that if a tribesman should happen to be with another tribe and his own tribe attacks the other tribe's village he is in duty bound to defend his hosts if he cannot slip away. This could well have been tribal custom in the Hijāz in Muḥammad's day, but the position is at any time equivocal as Muḥammad recognized, so he made a grace and favour payment of half the blood-wit while clearly defining his attitude for future occasions. The *Khath'am* episode does not figure in most *Sīrah* books. Whether the actual incident to which this maxim is attached be considered authentic or not, the principle enunciated is not inconsistent with the provisions for the confederation promulgated in document A.

- (2a) *Min dūni*, cf. al-Wāqidī, *al-Maghāzī*, 506, speaking of Qurayzah and Aws, *Naḥnu mawālī-kum dūna 'l-nāsi*; al-Balādhuri, *Ansāb*, ed. Ḥamīdullāh Cairo, 1378/1969, *Al-Lātu wa-'l-'Uzzā āliḥatu-ka min dūni 'llāhi*? Sometimes it has the sense of 'to the exclusion of'.
- (2b) Ibn al-Aṭhīr, *al-Nihāyah*, II, 62, '*Alā ribā'ati-him = anna-hum 'alā amri-himu 'lladhī kānū 'alay-hi*. The reading, '*Alā ribā'ati-hi = ribā'atu 'l-rajul ḡa'nu-hu wa-ḥālu-hu 'llatī huwa rābi'*' *'alay-hā, ay, ṭhābi-un muqīm-un*. Al-Suhaylī, *al-Rawḍ al-unuf*, II, 17, *rabā'atu-hum = 'alā ḡa'ni-him wa-'ādāti-him min aḥkāmi 'l-diyāti wa-'l-dimā'*. Al-Suhaylī, loc. cit., says that a man is '*alā ribā'ati qaumi-hi* when he is their *naqīb* and *wāfid* or envoy. Cf. Abū 'Ubayd, *Kitāb al-amwāl*, 126, 202. The notes to the Egyptian edition of Ibn Ishāq/Ibn Hishām may also be consulted.
- (2b) It is possible that prisoners, other than those captured in war, might be persons held for some offence.
- (2b) cf. Qur'ān II, 174, *Fa-'uṭibā'-un bi-'l-ma'rāfi wa-ada'-un ilay-hi bi-iḥsān-in* in the case of *ḍiyāh* (blood-wit). Cf. *Tāj al-'arūs*, *Ma'rāf-un ism-un li-kulli 'amal-in yu'rafu bi-'l-fi'li wa-'l-ḡar'i*. Ibn al-Aṭhīr, *al-Nihāyah*, III, 86, *Al-ma'rāfu kullu mā nadaba ilay-hi 'l-ḡar'u*. Al-Ṭabarī, *Tafsīr*, ed. cit., VII, 106, on Qur'ān III, 110, 'Ye enjoin *ma'rāf* and forbid *munkar*'. 'This means you enjoin belief in Allāh and His Apostle and enforcing His laws . . . and that you forbid . . .' (*Jāmi' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, Būlāq, 1323-9/1906-6-1911, IV, 30). I understand *ma'rāf* in this context to mean *ḡar'*, a word still in use in south-west Arabia for customary laws.
- (2b) *Qisf* is said to mean *al-iḡlāḥ*. Al-Nasā'ī, *al-Sunan*, Cairo, 1349/1930, VIII, 18, understands *qisf* as meaning equal blood-wits.
- (2c) It will be remarked that the *Muhājirūn* are not responsible for paying their *previous* blood-monies, whereas the *Anṣār* do this—i.e., they follow their ancient custom.
- (3a) Lane says that *mufraj* means one found slain in a desert, one who becomes a Muslim and has no alliance of friendship with anyone among the Muslims . . . if he commits a crime God must pay his amends, blood-wit, etc. Or al-Ju'fī says, a man among people to whom he does not belong, therefore they must pay for him a blood-wit, one who has no kinship or near relations. Cf. *al-Nihāyah*, III, 205. The alternative reading, *mufraḥ*, loaded with debts and with many dependents, seems to fit a little less well, as also its synonym, *mafdūḥ*. If, however, it be understood in this last sense, it might have something to do with the setting up of the brotherhood to assist the poor *Muhājirs*. Cf. Abū 'Ubayd, op. cit., 126, and notes, 205.
- (4a) The sense in which *ittaḡā* and all derivatives from *taḡā, yatḡī*, is used has already been discussed by me in the *Islamic Quarterly*, loc. cit., 12. It is commonly connected with *barra* (cf. commentary to C/5, *infra*). A few examples from a large collection of supporting references may suffice. Al-Bayḍāwī, *Anwār al-tanzīl*, I, 105, commenting on *Wa-lākinna birra man ittaḡā* says *wa-innamā 'l-birru birru man ittaḡā 'l-maḡārima wa-'l-ḡahawāti*. Al-Ḥiri, ed. Sattar, text, 3, gives *ittiḡā'* senses such as *al-iytinābu min al-maḡārimī al-ma'āṣi, or al-tā'ah, or al-iḡhlās*. Cf. al-Ḥasan b. Mūsā al-Nawbakhtī, *Firaḡ al-Shā'ah*, ed. H. Ritter, Istanbul, 1931, speaking of an 'Alawī, *tāhir-un min al-'uyūbi taḡiyy-un naḡiyy-un mubarra'-un min al-āḡāti*; Ibn Ḥabīb, *al-Muḡabbar*, 323, in a verse, *taḡi 'l-khaṭī'ata* 'avoid the offence/crime'. The context of the latter is pre-Islamic. H. Ringgren, *Proc. of the 23rd International Congress of Orientalists, Cambridge, 1954*, [London], 1957, 317, says, '*Taḡwā* seems to have been a religious term

before Islam often associated with *birr*, which was a social virtue in the Jāhiliyah, but religious in the Koran'.

The ancient sense of the root is still preserved in southern Arabia, for instance in the Wāhidi sultanate where *da'wā* is an accusation and *taqwā* a defence.

- (4a) *Dasī'atu zulm-in* in this context is discussed by Ibn al-Aṭhīr, *al-Nihāyah*, II, 22. Whatever sense be given *dasī'ah* it seems impossible to take *iḥm* and '*udwān*' as in the construct relation to it—one expects the accusative case. This departure from classical grammar impresses me as a further evidence of the genuine nature of the document. Cf. M. A. Rauf, *The Qur'ānic concept of sin*, London Ph.D. thesis, 1963, 52, containing word counts for *zulm*, '*udwān*', *iḥm*, *fasād*, *baghy*, in the Meccan and Medinan sūrahs.
- (5) This sense is attested in the Qur'ānic passage, LX, 4, where Abraham says 'We are free (*burā'-un*)/quit of you': . . . *kafarnā bi-kum, wa-badā baynā-nā wa-bayna-kum al-'adwāh* 'We are quit of you and between you and us hostility has broken out'. This of course is exactly the situation between Muḥammad and Quraysh of Mecca—his membership of their tribal group has been dissolved and he is at enmity with them.
- (7) See clause 3b *supra*. Cf. Qur'an IX, 73, *Wa-'l-Mu'mināna wa-'l-Mu'minātu ba'du-hum awliyā'u ba'd-in ya'murūna bi-'l-ma'rāfi*.
- (8) To 'follow' indicates that the Jews were in a subordinate position to the Yathrib tribes, but it does not necessarily indicate inferiority. They are indeed to have parity. Note that Yahūd (without *al*) is used here, almost as a tribal name whereas in the other documents it is al-Yahūd. Cf. other *Sūrah* sources like al-Wāqidi, *op. cit.*, I, 176. For illustration that this clause was observed of. Ibn Ishāq/Ibn Hishām (Guillaume, 263). In a quarrel Abū Bakr struck Finḥās the Jew, adding that but for the pact ('*ahd*') between them he would have cut off his head. Finḥās went for redress to Muḥammad as head of the *Muhājirūn* and Muḥammad rebuked Abū Bakr.
- (9) *Silm* . . . *wāhidah—silm* can have either gender (Wright, *Grammar*, II, 209). *Silm/salm* means peace, reconciliation, *muṣālahah*. Ibn al-Aṭhīr, *op. cit.*, II, 177, says that *min kitābi-hi bayna Quraysh wa-'l-Anṣār*, comes, *Wa-inna nīma 'l-Mu'mināna wāhid-un, lā yusūlimu Mu'min-un dāna Mu'min-in*. This he explains as, *Lā yusūlih wāhid-un dāna aṣḥābi-hi, wa-innamā yaqa'u 'l-ṣulḥu bayna-hum wa-bayna 'aduwwi-him bi-'jīmā'i malā'i-him 'alā dhālika*.
- (10) One patrol is to relieve another by turns so that none is on duty permanently. Ibn al-Aṭhīr, *op. cit.*, I, 112, *Yakūnu 'l-ghazwu bayna-hum nuwab-an*.
- (11) The whole *ummah* confederation is responsible for avenging any of its members killed by parties outside it.
- (12) Cf. Qur'an XLIII, 21 seq., *Qālā innā wajadnā ābā'a-nā 'alā ummat-in wa-innā 'alā aṭḥāri-him muḥtadūna*, and *ibid*, 23, *Qul a-wa-law ji'tu-kum bi-ahdā mimnā wajadtum 'alay-hi ābā'a-kum?* Quraysh say their fathers/ancestors were set up as an *ummah* and they prefer to stay as their fathers were. Muḥammad proposes a 'more guided *ummah*'. Qur'an xxxv, 42, has a phrase *Ahdā min iḥdā 'l-umam*. The terminal formula of document A states that the *Mu'minān* are '*alā aḥsani huda-n*, equivalent to *ahdā*, which is almost in vindication of the first Qur'an quotations *supra*, from *Sūrah* XLIII, considered as Meccan except for one verse. The word *huda-n* occurs in none of the other terminal formulae which are, with the exception

of document B, mostly on the old pre-Islamic pattern. Cf. Qur'ān xvii, 9, *Inna hādihā 'l-Qur'āna yahdī li-'l-latī hiya aqwamu*. Al-Ḥiri, op. cit., text, 20, has *aqwam* = *aḥbat, aṣwab, aḥfaz*. The clear usage of *ittaqā* to mean keeping oneself to a contract (cf. commentary to 4a, *supra*) is evident in Qur'ān viii, 58, *Alladhīna 'āhadta min-hum ihumma yanquḍūna 'ahda-hum fī kulli marrat-in wa-hum lā yattaqūna*. Al-Ṭabari, *Tafsīr*, xiv, 2, says the verse refers to Qurayzah.

Historical setting to document B

Document B is to be identified as the second of the two pacts (*hiḥf*) concluded at Yathrib by the Prophet in Year I, shortly after the initial pact of confederation. It is mainly concerned with the maintenance of internal security and seems to carry the provisions of document A a stage further, emphasizing joint action of the whole confederation against the unprovoked murderer. It also isolates the Polytheists from any influence over the *Muhājirūn* and clause 1 looks as if it excluded them from the arrangements for brotherhood established by Muḥammad at Yathrib. Al-Samhūdī⁶⁸ states that there were still Polytheists there until after the confrontation at *Khandaq* and the Prophet's moral victory over his external opponents.

The final clause is of major importance as establishing Muḥammad as the ultimate arbiter between the various groups at Yathrib.

Clauses 3a and 3b are specially relevant to Mu'āwiyah's case against 'Alī b. Abī Ṭālib in the affair of the murder of the Caliph 'Uthmān.

Document B

1 وإنه لا يُجِيرُ مشرِكٌ مالاَ لقريشٍ ولا نفسًا ، ولا يحُولُ دونه
على مؤمن .

2a وإنه من اعتَبَطَ مؤمنًا قتلاً عن بيته فإنه قودُّ به ، إلا أن يرضى
ولى المقتول .

2b وإن المؤمنين عليه كافة ، ولا يحلُ لهم إلا قيام عليه .

3a وإنه لا يحلُ للمؤمنِ أقرُّ بما في هذه الصحيفة وآمن³³ بالله واليوم
الآخر أن ينصرَ مُحدِّثًا ولا يُؤويَهُ .

3b وإنه من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ،
ولا يُؤخذُ منه صَرفٌ ولا عدلُ .

⁶⁸ *Waḥd' al-waḥd'*, 1, 162, in a tantalizing note, he says that a group of tribes forming Awa Allāh did not accept Islam until after *Khandaq* under the influence of their chief Abū Qays b. Sayfi al-Anat who would seem to be a leader and poet of prominence according to notices in the *Aghāni* but does not seem to figure in the *Sifra* unless under some other name.

4 وَإِنَّكُمْ مَعَهُمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ مَرَدَّهُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ، وَإِلَى
مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ .

Document B. Supplement to the confederation treaty A

1. No Polytheist (*Mushrik*) will grant protection to property belonging to Quraysh,* or person; nor will he intervene between him against a *Mu'min*.*
- 2a. Whosoever kills a *Mu'min* without any transgression* on the part of the latter, proof (against the murderer) being shown, shall be slain in retaliation for him, unless the next of kin to the murdered man consent to (accept) the blood-money.
- 2b. The *Mu'minūn* will be altogether against him, any other course than rising against him being unlawful to them.
- 3a. It is not lawful to (any) *Mu'min* who has affirmed* what is on this sheet and/or trusts (*amana*)* in Allāh and the Last Day, to support or shelter an aggressor/innovator.
- 3b. Whosoever supports him or shelters him shall have upon him the curse of Allāh and His wrath on the Day of Resurrection. No intercession or propitiatory gift* will be accepted from him.
4. In whatever thing you are at variance,* its reference back (*maradd*) is to Allāh, Great and Glorious, and to Muḥammad, Allāh bless and honour him.

Commentary

- (1) Quraysh means the *Muhājirūn* and *Mushrik* means those Polytheists at Yathrib—who are forbidden to mediate in a dispute between Quraysh *Muhājirūn* and Yathrib *Mu'minūn*.
- (1) In Abū 'Ubayd's version the last four words read, ' and will not aid them (Quraysh) against a *Mu'min* '.
- (2a) Abu 'Ubayd, op. cit., 205, defines 'tibāt as *An yaqtula-hu bariyy-an muharrama 'l-dami*.
- (3a) In south Arabian documents today this wording, *aqarra bi-mā fī . . .* is the formula used by signatories to an agreement. It is likely to have been employed by signatories to the eight documents here.
- (3a) I have adopted this sense of *amana* from Bravmann, but perhaps one should go further and render it ' finds security in '. *Muḥdith* is somebody who introduces a new element into a situation, which is therefore bad. Cf. Kumayt, *al-Hāshimīyyāt*, Leiden, 1904, 54, *Ka'annī jān-in muḥdith-un wa-ka'anna-mā x bi-him ittaqā min khashyati 'l-'ārī ajrabu*. Iklil, x, ed. Muḥibb al-Dīn al-Khatīb, Cairo, 1368/1948-9, 215, *Thumma ahdatha fī-him wa-kharaja fa-jāwara fī Maḥḥij-in wa-kāna fātik-an munkar-an shujā'-an*. Ibn Mas'ūd said, *Alā sharru 'l-umūri muḥdathātu-hā, wa-kullu muḥdathat-in bid'at-un*.
- (3b) cf. Qur'ān iv, 93, al-Tabarī, *Tafsīr*, ed. Shākir, ix, 57, *Wa-man yaqtul mu'min-an muta'ammid-an fa-jazā'u-hu Jahannamu khālid-an fī-hā wa-ghadiba 'llāhu 'alay-hi wa-la'ana-hu*.

Ṣarf wa-'adl is a cliché of quite frequent occurrence. *Ṣarf* is said to mean *taubah*, repentance, and further sense given it is a voluntary gift (*nāfilah*), while *'adl* is assigned the sense of *fiyah*, ransom. In verses preceding that just quoted, a *fiyah* is mentioned for accidental slaying. Abū 'Ubayd, op. cit., says *ṣarf* means *al-taṭawwu'u li-'llāhi*, a voluntary act of submission to

Allāh. This could be interpreted as readiness to accept Allāh's judgement, as, of course, delivered by Muḥammad. I think, however, the phrase should be understood in the light of what takes place in Ḥadramawt. A murderer's clan will give the Maṣṣab of a *ḥawṣah*, if he has committed the murder in it, a propitiary gift called *suqṭān*, say a sheep. Later a pledge, known as 'adl will be placed in the Maṣṣab's hand in earnest of the tribe's wish to have the case come to judgement. In so serious a case as clause 3b, it looks as if the offender would be outlawed and/or slain.

cf. al-Ṭabarī, *Tafsīr*, ed. Shākīr, II, 31 seq., Qur'an II, 58 where *shafā'ah* is not accepted and 'adl not taken. *Shafā'ah*, intercession, seems near to *ṣarf*, but in Qur'an XXV, 19, *ṣarf* means 'repelling punishment'.

- (4) The final clause of document B. is close to Qur'an XLII, 8, *Wa-mā 'khta-laftum fī-hi min shay'-in fa-ḥukmu-hu ilā 'llāhi dhālikumu 'llāhu rabbī wa-'alay-hi tarakkaltu wa-ilay-hi unību*. It may be remarked that one of the preceding verses of the sūrah states that 'Had Allāh so willed, He would have made of them one community/confederation (*ummah*)'.

Qur'an V, 48 and al-Ṭabarī, *Tafsīr*, ed. Shākīr, x, 389 seq., says that 'Should Allāh will he could make you all a single *ummah*'. It then, a little further down, adds, *Ilā 'llāhi marjī'u-kum fa-yunabbī'u-kum bi-mā kuntum fī-hi takhtalifūna* 'To Allāh is your reference back (*marjī'* is a synonym of *maradd*) and He will inform you about that concerning which you were at variance'. Interpreting this passage in the light of document B/4 as an injunction to take disputes to Muḥammad as Allāh's representative on earth is an interpretation which differs greatly from that of al-Ṭabarī.

A third passage, Qur'an IV, 59, says, *Fa-in tanāza'tum fī shay'-in fa-ruddū-hu ilā 'llāhi wa-'l-Rasūli in kuntum tu'minūna bi-'llāhi* 'If you are in dispute about anything, refer it back to Allāh and to the Apostle if you trust in Allāh'. The connexion of the passage with document B/4 is obvious. Al-Ṭabarī's sources interpret the passage as reference back to the Book of Allāh and to the *sunnah* or custom/practice (etc.) of His Apostle but obviously this was not the original application of the verse. The Qur'an next attacks those who take their cases to the Ṭaghūt, but this interesting aspect of affairs cannot be dealt with here.

Kitāb al-imāmah wa-'l-siyāsah, attributed to Ibn Qutaybah, Cairo, 1383/1963, I, 119, quotes Ḥurayth b. Jābir saying that 'Alī, if he were free (*khilw-an*) of this affair (probably the dispute with Mu'āwiyah), would certainly be the person to whom reference back would be made (*al-marjī'u ilay-hi*).

Historical setting to document C

This document is obviously the affiliation of each tribe (*qawm*) to its allies (*ḥulafā'*) recorded by al-Wāqidi⁶⁹—the *ḥulafā'* meaning the Jews. He wrote a writing (*kitāb*) between them, namely this document C. Al-Ṭabarī⁷⁰ says that Muḥammad 'when he arrived in Medina, had made an agreement with its Jews that they should not aid (*yu'tnū*) anyone against him, and that if any enemy made an unexpected treacherous attack on him (*dahima-hu*)⁷¹ they would

⁶⁹ op. cit., I, 176.

⁷⁰ *Tārīkh*, ed. de Goeje and others, Leiden, 1879-1901, II, III, 1395. Cf. al-Wāqidi, op. cit., II, 454.

⁷¹ *Dahima-hum* is the term used in document C/2. Perhaps both al-Wāqidi and al-Ṭabarī have in mind the agreement with Quraysh rather than this earlier agreement, and the 'Constitution' as presented by Ibn Ishāq in one document would presumably have seemed to them to belong to Year 1 of the *hijrah*.

support him'. Al-Wāqidī merely says that one of the conditions was that they should not support a foe against him. While this is not precisely the wording of the document it is at any rate implied in clause 2a which Ibn al-Athīr⁷² interprets in the following way. 'It means that they, through the peace (*ṣulḥ*) which took place between them and the *Mu'minūn* are like a *jamā'ah*⁷³ (collective body) of them, their word and hands being one.' A late source⁷⁴ goes so far as to say that the treaty 'with the Jews' was made in the fifth month after Muḥammad's arrival in Yathrib. Certainly this would seem an appropriate dating both for document C and the two earlier documents which must have preceded it in point of time.

It is to be surmised from the existence of provisions in document A, clauses 7 and 8, that the Arab tribes of Yathrib were at variance over the affiliation of particular Jewish to particular Arab tribes—which this treaty aims at settling.

It will be remarked that there is a difference in the order in which the names of the tribes are given as between documents A and C. Now when a *naqīb* of the Banū 'l-Najjār died in Year 1,⁷⁵ Muḥammad being related to the tribe through the female line, made himself their *naqīb*. Is this why they come next to Banū 'Awf in C whereas they are fifth in order in A?

Al-Samhūdī⁷⁶ quotes the Prophet as stating that the noblest house of the *Anṣār* is the Aws tribe Banū 'l-Najjār, then the Banū 'Abd al-Ashhal, though another version puts the Banū 'l-Najjār second. After this come Banū 'l-Hārith b. al-Khazraj, then Banū Sā'idah. This order is that of document C, after Banū 'Awf. The ancestor of the Banū 'l-Najjār was Taym Allāh b. Tha'labah—it is interesting that a theophoric name containing Allāh should be that of the ancestor of the tribe into which Hāshim had married. 'Abd al-Ashhal are a house of the Banū 'l-Najjār.

An important point is that the Jews pay *nafaqah* like other members of the community; *jizyah*, which is a different sort of tax anyway, does not figure in the eight documents.

Document C

1 وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.

2a وإن يهود بني عوف⁷⁷ أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين⁷⁸

دينهم، مواليتهم وأنفسهم⁷⁹، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته.

2b وإن لليهود بنى النجار مثل ما لليهود بنى عوف⁸⁰؛

2c وإن لليهود بنى الحارث مثل ما لليهود بنى عوف.

⁷² *Al-Nihāyah*, i, 43.

⁷³ cf. the Tradition, *Al-Muslimāna tajma'u-hum da'watū 'l-Islāmi*.

⁷⁴ Gil quotes Ḥusayn b. Muḥ. . . al-Diyārbakrī, *Tārīkh al-ḥamās*, i, 398, not available to me. As seen above, however, it is only document C that is to be considered as such.

⁷⁵ Guillaume, *op. cit.*, 235; Wüstenfeld, 346.

⁷⁶ Al-Samhūdī, *op. cit.*, i, 151.

- 2d وإن ليهود بنى ساعدة مثل ما ليهود بنى عوف؛
- 2e وإن ليهود بنى جُشَم مثل ما ليهود بنى عوف؛
- 2f وإن ليهود بنى الأوس مثل ما ليهود بنى عوف .
- 2g وإن ليهود بنى ثعلبة مثل ما ليهود بنى عوف ؛
- 2h إلا من ظلم وأثم ، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته .
- 3 وإن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم ؛
- 4 وإن لبني الشطيبة مثل ما ليهود بنى عوف .
- 5 وإن البردون الإثم

Document C. Treaty defining the status of the Jewish tribes in the confederation

1. The Jews will pay the *nafaqah** along with the *Mu'minūn* while they continue at war.
- 2a. The Jews of Banū 'Awf are a confederation (*ummah*) with the *Mu'minūn*, the Jews having their religion/law (*dīn*) and the *Muslimūn/Mu'minūn** having their religion/law, their clients (*mawālī*) and their persons, excepting anyone who acts wrongfully (*ḡalama*) and commits crime*/acts treacherously/breaks an agreement, for he but slays himself and the people of his house.
- 2b. The Jews of Banū 'l-Najjār have the same as the Jews of Banū 'Awf.
- 2c. The Jews of Banū 'l-Hārith have the same as the Jews of Banū 'Awf.
- 2d. The Jews of Banū Sā'idah have the same as the Jews of Banū 'Awf.
- 2e. The Jews of Banū Jusham have the same as the Jews of Banū 'Awf.
- 2f. The Jews of Banū 'l-Aws have the same as the Jews of Banū 'Awf.
- 2g. The Jews of Banū Tha'labah have the same as the Jews of Banū 'Awf.
- 2h. Except anyone who acts wrongfully and commits crime/acts treacherously/breaks an agreement, for he but slays himself and the people of his house.*
3. Jafnah* is a sept of Tha'labah like themselves.
4. Banū Shuṭaybah/Shuṭbah* have the same as the Jews of Banū 'Awf.
5. Observation of one's undertakings eliminates treachery/breaking of treaties.*

Commentary

- (1) *Nafaqah* is a tax; it is sometimes synonymous with *ṣadaqah*, and al-Ḥirī, op. cit., 260, explains it as *ṣadaqah* and *zakāt*. After al-Tā'if joined Muḥammad it paid him *nafaqah* (Ibn al-Aṭhīr, *Uṣd al-ghābah*, III, 373). Some tribal Arabs around Medina disliked paying it. *Wa-min al-A'rābi man yunfiq maghram-an* 'There are some of the tribal Arabs who take what they pay as *maghram*/impost/levy' (Qur'ān IX, 99).
- (2a) *Mu'minūn* appears in Abū 'Ubayd's version only.
- (2a) *Aṭhīma*, to commit a crime, to perform an unlawful deed, etc. Cf. Ibn

Mājah, *al-Sunan*, ed. Muḥ Fu'ād 'Abd al-Bāqī, Cairo, 1392/1972, 779, (*Aḥkām*, 9), *Man ḥalafa bi-yamīn-in aḥimāh 'inda minbari ḥāqḥā* 'He who swears a sinful oath at this *minbar* of mine'.

- (2h) Repetition of part of clause 2a for emphasis—possibly a sort of curse? Reminiscent of this clause is the Qur'ānic citation of the story of Cain and Abel to support a ruling, set, as it were, in the past. 'Because of that We have prescribed (as a law) for the Banū Isrā'īl that whoever kills a person otherwise (than in retaliation for) another person or without trouble (i.e., disorder and fighting) in the land, it is as if he had killed the people as a body (*jamī'an*) . . .' (Qur'ān v, 32). Bell, op. cit., I, 98, considers this verse early Medinan. Bravmann, op. cit., 186, quotes Geiger as connecting this passage with the *Mishnā*.
- (3) Werner Caskel, *Gamharat an-nasab . . . des Ibn Hišām . . . al-Kalbī*, Leiden, 1966, I, Taf. 176, II, 254. Jafnah is the leading house of Ghassān. Jafnah and Tha'labah were both reckoned sons of 'Amr (Muzayqiyā') whose son was the father of Aws and Khazraj. It looks as if a small section of Jafnah was attached to Tha'labah b. 'Amr. It is not suggested that they were Jews.
- (4) Other readings are Shaṭnah (Abū 'Ubayd) and Shaziyyah (*Aghānī*, XIX, 95), but Caskel, op. cit., II, 529, I, Taf. 193, reading Shaṭibah is to be considered authoritative. They were a sub-tribe of Jafnah/Ghassān. Al-Samhūdī, op. cit., I, 152, says they came to Yathrib from Syria (al-Shām), settling eventually in Rātij which had Jewish dwellings. The people of Rātij became allies (*ḥalīf*) of the Banū 'Abd al-Aḥhal. Ibn Ḥazm, *Jamharat ansāb al-'Arab*, ed. É. Lévi-Provençal, Cairo, 1944, 351, considers them Anṣār. This clause seems to lump them along with the Jews, so possibly they affiliated to the 'Abd al-Aḥhal at a later date than this document, but their history is obscure.
- (5) This is one of the commonest terminal formulae in these engagements. Ibn al-Athīr, *al-Nihāyah*, I, 72, explains it clearly, *Inna 'l-birra dūna 'l-iḥmī, ay, inna 'l-wafā'a bi-mā ja'ala 'alā nafsi-hi dūna 'l-ghadri wa-'l-nakḥi*, i.e. 'the fidelity to/fulfilment of what he has taken upon himself excludes perfidy and violation (of an undertaking, treaty etc.)'. Cf. al-Suhaylī, op. cit., II, 17, *Al-birru dūna 'l-iḥmī—al-birru wa-'l-wafā'u yanbaḡhī an yakūna ḥājiz-an 'anī 'l-iḥmī*. Cf. Bravmann, op. cit., 117, for *birr* and *tuqā*. Cf. Imra'u 'l-Qays, *Dūwān*, ed. de Slane, Paris, 1837, 27, *Abarra bi-mūḥāq-in wa-awfā wa-aṣbarā*, and *ibid*, 30, *Fa-qad aṣbahū wa-'llāhu aṣfā-hum bi-hi x abarra bi-mūḥāq-in wa-awfā bi-jirānī*. Ibn al-Kalbī, *Kitāb al-aḡnām*, ed. Aḥmad Zakīy, Cairo, 1332/1914, 9, *Ḥalaftu yamīna sidq-in barrat-in x bi-Manāta 'inda maḥallī Aī 'l-Khazrajī* 'I have sworn a genuine oath that will be observed/executed, by Manāt at the place (of sacrificing a beast if *maḥall* be read) of the Āl al-Khazraj'. Al-Hamdānī, *al-Iktlā*, I, ed. O. Löfgren, Uppsala, Leiden, 1954-65, I, 114, *Yamīna barr-in bi-'llāhi mujtahid-in x yu'rafu min-hu 'l-wafā'u la-'l-kadhību*. See also T. Kowalski, 'Zu dem Eid bei den altern Arabern', *Archiv Orientalni*, VI, 1, 1934, 68-81. One says also, *Abarra 'llāhu gasama-hu* 'Allāh verified his oath'. Muḥammad was *Abarru 'l-nās*, (al-Wāqidī, *Maghāzī*, II, 851, 853). According to a Tradition in al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, ed. Krehl, II, 204, 'The Apostle of Allāh said, "Of the servants of Allāh is he who, should he swear by Allāh, would fulfil it (*man law aqsama 'alā 'llāhi la-abarra-hu*)".'

In short the terminal formula is an injunction to the signatories and those whom they represent to adhere to the undertakings which they swore to observe.

Historical setting to document D

Apparently this document is a codicil to the previous, treating of certain points which it had not covered. Associates with the Jews are to be treated as forming a group with the Jewish tribes. These associates are evidently not Jews but may be the small groups of Arab tribesmen listed by the *Aghānī*⁷⁷ as living side by side with the Jewish Banū M rānah/M rābah. This group of affiliations established in document D, and almost certainly those in document C as well, it is categorically laid down in clause 3, can only be dissolved by permission of Muḥammad himself. The arrangement has obviously to do with such matters as collective responsibility for misdemeanours, payment of blood-wit, etc. Clause 4 is the well-known ruling by Muḥammad modifying the strict application of Jewish law on retaliation. This early document must be contemporary with document C or nearly so.

Document D

- 1 وَإِنَّ مَوَالِيَ ثَعْلَبَةَ كَانَتْهُمْ.
- 2 وَإِنَّ بَطَانَةَ يَهُودٍ كَانَتْهُمْ.
- 3 وَإِنَّهُ لَا يُخْرَجُ مِنْهُمْ أَحَدٌ إِلَّا بِإِذْنِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.
- 4 وَإِنَّهُ لَا يَنْحُزُّ عَلَى تَأْرٍ جُرْحٍ.
- 5 وَإِنَّهُ مَنْ فَتَكَ فَبِنَفْسِهِ فَتَكَ وَأَهْلَ بَيْتِهِ ، إِلَّا مَنْ ظَلَمَ .
- 6 وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ أَعْيُنِنَا هَذَا .

Document D. Supplement to the treaty defining the status of the Jewish tribes (C)

1. The clients/allies (*mawālī*) of Tha'labah* are as themselves.
2. Those associated* with Jews (by alliance and bonds of mutual protection) are as themselves.
3. No one will come out* from them, except by permission from Muḥammad, Allāh bless and honour him.
4. A wound will not be restricted to retaliation.*
5. Whosoever assassinates*, assassinates himself and the people of his house, except if (he assassinate) one who acts wrongfully (*zalama*).
6. Allāh is (surety)* for the most observing of this undertaking.

Commentary

- (1) Banū Tha'labah in document C/2g are presumably the Aws tribe of Tha'labah b. 'Amr b. 'Awf, but the question arises as to whether Tha'labah in C/3 are Arabs or the Jewish tribe of Banū Tha'labah b. al-Fityawn. The evidence seems to point to their being the Arab tribe, but then, in D/1

⁷⁷ op. cit., xix, 95; al-Samhūdī, op. cit., i, 152.

(where *Tha'labah* as in C/3 has no 'Banū' prefixed to the name), I feel unable to come to a decisive opinion. The issue is of some importance—if *Tha'labah* here is the Jewish group then their non-Jewish allies/clients are considered part of the same political group—if they are the Arab *Tha'labah* then the clause is a reiteration of C/2g and C/3. In the event of the latter being the case there must be a reason for re-stating what has already been decided.

- (2) What is meant by the *biṭānah* of Jews (Yahūd, as if a tribe) is also not certain. The clue perhaps lies in *Aghānī*, xix, 95, where it is stated that the Banū M rānah (al-Samhūdī, i, 152, Banū M rābah, the vocalization being uncertain) who used to live in the place of Banū Hārithah, the *Khazraj* tribe, had septs of Arabs (*buṭūn min al-'Arab*), i.e. Arab sedentaries as opposed to tribal Arabs (A'rāb), living alongside them. These septs are listed as Banū 'l-Ī rmān from the Yemen (unknown to the sources I have consulted), two septs of Bilayy/Baliyy, a tribe still well known, described by Doughty as an ancient Tihāmah tribe, a sept of Banū Sulaym, and the Banū 'l-Shaṭibah (read *Shaṭibah*) of Ghassān. Though this passage does not seem to relate to the period immediately preceding Muḥammad's *hijrah*, since the *Shaṭibah* were still one of the tribes of Rāṭij at the time of the *hijrah* it is likely that the others mentioned were there also. It may have been for some economic reason that these Arab septs were associated with the Jews, as merchants, or camel-hirers, or possibly, as I formerly thought, as sharecroppers, and indeed such a possibility is not to be entirely excluded. At *Khaybar* a shepherd was a hired man (*aḡīr*) of the Jews. He accepted Islam at the Prophet's hands (*aslama* not *āmana*), the Prophet taking trouble even over a person of small social account as was his wont (Guillaume, op. cit., 519).

Al-Ṭabarī, *Tafsīr*, vii, 138–40, commenting on Sūrah iii, 117, enjoining the *Mu'minūn* not to take *biṭānat-an min dūni-kum*, understands *biṭānah* as allies/clients and friends (*awliyyā' wa-aṣḍiqā'*). The verse is said to have been revealed because some *Muslimūn* or *Mu'minūn* used to mix with their allies (*hulafā'*) of the Jews on account of the *jiwār* and *hiṣf*, protection and alliance/pact between them in the Jāhiliyyah. It seems clear, however, that this verse was directed against the *Munāfiqān*.

Al-Bukhārī, *Ṣaḥīh*, ed. Krehl, iv, 41, speaks of, *biṭānatu 'l-imām wa-ahlu mashūrati-hi*. For him *al-biṭānah* means *al-dukhalā'*, persons abiding among a people but not related to them. This is a well-known type of status in both ancient and contemporary Arabia.

Cf. al-Balādhurī, *Ansāb al-aḡrāb*, ed. M. Schloessinger and M. J. Kister, Jerusalem, 1971, ivA, 123, of Mu'āwiyah on the people of Syria, *Fa-l-yakūnū biṭānata-ka wa-'aybata-ka wa-ḥiṣna-ka, fa-man rāba-ka amru-hu fa-'rmi-hi bi-him*.

- (3) *Kharaḡa* means 'to disassociate from' as in the passage from *Iklīl*, x, quoted in the commentary to B/3a—a tribesman committed crimes within a tribe with whom he had been given protection (*ajārat-hu*) so he became a protected person of (*jāwara fi*) Madhbiḡ. He was an outlaw (*khalfī*, *ṭarīd*). The Ḥaḍramī tribes have the expression *mutkharrī mutbarri* = *muta-kharrī mutabarrī* in this sense of 'dissociating oneself from', and of course this is the meaning of the *Khawārij*—those who disassociated themselves from 'Alī b. Abī Ṭālib.
- (4) This difficult clause is to be explained in the light of Qur'an v, 45, which states that 'We' (Allāh) prescribed for the Jews in the Torah, a soul for a

soul, an eye for an eye, etc., and *al-jurāḥa qisās-un*, glossed by al-Bayḍāwī, op. cit., I, 260, as *dhātu qisās-in*. That is—wounds will be avenged by retaliation on the wounder. The Qur'ān continues, however, *Fa-man taṣaddaqa bi-hi fa-huwa kaffārat-un la-hu*. Al-Ṭabarī, *Tafsīr*, ed. Shākir, x, 362 seq., explains this clearly as meaning that the wounded man who makes a gift of the retaliation—i.e., does not exercise retaliation—will have this accounted as expiation for his sins. Al-Ṭabarī (361) says that retaliation (*qisās*) for murdered persons was obligatory on the Banū Isrā'īl, they having no *diyāh*, blood-wit, among themselves for a person or wound (*fī nafs-in wa-lā jurḥ-in*). (Cf. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, ed. Krehl, II, 32, III, 201, IV, 315, for *qisās* but no *diyāh* among the Banū Isrā'īl.) He continues, *Fa-khaffafa 'llāhu 'an ummati Muḥammad-in, wa-ja'ala 'alay-himu 'l-diyāta fī 'l-nafsi wa-'l-jirāḥi* 'But Allāh relieved the community of Muḥammad and imposed upon them blood-money in (the case of the murder of) a person and for wounds'. Nevertheless al-Ṭabarī, loc. cit., cites a case between the Nadīr and Qurayzah that shows they did take blood-money, though the passage leaves us in some uncertainty as to whether this was before or after Islam. *Al-Nihāyah*, I, 204, gives *inḥajaza* the sense of 'refraining from blood vengeance'—so it might be possible to understand the clause as, 'Blood revenge for a wound will not be refrained from'. i.e. it *must* be exacted. This however seems out of line with the Prophet's policy.

Professor M. A. al-Ghul whom I consulted on this clause, suggested an interpretation, 'He cannot be detained because of a claim for an injury/wound only'. While I now prefer the rendering I have given, there is some justification for such a principle. In Muḥ. b. Ismā'īl al-Amīr, *Subul al-salām*, Cairo, 1344/1925-6, III, 237-8, I came upon the statement, *Nahā Rasūlu 'llāhi 'an yuḡtaṣṣa min jurḥ-in ḥattā yabra'a sāhibu-hu* 'The Apostle of Allāh prohibited that retaliation should be taken for a wound until the wounded man should recover'. This resembles the 'Awdhālī tribal *ḡhar*' which states, *Al-dam mā—in kān am-'aṣīb am-sanah ibiyyin-ah, wa-adab am-Daywalī lah 'alā qadr am-ṣawb bi-'l-amānah*, 'Blood is as water—if it be a wound it must be kept under observation for the period of one year—the fine imposed by the Sūltān being according to the nature of the wound (adjudicated) justly'. This *ḡhar*' is probably in the direct line of descent from pre-Islamic custom.

- (5) By 'the people of his house' (*aḥl bayti-hi*), only the males are intended. Among the noble tribes there was a code of honour about womenfolk, at least those of tribal standing. An outstanding example is cited in *Ikṭāḥ*, x, ed. cit., 214, of two tribes, who, during the wars between Hamdān and Madḥij, captured nubile girls (*'aṭīq*), but put them with their own sisters and avoided visiting their sisters until such time as a truce took place, whereat they returned the girls to their kinsfolk without having lifted the veil (*qinā'*) of any one of them.

In connexion with *fataka*, the well-known saying may be noted, *Qayyada 'l-iymanu 'l-fatka*, i.e. *lā yaftuku Mu'min-un*, as in C. A. Storey, *The Fākhir of al-Mufaddal ibn Salama*, Leyden, 1915, 193.

- (6) Al-Suhaylī, *al-Rawḍ al-unuṣ*, II, 17, explains the phrase *Wa-inna 'llāha 'alā atqā mā fī ḥāḡḡihi 'l-ṣaḡḡifati wa-abarri-hi*, as *Allāhu wa-hizbu-hu li-'l-Mu'minīna 'alā 'l-riḍā bi-hi*.

In connexion with these two final clauses and document C/2a and 2b, may be considered Abū 'Ubayd, op. cit., 167, 'Ḥuyayy b. Akḡḡab made a

pact (*'āhada*) with the Apostle of Allāh that he would not aid (*zāhara*) anyone against him, and made Allāh a *kafīl* (guarantor) on him/it (*'alay-hi*). When Muḥammad made him and his son prisoners after the surrender of Qurayzah, he said to him, 'The Guarantor has paid in full (*ʿawfū 'l-Kafīl*)', and had them beheaded.

Historical setting to document E

The identification of this document is tentative rather than final, but there is every reason to consider it a declaration intended to allay Jewish apprehensions about their security. After Badr the Jews had adopted a hostile attitude towards Muḥammad and Ka'b b. al-Ashraf had gone to sympathize with Meccan Quraysh for their losses of notables at the battle. It is only surmise, anyway at present, but since we know the Yathrib Jews had connexions with Quraysh, it could well be that they had some interest in the caravan trade which was flourishing under the great protective alliance system established by Quraysh over the main routes in the Peninsula, and that the Jews recognized that Muḥammad's threat to the security of the caravan route endangered commercial interests of theirs. Ka'b b. al-Ashraf's father was of the Arab Ṭayyī' tribe, but his mother of the Banū Naḍīr, so, as Ka'b's father died when he was very young, his mother took him to live with his maternal uncles (*akḥwāl*) of Naḍīr, and he grew up among them and became a chief/lord (*sāda*). He was presumably reckoned Jewish by the matriarchal custom of the Jews, but Arab by the patriarchal Arabs but if so this was probably less important than his affiliation by residence with the Banū Naḍīr. Not content with displaying his Meccan sympathies, Ka'b satirized Muḥammad, always sensitive to ridicule, and, at his instigation, he was assassinated at the 'Awāl of Yathrib. This is recorded as taking place in Rabī' I of Year 3.⁷⁸

On the morning following the assassination Muḥammad declared, 'Of whomsoever of the Jews you get the better, kill him!'. 'After Ka'b's murder the Jews felt insecure (*khāfū*), and none of their leaders went up, nor did they speak, fearing they would be assassinated by night (*yubayyatu*) as Ka'b b. al-Ashraf was.'⁷⁹ A Jewish ally (*ḥalīf*), a merchant who had already accepted Islam of a Banū Hārithah tribesman was murdered, quite wantonly, by his Hārithī protector. The Jews and those Polytheists with them, says al-Wāqidi, were alarmed and came to the Prophet and said, 'Our fellow (Ka'b), one of our lords (*sayyid*), was come to by night and treacherously murdered for no offence or aggression (*lā jurma wa-lā ḥadatha*) of which we are aware'. Muḥammad retorted that had Ka'b kept quiet like the rest of similar mind, nothing would have happened to him, but he invited them, 'that he should write a writing between them, the content of which they should follow. So they wrote a writing (*kitāb*) between them and him under the 'aqḥq date palm at the house of Ramlah bint al-Hārith'. The *Aghānī*⁸⁰ makes the 'writing' between the Jews and the *Muslimān* at Dār al-Hārith. It is also stated that this document was later in the hands of 'Alī b. Abī Ṭālib—which of course indirectly supports the Tradition that 'Alī had the copy of the 'Constitution' now before us. This *kitāb*, it is proposed, should be identified with document E.

⁷⁸ The dating of the murder is discussed by J. M. B. Jones, 'The chronology of the *maghāzī*—a textual survey', *BSOAS*, xix, 2, 1957, 202 seq. The agreement at the house of Ramlah bint al-Hārith is likely to have followed the murder of Ka'b and of the Hārithī tribesman's *ḥalīf* fairly soon.

⁷⁹ Al-Wāqidi, *op. cit.*, I, 191.

⁸⁰ *op. cit.*, xix, 106.

Document E

- 3b وَإِنَّ عَلَى الْيَهُودِ نَفَقَتَهُمْ وَعَلَى الْمُسْلِمِينَ نَفَقَتَهُمْ.⁶⁴
- 4 وَإِنَّ بَيْنَهُمُ النَّصْرَ عَلَى مَنْ حَارَبَ أَهْلَ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ.⁶⁵
- 5 وَإِنَّ بَيْنَهُمُ النَّصْحَ وَالنَّصِيحَةَ.
- 6 وَالْبِرَّ دُونَ الْإِسْمِ.⁶⁶

Document E. Reaffirmation of the status of the Jews

1. A man* did not deal treacherously with his ally (*ḥalīf*).
2. Support is due to the person wronged.
- 3a. The Jews will pay *nafaqah* (*yunfiqūna*) along with the *Mu'minūn* while they continue at war.

(These three clauses appear to have been misplaced in the Arabic text in the recensions extant, in which they come after the next three clauses of E, and immediately before F. There seems to be every reason to place them as has been done here.)

- 3b. The Jews are responsible (for paying) their *nafaqah*, and the *Muslimūn* are responsible (for paying) their *nafaqah*.
4. There is support between them against anyone who goes to war with the people of this sheet.*
5. There is good will and sincerity of intention between them.
6. Observation of one's undertakings eliminates treachery/breaking of treaties.*

Commentary

- (1) This clause poses a problem of identification of the unexpected phrase, 'A man did not . . .'. It may be a formal indirect manner of alluding to the Prophet. Sa'd b. 'Ubadah, for example, when asking the Prophet to promise to accept his verdict on Banū Qurayzah, asks him, '(And is it binding) on one who is here (*'alā man hāhunā*)?' Sa'd employed this form of address out of veneration (*ijlāl-an*) for the Prophet. So if the allusion is in fact to Muḥammad, then he may be formally absolving himself from the assassination of Ka'b. The texts on the contrary show that Muḥammad had no compunction about the murder of Ka'b, and publicly declared that he considered Ka'b had only met with his deserts.

What is more likely is that Muḥammad is repudiating any part in the Ḥārithī's murder of his *ḥalīf*, who would be also a *ḥalīf* of Muḥammad in a secondary way. Clause 2 could then be interpreted as requiring amends to be made to the family of the murdered *ḥalīf*. On the other hand one could understand the clause to be of general application to 'a person wronged', in which case it is only a reaffirmation of such principles as that laid down in document A/8, etc.

The Ḥārithī murderer is reproached with the words, 'By Allāh, many a (piece of) meat/fat (*shahm*) in your belly came from his money'. From this one infers that the *ḥalīf* at least entertained his protector, but it might mean that he actually paid him for the protection accorded him.

Ibn Sayyid al-Nās, *op. cit.*, I, 198, reads *lan ya'thama* 'A man will not . . .'. This is a declaration of intent, not a denial of responsibility, if his reading be accepted. However, since it is the only version that contains this reading, and there are several blatant corruptions in the text, I am inclined to accept the *lam* of the other texts.

- (3a-4) Clauses 3a, 3b, and 4 reaffirm the original conditions laid down between the Jews and the *Mu'minūn* in C/1, C/2a, and A/8.
- (5-6) The Prophet, subsequent to document E, after Uḥūd, is referring to document E, and in particular to clause 6, when he says, 'The Jews have a *dhimma* and I shall not kill them'. *Nuṣṣ wa-naṣiḥah* is a technical cliché.

Historical setting to document F

This document is not in its proper chronological order, but the authorities are at variance about the date of the setting up of the sacred enclave (*tahrīm*), al-Samhūdī⁶¹ even placing it so late as ensuing upon Muḥammad's return from *Khaybar*. The date of the latter event is also disputed and assigned to either Year 6 or 7.⁶² *Yathrib* had warded off its attackers at the *Khandaq* episode almost miraculously⁶³ just as the Mecca Ḥaram had warded off the threat of the Abyssinians and their Elephant. In this connexion it is to be noticed that *Sūrat al-Aḥzāb* (*Qur'ān xxxiii*) in its earlier portion, when alluding to the fears of some of the Prophet's Supporters that their houses were defenceless and exposed to the enemy, speaks of *Yathrib*, but in the latter part it is called *Medina* (*Madīnat al-Nabiyy*). A further indication of the growth of Muḥammad's power is that for the first time in this series of documents he is named 'the Apostle of Allāh'. Clause 3 indicates that the *tahrīm* of *Yathrib* must be later than the treaty of *Ḥudaybiyah* for it forbids that a woman be given protection unless her people assent.⁶⁴ Yet it must be placed before the revelation of the verse in *Qur'ān lx*, 10, which says of *Mu'mināt Muḥājirāt*, *Mu'min* women seeking protection at *Yathrib*, 'Do not return them back to the *Kāfirs* (*Fa-lā tarji'ū-hunna ilā 'l-Kuffār*)', but the *Kāfirs* are to be given what they spent on these women.

The *Jawf* is the flat area of *Yathrib* lying between the mountains and lava-tracts, its boundaries being variously named in the Traditions which allege that the actual names of these boundaries figure in the *tahrīm*-document—but they evidently do not, and the delimitation should probably be regarded as a later accretion.

See document H, *infra*, for additional detail.

⁶¹ *op. cit.*, I, 76-7.

⁶² cf. J. M. B. Jones, *art. cit.*, 254, where various dates at the end of Year 6 or beginning of Year 7 are given, and one date as late as *Jumādā I*, Year 7.

⁶³ It is attractive to consider *Abū Bakr's* remark (*al-Wāqidi*, *op. cit.*, II, 480) that one of the things by which Allāh turned back *Quraysh* from what they intended was that *Medina* was guarded (*tahrāt*), embodies the idea of divine protection—but the passage itself and another (p. 487) seem to indicate simply protection by patrols.

⁶⁴ cf. *Guillaume*, *op. cit.*, 509 seq.; *Wüstenfeld*, 754-6. Most sources place *Ḥudaybiyah* in *Dhū 'l-Qa'dah*, Year 6, and *Khaybar* about a month later or in *Muharram* Year 7.

Document F

- 1 وإنه لم يَأْتِمِمْ آمْرُوْهُ بِحَلِيْفِهِ .
- 2 وإن النصر للظَلُوْمِ .
- 3 وإنَّ الْيَهُودَ يُنْفِقُوْنَ مَعَ الْمُؤْمِنِيْنَ مَا دَامُوا مُحَارِبِيْنَ .
- " " "
- 1 وإنَّ يَثْرِبَ حَرَامٌ جَوْفُهَا لِأَهْلِ هَذِهِ الصَّحِيْفَةِ .
- 2 وإنَّ الْجَارَ كَالنَّفْسِ غَيْرِ مُضَارٍّ وَلَا آثِمٍ .
- 3 وإنه لا تُجَارُ حُرْمَةٌ إِلَّا بِإِذْنِ أَهْلِهَا .
- 4 وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حَدَثٍ أو اشتجارٍ يُخَافُ فُسَادَهُ فَإِنَّ مَرَدَّهُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ، وَإِلَى مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ .
- 5 وإنَّ اللَّهَ عَلَى أَمْتِيْ مَا فِي هَذِهِ الصَّحِيْفَةِ وَأَبْرَهُ .

Document F. The proclamation of Yathrib a sacred enclave (*haram*)

1. The Jawf of Yathrib is inviolate/a sacred enclave, for the people of this sheet.
2. The protected person (*jār*) is like (one's) self, neither molested* nor committing an unlawful act.
3. A woman shall not be accorded protection except by permission of her people.*
4. Whatsoever aggression/misdemeanour (*hadath*) or quarrel there is between the people of this sheet,* which it is feared may cause dissension (*fasād*), will be referred (*maraddu-hu*) to Allāh, Great and Glorious, and to Muḥammad the Apostle of Allāh, Allāh bless and honour him.
5. Allāh is (surety)* for what is most avoided of covenant breaking and what is most honoured in the observance of what is contained in this sheet.

Commentary

- (2) The Arabic is ambiguous in form, and could be understood also as 'molesting'. The sense is that a stranger, visiting or resident presumably, will be secure in the sacred enclave from aggression but must himself behave properly. Cf. the *Ḥadīth*, *Lā ḍarara wa-lā dirāra fi 'l-Islām*.
- (3) Her people would be her male next of kin.
- (4) This can only mean the signatories to the document.
- (5) The word *kafīl* is probably to be understood here.

Historical setting to document G

Document G is the agreement made in face of the threat from Quraysh of Mecca and their tribal allies shortly before the siege of Yathrib—the episode of the Trench (*Khandaq*), among the constituent groups of the confederation, with which are included the Banū Qurayzah, the allies/clients of the Aws. By this time the only Jewish tribe still left in Yathrib, they were the *ḥulafā'* and *mawālī* of the *naḡīb* Sa'd b. Mu'adh. Al-Wāqidī⁸⁶ dates *Khandaq* in Dhū 'l-Qa'dah of Year 5, but other authorities place it in Shawwāl of either Year 4 or Year 5. The pact in general is referred to in Qur'an xxxiii, 13-16 and 23, and that with the Jews by al-Wāqidī⁸⁶ in phraseology close to that of document G, 'He made a truce with them on the basis that they would support him against any of them who made an unexpected treacherous attack'.

The person who made the pact (*ṣāhib 'aḡd*) and treaty on behalf of Banū Qurayzah was the chief Ka'b b. Asad. Qurayzah disliked the coming of Meccan Quraysh and their tribal allies; they were at peace with the Prophet (*ṣilm-un li-'l-nabiyy*),⁸⁷ and on good terms with the Muslims who even borrowed implements from them to dig the Trench to defend Yathrib. It looks as if Muḥammad had established friendship with Qurayzah by backing them up against the Banū Naḍir with whom they seem to have been on bad terms. Qurayzah was of inferior status to the Banū Naḍir since the blood-money for a man of Qurayzah was only half the full blood-money payable for the slaying of a man of Banū Naḍir. Muḥammad raised the assessment of Qurayzah to the full amount of blood-money.⁸⁸

So when the Naḍirī, Huyayy b. Akhtab, came to try and persuade Ka'b to break his bond, the Qurayzah chief was most reluctant to do so, for, he said, the Prophet 'had broken no *dhimma* agreement with us nor exposed us to any shame (*hataka la-nā sir-an*) but has protected us well'.⁸⁹ Ultimately Ka'b was jockeyed into breaking the pact ('*aḡd*) Qurayzah had entered, and Huyayy called for the writing (*kitāb*) which the Apostle of Allāh had written between them and tore it in two.⁹⁰ Or, as Ibn Kathīr⁹¹ says, 'They broke the treaty and tore up the sheet (*ṣaḥīfah*) which had the pact written on it, except Banū Sa'nah, Asad, Uṣayd, and Tha'labah,⁹² for they quit/disassociated themselves (*kharajū*) (of Qurayzah and joined) the Apostle of Allāh'. It is clear that Qurayzah would be well aware of the penalty for breaking faith with Muḥammad—which in fact is laid down in document C/2a, repeated in 2h explicitly, and alluded to in clause 7 of this document.

If I am correct, as I believe I am, in assuming that document G is the *kitāb* torn up by Huyayy it is evident that there was more than one copy of it. It is logical to follow on from this and propose that at least in some other cases there was more than one copy of a treaty among our 'eight documents'.

⁸⁶ op. cit., II, 440. Cf. J. M. B. Jones, art. cit., 251.

⁸⁷ op. cit., II, 454, and for Qur'an quotations relating to the event *ibid.*, II, 494. Al-Wāqidī adds, *Wa-yuqimū 'alā ma'āqilihim al-ālā bayna 'l-Aws wa-'l-Khazraj*, which in fact does not belong to this document G, but would doubtless be implicit for the Jews in the earlier documents A, etc.

⁸⁸ op. cit., II, 455.

⁸⁹ Al-Ṭabarī, *Taḥfah*, 1374/1384-5, x, 258 seq.; al-Wāqidī, op. cit., II, 458; Guillaume, op. cit., 267; Wüstenfeld, 396. Al-Wāqidī, loc. cit., says that Sa'd b. Mu'adh was reviled by Ka'b b. Asad, but the retort was made to him that you are no equal (*kuḍ'*) for him. Naḍir were nobler (*a'azz min-kum*) than you, and your blood-wit (*diyāh*) half theirs.

⁹⁰ Al-Wāqidī, op. cit., II, 455.

⁹¹ *Ibid.*, II, 456.

⁹² Al-Bidāyah, IV, 103.

⁹³ This might be Tha'labah of documents C/3 and D/1.

Document G

- 1 وإِنَّهٗ لَا تُجَارُ قُرَيْشٌ وَلَا مَنْ نَصَرَهَا .⁶⁶
- 2 وَإِنْ بَيْنَهُمُ النَّصْرَ عَلَى مَنْ دَهَمَ يَثْرِبَ ،
- 3 وَإِذَا دُعُوا إِلَىٰ صُلْحٍ يَصَالِحُونَهُ وَيَلْبَسُونَهُ ، فَإِنَّهُمْ يَصَالِحُونَهُ وَيَلْبَسُونَهُ .⁶⁷
- 4 وَإِنَّهُمْ إِذَا دُعُوا إِلَىٰ مِثْلِ ذَلِكَ - فَإِنَّهُ لَهُمْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ .
- 5 أَلَا مَنْ حَارَبَ فِي الدِّينِ ، عَلَىٰ كُلِّ أَنَسٍ حِصَّتُهُمْ مِنْ جَانِبِهِمُ الَّذِي قَبْلَهُمْ .⁶⁸
- 6 وَإِنَّ يَهُودَ الْأَوْسِ ، وَمَوَالِيَهُمْ وَأَنْفُسَهُمْ ، عَلَىٰ مِثْلِ مَا لِأَهْلِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ ، مَعَ الْبَرِّ الْمُحَضَّرِ مِنْ أَهْلِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ .
- 7 وَإِنَّ الْبَرِّ دُونَ الْإِيمِ ، لَا يَكْتَسِبُ كَأَسْبَ إِلَّا عَلَىٰ نَفْسِهِ .
- 8 وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ أَصْدَقِ مَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ وَأَبْرَرِهِ .

Document G. The treaty concluded prior to *Khandaq* among the Arabs of *Yathrib* and with the Jewish *Qurayzah* to defend it from *Quraysh* of Mecca and their allies

1. *Quraysh* will not be accorded protection, nor will whosoever supports them.
2. There is support between them against any who make an unexpected treacherous attack* on *Yathrib*.
3. When they are called upon to make and adopt a truce they will make that truce and adopt it.
4. If they call for the same (i.e. a truce) the *Mu'minūn* owe it to them (to adopt it).*
5. Indeed, those who are at war for religion (*dīn*), each (group of) people is responsible (i.e. to defend) their share of their sector lying in front of them.*
6. The Jews of the Aws, their clients and themselves, are on the same (basis) as the people of this sheet, with sincere/complete observation (i.e. of its stipulations) on the part of the people of this sheet.
7. Observation of one's undertakings eliminates treachery/breaking of treaties. He who commits a breach (of this treaty) commits it against himself alone.
8. Allāh is (surety) for the truest (of oaths) and most honoured in the observance of what is on this sheet.

Commentary

- (2) Al-Wāqidī, II, 503, quotes a Jew of Qurayzah who accuses his tribe, or parts of it, of breaking the alliance they had made (*hāṭafa*) with Muḥammad, 'that you would not support anyone of his foes against him, and that you would support him against anyone who made an unexpected treacherous attack upon him (*allā tanṣurū 'alay-hi aḥad-an, wa-an tanṣurū-hu mimman dahima-hu*)'. It will be noted how near these words are to the text of this document. 'Them' and 'they' in this document would include the *Muhājirūn* and *Anṣār*, but perhaps also Muḥammad's opponents like 'Abdullāh b. Ubayy if they rallied to him in face of a common danger. Perhaps the Jews only enter at clause 6. Had we the list of signatories much light might be thrown on the political aspect of *Khandaq*.
- (3-4) These clauses bind the parties not to enter into a separate peace, thus preserving their own interests at the expense of the rest. It is said that there was a secret approach made to the Prophet's side to allow Naḍir to return, upon which preparations for war would be dropped. This is highly probable since it was a group of Naḍir Jews who were the instigators of Quraysh and *Ghatafān* to form the coalition against the Prophet (Guillaume, op. cit., 450). There was evidently very little fighting at *Khandaq* but a great deal of coming and going in negotiation. Six men only of *Yathrib* were killed, and, of the Confederates, only three.
- (5) This clause is to be explained by a passage in al-Wāqidī, op. cit., II, 446. 'The Apostle of Allāh entrusted each sector (*janīb*) of al-*Khandaq* to a tribe (*qaum*) to excavate it. The *Muhājirūn* were excavating from the sector of Rāṭij to *Dhubāb*, the *Anṣār* from *Dhubāb* to *Jabal Banī 'Ubayd*, and the rest of al-Madīnah was interlaced (*mughabbak*) with building.'

It is evident that clause 5, and indeed al-Wāqidī himself, envisaged that the whole perimeter of *Yathrib* would be defended, the Trench (*Khandaq*) by armed men, the remainder of the perimeter by the groups of fortified tower-houses (*uṭūm*) commanding access to the area. The defection of Qurayzah created a breach in the perimeter but this tactical advantage was not pressed home. This type of protection with groups of fortified tower-houses is general in south-western Arabia; for an example see 'A fortified tower-house in Wādī Jirdān (Wāhidī sultanate)', *BSOAS*, xxxviii, 1, 1975, 1-23, 2, 1975, 276-95.

Historical setting to document H

This codicil lays down rules for the *Haram* of Medina similar to those for Mecca, or indeed, in all probability for any *haram*, and these would not be far removed from the rules obtaining for a *hawṭah* in Ḥadramawt up till recent times.⁹² Al-Wāqidī,⁹⁴ quoting a Companion, Abū Shurayh, says, referring to the Meccan *Haram*, 'It does not protect any wrong-doer, nor one who throws off his allegiance, nor a shedder of blood'. Yāqūt⁹³ is even more specific, 'Whoever enters it (the Meccan *Haram*) is secure (*āmin-an*), and he who commits an aggression (*ahdathā ḥadath-an*) in any other territory, then takes refuge in it, is safe when

⁹² of my 'Haram and hawṭah', p. 1, n. 2, *supra*. G. Makdisi (ed.), *The notebooks of Ibn 'Aṣīl: Kūdb al-funān*, Beirut, 1970, I, 349, discusses the question of 'the murderer when he takes refuge in the *haram* (al-*qāsiṭu idhā 'uaja'a ilā 'l-ḥarami*)'.

⁹³ op. cit., II, 485.

⁹⁴ *Mu'jam al-buldān*, ed. F. Wüstenfeld, Leipzig, 1866-71, IV, II, 619.

he enters it, and when he leaves it the punishments (*ḥudūd*) are applied to him. He who commits an aggression in it is punished for his reprehensible act (*ḥadath*)'.

As the codicil would obviously follow fairly closely after document F, it is to be assigned to round about Year 7. One would expect it to come immediately after F in this series, perhaps even to have been written on the back of the sheet containing F. It seems reasonably certain that it has been misplaced by a copyist.

Document H

- 1 وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وآثم .
 2 وإنه من خرج آمن ، ومن قعد آمن بالمدينة ، إلا من ظلم أو آثم .
 3 وإن الله جار لمن برّ واثق ، ومحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم .⁷⁰

H. Codicil to the proclamation of Yathrib a sacred enclave (*haram*).

1. This writing does not intervene between a wrong-doer* and one committing a criminal act.
2. He who goes out is secure, and he who stays is secure in Medina,* except one who does wrong or commits a criminal act.
3. Allāh is a protector for him who observes undertakings and keeps free of dishonourable acts and offences, and* Muḥammad, Allāh bless and honour him, is the Apostle of Allāh.

Commentary

- (1) For similar regulations and other echoes of some of the ' eight documents ' , see al-Wāqidi, op. cit., II, 836, 844.
- (2) This proviso may mean that a person leaving Medina is not to be attacked until he reaches his place of safety (*balagha ma'mana-hu*).
- (3) It is tempting, but perhaps not justified adequately, to read for conjunctive 'and', *wāwu 'l-qasam*, the particle of the oath, and understand this as a terminal oath such as one finds in the pre-Islamic inscriptions—'By Muḥammad, the Apostle of Allāh'. That this is possible is confirmed to some extent by a Tradition quoted by Aḥ. b. Ḥanbal on the authority of an *isnād* going back to Ibn 'Abbās, *Inna Abā Bakr-in aqsamu 'alā 'l-Nabiyyi, fa-qāla lahu 'l-Nabiyyu, 'Lā tuqsim'* 'Abū Bakr took an oath by the Prophet, and the Prophet said to him, "Do not swear". This is evidence that people did swear by the Prophet in his lifetime even if at some time he forbade them to do so. I feel inclined to accept this *Ḥadīth* as genuine. Not dissimilar to this is the south Arabian practice of interdicting by the head of the Sultān or by the head of a man of authority or by a saint (A. M. A. Maktari, *Water rights and irrigation practices in Lahj*, Cambridge, 1971, 122).

The ' Constitution ' has now been resolved into its component documents which have been identified and, in so far as it is possible to do so, dated. Of course I would not be so rash as to maintain that further reading and reflection might not lead to modifications in detail and I should welcome additional evi-

dence from scholars of early Islam if they care to send it to me, not so much on that which confirms what has been said, but evidence, for instance from texts not utilized by me, which may seem to contradict my propositions. Nevertheless I think the problems of the 'Constitution' have largely been solved even if relatively minor adjustments have still to be made.

Heretofore the 'Constitution' has been discussed in the light of that other major historical document, the Qur'ān, but, now the identity of the 'eight documents' has been established with virtual certainty, one should attempt to see what light they throw upon the understanding and interpretation of the Qur'ān itself. Many Qur'ānic passages or revisions to earlier passages which have a direct relation with the 'eight documents' can only have been revealed *after* the agreements they contain were concluded, and in a number of such cases where the diction of the Qur'ān is closely parallel to that of the documents in question, it is not because they derive from the Qur'ān, but because the Qur'ān is alluding to these documents already in existence.

A further, more or less concrete, study can now be made of the fragments of the 'eight documents' that figure in the *Hadīth* collections. Pieces of the documents, especially A and B, seem to have reached collectors from original oral transmitters, even if these were early committed to writing. A preliminary glance indicates that quotations were sometimes confused with other data, abbreviation and glossing occur, but the essential facts remain. To test this part of *Hadīth* against an authentic document, other than the Qur'ān, could well show the extent to which genuine *Hadīth*, transmitted orally, have conveyed the original text. This would be a useful exercise in literary criticism.

Variant readings to the 'eight documents'

Abbreviations: UB = Abū 'Ubayd, *Kitāb al-ummi*.
 IK = Ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa-'l-nihāyah*.
 ISN = Ibn Sayyid al-Nās, *'Uyūn al-aḥar*.

Document A

Clause 1

1. UB inserts *Rasūlu 'illāhi*. IK inserts *al-ummi*, but omits *pl'm*.
2. UB reads *ahli Yathriba*.
3. UB inserts *fa-halla ma'a-hum*, but omits this on p. 125, citing a different *isnād*.

Clause 2b

4. UB reads *ribā'atī-him*, and quotes another reading *raḥā'atī-him*.
5. UB inserts *ma'āqilā-hum al-ūld*.
6. UB reads *yafukūnā* (p. 125).
7. UB adds *wa-'l-Muḥimīna*. IK omits *bayna 'l-Mu'minīna*.

Clause 2c

8. UB, here and in the following clause, inserts *min-hum*.
9. IK, after this clause, merely summarizes—*Thumma dhakara kulla baḥn-in min buḥāni 'l-Anṣārī wa-ahla kullī dār-in*.

Clause 2d

10. UB places Banū 'l-Hārith b. al-Khaṣraj before Banū Sā'idah.

Clause 2e

11. IK and ISN entirely omit Banū 'l-Hārith.

Clause 2g

12. UB reads *bī-'l-ḡisfi wa-'l-ma'rāfi*.

Clause 2j

13. IK omits Banū Aws.

Clause 3a

14. UB and IK read *muḥrah-an*, but UB (p. 125) reads *mafdūb-an*.
15. UB reads *yu'fnū-hu*, but (p. 125) *yu'fū-hu*.

Clause 3b

16. UB omits.

Clause 4a

17. UB inserts *kullī*.

Clause 4b

18. UB reads *jami'i-hi*. IK reads *jami'a-hum*.

Clause 5

19. IK reads *yunfaru kāfir-un*.

Clause 6

20. UB omits this entire clause.

Clause 8

21. UB reads *al-Yahūd*, but this reading is to be rejected.

22. UB reads *al-ma'rāf* for *al-naḥr*.

23. *Al-Suhayli, al-Rawḍ al-unuḥ*, II, 17—the text of Ibn Hiḥām in the margin reads *mulandḥarīn/mulandḥirīn*.

Clause 10

24. UB reads *yu'qibu ba'ḍu-hum ba'd-an*. IK, *yu'qibu ba'ḍu-hā ba'd-an*. Ibn al-Aḥḥir, *al-Nihāyah*, III, 112, *ghazat ya'qubu ba'ḍu-hā ba'd-an*.

Clause 11

25. UB omits the entire clause. IK reads *ba'ḍu-hum ba'd-an*. ISN reads *ba'ḍu-hum 'an ba'd-in*.

Clause 12

26. UB reads *hāḍḥā*.

*Document B**Clause 1*

27. UB replaces what follows by *wa-lā yu'ḥnu-hā 'alā Mu'min-in*.

Clause 2a

28. IK reads *iqhtabata*.

29. UB omits *'an bayyinat-in*.

30. IK reads *ilā*.

31. UB adds *bi-'i-'aḡli*.

Clause 2b

32. UB omits what follows.

Clause 3a

33. UB reads *aw āmana*.

Clause 3b

34. UB reads *fa-man naḥara-hu*. ISN reads *wa-inna man*.

35. UB inserts *ilā*.

36. UB reads *lā yuḥḍalu*.

Clause 4

37. UB reads *mā*.

38. UB for this sentence reads *fa-inna hukma-hu ilā 'ulāhi tabḍraka wa-la'āilā wa-ilā 'l-Rarāiṣ ḡl'm*. ISN omits *'azza wa-jalla* and *ḡl'm*.

*Document C**Clause 1*

39. IK and ISN read *yattafiqūna*, plainly in error.

Clause 2a

40. UB reads *mīn* as does Ibn al-Aḥḥir, *al-Nihāyah*, I, 43.

41. UB reads *ii-'i-Mu'minīna*.

42. UB places this phrase immediately after *Bani 'Awf* in the first part of the clause.

Clause 2b

43. IK summarizes clauses 2b-4, entirely omitting clauses 2g and 5.

Clause 2d and 2e

44. UB transposes clauses 2e and 2d.

Clause 2g

45. UB entirely omits this clause.

Clause 2h

46. UB omits *aḥīma*.

Clauses 3-5

47. UB omits these.

*Document D**Clause 1*

48. IK omits this clause. UB lacks every clause of document D except no. 3.

Clause 3

49. UB reads *aḥad-un mīn-hum*.

50. IK omits *ai'm*.

Clause 4

81. IK reads *yankajir* in which case presumably *jurā-un* would have to be read. Despite the suggestion of the editor of IK that *tahajjar* should be read, Ibn Hishām's *yankajir* is to be preferred although Lane, *Lexicon* and Ibn al-Athīr, *al-Nihāyah*, I, 204, show that it is not recorded to be followed by the preposition 'alā. ISN reads *lā yankajiru 'an thā'r-in jurā-un*.

Clause 5

82. IK omits *fataka, wa-ahī bayti-hī*. The last three words of the clause are obviously an uncompleted conditional sentence. ISN omits *wa-ahī bayti-hī*.

Clause 6

83. IK reads 'alā *ahāri hādihā* which is clearly incorrect.

Document E

Clause 3b

84. UB omits this clause.

Clauses 4 and 5

85. UB reads *wa-inna bayna-humu 'l-naṣīḥata wa-'l-naṣra li-'l-maṣlūmī*, in place of these two clauses.

Clause 6

86. UB omits.

Document F

Following my strict rule of dividing up the 'Constitution' at the points where terminal formulae enter, the top three clauses which properly belong to document E, have been left in their original place in Ibn Ishāq/Ibn Hishām's version which is followed by all the other known versions. They have however been numbered as the first three clauses of document E and marked off to show they do not belong to document F.

UB omits all three clauses, IK and ISN give clauses 1 and 2 but omit 3, no doubt considering it mere repetition.

E/Clause 1

87. ISN reads *lan* for *lam*.

F/Clause 1

88. UB reads *al-Madīnatu Jawfu-hā haram-un*. IK reads *ḥarfu-hā*, and the editors give references to readings *ḥawfu-hā*, and to Ibn al-Athīr, *al-Nihāyah*, I, 187, *Jurfu-hā*, a place near al-Madīnah, but this context is not cited.

Clause 2 and 3

89. UB omits both.

Clause 4

90. UB omits *wa-'ḥijār*. IK reads *aw iḥṭijār*.

91. UB substitutes *fa-inna omra-hu ilā 'l-lāhī wa-ilā Muḥammad-ini 'l-nabīyyi*, omitting the rest of the clause. IK omits 'azza wa-jalla and *ḥ'l'm*. ISN omits 'azza wa-jalla and *Rasūli 'l-lāhī*.

Clause 5

92. UB omits the entire clause. IK reads *man ittaqā*.

Document G

Clause 1

93. UB omits.

Clause 3

94. UB reads *iqhā da'awi 'l-Yahūdī ilā sulhī ḥaliḥ-in la-hum fa-inna-hum yuṣāliḥāna-hu*, omitting the rest of the clause. The interpolation of al-Yahūdī is seemingly an erroneous gloss. IK omits the second *wa-yalbarāna-hu*.

Clauses 4 and 5

95. UB reads for these two clauses, *Wa-in da'awnā ilā miṭṭhi ḡhālika fa-inna-hu la-hum 'alā 'l-Mu'mīnīna ilā man ḥaraba 'l-dīna, wa-'alā kullī unās-in ḥippatu-hum min al-naḥaṣī*. This seems a misinterpretation of the basic Ibn Ishāq text.

Clause 6

96. UB omits 'alā *miṭṭhi mā li-ahī hādihī 'l-pahīfati*. IK omits clauses 6, 7, and 8, but curiously inserts *wa-inna Banī Shāshaba baṭn-un min Jafnata*. This last looks like a mangled and misplaced version of document C, clauses 3 and 4.

97. UB reads *al-birr al-muḥeīn*. ISN reads *al-birā' al-maḥḍ*, but this seems contradictory to the text.

Document H

Clause 1

98. UB omits *hādihā* and with ISN reads *wa-lā aḥīm-in*.

Clause 2

99. UB opens with *wa-inna-hu*, but omits *bī-'l-Madīnati*.

Clause 3

100. UB substitutes for this clause, *Wa-inna awlā-hum bi-hādihī 'l-pahīfati 'l-birru 'l-muḥeīnu*. IK omits *wa-Muḥammad-un/in Rasūli 'l-lāhī ḥ'l'm*.

BELIEF IN A "HIGH GOD" IN PRE-ISLAMIC MECCA

By W. MONTGOMERY WATT

It has been recognized by various writers from Julius Wellhausen onwards that there is evidence in the Qur'an that some persons in Mecca, while continuing to recognize the pagan deities and to worship them, regarded *Allāh* or God as creator of the world and a "high god" superior to the other deities. Wellhausen unfortunately linked his statements on this point with the hypothesis that *Allāh* was a kind of abstraction from local deities.¹ Wellhausen's hypothesis was rejected, but the evidence for belief in a "high god" has been more and more fully admitted as time went on, for example, by Frants Buhl,² Tor Andrae,³ Rudi Paret,⁴ Josef Henninger⁵ and Toshihiko Izutsu.⁶ The purpose of this paper is not to propound any fresh view on the question, but merely to show how extensive the Qur'anic material is.

The first point to be made is that there are several passages where the pagans are described as acknowledging *Allāh* as creator of the heavens and the earth. Thus 29. 61-65 runs:

If you ask them who created the heavens and the earth, and made the sun and moon subservient, they will certainly say, *Allāh*. . . And if you ask them who sent down water from heaven and thereby revived the earth after its death, they will certainly say, *Allāh*. . . And when they sail on the ship they pray to *Allāh* as sole object of devotion, but when he has brought them safe to land they "associate" (*yushrikūn - sc.* others with him).

Similarly in 39. 38/9 it is said:

If you ask them who created the heavens and the earth, they will certainly say, *Allāh*. Say: Do you then consider that what you call on apart from God, those (female beings), are able, if God wills evil to me, to remove this evil, or, if he wills mercy for me, to hold back this mercy?

¹ *Reste arabischen Heidentums*³ (Berlin, 1927), pp. 217-24.

² *Das Leben Muhammads* (Leipzig, 1930), p. 94.

³ *Mohammed, the Man and his Faith*, tr. Menzel (New York, 1936), pp. 24-7.

⁴ *Mohammed und der Koran* (Stuttgart, 1937), pp. 15-17.

⁵ "La religion bédouine préislamique", in F. Gabrieli (ed.), *L'antica società beduina* (Rome, 1939), pp. 115-40, esp. pp. 133 f.

⁶ *God and Man in the Koran* (Tokyo, 1964), pp. 97-103.

BELIEF IN A "HIGH GOD" IN PRE-ISLAMIC MECCA

There are a number of other passages where similar questions are asked and a similar answer given. In one, 31. 25/4, there is no reference to other deities, but in others some such reference is implicit. Thus 43. 87 follows a verse which asserts that those they call on apart from God have no power of intercession. The passage 43. 9/8-15/14 concludes with a statement that those who have admitted various signs of God's power nevertheless (according to the usual interpretation) place some of God's servants on a level with him. In another passage, 23. 84/6-89/91, the opponents admit that the earth and what is in it belong to God, that he is the Lord of the seven heavens and the mighty throne, that the kingdom of all things is in his hand, and that he protects others whereas none protects against him. This last clause is almost certainly to be understood of pagan deities in the light of statements about the inability of these deities to avert the evil willed by God. (Incidentally this clause has frequently been misunderstood by European translators.)¹

A second point is that, even though God is acknowledged as creator, some men set up "peers" (*andād*) or "partners" (*shurakā*) for him. In 2. 21/19 f. men in general are called on to serve their Lord who created them and their predecessors, who placed the earth beneath them and the heaven above, who sent rain to give a provision of fruits; knowing this they are not to set up peers for God.² Later in the same sura (v. 165/0) it is stated that "some people take apart from God peers whom they love as they love God". Yet again it is said to unbelievers (40. 12): "when God alone is called on, you disbelieve; but if he is given partners (*in yusbrak bi-bi*), you believe".

Other verses speak of the pagan deities acting as intermediaries between men and God, and in particular interceding with God on behalf of men. Thus, "those who take patrons (*awliyā*) apart from God" are described as saying "we serve them only that they may bring us near to God in intimacy" (39. 3/4). Another description of the pagans is that "they serve apart from God what neither harms nor benefits them, and they say, These are our intercessors (*shufa'd*) with God" (10. 18/19). Again it is said of the sinners on the Day of Judgement that "among their partners (*shurakā*) they have no intercessors, and they believe no more in their partners" (30. 12/11). The phrase "their partners"

¹ For the correct rendering see Lane, *s.v.*; and also R. Paret's German translation.

² Cf. 41. 9/8. Other references to *andād*: 14. 30/35; 34. 33/32; 39. 8/11.

here does not seem to imply that the deities were partners of their worshippers in any sense, but merely that the deities were those whom "they" alleged to be partners of God.¹ In the parable of the unbelieving town (36. 13/12-29/28) the man who exhorted his fellow-citizens to follow the messengers said: "Shall I take apart from him gods (*ālība*) whose intercession, if the Merciful wills evil to me, will not avail me aught and will not deliver me?" (v. 23/22). In 43. 86 it is similarly emphasized that the pagan deities have no power of intercession.²

The prevalence of the idea that the pagan deities intercede with the high god on behalf of their worshippers confirms the truth of the story of the "satanic verses" (added after 53. 20), and also shows more clearly the nature of the temptation to which Muḥammad partially succumbed. The story is that after the verses "Have you considered al-Lāt and al-'Uzzā, and Manāt, the third, the other?", Satan inserted the words "these are the exalted *gharāniq*; their intercession is hoped for".³ The word *gharāniq*, often translated "swan" or "crane", is obscure; there is something to be said for the suggestion mentioned by Lane that they were Numidian cranes, reputed to fly very high, and so the epithet was appropriate to those who interceded with the supreme God. Whatever the precise interpretation of this word, it is clear that the temptation for Muḥammad was to acknowledge the pagan goddesses as capable of interceding with God, in accordance with the belief of many of his contemporaries. The Qur'an sometimes speaks of the deities as angels and criticizes the pagans for giving them female names (53. 27/28). A verse just before this (53. 26) speaks of many angels whose intercession is of no avail. The occurrence of these ideas in close proximity to the passage into which the satanic verses were inserted gives strong support to the view that Muḥammad's temptation was to interpret *Allāb* as the high god already acknowledged by many in Mecca.

A curious verse (6. 136/7) about the actual practice of making offerings may be noted at this point:

They have assigned to God a portion from the grain and the cattle he has produced, and have said, "This is for God" - as they allege - "and this for our partners"; but what is for their partners does not reach God, whereas what is for God does reach their partners.

¹ Cf. al-Bayḍāwī, *ad. loc.*; elsewhere God speaks of "my partners" (e.g. 18. 52/50).

² Cf. also 6. 94.

³ Cf. Watt, *Muhammad at Mecca*, p. 102; Nöldeke-Schwally, I, 100 n. 4.

The exact interpretation of this verse is uncertain. The commentary of the Jalālayn suggests that God's portion went to the guests and the needy, whereas that for the pagan deities went to the *sadana*, the persons in charge of the shrine. This is not altogether convincing, since the giving of God's portion to the guests and the needy sounds like Islamic usage; but the difficulty may well have been that there was no specific shrine at which God's portion could be offered (though this in turn leads to difficulties about the Ka'ba).

The material examined so far presents a fairly consistent picture of a widespread belief in pagan deities accompanied by a belief – perhaps not so widespread – in *Allāh* as a high god. An important function of the lesser deities is to intercede with the high god on behalf of men. In this aspect they are sometimes regarded as angels. In contrast to all this material, however, there are some passages where men in great danger, though presumably pagans, do not call on their deities to intercede, but appeal directly to *Allāh*.

When evil touches the people, they call upon their Lord, coming back to him in penitence; then when he lets them experience a mercy from him, a party of them give partners to their Lord (30. 33/32; cf. 39. 8/11).

When they sail on the ship, they call on *Allāh* as sole object of devotion, but when he has brought them safe to land they give partners (*yushrikūn* – *sc.* to him) (29. 65; already quoted).

The phrase here rendered "as sole object of devotion" is *mukblīyīn la-hu d-dīn*, more literally "making the religion for him alone". In the context it seems to imply abandoning the pagan deities, at least for the moment. There are two other verses (10. 22/23; 31. 32/31) where this phrase occurs in connexion with prayers on a ship, although after the crisis is over the men are said to turn to evil actions, not to go back to the partner-gods. The former may be quoted for its description of a storm.

He it is who makes you travel by land and sea; and when you are on the ships, and the ships run before a favouring wind with the voyagers and these rejoice at it, a squally wind strikes the ships and waves come at the people from every quarter and they think it is all over with them; then they call on God as the sole object of devotion, "If you save us from this, we shall indeed be grateful"; but when he has saved them, see, they act unscrupulously and unjustly in the land.

Presumably this pursuit of their own ends by fair means or foul was characteristic of the pagans.

BELIEF IN A "HIGH GOD" IN PRE-ISLAMIC MECCA

It is possible that *Allāb* was specially invoked in storms because he was held to be in control of the sea. Whether this is so or not, however, there seems to be no doubt that in times of danger supplication was made to *Allāb* by men who normally recognized pagan deities. It further appears likely that the phrase *mukbliṣīn la-hu d-dīn*, which with variants occurs eleven times in the Qu'rān, is contrasting monotheism with belief in a high god rather than with an undifferentiated polytheism. The same is probably true of the nine instances of the phrase *'ibādi-nā l-mukblaṣīn* or *mukbliṣīn*, and the latter reading seems preferable.¹

Too much should not be made of the contrast between the direct appeal to the supreme God and the indirect approach to him through intermediaries. It is likely that there were several different shades of opinion among the pagans and the believers in a high god, so that the inconsistency on this point – if indeed there is one – may be authentic. What is to be emphasized is rather the extent to which there was some recognition among pagans of *Allāb* as a high god. This attitude may even have been more prevalent than strict polytheism, but our meagre sources make it impossible to be certain about this. We are justified, however, in holding that many verses are to be interpreted in terms of belief in a high god even when there has been no mention of partners in the verse or its context. An example of this would be the statement in 112. 4 that "match (*kuṣfā*) for him was there none".

Some other verses to be interpreted of belief in a high god are the following:

Those who gave partners said, "If *Allāb* had willed, we had not worshipped aught apart from him, neither we nor our fathers, nor had we made aught forbidden apart from him" (16. 35/37).

They swore by *Allāb* most solemnly, "*Allāb* will not raise up him who dies" (16. 38/40).

They swore by *Allāb* most solemnly, that if a warner came to them they would follow the guidance more than any other people; but when a warner came to them they only rejected the more (35. 42/40).

It is not clear how the view that belief in a high god was widespread affects the interpretation of the phrase "the Lord of this House" in Sūrat Quraysh (106. 3). The House is the Ka'ba, and the Qu'rān must be taken to imply that its Lord is God monotheistically conceived. The sura implies that the Lord has both provided for the Meccans and protected them; and these are

¹ Cf. al-Bayḍāwī on 12. 24.

functions of God according to the Qur'ānic view. It would seem that Muḥammad's contemporaries must at the least have regarded the Ka'ba as a shrine of *Allāh*, the high god, even if other deities were worshipped there.¹ From this basis the Qur'ān went on to proclaim a strict monotheism.

It remains to look at some of the general conclusions to be drawn from all this Qur'ānic material. One salient point is that little remains of what had presumably once been a vigorous paganism. The pagan deities have ceased to be the natural forces they represented in pre-nomadic agricultural times. The peasant is aware of his dependence on the powers of life, but the nomad depends much more on himself and his human allies, though he knows that his plans are often overridden by inscrutable forces which he describes as Time or Fate (*dahr*, etc.). Thus for the nomad it was not incongruous that *Allāh* rather than the pagan deities should send rain and supply man with his *riḡq* or provision. The Qur'ān implies that the chief function left to the pagan deities is that of intercession with the high god; and this may well have corresponded with the practice of their worshippers. The cases of direct appeal to *Allāh* in moments of danger are further evidence of the powerlessness of the pagan deities. On the other hand, by frequently mentioning numerous signs of *Allāh's* power the Qur'ān gives a richer content to that power of creating which the pagans acknowledged.

The lack of power and function thus exhibited in the pagan deities fits in well with the view expressed in *Muḥammad at Mecca* that the effective religion of the nomads was a tribal humanism. The deities were relics of an agricultural period, and of little meaning to nomads in a country where nature showed few signs of regularity. The townsmen of Mecca were perhaps more inclined to acknowledge a supreme god since they had some knowledge of the great empires surrounding them. Certainly the Qur'ān sets out from the position that there is a widespread acknowledgement of *Allāh* in some sense, and then shows how this acknowledgement leads by logical developments to a genuinely monotheistic conception of God.²

¹ There is some evidence of recognition of *Allāh* at the Ka'ba by Christians; cf. Andrae, p. 25; Izutsu, p. 104.

² This article contains the substance of a paper which was read at the 12th Congress of the International Association for the History of Religions, Stockholm, August 1970, and at the 5th Congrès International d'Arabisants et d'Islamisants, Brussels, September 1970.

THE DISAPPEARANCE AND REDISCOVERY OF ZAMZAM AND THE 'WELL OF THE KA'BA'

By G. R. HAWTING

According to Muslim tradition, some time after the spring of Zamzam had been caused by God to gush forth for Hagar and Ishmael following their expulsion into the wilderness by Abraham, it disappeared. Because of the sins of the tribe of Jurhum, which until then had possessed Mecca and the control of its sanctuary (*wilāyat al-bayt*), Zamzam, the well of the sanctuary, disappeared or was hidden, and Jurhum was driven out of Mecca and lost the *wilāyat al-bayt*. The rediscovery of the well is associated with the grandfather of the Prophet, 'Abd al-Muṭṭalib. At a much later, but unspecified date, we are told, he experienced a dream in which the place of Zamzam was revealed to him. From this time on the well, according to tradition, enjoyed a continuous existence, it being one of the features of the Meccan sanctuary which were taken over when Muḥammad adopted the sanctuary for Islam. Zamzam, however, is not the only well associated with the Meccan sanctuary. Muslim tradition knows too of a dry pit inside the Ka'ba which is sometimes referred to as the 'well of the Ka'ba'.

In this paper an attempt is made to elucidate the background and significance of the traditions concerning the loss and rediscovery of Zamzam and the 'well of the Ka'ba'.¹

It seems likely that the tradition of the loss and rediscovery of Zamzam has been developed from an earlier sanctuary tradition found in Judaism. First, there are indications that traditions now concerned with Zamzam may not have made any reference to it originally. For example, in the different versions we have of 'Abd al-Muṭṭalib's dream in which the place of Zamzam was revealed, although the name Zamzam does occur, there are signs that it may have been introduced secondarily. In several of the versions the thing which, in his dream, 'Abd al-Muṭṭalib is commanded to excavate is referred to by one or more cryptic names: Ṭayba or Ṭiba, Barra, al-Maḍnūna, Khabi'at al-Shaykh al-A'zam.² While such designations may obviously have been introduced into the tradition to increase the atmosphere of mystery, they do not really indicate the nature of the thing to be uncovered, not even that it was a well, and there seems to be some difficulty about introducing the name Zamzam into those traditions in which it does appear.

One version of the tradition in which the name Zamzam does occur is given in different sources on the authority of 'Alī from 'Abd al-Muṭṭalib himself. In the presentation of this tradition found in the *Sīra* of Ibn Ishāq as transmitted by Ibn Hishām, 'Abd al-Muṭṭalib has to have four separate dreams before the name Zamzam is introduced: in the first three the object to be uncovered is referred to as Ṭayba, Barra and al-Maḍnūna, and 'Abd al-Muṭṭalib does not know what is meant. Only in the fourth dream is the mystery revealed, albeit in the style of a riddle: 'Dig Zamzam!'—'What is Zamzam?'—'It

¹ I am grateful to Professor P. M. Holt, Mr Michael Cook, and Dr J. Wansbrough for reading earlier versions and offering advice.

² Al-Azraqī, *Kitāb Akhbār Makka*, apud F. Wüstenfeld, *Die Chroniken der Stadt Mekka*, 1, Leipzig, 1858, 282 ff.; Ibn Hishām, *Sīra*, second ed., Cairo, 1375/1955, 1, 142 ff.; Ibn Sa'd, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr*, Leiden, 1904-21, 1/1, 49 ff.; al-Ya'qūbī, *Tārīkh*, Beirut, 1300/1970, 1, 246 ff.; al-Fākihī, *Tārīkh Makka*, MS Leiden, Or. 463, foia. 338a ff.

never runs dry and is not found wanting (*lā tudhammu*)'.³ It might have been expected that the resolution of the puzzle would be given in the third dream, and indeed two other presentations of the same tradition do introduce the name Zamzam in the third dream. As compared with Ibn Hishām, both al-Azraqī and al-Fākihī, who also transmit the tradition from Ibn Ishāq, omit the third dream in which the name is given as al-Maḥnūna and make into the third dream what appears as the fourth in Ibn Hishām's presentation.⁴ It may be, therefore, that the fourth dream, in which the name Zamzam is supplied, has been added to a tradition which originally had only three. Comparison with other versions of the tradition indicates a preference for three dreams, although some do have four.⁵

A more positive indication that the tradition of the loss and recovery of Zamzam has been developed from material not originally concerned with it is provided by another feature of the reports. Nearly all recount that when 'Abd al-Muṭṭalib was digging, in accordance with the instructions given in his sleep, he came upon a number of objects. Most frequently he is reported to have found some armour, swords of a type called *qala'ī*, and two golden gazelles.⁶ It seems significant that occasionally these objects appear to be the real focus of attention in the tradition, to the extent that it becomes doubtful whether the point of the dreams was to reveal the place of Zamzam or rather the objects themselves. For example, Ibn Sa'd's chapter on 'Abd al-Muṭṭalib's recovery of Zamzam begins with two traditions. The first tells of his discovery of a well of water and a consequent dispute with Quraysh over the ownership of the well; there is no mention of any objects being found during the excavation. The second tradition, however, is concerned with the finding of the above-mentioned objects; there is no reference to Zamzam or water, and the dispute with Quraysh is over the ownership of the objects uncovered, not the place in which they were found.⁷ One is led to ask, therefore, whether 'Abd al-Muṭṭalib's dreams were really to tell him the place of the Zamzam well, as the sources present them, or were they rather to reveal the objects to him?

The same uncertainty arises over the accounts of the previous loss of Zamzam. At a remote time in the Jāhiliyya, Jurhum began to violate the sanctity of Mecca and to commit sacrileges, and as a punishment the tribe was driven out of Mecca and Zamzam was lost.⁸ How the well disappeared, however, is reported in a confused way. According to one version, it simply dried up some time before Jurhum was expelled, and knowledge of its site was lost. Just before the expulsion, however, the Jurhumi chief took out certain objects from the Ka'ba and buried them in the *place of Zamzam*—the origin of the objects later found by 'Abd al-Muṭṭalib. (*Wa-kāna mā' Zamzam qad nadaba wa-dhahaba lammā ahdathat Jurhum fi'l-harum hattā ghubiya makān al-bi'r wa-darasa . . . fa-ḥafara fī mawḍi' Zamzam wa-a'maqa thumma dafana fihī al-asyāf wa'l-ghuzālayn.*)^{9a} But in another version, the objects are put into Zamzam itself (*fī Zamzam*) and Jurhum then buries the well (*wa-kānat Jurhum dafanathā hīna za'anā min Makka*).^{9b} Again, therefore, there seems to be a

³ Ibn Hishām, *Strā*, I, 143.

⁴ Al-Azraqī, *Akhbār Makka*, 284, ll. 9 ff.; al-Fākihī, *Tārīkh Makka*, 339a, ll. 17 ff.

⁵ Al-Ya'qūbī, *Tārīkh*, I, 246 (3 dreams); al-Fākihī, 338a, ll. 16 ff. (3), 338b, ll. 6 ff. from foot (3), 338b, ll. 12 ff. (4).

⁶ Al-Azraqī, 286; Ibn Hishām, *Strā*, I, 140; Ibn Sa'd, I/1, 50; al-Fākihī, 338, ll. 16 ff.

⁷ Ibn Sa'd, I/1, 40-50.

⁸ Al-Azraqī, 52.

^{9a} Loc. cit.

^{9b} Ibn Hishām, *Strā*, I, 111, 114; al-Fākihī, 339a, l. 12.

slight shift of focus. In the former version the emphasis seems to be on the burial of the objects, in the latter of Zamzam itself. Once again the question arises whether the tradition is concerned mainly with Zamzam or with the buried objects.

From the way these reports are presented in the sources one might conclude that the well of Zamzam is the real focus of attention and that the details about the objects buried by Jurhum and found by 'Abd al-Muṭṭalib are intended only as embellishments to the story. In al-Azraqī's work, for instance, the traditions are included in the section which deals with Zamzam, its *fadā'ū*, its history, and the institution of the *siqāya* (provision of drink for the pilgrims) which Muslim tradition associates with Zamzam.¹⁰ No special significance seems to be attached to the objects which were buried and later rediscovered. When they are explained, it is usually suggested or implied that they were a part of the sanctuary treasure, votive offerings which were brought by pilgrims and kept in the pit or well inside the Ka'ba which served as the treasury (*khizānat al-bayt*). Al-Ṭabari, for example, has a section on the gazelles of the Ka'ba which were among the objects buried by Jurhum and found by 'Abd al-Muṭṭalib. This section is included in the middle of his account of the rebuilding of the Ka'ba by Quraysh in the boyhood of the Prophet, the motive being the desire to prevent theft from the treasures brought by pilgrims and cast into the well inside the Ka'ba. Having stated this motive, al-Ṭabari then introduces his traditions about the gazelles of the Ka'ba.¹¹ It seems reasonable to conclude, therefore, that the gazelles were part of the offerings brought by pilgrims, and other traditions suggest the same.¹²

The wording of al-Ṭabari's tradition (which he cites from Ibn al-Kalbi) could, however, suggest that the gazelles were something more than this. Whereas al-Azraqī refers to the swords and gazelles 'which were in the Ka'ba', al-Ṭabari's tradition says 'the two gazelles of the Ka'ba' (*ghazālay al-Ka'ba*),¹³ which could suggest that the gazelles were of some cultic significance and not merely part of the votive offerings. This possibility is strengthened when, in the same tradition, it is reported that along with the gazelles and swords the Jurhumi chief buried the *hajar al-rukn*.¹⁴ In connexion with the Muslim sanctuary at Mecca the term *al-rukn* is most commonly used as a designation of both the Black Stone, the object of great cultic significance embedded in the south-east corner of the Ka'ba, and the corner itself. Elsewhere I have suggested that *al-rukn* may in some traditions have a different significance, probably unrelated to the Meccan sanctuary,¹⁵ but whatever we understand by the expression *hajar al-rukn* in al-Ṭabari's tradition about the hiding of the objects from the Ka'ba, it seems likely that we are dealing with something of fundamental importance for the sanctuary and not merely with votive offerings brought by pilgrims. Most other versions of the tradition do not refer to the *hajar al-rukn*, mentioning only the gazelles, swords and armour;¹⁶ it may

¹⁰ Al-Azraqī, 279 ff.

¹¹ Al-Ṭabari, *Tārīkh*, Leiden, 1879-1901, I, 1130 ff.

¹² Al-Azraqī, 287: after finding the gazelles, 'Abd al-Muṭṭalib places one of them above the door of the Ka'ba and the other 'in the belly (*baṭn*) of the Ka'ba in the pit (*juḍb*) which was there and into which were put the things which were brought to the Ka'ba'.

¹³ Al-Ṭabari, *Tārīkh*, I, 1132; so too Ibn Hishām, *Sira*, I, 114; cf. al-Azraqī, 52, 281.

¹⁴ Al-Ṭabari, loc. cit.; Ibn Hishām, loc. cit.

¹⁵ *Aspects of Muslim political and religious history in the 1st/7th century, with special reference to the development of the Muslim sanctuary*, Ph.D. thesis, University of London, 1978, 91-6.

¹⁶ e.g., Ibn Hishām, *Sira*, I, 146; al-Ṭabari does not have any detailed account of 'Abd al-Muṭṭalib's discovery, but neither of his two allusions to it mentions the finding of the *hajar al-rukn* (I, 1088, 1134).

therefore be suggested that al-Ṭabarī's version is an older form of the tradition and that elsewhere the tradition has been developed so that instead of describing the burial and recovery of certain objects of great significance for the sanctuary and cult, it has come to concern only sanctuary treasures and, more generally, the hiding place itself, the well of Zamzam.

The occurrence in various forms of these different elements—the burial of cultic objects and the loss of their burial place—suggests a connexion between these Muslim traditions and similar traditions found in Judaism. A tradition that at a certain time objects associated with the sanctuary were taken out and buried exists in Judaism in both normative and Samaritan forms.¹⁷ Probably the best known version is that in 2 Maccabees 2: 4–8, according to which Jeremiah, at the time of the fall of Jerusalem, took out 'the tent, the ark, and the incense altar' and buried them in a cave on the mountain from which Moses had viewed the Promised Land. The cave then vanished and could not be found. According to a similar account in 2 Maccabees 1: 19 ff., when the Jews were carried off into exile, Jeremiah ordered the priests to take fire from the altar and conceal it in a dry well. Later Nehemiah was sent back to recover the fire but found in its place a thick liquid which was taken out and used in the performance of sacrifice. In later Rabbinic literature the tradition is developed: there is a tendency to replace the figure of Jeremiah with that of king Josiah, and the recovery of the buried objects becomes an eschatological sign; most frequently it is said that Elijah will restore them at the end of time.¹⁸

The earliest evidence for the existence of a similar tradition in Samaritanism seems to be the report of Josephus concerning a Samaritan rebel who, in the time of Pontius Pilate, attempted to win the support of his co-religionists by claiming to be able to uncover the sacred vessels hidden on Mount Gerizim.¹⁹ Here too, therefore, the recovery of the objects seems to have an eschatological significance, and in later Samaritanism the recovery of the vessels is associated with the Samaritan *mahdī* figure, the Taheb.²⁰ In Samaritan literature there are different traditions concerning the loss of the sacred vessels. According to the *Sāfer ha-Yāmīm*, which has proved difficult to date but may be earlier than the fourteenth century after Christ in its present form,²¹ at the time when Eli established the sanctuary at Shiloh, and consequently abandoned that on Gerizim, the High Priest Uzzi hid 'the holy vestments, the gold and silver utensils, the ark of the testimony, the lampstand and altars and all the holy vessels' in a large cave beside the sanctuary on Mount Gerizim. The cave then disappeared.²² However, an earlier work, the *Memar Marqah*, which seems to be pre-Islamic, associates the event with the death of Moses.²³ For Samaritanism the loss of the vessels seems to be epoch-making in a way which does not apply for normative Judaism. For the Samaritans not only will the recovery of the

¹⁷ For an attempt to establish the relationship of the different Jewish versions and the development of each, see M. F. Collins, 'The hidden vessels in Samaritan tradition', in *Journal for the Study of Judaism*, III, 1972, 97–110; for the tradition in Samaritanism, see H. G. Kippenberg, *Garizim und Synagoge*, Berlin, 1971, 234–64.

¹⁸ L. Ginzberg, *The legends of the Jews*, Philadelphia, 1911–38, III, 48, 158, 161. IV, 24, 320–1; M. F. Collins, loc. cit.

¹⁹ Josephus, *Antiquities*, XVIII, 41–li; H. G. Kippenberg, *Garizim und Synagoge*, 113–14.

²⁰ On the Taheb, see H. G. Kippenberg, *Garizim und Synagoge*, 276–305; S. J. Isaac, *The Dositheans*, Leiden, 1976, esp. pp. 127–31, 140–2.

²¹ J. MacDonald, *The theology of the Samaritans*, London, 1964, 44.

²² J. MacDonald (ed.), *The Samaritan chronicle no. II*, Berlin, 1959, 114 ff., 126.

²³ *Memar Marqah*, ed. and tr. J. MacDonald, Berlin, 1963, v, 2 (= Eng. tr., 197); see also v, 4 (= Eng. tr., 207).

vessels be one of the signs of the end of time, but their loss marked the main turning point in history, the end of the period of Divine Favour known as the Rehuta and the beginning of the period in which God has turned away from His people, the Panuta.²⁴

There are, therefore, a number of obvious similarities between these traditions and the Muslim traditions associated with the loss of Zamzam. The loss of objects of great importance for the sanctuary and its cult, which is the main theme of the Jewish traditions, can be discerned in the Muslim traditions adduced to account for the loss of Zamzam. The recovery of the objects, which in Judaism is consigned to eschatology, has in Islam become an historical fact. The loss and recovery of the hiding place of the sacred objects, which is the main theme of the Muslim traditions, can also be seen in the Jewish traditions about the loss of the sacred objects. In nearly all the versions the loss of the objects and the place in which they were hidden is associated with important developments in the history of the sanctuary: the destruction of the Jerusalem temple and the carrying off of the Jews to exile, the abandonment of Gerizim in favour of Shiloh, the loss of the sanctuary by Jurhum and their expulsion from Mecca. Furthermore, all three versions of the tradition seem to make the loss of the sacred objects and the place in which they were hidden almost equivalent to the loss of the sanctuary itself. According to the *Sēfer ha-Yāmim*, when Uzzi hid the vessels 'the Lord hid away His sanctuary from the sight of all His people Israel, since they had done evil before Him'.²⁵ In the Muslim traditions Jurhum not only lose the objects from the Ka'ba and the Zamzam well, but they are expelled from Mecca and lose the control of the sanctuary. In the normative Jewish version the loss of the vessels is accompanied by the destruction of the Temple and the carrying off of the Jews to exile from Jerusalem. While the association in the Muslim tradition of the expulsion of Jurhum and the loss of the objects from the Ka'ba is quite reminiscent of a similar connexion with the exile of the Jews in the normative Jewish version, the list of objects buried by the Jurhumi chief, although it does not have a complete parallel elsewhere, seems closer to the list given in the *Sēfer ha-Yāmim*: the holy vestments and the gold and silver utensils.²⁶

One further group of Muslim traditions seems relevant here as an indication that Islam knew of and developed the tradition of the loss of the sanctuary vessels. It is well known that Muslim tradition divides the caliphate of the third caliph, 'Uthmān, into two equal periods of six years, six years of good rule and six of bad, and that the division between the two is marked, possibly caused, by the loss of the signet ring of the Prophet (*khātām al-nabī*) by 'Uthmān. The ring was lost when it fell from 'Uthmān's finger into a well at Medina called Aris. In spite of efforts to find it, including the bailing out of the well, the ring was never found again.²⁷ This tradition looks like another variant of that of the loss of the sanctuary vessels. The expression *khātām al-nabī* is used in Islam in a number of ways. Not only is it the designation for the Prophet's signet ring, it may also mean the mark on the body of the Prophet indicating his prophetic status. Furthermore, Muḥammad himself is regarded as the

²⁴ M. Gaster, *The Samaritans. Their history, doctrine and literature*, London, 1925, 91; H. G. Kippenberg, *Gerizim und Synagoge*, 238-46.

²⁵ *The Samaritan chronicle no. 11*, 126.

²⁶ *Ibid.*, 114. It may be relevant that Rabbinical polemic against the Samaritans accused them of knowing that golden idols were hidden on Gerizim and revering it for that reason: M. F. Collins, *op. cit.*, 114-15.

²⁷ Al-Tabari, *Tārīkh*, I, 2866 ff.; Ibn Sa'd, I/2, 164-5; al-Mus'ūdi, *Tanbih*, Cairo, 1936, 264-5; G. Levi Della Vida, 'Uthmān b. 'Affān', in *Encyclopaedia of Islam*, first edition.

khâtam al-nabiyyîn, the seal of prophets.²⁹ Given this, it seems possible that 'Uthmân's loss of the *khâtam al-nabî* is a symbol of the loss of something more important than a signet ring, and it may be significant that, according to certain midrashim, 'the holy spirit' (*ru'ah ha-qôdesh*) was among those things lost at the time of the destruction of the Temple.³⁰ Ginzberg interpreted this as 'the holy spirit of prophecy'.³¹ The well of Arts, although later writers describe it and its position near Medina,³² appears very mysterious, almost magical. Al-Tabarî says that it had never been fathomed, and all the traditions agree that constant searching in it failed to find the *khâtam*.³³ The most striking thing about the tradition of the loss of the *khâtam al-nabî*, however, is that it marks one of the main turning points in Muslim history. The change in the character of 'Uthmân's rule indicates more than just a qualitative difference in his caliphate. In Muslim tradition it is regarded as the end of the golden age in which the community was guided by the principles laid down by the Prophet, and the opening of the time of troubles which culminates in the murder of 'Uthmân and the first civil war in Islam. In other words, the loss of the *khâtam al-nabî* seems to mark the beginning of the Fitna.³⁴ Although the Fitna is usually taken to open with the murder of 'Uthmân, the troubles actually begin with the loss of the ring and the murder of the caliph is part of those troubles. Furthermore, the tradition according to which the Prophet foretold to 'Uthmân that he would be on the right path in the Fitna³⁴ seems to support the suggestion that the Fitna actually begins during 'Uthmân's lifetime. If this is accepted, then the loss of the *khâtam al-nabî* can be said to play a role for Islam similar to that of the loss of the sanctuary vessels for Samaritanism, ending the Rehuta and opening the Panuta. Whether the concepts of Fitna and Panuta show further points of contact may be worth further research.

There are grounds, then, for considering the traditions adduced in connexion with the loss and recovery of Zamzam as developments of the tradition of the loss of the sanctuary objects. But why should Islam have chosen to develop this particular tradition in connexion with Zamzam? It may be that the references to the cave or hole which disappeared when the sanctuary objects were hidden in it would suggest the tradition as a suitable one for application to the Zamzam well, but in Islam the tradition seems devoid of real significance. Whereas for Judaism and Samaritanism the loss of the sanctuary was a fact and the hope of its restoration in the last times is understandable, in Islam the tradition seems rather pointless since the sanctuary has not disappeared and there does not seem to be any messianic or eschatological flavour to the traditions about 'Abd al-Muṭṭalib's recovery of the objects or the well. Furthermore, Zamzam, a well of water, seems inappropriate as the hiding place for the sanctuary objects, a consideration which may explain

²⁹ Ibn Sa'd, 1/2, 15, 131, 180-6; H. Hirschfeld, *New researches into the composition and exegetis of the Quran*, London, 1902, 22-4; J. Wansbrough, *Quranic Studies*, Oxford, 1977, 64-5.

³⁰ *Midrash Rabba* on Numbers, xv, 10; *Midrash Tanûma*, ed. S. Buber, Wilna, 1885, iv, 50.

³¹ L. Ginzberg, *Legends*, III, 161.

³² Ibn al-Najjâr, *Durra*, apud al-Fâsi, *Shifâ' al-gharâm*, Cairo, 1956, 341-2; Yâqût, *Mu'jam al-buldân*, Leipzig, 1806-73, I, 430; F. Wûstenfeld (tr.), *Geschichte der Stadt Medina*, ch. 6, § 1 (p. 147).

³³ Al-Tabarî, *Târîkh*, I, 2856, 2858.

³⁴ For an example of the difficulties involved in establishing the earliest usage of the term *fitna*, see G. H. A. Juynboll, 'The date of the great fitna', in *Arabica*, xx, 1973, 142-59.

³⁵ Ibn Mâja, *Sunan*, Cairo, 1852, *muqaddima*, bâb 11 (p. 41, no. 111); A. J. Wensinck, 'Muhammad und die Propheten', in *Acta Orientalia*, II, 1924, 178.

the insistence that the well had dried up before the objects were put into it in the tradition cited above.³⁵ In its original form, too, the tradition is focused upon the sanctuary objects rather than the place in which they were hidden, but the cult at Mecca as we know it does not really have any equivalent to the kind of sanctuary objects referred to in the Jewish and Samaritan traditions. It is rather difficult to see why Islam as we know it, therefore, should adapt this tradition and attach it to Zamzam.

The suggestion to be made here is that the tradition was already an important part of Muslim sanctuary ideas before the Meccan sanctuary and its well became established as the Muslim sanctuary. When the Meccan sanctuary was adopted by Islam the tradition, which was originally part of Jewish sanctuary ideas, was adapted and made to refer to the Zamzam well. It may be that other Muslim sanctuary traditions originated and developed in the same way. Support for the suggestion may be found in the traditions about the 'well of the Ka'ba'.

It seems likely that the cave, well or pit into which the sanctuary objects are put in the various forms of the tradition is connected with the idea that the sanctuary was situated at the navel of the earth. Wensinck, in his discussion of this circle of ideas, discussed the function of the pits, wells and caves which occurred at various Semitic sanctuaries and argued that they were to be seen as channels of communication with the nether world, the three parts of the universe—the earth, the lower and the upper worlds—coming into contact at the place of the sanctuary, the navel of the earth.³⁶ Although the various traditions about the hiding of the sanctuary objects do not appear to identify the hiding place as a feature of the navel of the earth in any explicit way, the association of the hole or cave with the sanctuary does suggest this connexion. Furthermore, it is clear that the cave or well in which the sanctuary objects are hidden is no ordinary one since it disappears once it has received the sacred objects.³⁷ When we examine the material on Zamzam from this aspect, however, there does not seem to be much to associate it with the navel of the earth theory. Although, as Wensinck has shown, Muslim sanctuary traditions have many details which indicate that Islam too regarded the sanctuary as the navel of the earth, on the whole such details are not associated with Zamzam. Apart from the tradition of the burial of the sanctuary objects, the Zamzam material does not show the influence of the navel of the earth theory. Where this theory does occur in connexion with a hole at the Meccan sanctuary, it is related to the 'well of the Ka'ba', the pit or well inside the Ka'ba. The way that some of the traditions about this pit or well overlap with those of Zamzam seems to support the suggestion that some Muslim sanctuary traditions were modified to take into account the features of the Meccan sanctuary.

³⁵ See above, p. 45, n. 8a.

³⁶ A. J. Wensinck, 'The ideas of the western Semites concerning the navel of the earth', in *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, nieuwe reeks*, deel xvii, 1, 1918, pp. 25-30.

³⁷ 2 Macc., 2: 4-8; *The Samaritan chronicle no. II*, 114. According to 2 Macc., loc. cit., the cave was situated on the mountain from which Moses viewed the Promised Land. According to the *Memar Marqah*, II, 12, v, 3 (= Eng. tr., 83, 208), Moses was buried in a cave on Mt. Nebo, the mountain from which he viewed the Promised Land. This association of ideas is reminiscent of the Syriac Cave of Treasures (*Mc'arath Gazzaf*) in which Adam was buried and in which God deposited gold, frankincense and myrrh. This cave was situated immediately below Paradise, a feature which associates it with the navel of the earth circle of ideas: C. Bezold, *Die Schatzhöhle*, 2 vols., Leipzig, 1883-8; E. A. Wallis Budge, *The cave of treasures*, London, 1927; Wensinck, *Navel*, 27.

The sources give us a variety of information about this well or pit inside the Ka'ba. In some places it is referred to as a *jubb*, in others as a *bi'r*.³⁸ Sometimes it is *al-bi'r (jubb) fi jawf al-Ka'ba*,³⁹ sometimes *bi'r (jubb) al-Ka'ba*.⁴⁰ On occasion the proper name al-Akhsaf is given to it.⁴¹ The only tradition about its origin seems to be that which says it was dug by Abraham to serve as a receptacle for the offerings or gifts brought to the sanctuary by pilgrims.⁴² As already mentioned, this pit or well is said to have been used as the treasury of the Ka'ba (*khizānat al-Ka'ba*), and the traditions report various attempts to steal from it.⁴³ Following one of these attempts, God sent a serpent to guard it. This serpent dwelled inside the well or pit so that when Quraysh wanted to demolish the Ka'ba to rebuild it they were afraid to approach it, the serpent having come out of the hole and taken up a position on the wall. Only when a bird appeared, picked up the serpent and carried it away, was it possible to begin the demolition.⁴⁴ Some traditions mention that the idol Hubal stood over this hole inside the Ka'ba.⁴⁵

Wellhausen and others have compared this pit or well inside the Ka'ba with the *ghabghabs* about which we are informed at certain other pre-Islamic Arab sanctuaries.⁴⁶ The *ghabghab* seems to have been a pit or hollow place in front of an idol or altar in which sacrificial blood or other offerings were collected. Similar institutions appear to have existed at other Semitic sanctuaries, such as that at Jerusalem. Wensinck has related these *ghabghabs* and other apertures to the navel of the earth idea, and has indicated how the information in the Muslim sources seems to place the well or pit inside the Ka'ba within the same circle of ideas. In particular the details regarding the serpent which took up residence in it indicates that it was seen as a link with the nether world.⁴⁷

Further consideration of the traditional material concerning Zamzam and the 'well of the Ka'ba' seems to lead to the conclusion that, in some cases at least, there is a noticeable tendency for the, in theory separate, entities to fulfil the same function. In other words, in some traditions Zamzam and the 'well of the Ka'ba' come near to being interchangeable. Furthermore, the historical reality of the 'well of the Ka'ba', insofar as the Meccan sanctuary is concerned, is questionable. Taken together, this evidence leads to the suggestion that the 'well of the Ka'ba' is a remnant of sanctuary ideas which had developed before the Meccan sanctuary was adopted by Islam. When that sanctuary was adopted, some of these ideas were applied to the well of the Meccan sanctuary, Zamzam, but at the same time the previous stage of tradition is discernible in the idea of the 'well of the Ka'ba'.

The first detail concerning the 'well of the Ka'ba' which seems remarkable and suggests an area of overlap with the Zamzam well, is the use of the word

³⁸ e.g., al-Azraqi, 169-70: *kāna fī l-Ka'ba . . . jubb 'amīq . . . fa-summiyat tilka l-bi'r al-Akhsaf . . .*

³⁹ e.g., *ibid.*, 73 (also *fi baṭn al-Ka'ba*).

⁴⁰ *Ibid.*, 43.

⁴¹ *Ibid.*, 73, 170 (it was called al-Akhsaf 'and the Arabs called it al-Akhsaf'); R. Dozy, *Die Arabien zu Mekka*, Leipzig, 1864, 176-7, attempts to derive the name from Aramaic *h'sap* in the sense of pot or vessel; al-Azraqi, 170, seems to want to derive it from the fact that a thief was shut up (*'khusi'a*) by God in the pit.

⁴² *Ibid.*, 31, 73, 169.

⁴³ Al-Tabari, *Tārīkh*, I, 1130 f.

⁴⁴ Al-Azraqi, 49, 104 ff.; 'Abd al-Razzāq, *Muṣannaf*, Beirut, 1970 ff., v, 9103, 9105, 9106.

⁴⁵ Al-Azraqi, 73.

⁴⁶ J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, third edition, Berlin, 1927, 103; W. Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, second edition, London, 1894, 197-8, 228, 340; T. Fahd, *Le pantheon de l'Arabie centrale à la veille de l'hégire*, Paris, 1968, 38-41.

⁴⁷ Wensinck, *Novel*, 29-30, 59-63.

bi'r to describe it. Normally the word *bi'r* indicates a water source, a well or possibly a spring, but none of the traditions say that the 'well of the Ka'ba' had anything to do with water. The possibility of confusion with the well of the Meccan sanctuary, Zamzam, when expressions such as 'the well of the Ka'ba' are used seems obvious and, given the prominence of the Zamzam well at the Muslim sanctuary at Mecca, it seems surprising that there should be a place for another 'well'. Furthermore, as has been noted, tradition says that it was Abraham who dug the 'well of the Ka'ba'.⁴⁸ However, although most traditions say that the well of Zamzam appeared after Abraham had departed and left Hagar and Ishmael alone in the place of Mecca, there are some references in Muslim tradition to Zamzam as the well of Abraham and to Abraham's having dug it.⁴⁹ There is even a tradition which repeats the story of Genesis 21 : 25 ff. concerning Abraham's dispute with Abimelech over the well at Beersheba in connexion with Zamzam.⁵⁰ More usual, of course, is the adaptation by Muslim tradition of the story of Genesis 21 : 12 ff. to account for the appearance of Zamzam.⁵¹ In midrash the well mentioned in Genesis 21 : 19, identified by Muslim tradition with Zamzam, is identified with Beer-lahoi-roi (Gen. 16 : 17 ff.).⁵² This association of Abraham with the well of Zamzam provides a further similarity between it and the 'well of the Ka'ba'.

The most striking similarity, however, is the fact that both the Zamzam well and the 'well of the Ka'ba' have objects cast into them. Admittedly, as presented in tradition, there is a difference between the two. The *bi'r* or *jubb* inside the Ka'ba is a treasury dug specifically for the reception of votive offerings while the well of Zamzam on only one occasion and in very special circumstances is used as the hiding place for certain sanctuary objects. In spite of this, however, Wellhausen and others have been impressed enough by the similarity to speculate that Zamzam itself was a *ghabghab*.⁵³ However, the inappropriateness of Zamzam, a well of water, as either a *ghabghab* or the hiding place for sanctuary objects makes it seem doubtful whether it was in fact used as such. If it is then further taken into account that the objects said to have been cast into Zamzam were of essential importance for the sanctuary and not merely votive offerings, and this is considered in the light of Wensinck's remarks about the pit inside the Ka'ba as a channel of communication with the lower world, the possibility that the tradition of the casting of objects into Zamzam is related to that of the objects kept in the 'well of the Ka'ba' becomes even greater.

Furthermore, it seems that in tradition the two holes are to some extent associated with the same objects. It has already been indicated that the golden gazelles recovered from Zamzam by 'Abd al-Muṭṭalib are seen as part of the treasure of the sanctuary, normally kept in the 'well of the Ka'ba'.⁵⁴ They are, therefore, associated in tradition with both holes. The same also seems to

⁴⁸ See above, p. 51, n. 42.

⁴⁹ Al-Fākīhī, 337b, l. 5 from foot; al-Fāst, *Shifā'*, I, 247; note too the speech of Khālid al-Qasrī comparing the sweet water of the caliph with the bitter water of Abraham, when he tried to supplant Zamzam by a water source he had constructed on the orders of the caliph (al-Ṭabarī, *Tārīkh*, II, 1199-1200).

⁵⁰ Al-Fākīhī, 337b.

⁵¹ D. Sidersky, *Origines des légendes musulmanes*, Paris, 1933, 50-1; M. Grünbaum, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*, Leiden, 1893, 103.

⁵² *Midrash Rabba* on Genesis 21 : 20. Ibn Ezra identifies Beer-lahoi-roi with Zamzam (M. Grünbaum, *Sagenkunde*, 108).

⁵³ J. Wellhausen, *Reise*, third edition, 103; W. Robertson Smith, *Semites*, 167-8; T. Fahd, *Pantheon*, 40.

⁵⁴ See above, p. 46, n. 11.

be true of the rukn. It has been mentioned that according to one report the Jurhumī chief put the *hajar al-rukn* into Zamzam along with the other objects.⁶⁵ In Muslim tradition the rukn is frequently associated with an inscription containing a divine promise which is said to have been found at the Meccan sanctuary. There are various traditions naming the place where this inscription (*kitāb*) was found.⁶⁶ In the present context the two relevant traditions are that which says 'in the rukn' and that which says 'in the well of the Ka'ba' (*fi bi'r al-Ka'ba*).⁶⁷ In other words it seems that the rukn, as well as the gazelles, was associated with both the Zamzam well and the 'well of the Ka'ba'.

Concerning the reality of the *bi'r* or *jubb* inside the Ka'ba, scholars have generally accepted that it did exist at the Meccan sanctuary and, as has been noted, they have used it as evidence in discussions about the function of *ghabghabs* at Semitic sanctuaries. However, in Islamic times there is no such well or pit inside the Ka'ba, and whether it ever existed at the Meccan sanctuary seems questionable. In the traditions it is mentioned in connexion with the rebuilding of the Ka'ba by Quraysh in the boyhood of the Prophet. At that time, it is said by some traditions, the hole was redug by Quraysh and established again in the place where it had existed hitherto.⁶⁸ In the traditions about Muḥammad's conquest of Mecca and his 'purification' of the Ka'ba there are few references to this hole inside the Ka'ba,⁶⁹ although there are accounts of Muḥammad's destruction of the idol Hubal which is said to have stood over it. There are references to the *khizānat al-bayt* or *khizānat al-Ka'ba* in traditions referring to the Islamic period, but it is difficult to ascertain what it is they refer to. Al-Azraqī, for instance, has a section headed *Dhikr al-jubb alladhī kāna fi'l-Ka'ba fi'l-jāhiliyya wa-māl al-Ka'ba alladhī yuhdā lahā wa-nā jā'a fi dhālik*.⁷⁰ The first traditions in this section deal with the hole inside the Ka'ba and later ones with various treasures, some of which were hung inside the Ka'ba and some of which were put in the *khizāna*. There is nothing to indicate what the *khizāna* was, but elsewhere al-Azraqī refers to a gift sent to the Ka'ba by a king of Tibet who had accepted Islam. This gift was placed in the treasury of the sanctuary (*khizānat al-bayt*) in the house of Shayba b. 'Uthmān.⁷¹ None of al-Azraqī's traditions say what happened to the *jubb* at the time of the *fath*. Without further evidence, therefore, it seems permissible to question whether this *jubb* or *bi'r* ever really existed at the Meccan sanctuary.

The evidence discussed in this paper, therefore, seems to allow the following tentative reconstruction of the background to the traditions about the burial and rediscovery of Zamzam and the 'well of the Ka'ba'. Developing certain Jewish ideas, early Islam associated the sanctuary with a pit or well. This idea was connected with the theory that the sanctuary was the navel of the earth and in particular was associated with the tradition of the burial of the sanctuary objects. Before the Meccan sanctuary became firmly established as the Muslim sanctuary, these ideas found expression in traditions about the well of the

⁶⁵ See above, p. 46, n. 14.

⁶⁶ Al-Azraqī, 42-3; Ibn Hisham, *Sira*, I, 105-6; al-Tabarī, *Tafsīr*, Cairo, 1964-, III, 61.

⁶⁷ Al-Azraqī, loc. cit.; cf. al-Fākīhī, 339a, where 'Abd al-Muṭṭalib finds three stones with inscriptions in Zamzam.

⁶⁸ Al-Azraqī, 111.

⁶⁹ According to al-Azraqī, 171, Muḥammad found 70,000 *awqiya* of gold in the *jubb* which was in the Ka'ba at the time of the *fath*.

⁷⁰ Al-Azraqī, 169-73.

⁷¹ *Ibid.*, 167-8; cf. al-Ya'qūbī, II, 452-3; W. Barthold, 'Tibet', in *Encyclopaedia of Islam*, first edition.

sanctuary, the *bi'r al-Ka'ba*. When the Meccan sanctuary was taken over by Islam, however, the well of that sanctuary, Zamzam, came to displace the earlier *bi'r al-Ka'ba*, and the tradition of the burial of the sanctuary objects was attached to Zamzam. Since the sanctuary objects were now no longer relevant, however, the tradition was reworked and became a tradition about the burial of Zamzam itself. At the same time the *bi'r al-Ka'ba* was reinterpreted and the material about it adapted to give it a place in the new scheme of things. Now it came to be explained as a treasury or receptacle for votive offerings. This development can only be expressed generally, and many details remain obscure, but it is considered that it fits in with the evidence of the traditions as interpreted here.



DID THE QURAYSH CONCLUDE A TREATY WITH THE ANṢĀR PRIOR TO THE HIJRA? ¹

MICHAEL LECKER

Our knowledge of Islamic literature is far from complete, hence the study of the Prophet's biography in general, and his diplomatic history in particular, has not yet gone beyond the initial stages. The following article deals with some unusual reports on the aftermath of the great (or second, or third,² or last³) 'Aqaba meeting between Muḥammad and the Anṣār which took place several months before the Hijra. These reports mention or allude to a treaty between the Quraysh and the Anṣār which prevented bloodshed and allowed the Prophet's Companions, and in due course the Prophet himself, to travel from Mecca to Medina.

I

Let us start with a passage from William M. Watt's biography of the Prophet which represents what he correctly calls the "standard traditional account":

For the pilgrimage of 622 a party of Muslims, seventy-three men and two women, went to Mecca, met Muḥammad secretly by night at al-'Aqabah and took an oath not merely to obey Muḥammad but to fight for him—the Pledge of War, *bay'at al-ḥarb*. Muḥammad's uncle 'Abbās was present⁴ to see that the responsibilities of Hāshim to Muḥammad

¹ I am indebted to Harald Motzki and Kees Versteegh for the invitation to participate in the workshop. Also to Harald Motzki and several other participants for their comments on the draft. The final version of this article includes several improvements suggested by Michael Cook.

² Samhūdī, *Wafā' al-wafā'*, I, 228; Ṣāliḥī, *Subul (Sira Shāmiyya)*, III, 277.

³ Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, I, 226.

⁴ Cf. Th. Nöldeke's skepticism at this point, in his "Die Tradition über das Leben Muhammads", in *Der Islam*, 5 (1914), 160-70, at 165. At an earlier period Nöldeke ascribed to this report more credibility; see his "Zur tendenziösen Gestaltung der Urgeschichte des Islām's", in *ZDMG*, 52 (1898), 16-33, at 23; also F. Buhl, *Das Leben Muhammads*, trans. Hans Heinrich Schaeder, Leipzig, 1930, repr. Heidelberg, 1955, 187 (originally written shortly after Nöldeke's earlier article). See on this matter M.J.

were genuinely shouldered by the Aws and the Khazraj. Muḥammad asked for twelve representatives (*nuqabā'*) to be appointed, and that was done. The Quraysh got word of the negotiations, which appeared to them hostile, and questioned some of the pagan Medinans, who answered in good faith that there was no truth in the report. Muḥammad now began encouraging his followers to go to Medina—Abū Salamah is even said to have gone *before* the Pledge of al-'Aqabah—and eventually there were about seventy of them there, including Muḥammad himself.³

But why was the Hijra of Muḥammad and his Companions postponed for several months? After all, he could have gone to Medina together with the Anṣār during the sacred month of Dhū l-Hijja in which all forms of warfare were forbidden.

According to the dominant Ibn Ishāq/Ibn Hishām version of the 'Aqaba meeting, immediately after the Anṣār's pledge of allegiance the devil (*al-shayṭān*) or the enemy of God divulged the secret of the treaty between the Prophet and the Anṣār. The Prophet threatened to deal with him later and ordered the Anṣār to disperse quietly and return to their temporary dwellings. At this point one of the Anṣār, al-'Abbās b. 'Ubāda b. Naḍla (of 'Awf b. al-Khazraj)⁶ offered to launch a morning attack on the people of Minā' (i.e., the pilgrims from different tribes who were preparing to leave the holy precincts and return to their territories). The Prophet turned the offer down, saying: "We were not ordered [by God] to do it" (*lam nu'mar bi-dhālika*). Then the Prophet repeated his order that the Anṣār return to their dwelling places.⁸ A version of this report found in a Shī'ite source makes the Prophet's nonbelligerent approach even more pronounced: upon hearing the news from the invisible informant, the Quraysh were mobilized.⁹

Kister, "Notes on the Papyrus Account of the 'Aqaba Meeting", in *Le Muston*, 76 (1963), 403-17, at 406-11.

³ W.M. Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford, 1953, 145.

⁶ More precisely, of Sālim b. 'Awf b. 'Amr b. 'Awf b. al-Khazraj; Ibn Hajar, *Iṣāba*, III, 630-31; Ibn Qudāma, *Istisār*, 196 (who omits his father's name, calling him al-'Abbās b. Naḍla).

⁷ The 'Aqaba in which the meeting took place was 'Aqabat Minā'; see my "Yahūd/'Uhūd: A Variant Reading in the Story of the 'Aqaba Meeting", in *Le Muston*, 109 (1996), 169-84, at 169.

⁸ Ibn Hishām, *Sira*, II, 90; Tabarī, *Ta'rikh*, II, 365.

⁹ ... *Wa-hājat Quraysh fa-aqbalū bi-l-silāh*; Majlisī, *Bihār*, XIX, 48. The mobilization motive is further developed in the *Bihār* which gives Ḥamza and 'Alī a role in repel-

Some versions of this report include the following significant exchange between the Anṣār and the Prophet:

Then they said to the Messenger of God: "Would you leave with us?"
He said: "I was not ordered to do so" (*mā umirtu bihī*).¹⁰

This conversation which is not found in Ibn Hishām and al-Ṭabarī appears immediately after 'Abd Allāh b. Ubayy's questioning by the Quraysh regarding the alliance between Muḥammad and the Anṣār. (It is reported that Ibn Ubayy knew nothing since he was not part of it.)

II

Two sources place after this approach by the Anṣār a passage which is far more at variance with the traditional story of the 'Aqaba meeting and its aftermath. We begin with the text (Appendix I) found in the biography of the Prophet compiled in the 10th/16th century by al-Ḥusayn b. Muḥammad al-Diyārbakrī (d. 990/1582).¹¹ The compiler is quoting from a monograph written some four and a half centuries before his time by the Andalusian Razīn b. Mu'āwiya (d. 524/1129, or 535/1140).¹² The passage is probably from Razīn's history of Medina entitled *Akḥbār dār al-hijra*.¹³ It explains Muḥammad's stay in Mecca after the 'Aqaba meeting in mundane rather than theological terms, taking us from the domain of divine providence to that of politics:

Razīn reported: And it was said that there was a dispute between the Quraysh and the Anṣār because of the Prophet's [imminent] departure with them [i.e., with the latter]. Then the Quraysh took fright [literally: fear was cast by God into the hearts of the Quraysh,¹⁴ i.e., they backed

ling the Quraysh. In Ibn Ishāq/Ibn Hishām's version the Quraysh only come in the morning to enquire about the goings-on.

¹⁰ Diyārbakrī, *Khamīs*, I, 319, l. 16; Marāghī (d. 816/1413; *GAL*, II, 172), *Tahqīq al-nuṣṣa*, 14a.

¹¹ Diyārbakrī, *Khamīs*, I, 319, l. 16 (the biography is followed by a general history).

¹² See *El'*, s.v. (Maribel Fierro).

¹³ Ḥamad al-Jāsir, "Mu'allafāt fi ta'rīkh al-Madīna", no. 4, in *al-'Arab*, IV/v (1970), 385-8, 465-8, at 388, mentions that Razīn's history of Medina is often quoted by the later historian of Medina, al-Marāghī. The same is true of Samhūdī's *Wafā' al-wafā'* which quotes many passages taken from Razīn's monograph.

¹⁴ Cf. the *ḥadīth*: *nuṣirtu bi-l-ru'b maṣrāta shahr*, e.g. in Ibn al-Athīr, *Nihāya*, s.v. r-'b, II, 233.

off because they feared the consequences of a military confrontation with the Anṣār], and said: "[We agree to his departure, on condition that] he would only leave with you¹⁵ during a [normal] month [i.e., not during a sacred month], or the Bedouin would say that you gained ascendancy over us."¹⁶

The Anṣār said: "The authority regarding this matter is in the hands of the Messenger of God and we shall obey his command." And God brought down to His Messenger [the following verse]: "And if they want to trick you, then God is sufficient for you,"¹⁷ i.e., if the pagans of Quraysh want to deceive you, then God will cause His trials to befall them. And the Anṣār left for Medina.¹⁸

Although the text is rather elusive at this point, it seems that the heavenly protection from the perfidious Quraysh implies permission to enter into a potentially dangerous accord with them.

It is not impossible to discern suspected *topoi* in the text, such as the fear cast into the hearts of the pagan Quraysh (implying that they agreed to terms more favorable to the Muslims than to themselves), and their concern about their political and military prestige among the Bedouin. But I believe that they all belong to the literary garb of this report rather than to its historical core.

III

The second fragment (Appendix II) is taken from the *Sīra Shāmiyya*, a biography of the Prophet compiled in the 10th/16th century by al-Ṣāliḥī (d. 942/1535-36). The compiler interrupts the common story of the 'Aqaba meeting in order to incorporate a new text. In it we are told that the Quraysh proposed to give the Prophet and his followers safe conduct three months later. Again we realize that beside the

¹⁵ The preposition *ma'akum* is noteworthy. It is as if the Anṣār were expected to stay in Mecca until the Prophet's departure. Cf. below, p. 164.

¹⁶ One expects here the preposition *'alā*: *bi-annakum ghalabtumānā 'alayhi*. See Appendix II, ll. 5-6.

¹⁷ Q 8:62. The context is given in the preceding verse: "And if they incline to peace, do also incline to it, and put your confidence in God, for He hears and knows."

¹⁸ See also Marāghī, *Tahqīq al-nuṣṣa*, 14a, who omits Razīn's name and adds that the Anṣār (or rather the Medinans, not all of whom could be called Anṣār at that stage) who took part in the pilgrimage that year numbered 500. See also Ibn Sa'd, *Tabaqāt*, I, 221. Interestingly, some 500 of the Anṣār are said to have received the Prophet upon his arrival at Medina; Bukhārī, *al-Ta'rikh al-awsaṭ*, I, 78. For Razīn's text, see also Samhūdī, *Wafāt al-wafā*, I, 233-34.

dominant and almost ubiquitous version of the 'Aqaba meeting, a substantially different account was circulating in Islamic historiography:

Sulaymān b. Ṭarkhān mentioned in his *Kitāb al-Siyar* that upon the conversion to Islam of those of the Anṣār who converted, Iblīs¹⁹—may God's curse be upon him—shrieked, making him [= the Prophet] distinct²⁰ among the pilgrims: "If you have an interest in Muḥammad, then come to him at such-and-such place, since those who live in Yathrib concluded an alliance with him." He [= the compiler] said: "And Gabriel descended but none of the people saw him." The assembly of the Quraysh gathered upon Iblīs's shriek. Matters between the [Qurashī] pagans and the Anṣār became grave to the point that fighting between them nearly broke out. Abū Jahl regarded fighting in those [sacred] days with aversion. He said: "O company of the Aws and Khazraj, you are our brothers²¹ and you have entered into a weighty matter—you want to forcibly take away one of us." Hāritha b. al-Nu'mān told him: "Yes, and in spite of your objection, too. By God, had we known that it was the Messenger of God's command that we take you with us as well, we would do so." Abū Jahl said: "We propose that after three months we shall allow any of Muḥammad's Companions wishing to join you to do so, and we shall give you a compact that will satisfy both you and Muḥammad, prescribing that we shall not withhold him after that." The Anṣār said: "Yes, if the Messenger of God is satisfied [with this]." And he [= the compiler] mentioned the [rest of the] story.²²

Al-Ṣāliḥī copied this report from the biography of the Prophet compiled eight centuries before his own time by Abū l-Mu'tamir Sulaymān b. Ṭarkhān al-Taymī (d. 143/761). Al-Taymī was the Baṣran *mawlā*²³ and ascetic²⁴ who for forty years officiated as the *imām* of the Great Mosque of Baṣra.²⁵ The biography was quoted by Ibn Rajab al-

¹⁹ See *Et'*, s.v. (A.J. Wensinck-L. Gardet).

²⁰ Instead of *bi-banḥi*, I propose to read: *yubṭnuhu* or *yubayyinuhu*. However, the text is not smooth.

²¹ One expects here *akhwālunā* instead of *ikhwānunā*. Cf. my "The Death of the Prophet Muḥammad's Father: Did Wāqidī Invent Some of the Evidence?", in *ZDMG*, 145 (1995), 9-27, at 14 and passim.

²² Ṣāliḥī, *Subul (Sira Shāmīyya)*, III, 284-85. See also the more recent edition by 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd and 'Alī Muḥammad Mu'awwad, Beirut, 1414/1993, III, 206.

²³ The *nisba* al-Taymī goes back to the fact that he lived among the B. Taym; Mizzi, *Tahdhīb al-kamāl*, XII, 5.

²⁴ Abū Nu'aym, *Hilya*, III, 27-37.

²⁵ See, for example, Dhahabī, *Nubalā'*, VI, 200.

Ḥanbalī (d. 795/1392)²⁶ and was still available to al-Šāliḥī more than a century later.²⁷

For some reason al-Šāliḥī chose to discontinue his quotation from Ibn Ṭarkhān's biography of the Prophet. Since no fighting broke out between the Quraysh and the Anṣār, and since the Prophet stayed in Mecca and did not depart with his new allies, we can assume that the Prophet's reply was positive.

Obviously, this is not a colorless account of the event but a literary piece meant to entertain both listeners and readers. This is above all evident in the dialogue between the defiant Ḥāritha and the cool-headed Abū Jahl. But the literary garb adorns a framework of a presumed historical fact, namely, the negotiations and treaty immediately after the 'Aqaba meeting.

IV

The third text (Appendix III) is found in a small monograph compiled by the historian of the Yemenite town Zabīd, Ibn al-Dayba' (d.

* See his *Faḥ al-bārī*, II, 212 (*wa-ʾl kitābi l-sira li-Sulaymān al-Taymī*).

²⁷ In other words, it was extant at least five centuries after al-Khaṣṣb al-Baghdādī (d. 463/1071) received its *ijāza* in Damascus; cf. J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Berlin and New York, 1991-95, II, 368; GAS, I, 285; M. Jarrar, *Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien*, Frankfurt a.M., 1989, 77-81. For Sulaymān's Shī'ite sympathies see also Mizzi, *Tahdhīb al-kamāl*, XII, 9 (*wa-kāna Sulaymān mā'īlan ilā 'Alī b. Abī Ṭālib r.*); Ibn 'Asākir, *Ta'riḥ madīnat Dimashq*, XLII, 531 = Ibn Manẓūr, *Mukhtaṣar ta'riḥ Dimashq*, XVIII, 81 (the text is not smooth). These sympathies are confirmed by the fragment preserved in Mughalṭay, *al-Zahr al-bāsim*, II, 188a, regarding the respective roles of Abū Bakr and 'Alī in Muḥammad's Hijra; see M.J. Kister, "On the Papyrus of Wahb b. Munabbih", in *BSOAS*, 37 (1974), 545-71, at 565-66 (*wa-ʾl Siyar Abī l-Mu'tamir Sulaymān al-Taymī. aqbalā Abū Bakr ḥatīā sa'ala 'Alīyyan 'ani l-nabīyyi s fa-qāla: in kānat laka biḥi ḥāja fa-lqahu bi-ghār Thaur*). The *Siyar* of Sulaymān b. Ṭarkhān is presumably identical to his *Maḡhāzī*, mentioned in GAS, I, 285-86. Sulaymān's son, al-Mu'tamir (d. 187/803), transmitted the whole *sira* compiled by his father to Muḥammad b. 'Abd al-A'lā (d. in Baṣra in 245/859); see M. Muranyi, "Ibn Ishāq's *Kitāb al-Maḡhāzī* in der *Rivāya* von Yūnus b. Bukair: Bemerkungen zur frühen Überlieferungsgeschichte", in *JSAI*, 14 (1991), 214-75, at 225. For entries on al-Mu'tamir and Muḥammad b. 'Abd al-A'lā, see Mizzi, *Tahdhīb al-kamāl*, XXVIII, 250-56 and XXV, 581-83, respectively. (Jarrar, *Die Prophetenbiographie*, 79, suspects that the creator of the book ascribed to Sulaymān was either al-Mu'tamir or Muḥammad b. 'Abd al-A'lā.) For two reports going back to Sulaymān (through his son al-Mu'tamir), probably taken from his biography of the Prophet, see Abū Nu'aym, *Dalā'il*, 176-77, 199.

944/1537)²⁸ who was a contemporary of al-Ṣāliḥī (they both preceded al-Diyārbakrī by half a century). In Ibn al-Dayba's book we read the following:

... When the Quraysh found out about what the Aws and Khazraj had done, his [= the Prophet's] closest cousins²⁹ came to them [= to the Aws and Khazraj]. Among them [i.e., among the former] were Abū Jahl,³⁰ 'Utba [b. Rabī'a al-Umawī], Abū Sufyān, Shayba [b. Rabī'a al-Umawī, 'Utba's brother], Ubayy [b. Khalaf al-Jumahī], Umayya [b. Khalaf al-Jumahī, Ubayy's brother], Suhayl [b. 'Amr al-'Amirī], Nubayh [b. al-Ḥajjāj al-Sahmī], Munabbih [b. al-Ḥajjāj al-Sahmī, Nubayh's brother], al-Naḍr b. al-Ḥārith [al-'Abdarī] and 'Amr b. al-'Āṣ [al-Sahmī]. They told them: "O people of Yathrib, we have a better claim to him³¹ than you, since we are his kin and flesh." The Aws and Khazraj told them: "Not at all, our claim to him is better than yours, because we both worship one god." When the Quraysh realized that their zeal was sincere and their resolution firm, they feared the outbreak of violence and put them off with that which is best³² [i.e., peacefully]. They said: "Leave him to us [for a while], and we undertake to grant him security and protection. We shall treat him and those who follow him favorably, and those of them [i.e., of his followers] who want to join you we shall not prevent from doing so"—they meant the Muhājirūn. The Aws and Khazraj disliked it, [but] the Messenger of God said: "Accept their request, O people of the Aws and Khazraj, since God attains his purpose³³ and fulfills his promise." They said: "Will you be satisfied if we do so, O Messenger of God?" He said: "Yes." They said: "Then we hear and obey." And they concluded a nonbelligerency treaty for four months, then they returned to Yathrib. And when they dispersed, the Quraysh intended treachery. But God, may He be exalted, protected His prophet from their evil and he [= the Prophet] left Mecca with the revelation which was sent down to him, in a state of fear and on his guard until he arrived at Medina, because of God's decree to him to do so.³⁴

²⁸ On whom see *El'*, s.v. (C. van Arendonk-G. Rentz).

²⁹ One expects here: his fellow tribesmen.

³⁰ Whom we have already met in Appendix II.

³¹ The preposition *bihi* is from Ālūsī, *Bulūgh al-arab*, I, 190 (quoting the *Nashr al-mahāsīn*).

³² Cf., for example, Q 41:34.

³³ Q 65:3.

³⁴ Ibn al-Dayba', *Nashr al-mahāsīn*, 173-76.

V

There are obvious differences among the reports under discussion, none of which is a verbatim reflection of the episode it purports to describe. By far the crucial matter is the treaty. Now while the first report alludes to an understanding with regard to the postponement of the Prophet's departure, the second mentions a three month period after which the Companions, followed by the Prophet himself, will be allowed to emigrate. The third report speaks of a delayed departure of the Prophet and his Companions and refers to a four month truce. Differences in Islamic historiography come as no surprise, given its nature and emergence.³⁵ Yet there is a significant common denominator: at the initiative of the pragmatic Quraysh, the departure of the Prophet and his Companions was postponed for several months. The delay prevented a military confrontation between the Quraysh and the Anṣār, while at the same time safeguarding the unhindered emigration of the Prophet and his Companions.

Assuming that there was a treaty between the Quraysh and the Anṣār, how are we to interpret the reported attempt to harm the Anṣār on their way back from the pilgrimage? Did the Quraysh act treacherously?³⁶ Were the alleged perpetrators Qurashīs who were opposed to the treaty?³⁷ Was the report invented in order to glorify the two Anṣār involved?³⁸

In the context of the said treaty a special category of Muhājirūn should be mentioned, namely, Anṣār who were also entitled to be called Muhājirūn. They may have served as a small armed escort which either came from Medina to Mecca on the eve of the Hijra, or stayed in Mecca after the 'Aqaba meeting in order to see to the fulfillment of the Qurashī undertaking. Ibn Sa'd lists four men belonging to this category: Dhakwān b. 'Abd Qays (of the Zurayq—Khazraj), 'Uqba b. Wahb b. Kalada (a Ghatafānī *ḥalīf* of the 'Awf b.

³⁵ Cf. M. Lecker, "The Death".

³⁶ Appendix III, l. 3 from bottom; also Samhūdī, *Wafā' al-wafā'*, I, 234: *wa-qila inna Qurayshān badā lahum fa-kharajū fi āthārihim fa-adrakū minhum rajulayni kānā takhallafā fi amr*, etc.

³⁷ But the chief aggressor, Suhayl b. 'Amr (Ibn Hishām, *Sīra*, II, 93), is listed in Appendix III among the Qurashīs who approached the Anṣār.

³⁸ It is noteworthy that both Sa'd b. 'Ubāda and al-Mundhir b. 'Amr were of the Sā'ida (Khazraj), albeit of different subdivisions; Ibn Qudāma, *Istīṣār*, 93 and 101, respectively. In one source Sa'd is replaced by al-'Abbās b. 'Ubāda; Samhūdī, *Wafā' al-wafā'*, I, 234, which does suggest a *jadā'il* contest.

al-Khazraj, more precisely of the Banū l-Ḥublā³⁹), the above-mentioned al-'Abbās b. 'Ubāda b. Naḍla of the 'Awf b. al-Khazraj⁴⁰ and Ziyād b. Labīd (of the Bayāḍa—Khazraj). After the 'Aqaba meeting they are said to have returned to Medina with the rest of the Anşār. When the first Muhājirūn arrived at Qubā', they set out to the Prophet in Mecca and participated in the Hijra of his Companions.⁴¹ A fifth Anşarī reportedly entitled to the same status was Rifā'a b. 'Amr b. Zayd (of the 'Awf b. al-Khazraj, more precisely of the Banū l-Ḥublā⁴²) who set out to join the Prophet and returned to Medina as a Muhājir.⁴³

According to other reports which refer to three of the five men mentioned above, they stayed in Mecca between the 'Aqaba meeting and the Hijra. It is mentioned that 'Uqba b. Waḥb came to the Prophet and stayed with him in Mecca until the Hijra,⁴⁴ and there are similar reports regarding Ziyād b. Labīd⁴⁵ and al-'Abbās b. 'Ubāda.⁴⁶

The reports on a treaty between the Quraysh and the Anşār which preceded the Hijra seem to be rare. This impression could, however, be misleading, since it is only based on the small part of Islamic historiography which has survived to our time.⁴⁷ In any case, assuming that they are indeed rare, we have to deduce that the Prophet's biographers gave precedence to reports portraying a persecuted prophet. Their motivation was probably pious: the humbler the Prophet's starting point, the greater God's grace and deliverance.⁴⁸ Besides,

³⁹ Ibn Hajar, *Iṣāba*, IV, 528; Ibn Qudāma, *Istīḥṣār*, 187; mentioned in Buhl, *Leben*, 188, note 155.

⁴⁰ Above, note 6.

⁴¹ Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, I, 226. Dhakwān participated in the first and second 'Aqaba meetings. Then (i.e., having returned to Medina) he travelled from Medina to Mecca and was with the Prophet until the Hijra; Ibn Qudāma, *Istīḥṣār*, 171.

⁴² Ibn Hajar, *Iṣāba*, II, 493; Ibn Qudāma, *Istīḥṣār*, 186 (where his pedigree is abridged).

⁴³ Fākihī, *Aḥbār Makka*, IV, 245 (who only mentions in this category Rifā'a and al-'Abbās b. 'Ubāda).

⁴⁴ Ibn Qudāma, *Istīḥṣār*, 187; Ibn Hajar, *Iṣāba*, IV, 528.

⁴⁵ Ibn Qudāma, *Istīḥṣār*, 176.

⁴⁶ Ibn Hajar, *Iṣāba*, III, 631; Ibn Qudāma, *Istīḥṣār*, 196.

⁴⁷ Most of the works mentioned in Ibn al-Nadīm's *Fihrist* and Ḥājjī Khalīfa's *Kashf al-zunān* were lost; G. Makdisi, "Hanbalite Islam", in M.L. Swartz (trans. and ed.), *Studies on Islam*, New York-Oxford, 1981, 216-64, at 217.

⁴⁸ The circumstances of the Hijra are closely related to the interpretation of the term Hijra. Buhl, *Leben*, 196 correctly remarks that Hijra does not mean "Flucht" but "Bruch, Auflösung einer früheren Verbindung". See also C.H. Becker, *Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, I, Leipzig, 1924, 340 ("eine innerlich

stories of humiliation and danger are more effective than ones of political expediency.

The reports quoted above demonstrate the importance of late biographies of the Prophet which are outside what is now widely considered as the mainstream of the *ṣīra* literature.⁴⁹ A voluntary limitation of the scope of sources used in Islamic research deprives one of rich and at times crucial source material. Several centuries ago scholars in Damascus, Cairo and elsewhere in the Muslim world were still copying into their own compilations extracts from old books, some of them dating back to the dawn of Islamic historiography. (Needless to say, we must not equate "early" with "historical" or "true".)

To conclude, the study deals with the aftermath of the 'Aqaba meeting which took place several months before the Hijra. Three biographies of the Prophet compiled in the 10th/16th century include reports, no doubt copied from earlier biographies, which mention or allude to a treaty between the Quraysh and the Anṣār. These reports

bedingte, freiwillige Auswanderung"). Becker adds that the reports on the suffering and dangers to which the Prophet was exposed before and during the Hijra are exaggerated, "um dem Propheten den Ruhm eines Märtyrers für Gottes Sache zu verschaffen".

⁴⁹ In the words of M.J. Kister, the late compilations "contain a great number of early Traditions derived from lost or hitherto unpublished compilations". He continues: "Some Traditions, including early ones, were apparently omitted in the generally accepted *Ṣīrah* compilations, faded into oblivion, but reappeared in these late compilations"; see his "The *Ṣīrah* Literature", in A.F.L. Beeston et al. (eds.), *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge, 1983, 352-67, at 366, 367. A somewhat updated version will appear in L.I. Conrad (ed.), *History and Historiography in Early Islamic Times: Studies and Perspectives*. For the importance of late compilations (Ibn Kathīr, Ibn Sayyid al-Nās) as a source of primary materials from historians earlier than Ibn Ishāq, see A.A. Duri, *The Rise of Historical Writing among the Arabs*, ed. and trans. L.I. Conrad, Princeton, 1983, 8. Rudi Paret reported (*Arabistik und Islamkunde an deutschen Universitäten*, Wiesbaden, 1966, 10) that Gustav Weil (1808-89) used for his biography of Muḥammad "alle ihm irgendwie erreichbaren Quellen", and that Weil made a special trip to Gotha in order to look for relevant manuscripts at the Herzoglichen Bibliothek. There he found al-Diyārbakrī's *Khams* (quoted earlier in this article) and the *Ṣīrah Ḥalabiyya* which, although they were only compiled in the 16th or 17th century, included rich and old source material. Buhl (*Leben*, 371) was suspicious of the later biographies of the Prophet (he listed authors who lived in the 14th, 16th and 17th centuries) and was confident that the early sources contained the most important reports which were in existence at their time. Watt was of the same opinion. Having mentioned Ibn Hishām, al-Ṭabarī, al-Wāqidī and Ibn Sa'd, he said: "There are later Muslim biographers of Muḥammad but none appears to have had access to any important primary sources other than those used by the above-mentioned writers"; see his *Muhammad at Mecca*, xii.

may have been suppressed in the mainstream *sīra* literature which preferred a persecuted and humiliated prophet to one whose road to Medina was paved by political compromise.

BIBLIOGRAPHY

- Abū Nu'aym, Ahmad b. 'Abdallāh al-Isfahānī, *Dalā'il al-nubuwwa*, ed. Muḥammad Rawwās Qal'ajī and 'Abd al-Barr 'Abbās, Beirut, 1406/1986.
- , *Hilyat al-awliyā'*, 10 vols., Cairo, n.d., repr. Beirut 1387/1967.
- al-Ālūsī, Maḥmūd Shukrī, *Bulūgh al-arab fi ma'rifa al-ahwāl al-'arab*, 3 vols., Cairo, 1342-43/1924-25, repr. Beirut, n.d.
- Becker, Carl Heinrich, *Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, 2 vols., Leipzig, 1924, 1932.
- Buhl, Frants, *Das Leben Muhammads*, trans. H.H. Schaefer, Leipzig, 1930, repr. Heidelberg, 1955.
- al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismā'īl, *al-Ta'rikh al-awsaṭ*, ed. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Luḥaydān, 2 vols., Riyad, 1418/1998.
- Conrad, Lawrence I. (ed.), *History and Historiography in Early Islamic Times: Studies and Perspectives*, forthcoming.
- al-Dhahabī, Muḥammad b. 'Uthmān, *Siyar a'lām al-nubalā'*, ed. Shu'ayb al-Arnāwūt et al., 25 vols., Beirut, 1401-09/1981-88.
- al-Diyārbakrī, Ḥusayn b. Muḥammad, *Ta'rikh al-khamīs*, Cairo, 1283/1866, repr. Beirut, n.d.
- al-Duri, 'Abd al-'Azīz, *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, ed. and trans. L.I. Conrad, Princeton, 1983.
- van Ess, Josef, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Berlin and New York, 1991-95.
- al-Fākihī, Muḥammad b. Ishāq, *Akhbār Makka*, ed. 'Abd al-Malik b. 'Abd Allāh b. Duḥaysh, 6 vols., Mecca, 1407/1987.
- Ibn 'Asākir, 'Alī b. al-Ḥasan, *Ta'rikh madīnat Dimashq*, ed. 'Umar b. Gharāma al-'Amrawī, Beirut, 1415/1995 ff.
- Ibn al-Athīr, al-Mubārak b. Muḥammad, *al-Nihāya fi gharīb al-ḥadīth wa-l-aṥar*, ed. Ṭāhir Aḥmad al-Zāwī and Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāhī, 5 vols., Cairo, 1385/1965.
- Ibn al-Dayba', 'Abd al-Raḥmān b. 'Alī, *Nashr al-maḥāsīn al-yamaniyya fi khaṣā'is al-Yaman wa-nasab al-Qaḥṭāniyya*, ed. Aḥmad Rātib Ḥamūsh, Damascus, 1413/1992.
- Ibn Ḥajar, Aḥmad b. 'Alī al-'Asqalānī, *al-Isāba fi tamyiz al-ṣaḥāba*, ed. 'Alī Muḥammad al-Bijāwī, 8 vols., Cairo, 1392/1972.
- Ibn Hishām, 'Abd al-Malik, *al-Sīra al-nabawiyya*, ed. Muṣṭafā al-Saqqā et al., 4 vols., repr. Beirut, 1391/1971.
- Ibn Manzūr, Muḥammad, *Mukhtasar ta'rikh Dimashq li-Ibn 'Asākir*, ed. Rūḥiyya al-Naḥḥās et al., 29 vols., Damascus, 1404-09/1984-89.
- Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, Cairo, 1347 AH, repr. Beirut, 1398/1978.
- Ibn Qudāma, 'Abd Allāh al-Maqdisī, *al-Istīḥṣār fi nasab al-ṣaḥāba min al-anṣār*, ed. 'Alī Nuwayhid, Beirut, 1392/1972.
- Ibn Rajab al-Ḥanbalī, Abū l-Faraj, *Fath al-bārī sharḥ ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. Maḥmūd b. Sha'bān b. 'Abd al-Maqqūd et al., 10 vols., Medina, 1417/1996.

- Ibn Sa'd, Muḥammad, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, 8 vols., Beirut, 1380-88/1960-68.
- Jarrar, Maher, *Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien*, Frankfurt a.M., 1989.
- al-Jāsir, Ḥamad, "Mu'allafāt fī ta'rīkh al-Madīna", no. 4, in *al-'Arab*, IV/v (1970) 385-8, 465-8.
- Kister, M.J., "Notes on the Papyrus Account of the 'Aqaba Meeting", in *Le Muséon* 76 (1963), 403-17.
- , "On the Papyrus of Wahb b. Munabbih", in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 37 (1974), 545-71.
- , "The *Sīrah* Literature", in Alfred F.L. Beeston et al. (eds.), *Arabic Literature the End of the Umayyad Period*, Cambridge, 1983, 352-67.
- Lecker, M., "The Death of the Prophet Muḥammad's Father: Did Wāqidī Invent Some of the Evidence?", in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 145 (1995), 9-27.
- , "Yahūd/'Uḥūd: A Variant Reading in the Story of the 'Aqaba Meeting", in *Le Muséon*, 109 (1996), 169-84.
- al-Majlisī, Muḥammad Bāqir, *Bihār al-anwār*, 110 vols., Tehran, 1376-94/1956-74.
- Makdisi, G., "Hanbalite Islam", in Merlin L. Swartz (trans. and ed.), *Studies on Islam* New York-Oxford, 1981, 216-64.
- al-Marāghī, Zayn al-Dīn Abū Bakr b. al-Ḥusayn, *Tahqīq al-nuṣra bi-talkhīs ma'ālim dīn al-hijra*, ms Br. Lib. Or. 3615.
- al-Mizzī, Yūsuf, *Tahdhīb al-kamāl fī asmā' al-rjāl*, ed. Bashshār 'Awwād Ma'rūf, 3 vols., Beirut, 1405-13/1985-92.
- Mughaltay b. Qljij, *al-Zahr al-bāsim fī sirati Abī l-Qāsim*, ms Leiden Or. 370.
- Muranyi, M., "Ibn Ishāq's *Kitāb al-Maghāzī* in der *Rivāyā* von Yūnus b. Bukair: Bemerkungen zur frühen Überlieferungsgeschichte", in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 14 (1991), 214-75.
- Nöldeke, Th., "Zur tendenziösen Gestaltung der Urgeschichte des Islām's", in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 52 (1898), 16-33.
- , "Die Tradition über das Leben Muhammeds", in *Der Islam*, 5 (1914), 160-70.
- Paret, Rudi, *Arabistik und Islamkunde an deutschen Universitäten*, Wiesbaden, 1966.
- al-Ṣāliḥī al-Shāmī, Muḥammad b. Yūsuf, *Subul al-hudā wa-l-rashād fī sirat khayr al-'ibād* *Sira Shāmiyya*, III, ed. 'Abd al-'Azīz 'Abd al-Ḥaqq Ḥilmī, Cairo, 1395/1975.
- al-Samhūdī, 'Alī b. Aḥmad, *Wafā' al-wafā' bi-akhbār dār al-muṣṭafā*, ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, 2 vols., Cairo, 1374/1955, repr. Beirut, 1401/1981.
- al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr, *Ta'rīkh al-rusul wa-l-mulūk*, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, 10 vols., Cairo, 1380-87/1960-67.
- Watt, William Montgomery, *Muhammad at Mecca*, Oxford, 1953.

APPENDIX I

قال رزين: وقد قيل وقع بين قريش والانصار كلام في سب خروج النبي ص معهم ثم الفى الرعب في قلوب قريش فقالوا: ليس يخرج معكم إلا في بعض اشهر السنة ولا تتحدث العرب بانكم غلبتمونا. فقالت الانصار: الامر في ذلك لرسول الله ص ونحن سامعون لامره فانزل الله على رسوله: وان يريدوا ان يمدعوك فان حسبك الله اي ان كان كفار قريش يريدون المكر بلك فسيمكر الله بهم، فانصرفت الانصار الى المدينة.

APPENDIX II

وذكر سليمان بن طرخان التيمي في كتاب السير له ان إبليس لعنه الله لما اسلم من اسلم من الانصار صاح بينه [sic] بين الحجاج: ان كان لكم بمحمد حاجة فأتوه بمكان كذا وكذا فقد حالفه الذين يسكنون يثرب. قال: ونزل حميرل فلم يصره من القوم احد واجتمع الملائ من قريش عند صرخة إبليس فعظم الامر بين المشركين والانصار حتى كاد ان يكون بينهم قتال ثم ان ابا جهل كره القتال في تلك الايام فقال: يا معشر الاوس والخزرج انتم اخواننا وقد اتيتم امرا عظيما تريدون ان تغلبونا على صاحبنا فقال له حارثة بن النعمان: نعم وانفك راضم والله لو تعلم انه من امر رسول الله ص ان تخرجك ايضا لخرجناك فقال ابو جهل: نعرض عليكم ان نلحق بكم من اصحاب محمد من شاء بعد ثلاثة اشهر ونعطيك ميثاقا ترضون به انتم ومحمد لا نخسسه بعد ذلك فقالت الانصار: نعم إذا رضي رسول الله ص، فذكر الحديث.

APPENDIX III

فلما رأت قريش ما كان من فعل الاوس والخزرج جاءت اليهم بنو عمه الاقربين [sic] منهم ابو جهل وعتبة وابو سفيان وشيبة وأبي أمية وسهيل وثيبة ومنبه والنضر بن الحارث وعمرو بن العاص فقالوا لهم: يا اهل يثرب انا اولى منكم [به] لانا صلته ولحمته فقال [sic] لهم الاوس والخزرج: بل نحن اولى به منكم لانا واباه نعبد ربا واحدا. فلما رأت قريش منهم صدق الهمة وقوة العزم حافوا حدود الشر فدافعهم بالتي هي احسن وقالوا: خلّوا بيننا وبينه على ان له الامان والذمام فلا يعرض له الا الخير [sic] ولا لمن تبعه ومن احب منهم ان يلحق بكم لم تمنعه، يريدون بذلك المهاجرين. فكرهت الاوس والخزرج. فقال رسول الله ص: اجيبوهم يا معشر الاوس والخزرج فان الله بالغ أمره ومُنَجِرٌ وَعَدِيهِ فقالوا تطيب عن نفسك [sic] يا رسول الله أن نفعل ذلك؟ قال: نعم قالوا: فالسمع والطاعة وضربوا بينهم أجلا اربعة اشهر ثم رجعوا إلى يثرب. فلما افترقوا همت قريش بالعدو فكفى الله تعالى نبيه شرهم وخرج من مكة بالوحى الذي انزل عليه خائفا يترقب حتى ورد المدينة عن امسر الله له بذلك.



CONFLICTING IMAGES OF LAWGIVERS:
THE CALIPH AND THE PROPHET¹ *SUNNAT*
'UMAR AND SUNNAT MUHAMMAD

Avraham Hakim

Following the work of Goldziher and the research of the scholars who further developed his ideas such as Schacht and others, this article explores the Islamic tradition (*ḥadīth*) as texts that reflect the ideas and the beliefs of the Muslim scholars who produced and circulated them. These ideas and beliefs, conceived in the first era of Islam and shaped by various influences, were projected backwards in time in order to provide them, by means of chains of transmitters (*isnāds*), with the authority of the people considered by the Muslim community to be the founders of Islam.

The ultimate spiritual, moral and religious authority in Islam, who came to be identified and recognized by the community as its founder and lawgiver, is the Prophet Muḥammad. He is considered to be the founder of the oral law, the Sunnah, which regulates the believer's everyday life. This law is referred to in the Islamic tradition as *sunnat rasūl Allāh* or simply as *sunnat Muḥammad*.

Yet, other figures, the companions of the Prophet (*ṣaḥābah*), came also to be recognized in the Islamic tradition as authorities and lawgivers. It is not unusual for companions of the Prophet to be credited with a *sunnah* of their own. Thus, Abū Bakr, together with 'Umar, is credited to have a *sunnah*, and the Prophet is said to have urged the believers to abide by it, saying: "Follow the example (*iqṭadū*) of those who will come after me, Abū Bakr and 'Umar."² In other traditions we find expressions like "*sunnat Abī Bakr al-rāshidah al-mahdiyyah*" (i.e., Abū Bakr's rightly-guided *sunnah*),³ or "*sunnat Abī Bakr aw 'Umar*

¹ This article is based on a chapter of my Ph.D. thesis entitled: "'Umar b. al-Khaṭṭāb and the Image of the Ideal Leader in the Islamic Tradition," under the supervision of professor Uri Rubin.

² Aḥmad b. Hanbal, *al-Muṣṣaḥḥ* (Beirut: Dār al-fikr, n.d.), 5:382.

³ 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Abī Shaybah, *al-Kitāb al-muḥannaḥ fī al-ḥadīth wa-al-āḥādīth*, edited by Muḥammad 'Abd al-Salām Shāhīn (Beirut: Dār al-kutub al-'ilmīyah, 1995), 6:189 (30559). For the term "*Rāshid Mahdī*," see: E.W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, edited by Stanley Lane-Poole (London: Williams and Norgate, 1863-93; Reprinted Beirut, 1980), *r shd*.

aw 'Uthmān aw 'Alī" (i.e., the sunnah of each one of the *rāshidūn*, the four rightly-guided caliphs).⁴ Moreover, the Islamic tradition frequently refers to *sunnat 'Umar*, the topic of this article.

This brings to question whether there was a conflict in early Islam between Muhammad's authority and the authority of others. This issue was raised by Crone and Hinds in their *God's Caliph*, in which caliphal law is set up against prophetic law. The authors' thesis is that while the caliphs, beginning with the Umayyads, saw themselves as the sole lawgivers of the Muslim community, calling themselves and being addressed as "the caliphs of God" (*khulafā' Allāh*), the Muslim scholars maintained that the sole lawgiver is Muhammad, and therefore in their view the caliphs were only successors of the Prophet (*khulafā' rasūl Allāh*). Crone and Hinds listed the caliphs who were addressed, especially in the court poetry, as caliphs of God beginning with 'Uthmān b. 'Affān, the third successor to the Prophet.⁵ As for 'Umar b. al-Khaṭṭāb, the second successor, he was "classified" by the authors as the "mouthpiece" of the Muslim scholars, and therefore could hardly be involved in a conflict of authority with the Prophet.⁶

This article aims to identify and describe some traditions that deal with conflicts of authority in early Islam between the Prophet Muhammad and his most domineering and formidable successor, 'Umar b. al-Khaṭṭāb, especially regarding their images as founder of the Sunna.

'Umar b. al-Khaṭṭāb, the second rightly guided (*rāshidī*) caliph, is often portrayed in the Islamic tradition as a primordial instigator and initiator of the revelation of several Qur'ānic verses. According to several traditions, 'Umar is supposed to have formulated an opinion on his own or behaved differently from other people, and God confirmed this opinion or behavior by revealing Qur'ānic verses. These verses came to be known as *muwāfaqāt 'Umar*, the agreements of 'Umar (with God). This status is an important aspect of his image as an ideal leader privileged with God's grace. Yet, 'Umar's religious and moral authority includes not only his role in shaping the content of the Holy Book (i.e., the written law) but also his role as a founder of the oral law, the Sunnah.

⁴ Abū Bakr Muhammad b. Ishāq b. Khuzaymah, *Ṣaḥīḥ ibn Khuzaymah*, edited by Muḥammad Muṣṭafā al-A'ẓamī (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1975), 2:359 (1465).

⁵ Crone, Patricia and Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 43-57.

⁶ Crone and Hinds, *God's Caliph*, 22.

More than any other companion of Muḥammad, 'Umar is privileged with traditions portraying him as the sole model by whom to abide. This is evident from an utterance attributed to the famous exegete Mujāhid b. Jabr (d. between 100/718 and 104/722): "When people differ on any issue, look for 'Umar's doing and abide by it" (*fa-nzurū mā ṣana'a 'Umar fa-khudhū bi-hi*).⁷ A similar saying is attributed to 'Amir al-Sha'bī (d. 103/721 between 109/727).⁸

One may ask why Mujāhid or al-Sha'bī did not refer to the superior model of the Prophet and chose that of 'Umar instead. A likely answer is to be found in traditions where 'Umar is portrayed as the only companion whose status as founder of the Sunnah set him up as a competitor to the Prophet himself, considered to be the most natural founder of the Islamic law.

Thus, a thorough analysis of the material related to 'Umar as founder of the Sunnah may add a new dimension to his image, shaped as the ultimate religious and moral authority by the early Islamic tradition.

I. One opposed to the other: Farewell sermons

'Umar and the Prophet are portrayed in farewell sermons attributed to each one of them, as founders of opposite *sunnahs*. Close to their deaths, and after having performed a last pilgrimage to Mecca, both are said to have delivered a farewell sermon. In these sermons, both delivered to the Muslims their moral and religious last will.

Muḥammad delivered his sermon at the height of the *hajj* where he established the ritual ceremonies and bade the believers farewell (*hajjat al-wadā'*).⁹ There are several versions of this sermon.¹⁰ The circulation of these many versions points to the possibility, as already

⁷ Ibn Hanbal, *Kitāb faḍā'il al-ṣahābah*, edited by Waṣfī Allāh b. Muḥammad b. 'Abbās (Beirut: Mu'assasat al-risālah, 1983), 1:266 (349).

⁸ Ibn Hanbal, *Kitāb faḍā'il al-ṣahābah*, 1:264 (342).

⁹ The Prophet is said to have uttered on this occasion: "Learn from me the rituals of your pilgrimage, for I might not meet you again after this year." See Ahmad b. al-Husayn b. 'Alī al-Bayhaqī, *Kitāb al-sunan al-kubrā*. (Beirut: Dār al-ma'rifah, 1978-80), 5:125 (9307).

¹⁰ Muḥibb al-Dīn al-Ṭabarī gathered many versions of this sermon. See Ahmad b. 'Abd Allāh Muḥibb al-Dīn al-Ṭabarī, *Hajjat al-Muṣṭafā*, edited by Muḥammad 'Abd al-Karīm al-Qādī (Cairo: Dār al-ḥadīth, 1988). See also Uri Rubin, "The Great Pilgrimage of Muḥammad," *Journal of Semitic Studies* 17 (1982): 241-260.

pointed out by Goldziher, that the sermon was fashioned after different interests in the generations after the Prophet's death.¹¹ Be it as it may, the Islamic tradition considered this sermon as the last will and testament of Muḥammad. Ibn 'Abbās is said to have uttered on this occasion: "By God, this (sermon) is indeed his last will and testament to his *ummah* (*waṣīyatu-hu ilā ummati-hi*)."¹²

In all the versions, after completing each section of his sermon, the Prophet is said to have raised his hands skywards and asked: "O God, did I deliver accurately" (*Allāhumma, hal ballaghtu*)? By doing so, it is believed that Muḥammad was asking God to witness that his words were delivered to the believers with clarity and fluency for all to understand. Because of this sermon the last pilgrimage of the Prophet is called *hajjāt al-balāgh* in Ibn Ishāq's *Ṣīrah*,¹³ the pilgrimage where things were delivered accurately.

The section relevant to the Sunnah is found in one of the versions of the Prophet's sermon, in which he said: "I leave in your hands something very clear, by which if you abide you will never err, the Book of Allāh and the Sunnah of His Prophet."¹⁴

As for the last sermon of 'Umar, it is transmitted in a tradition with a Hijāzī *isnād*¹⁵ on the authority of Sa'īd b. al-Musayyab (d. 94/713). The Sunnah issue is raised by 'Umar when he uttered: "Indeed, I established the *sunan* for you, instituted the ordinances and led you to a clear path . . . unless you deviate with the people right or left (*qad sanantu la-kum al-sunan wa-faradtū la-kum al-farā'id . . . illā an tamīlū bi-al-nās yamīnan wa-shamālan*)."¹⁶

It is worth noting that in 'Umar's sermon not a word was said about the Book of God or about the Sunnah of the Prophet. This

¹¹ See Ignaz Goldziher, *Muslim Studies (Muhammedanische Studien)* edited by S.M. Stern, translated by C.R. Barber and S.M. Stern (London: George Allen and Unwin, 1971), 1:71-72.

¹² Muḥibb al-Dīn al-Ṭabarī, *Hajjāt al-muṣṭafā*, 91.

¹³ 'Abd al-Malik b. Hishām, *al-Ṣīrah al-nabawīyah*, edited by Muṣṭafā al-Saqqa, Ibrāhīm al-Abyārī, and 'Abd al-Ḥāfiẓ Shalabī (Beirut: Dār al-khayr, 1995), 4:191.

¹⁴ Ibn Hishām, *al-Ṣīrah al-nabawīyah*, 4:191.

¹⁵ Yahyā b. Sa'īd al-Anṣārī (d. between 143/760 and 146/763)—Sa'īd b. al-Musayyab (d. 94/713).

¹⁶ Muṣ'ab b. 'Abd Allāh al-Zubayrī, *Min ḥadīth Muṣ'ab b. 'Abd Allāh al-Zubayrī* (Ms. Chester Beatty 3894/2), 54a; Abū Zayd 'Umar b. Shabbah, *Tārīkh al-Madīnah al-minawwarah*, edited by Fahīm Muḥammad Shaltūt (Mecca: Dār al-turāth, 1979), 3:872. See also Muḥammad b. Sa'īd, *Kiṭāb al-jabaqāt al-kubrā* (Beirut: Dār ṣādir, 1975), 3:334; Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Naysābūrī *al-Mustadrak 'alā al-ṣaḥīḥayn*, edited by Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā (Beirut: Dār al-kutub al-'ilmīyah, 1990), 3:98 (4315)

is totally opposed to the Prophet's sermon where both the Qur'ān and the Sunnah of Muḥammad are mentioned. In their stead, 'Umar mentioned the sunnah and the ordinances that he himself established and said nothing more.

We have, therefore, two opposed situations: in one, 'Umar is portrayed as the only source of the religious and moral authority, while in the other, the Prophet is considered to be the highest source of this authority. It is likely that the earlier layer is the one centered on 'Umar. However, this layer did not find approval within the Islamic community, which preferred to enhance the image of the Prophet Muḥammad as the main axis around which the Muslim law revolves and crystallized during the first/seventh century.

II. *One instead of the other: the mut'ah issue*

The stress between the images of Muḥammad and 'Umar as founders of the Sunnah is expressed not only by the fact that both are credited with a *sunnah* of their own, but also, and especially, by the fact that, more often than not, the *sunnah* of 'Umar undoubtedly clashes with that of the Prophet and, ultimately, abolishes it. The clearest example of this can be found in the following traditions dealing with the *mut'ah* issue.

II.1 *What is mut'ah?*¹⁷

Mut'ah is a "pleasure, enjoyment or gift,"¹⁸ meaning here a legal concession in a religious practice. The Islamic tradition deals with it in two instances: *mut'ah* of *hajj*, pilgrimage, and *mut'ah* of marriage.

Mut'ah of *hajj* grants the Muslim believer the concession to combine the short pilgrimage to Mecca, the *'umrah*, with the full one, the *hajj* itself. By practicing *mut'ah*, the believer performs the rites of both pilgrimages in one trip to Mecca, instead of having to travel twice

¹⁷ The *mut'ah* issue has been researched in detail by Gribetz and many of the traditions quoted here have been discussed by him, although for a different purpose. See Arthur Gribetz, *Strange Bedfellows: mut'at al-nisā' wa-mut'at al-hajj: A Study Based on Sunni and Shi'i Sources of Tafsiṛ, Hadith and Fiqh* (Berlin: K. Schwartz, 1994). And see also: W. Heffening, "Mut'a," *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition (Leiden: E.J. Brill, 1934-), 7:757a.

¹⁸ See Lane, *An Arabic-English Lexicon* (sup.), m t '.

to the holy city in order to perform the rites of the two kinds of pilgrimage separately. The combination of *'umrah* and *hajj* is achieved in the following way: The believer enters the state of sanctity (*iḥrām*), performs the *'umrah* first and completes all its rites, then, returns to a state of *ḥill* (non-sanctity). Immediately after this, he renews the state of sanctity and starts performing the rites of the *hajj*.

Permission to combine *'umrah* with *hajj* is said to be validated by Qur'ān 2:196: "When you are secure, then whosoever enjoys the Visitation until the Pilgrimage, let his offering be such as may be feasible."¹⁹ However, Muslim scholars differed on the best way, if any, to combine *'umrah* with *hajj*.

As for the *mut'ah* of marriage, it grants the Muslim the concession to marry a woman and have a conjugal life with her for a limited time agreed upon in advance, after which he pays her a sum of money, also agreed upon in advance. This concession is said to be validated by Qur'ān 4:24: "Such wives as you enjoy thereby, give them their wages apportionate; it is no fault in you in your agreeing together, after the due apportionate." However, this verse is supposed to have been abrogated (*mansūkh*), because the concession had been granted to the believers in times of stress, when the Prophet was alive.

II.2 *Imposing the abolition of mut'ah*

The stringency attributed to 'Umar in many legal issues is also expressed in traditions which portray him as fiercely opposing the practice of *mut'ah* and totally abolishing both its kinds. His ruling in this matter is included in various traditions, one of which is formulated succinctly. In this tradition, circulated either with a Madanī *isnād*²⁰ on the authority of Ibn 'Umar or a Baṣrī *isnād*²¹ on the authority of Abū Qulābah al-Jarmī (d. between 104/722 and 107/726), 'Umar ruled: "There were two kinds of *mut'ah* in the time of the Prophet. I hereby

¹⁹ All Qur'ānic translations are quoted from A.J. Arberry, *The Koran Interpreted* (New York: Simon and Schuster, 1995).

²⁰ Mālik b. Anas (d. 179/795)—Nāfi' (d. 117/735—119/738)—Ibn 'Umar. Aḥmad b. Muḥammad b. Salāmah al-Taḥāwī, *Sharḥ ma'ānī al-athar*, edited by Muḥammad Zuhri' al-Najjār and Muḥammad Sayyid Jād al-Ḥaqq (Beirut: 'Ālam al-kutub, 1994), 2:146 (3686).

²¹ Hammād b. Zayd (d. 179/795—796)—Ayyūb al-Sakhtiyānī (d.131/748)—Abū Qulābah (d. between 104/722 and 107/726); Hushaym (d. 183/799)—Khālid al-Ḥadhhdhā' (d. between 141/758 and 142/760)—Abū Qulābah. Sa'īd b. Mansūr, *Sunan* (Beirut: Dār al-kutub al-'ilmīyah), 1:218-219 (852-853).

prohibit them and punish whomever practices them, *mut'ah* of *hajj* and *mut'ah* of marriage (*mut'atān kānalā 'alā 'ahd rasūl Allāh wa-anā anhā 'an-humā wa-u'āqib 'alay-himā, mut'at al-hajj wa-mut'at al-nisā*).²² The abolition of *mut'ah* is described in yet another tradition, circulated with a Baṣrī isnād²² on the authority of the companion Jābir b. 'Abd Allāh who said: "We practiced two kinds of *mut'ah* in the time of the Prophet, 'Umar prohibited us to proceed, and indeed we stopped (*tamatta'nā 'alā 'ahd al-nabīy mut'atayn, fa-nahānā 'Umar fa-ntahaynā*)."²³

In these traditions, the abolition of the two kinds of *mut'ah* imposed by 'Umar is accepted without any objection whatsoever, which demonstrates his absolute authority as founder of a *sunnah* of his own. He is portrayed as considering himself empowered to impose law, and by doing so, to abolish a law that was in practice at the time of the Prophet.

II.3 Arguments: The abolition of the Qur'ān

The abolition of *mut'ah* is argued in a tradition circulated with another Baṣrī isnād²⁴ on the authority of the companion Jābir b. 'Abd Allāh who relates that the companions used to practice *mut'ah* with the Prophet. Upon coming to power, 'Umar delivered a sermon in which he said:

The Qur'ān is the Qur'ān and the Prophet is the Prophet. Two kinds of *mut'ah* were in practice when the Prophet was alive, *mut'ah* of *hajj* and *mut'ah* of marriage. As for the first, you must separate *hajj* from *'umrah*, and by doing so, you will perform the rites of both in a more perfect way. As for the second, I prohibit it and will punish whomever practices it.²⁵

The argument given here by 'Umar for the abolition of *mut'ah* refers only to the *mut'ah* of *hajj*. The gist of this is that 'Umar wished for the believers to perform complete rites for each kind of pilgrimage.

The expression uttered by 'Umar "the Qur'ān is the Qur'ān" alludes to the idea that the abolition of *mut'ah* comes to put an end to the

²² Abū Naḍrah, Mālik b. al-Munḍhir (d. between 108/726 and 109/728)—Jābir b. 'Abd Allāh.

²³ Ibn Ḥanbal, *al-Muṣnad*, 3:356 and 363; Abū 'Awānah Ya'qūb b. Ishāq al-Isfarā'īnī, *al-Muṣnad*, edited by Ayman b. 'Arif al-Dimashqī (Beirut: Dār al-ma'rifa, 1998), 2:345 (3376). See also al-Ṭahāwī, *Sharḥ ma'āni al-aḥar*, 2:144 (3672).

²⁴ Hammām b. Yaḥyā (d. between 163/779 and 164/781)—Qatādah b. Di'āmah (d. 117/735)—Abū Naḍrah—Jābir.

²⁵ Ṭahāwī, *Sharḥ ma'āni al-aḥar*, 2:144 (3671).

validity of a concession granted by the Qur'ān itself. Thus, 'Umar is portrayed as having the authority to impose a new *sunnah* which abrogates a Qur'ānic *sunnah* practiced by the Prophet. In fact, 'Umar is considered as authorized to abolish the validity of the Qur'ān.

'Umar's expression "The Prophet is the Prophet", seems to allude to the idea that since the Prophet was no longer alive, it was incumbent upon the caliph himself to promulgate laws of his own and that these laws abrogate the Prophet's laws.

The predominance of Baṣrī *ismāds* might point out that both kinds of *mut'ah* were commonly practiced in these parts of Iraq, where the Shī'ah had a great influence. It seems that these traditions were circulated by scholars opposed to the practice of *mut'ah* in order to block this Shī'ī influence, even by means of what might be perceived as contradiction of the Qur'ān and the Sunnah of the Prophet.

II.4 *Imposing two visits to Mecca: the mut'ah of ḥajj*

In other traditions, dealing specifically with the *mut'ah* of *ḥajj*, 'Umar provides more arguments for abolishing this kind of *mut'ah*. A tradition to that effect is circulated with a Syrian isnād: Yūnus b. Yazīd (d. 159/776)—al-Zuhrī (d. 124/742)—'Aṭā' al-Khurasānī (d. 135/753—753)—Sa'īd b. al-Musayyab. It is related that 'Umar delivered a sermon in which he abolished the *mut'ah* of *ḥajj*. He pointed out that it was preferable for the believers not to perform the rites of *'umrah* in the month of the *ḥajj*, so that the rites of both pilgrimages were performed in a more complete way. 'Umar went on saying: "I forbid you to practice the *mut'ah* even though the Prophet practiced it and I with him (*wa-innī an-hā-kum 'an-hā wa-qad fa'ala-hā rasūl Allāh wa-fa'alta-hā ma'a-hu*)."²⁶

The basis of 'Umar's argument for prohibiting the *mut'ah* of *ḥajj* is his will to impose on the Muslims two visits to Mecca instead of just one, and by doing so, to emphasize their religious fervor. 'Umar is not hindered by the fact that his ruling in this matter contradicted a practice performed by the Prophet, a practice he himself once held.

This tradition also serves another purpose. Its Syrian *ismād* may hint to the reservations of some circles in Syria of the first/seventh

²⁶ Ahmad b. 'Abd Allāh al-Isfahānī, *Ḥilyat al-awliyā' wa-fabaqāt al-aṣfiyā'* (Beirut: Dār al-fikr, n.d.), 5:205-206.

and early second/eighth centuries about the depreciation of the sanctity of Mecca by the Umayyads.²⁷ The presence of al-Zuhrī as a transmitter of a tradition that enhances the sanctity of Mecca and urges believers to visit it, counters other traditions transmitted by al-Zuhrī to the effect that Mecca has no preference over Jerusalem.²⁸

II.5 *Opposition to 'Umar's ruling*

In spite of 'Umar's authority, portrayed as absolute in the above traditions, other traditions show that the abolition of the *muṭ'ah* met a fierce opposition. This suggests that 'Umar's absolute authority was not accepted by all circles of the Muslim community. This opposition is revealed in traditions in which 'Umar is accused of abolishing, on his own accord, a practice that was performed at the time of the Prophet and explicitly sanctioned by the Qur'ān.

In a tradition circulated with a Basrī *isnād*,²⁹ the companion 'Imrān b. Ḥuṣayn reports: "The Prophet performed *'umrah* with his family on the tenth of Dhū al-Ḥijjah [that is, the month of the *hajj*]. No verse was revealed to prohibit this and the Prophet did not prohibit it until his death. And then came a man who ruled on his own accord whatever he wished (*fa-afīdā rajul bi-ra'yi-hi mā shā'*).³⁰

In a different version, 'Imrān b. Ḥuṣayn said: "We practiced *muṭ'ah* (*tamatta'nā*) with the Messenger of God and a verse was revealed to that effect. The Prophet died without prohibiting it and no verse was revealed to abrogate it. And then a man came and said things on his own accord whatever he wished".³¹ The tradition of 'Imrān b. Ḥuṣayn is included also in Qur'ānic exegesis.³²

²⁷ For which, see Goldziher, *Muslim Studies*, 1:44–48.

²⁸ Goldziher, *Muslim Studies*, 1:44–45. And see M.J. Kister, "You Shall Only Set Out for Three Mosques: a Study of an Early Tradition," *Le Muséon* 82 (1969): 173–96. See also A.A. Duri, "al-Zuhrī: a Study of the Beginnings of History Writing in Islam," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 19 (1957): 1–12; Michael Lecker, "Biographical Notes on Ibn Shihāb al-Zuhrī," *Journal of Semitic Studies* 41 (1996): 21–63.

²⁹ Muṭarrāf b. 'Abd Allāh (d. 95/713–714)—'Imrān b. Ḥuṣayn.

³⁰ Abū 'Awānah, *al-Musnad*, 2:344–345 (3372).

³¹ Ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, 4:429; al-Ṭahāwī, *Sharḥ Ma'ānī al-Aḥar*, 2:143 (3669).

³² 'Abd al-Rahmān b. Abī Ḥātim Muḥammad al-Rāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm*, edited by As'ad Muḥammad al-Ṭayyib (Mecca and Riyadh: Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Baz, 1997), 1:314 (1793).

The man in question is identified by scholars as 'Umar b. al-Khaṭṭāb,³³ and the result is that 'Umar is accused of having abolished on his own opinion a practice validated by the Qur'ān and the Sunnah of Muḥammad. The emphasis is put on the fact that God Himself never abrogated the *mut'ah* verse by another verse (*nāsikh*), and that the Prophet died without abolishing that practice. All this means that 'Umar's ruling is nothing but a *bid'ah sayyi'ah*, an unacceptable and forbidden arbitrary innovation.

Yet, one can wonder why it is that 'Umar was not named explicitly in these traditions, and a vague term, *rajul*, a man, was used instead. It is not likely that 'Umar's name was omitted out of disrespect. A possible answer could be that when these traditions were circulated, 'Umar's image as an ideal leader was so deeply rooted that any objection to his authority would have to be raised very carefully.

II.6 Ibn 'Umar's reservation

In other traditions, reservations about 'Umar's ruling are attributed to none other than his son, 'Abd Allāh b. 'Umar (d. 73/693). A tradition to that effect is circulated with a Madanī isnād.³⁴ 'Umar's grandson, Salīm b. 'Abd Allāh, reports that his father, 'Abd Allāh b. 'Umar, was asked by a Syrian about the *mut'ah* of *hajj* and he replied that it was perfectly alright (*hasan jamīl*) to practice it. But then the Syrian commented that 'Abd Allāh's father, 'Umar, abolished it. Ibn 'Umar rebuked the man saying, "Woe to you! Even if my father abolished it, what should I follow, my father's ruling or God's injunction?" The Syrian replied, "God's injunction." Ibn 'Umar sent the man away.³⁵

However, in spite of his disassociation from his father's ruling, Ibn 'Umar is said to have found a justification for it, hinting that his father did not rule arbitrarily. The tradition to that effect is circu-

³³ Abū al-Qāsim Khalaf b. 'Abd al-Malik b. Bashkuwāl, *Ghawāmiq al-asmā' al-mubhamah*, edited by 'Izz al-Dīn 'Alī al-Sayyid and Muḥammad Kamāl al-Dīn 'Izz al-Dīn (Beirut, 'Ālam al-kutub, 1987), 2:856 (312).

³⁴ Ibn Ishāq (d. 151/768)—al-Zuhri—Salīm b. 'Abd Allāh (d. 106/724–725)—Ibn 'Umar.

³⁵ al-Ṭahāwī, *Sharḥ ma'āni al-athar*, 2:142 (3665); Yūsuf b. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Barr, *al-Tamhīd limā fi al-Muwajja' min al-ma'āni wa-al-asānid*, edited by Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Atā (Beirut: Dār al-kutub al-'ilmīyah, 1999), 3:580–581. See also Abū Ya'lā Aḥmad b. 'Alī al-Mawṣilī, *al-Musnad*, edited by Ḥusayn Salīm Asad (Beirut: Dār al-Ma'mūn li-al-turāth, 1986), 9:341–342 (5451).

lated with a mixed *isnād*,³⁶ again on the authority of Sālim b. 'Abd Allāh. Ibn 'Umar was asked about the *muḥah* of *ḥajj* and he staunchly supported it. When people commented that his father ruled differently, he explained that his father wished to separate *'umrah* and *ḥajj* so that Muslims visit the Ka'bah not only in the pilgrimage month, that is, more than once in their lifetime.³⁷ Ibn 'Umar went on explaining that people understood this as a sweeping injunction and imposed unjust punishments on whoever practiced *muḥah*, while God permitted it and the Prophet practiced it. When people pressured him, Ibn 'Umar replied, "The Book of God will be the judge between us; by whom is it worthier to abide, the Book of God or 'Umar."³⁸

Ibn 'Umar's explanation is that his father's ruling on *muḥah* was misunderstood. It was no more than a recommendation, which did not intend in any way to abolish *muḥah*, and so remained in accordance with the Qur'ān and the Sunnah of the Prophet. It should have been understood that by prohibiting *muḥah*, 'Umar was expressing his wish to protect the Ka'bah as the essential religious site and to preserve Mecca as the focal pilgrimage center, where the believers would undertake more than one visit. It stands to reason that in the background of this tradition, like in the one discussed above, lies the struggle between Mecca with its Ka'bah and other religious centers outside Arabia.

In a different version circulated with a similar *isnād*, Ibn 'Umar replied to the people who did not understand how he could oppose his father's ruling on the one hand and still try to justify it on the other hand: "By whom is it worthier for you to abide, the Sunnah of the Messenger of God or the *sunnah* of 'Umar (*aḡa-rasūl Allāh aḡaqq an tattabi'ū sunnata-hu am sunnat 'Umar*)?"³⁹

When his explanation and justification were not understood, Ibn 'Umar rejected his father's *sunnah* and supported the Prophet's Sunnah as the ultimate law by which people should abide. As a loyal companion of the Prophet and a model scholar, his ruling had to conform with that of Muḥammad and not with that of his father, the caliph. Whereas in the former versions Ibn 'Umar set up his father's ruling as opposing the Qur'ān, this last version recognizes the existence

³⁶ 'Abd al-Razzāq (d. 211/826)—Ma'mar b. Rāshid (d. 155/770)—al-Zuhri-Sālim.

³⁷ For this, see: Ṭaḡāwī, *Sharḡ ma'ānī al-aḡar*, 2:148.

³⁸ Ibn 'Abd al-Barr, *al-Tamhīd*, 3:581; Bayḡaḡī, *Kitāb al-sunan al-kubrā*, 5:21 (8657).

³⁹ Ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, 2:95.

of two sunnahs, the Sunnah of the Prophet and that of 'Umar, and focuses on the clash between the two. Ibn 'Umar's final reply reflects the supremacy of the Prophet's image as founder of the Sunnah over that of 'Umar.

II.7 *Between Ibn 'Abbās and Ibn al-Zubayr*

A fierce opposition to 'Umar's ruling on the *mut'ah* is to be found in traditions describing a heated dispute between 'Urwah b. al-Zubayr, who supported the abolition of *mut'ah*, and Ibn 'Abbās, who supported its practice.

The dispute is described in a tradition circulated with a Baṣrī *isnād*.⁴⁰ 'Urwah b. al-Zubayr wonders how could Ibn 'Abbās permit the *mut'ah* when Abū Bakr and 'Umar prohibited it. In his defense, Ibn 'Abbās replied: "By God, if you do not stop, God will punish you. I transmit to you on the authority of the Messenger of God and you (dare) transmit to us on the authority of Abū Bakr and 'Umar (*nuḥaddithu-kum 'an rasūl Allāh wa-tuḥadditūnā 'an Abī Bakr wa-'Umar?*)"⁴¹ In this story Ibn 'Abbās abides completely by the legacy of the Prophet and rejects the authority of Abū Bakr and 'Umar. He recognizes the Prophet as the highest source of the religious and moral authority, and none of the caliphs who ruled after him.

A different version of this tradition is circulated with a mixed *isnād*.⁴² Ibn Abī Mulaykah (d. 117/735-736) reported that Ibn 'Abbās was told that 'Urwah was criticizing him for permitting the *mut'ah* practice, thus opposing Abū Bakr and 'Umar who had prohibited it. Ibn 'Abbās admonished his opponent saying: "Woe to you! What is preferable in your opinion? To abide by Abū Bakr and 'Umar or by the Book of God and the ruling the Prophet formulated for [the benefit of] his companions and his *ummah*?" To which 'Urwah countered, saying: "They [i.e., Abū Bakr and 'Umar] knew better than you and I what is in the Book of God and what is the ruling of the Prophet." Ibn Abī Mulaykah went on commenting: "'Urwah indeed defeated (*khaṣama*) Ibn 'Abbās."⁴³

⁴⁰ Ayyūb al-Sakhtiyānī—'Abd al-Razzāq—Ma'mar b. Rāshid.

⁴¹ Ibn 'Abd al-Barr, *al-Tamhīd*, 3:579-580; 'Alī b. Aḥmad b. Ḥazm al-Andalusī, *Hajjat al-wadd'*, edited by Abū Ṣuhayb al-Karmī (Riyadh: Dār al-afkār al-dawliyah, 1998), 353. And see for a different version: Ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, 1:337.

⁴² Muḥammad b. Ḥimyar (Himsī, d. 200/815-816)—Ibrāhīm b. 'Abīlah (Syrian, d. between 152/769 and 153/770)—Ibn Abī Mulaykah (Meccan).

⁴³ Abū al-Qāsim Sulaymān b. Aḥmad al-Ṭabarānī, *al-Muḥjam al-awṣaf*, edited by Muḥammad al-Tahhān (Riyadh: Maktabat al-ma'ārif, 1985), 1:42 (21).

This version provides more details concerning the positions of the two opponents. Evidently, both agreed on the value of the Qur'ān and the Sunnah of the Prophet. They differed however, on a point of interpretation: While Ibn 'Abbās was of the opinion that the Qur'ān permits *mufāh*, as is clear from the fact that the Prophet practiced it, 'Urwah argued that the prohibition imposed on it in the days of the first two caliphs represented the most accurate interpretation of the Qur'ān and the Sunnah. Ibn 'Abbās, portrayed as an authority by himself on Qur'ānic exegesis, countered by saying that the interpretation of the caliphs was in contrast with the evidence of the Qur'ān and the Sunnah of the Prophet. Ibn Abī Mulaykah, who transmitted the dispute, was of the opinion that 'Urwah was right, meaning that the ruling of the caliphs on this matter prevails. It seems natural that Ibn Abī Mulaykah, a favorite of the Zubayrids who was appointed by the rebel caliph 'Abd Allāh b. al-Zubayr as a *qāḍī* (judge), sided with 'Urwah, 'Abd Allāh's brother, and rejected the interpretation of Ibn 'Abbās.⁴⁴

II.8 Rukḥṣah (*Indulgence, concession*)

Other versions of the Ibn 'Abbās-'Urwah dispute introduce an additional argument which provides a legal foundation for 'Umar's ruling on the matter of *mufāh*. It is claimed that in any case, the practice of the two kinds of *mufāh* was not supposed to continue after the death of the Prophet, since it was a special indulgence or concession (*rukḥṣah*) granted by God to Muḥammad alone, as a tribute to his superior merit. Later generations were not entitled to enjoy this special concession, which is one among others⁴⁵ that were granted to the Prophet and were no longer valid after his death. The *mut'ah* of *ḥajj* is indeed described as a *rukḥṣah* by the companion Abū Dharr al-Ghifārī, who is said to have uttered that it was granted only to the companions of the Prophet and not to the later generations.⁴⁶

⁴⁴ See the biography of Ibn Abī Mulaykah in Ahmad b. 'Alī b. Hajar al-'Asqalānī, *Tahdhīb al-tahdhīb*, edited by Ṣudqī Jamīl al-'Aṣṣār (Beirut: Dār al-fikr, 1995), 4:385-386.

⁴⁵ See Kister, "On concessions' and Conduct: a Study in Early Hadith," in *Studies on the First Century of Islamic Society*, edited by G.H.A. Juynboll (Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1990), 89-107.

⁴⁶ Abū Dharr is supposed to have claimed: "The *mufāh* was granted to us as a *rukḥṣah* and not to you" (*innamā kānat al-mufāh rukḥṣah la-nā li la-kum*). See Abū 'Awānah, *al-Musnad*, 2:337 (3345). See also: Ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, 2:95, where Ibn 'Umar is portrayed as "ruling according to the *rukḥṣah* of the *mufāh* which God revealed".

The *mut'ah* of marriage is also described as a *rukhsah* granted to the companions and prohibited for the next generations.⁴⁷

That the *rukhsah* argument was called in order to provide a foundation for 'Umar's ruling, is evident from another version of 'Umar's sermon on the *mut'ah*. This version is circulated with a Baṣrī isnād.⁴⁸ Abū Naḍrah al-Mundhir b. Mālik al-'Abdī reported to the companion Jābir b. 'Abd Allāh on the Ibn 'Abbās-'Urwah dispute over the *mut'ah*. Jābir commented that the companions did indeed practice *mut'ah* with the Prophet, but when 'Umar came to power, he delivered a sermon in which he said:

God used to indulge his Prophet as much as he chose and on whatever he chose to indulge and the Qur'ān was revealed wherever it was revealed. As for you, you must complete your *hajj* and your *'umrah* according to God's injunction [variant: Separate your *hajj* and your *'umrah* so that they are performed completely]. Do not marry women for a time agreed upon in advance any more. Whoever does marry for a time agreed upon in advance, I will condemn him to stoning.⁴⁹

The expression of 'Umar "God used to indulge (*kāna yuḥillu*) his Prophet as much as he chose to indulge" suggests that the *mut'ah* was granted as a *rukhsah*, although the term itself is not used explicitly. It is hinted that there were no foundations for the accusations against 'Umar by the likes of Ibn 'Abbās and others who were not aware of the fact that the *mut'ah* practice was an indulgence granted to the Prophet and to his generation only. Indeed, in another version of this tradition, circulated with an identical isnād, 'Urwah described Ibn 'Abbās as "one of those people whom God afflicted with blindness in their hearts as in their sights because they gave rulings without knowledge".⁵⁰ 'Urwah is referring here to the fact that Ibn 'Abbās was afflicted with blindness in his old age.⁵¹

⁴⁷ 'Abd al-Razzāq b. Hammām al-Ṣan'ānī, *al-Muḥannaḡ*, edited by Ḥabīb al-Rahmān al-A'zamī (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1983), 4:502 (14033).

⁴⁸ Shu'bah b. al-Hajjāj (d. 160/776)—Qatādah b. Di'āmah—Abū Naḍrah.

⁴⁹ Muslim b. al-Hajjāj al-Qushayrī, *Ṣaḥīḥ*, edited by Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī (Beirut: Dār al-fikr, 1983), 2:885 (1217). And see Abū Dāwūd Sulaymān b. Dāwūd b. al-Jārūd al-Tayālīsī, *Muḥad Abī Dāwūd al-Tayālīsī* (Reprinted in Beirut: Dār al-ma'rifaḥ, n.d.), 247-248 (1792); Abū 'Awānah, *al-Muḥad*, 2:339-340 (3354).

⁵⁰ Abū 'Awānah, *al-Muḥad*, 2:339 (3352).

⁵¹ For which, see Khalīl b. Ayyub al-Ṣafadī, *Nakl al-himyan fī nukat al-'umyān*, (Cairo: al-Maṭba'ah al-jamāliyyah, 1911; reprinted in Qumm: Manshūrāt al-sharīf al-raḡfī, 1413 A.H.), 175-182.

II.9 *The Prophet prohibits*

However, even though the prohibition on *mut'ah* imposed by 'Umar remained valid and was agreed upon by all, the effort to protect the Prophet as the ultimate religious and moral authority was the one that prevailed in the end. This is evident from the fact that the prohibition on *mut'ah* was attributed finally to Muḥammad himself. He is portrayed as the one on whose authority *mut'ah* was abolished in traditions quoted widely in the *ṣaḥīḥ ḥadīth* recensions, that is, the canonical traditions.³² In this manner, the merit for imposing the prohibition on *mut'ah* was taken away from 'Umar, and his fame as a founder of *sunnah* was diminished.

III. *One with the other: lashes to a drunkard*

The stress between the images of 'Umar and Muḥammad as founders of *sunnahs* is also evident in traditions where the Sunnah of the Prophet cohabits, side by side, with that of 'Umar. The example of this cohabitation is to be found in traditions related to the punishment imposed on al-Walīd b. 'Uqbah b. Abī Mu'ayy, the half-brother of 'Uthmān b. 'Affān and the caliph's governor of Kūfah, for having served as leader (*imām*) of the prayer while in a state of drunkenness. Eight men from Kūfah witnessed before 'Uthmān that al-Walīd was drunk at the time of the prayer, and the caliph asked 'Alī b. Abī Ṭālib to inflict the regular punishment for this crime, flogging (even though, some versions portray 'Uthmān as reluctant to impose such a punishment on his half-brother). 'Alī ordered his son, al-Ḥasan, to carry out the flogging. Al-Ḥasan refused to do so on the pretext that he was not involved in this matter and that the punishment should be carried out by a member of al-Walīd's family. 'Alī did not yield and ordered his nephew, 'Abd Allāh b. Ja'far, to inflict the lashes. 'Abd Allāh started flogging while 'Alī (or 'Uthmān in some versions) counted the lashes. When forty lashes were inflicted 'Alī ordered his nephew to stop, saying, "The messenger of God used

³² Ibn Hajar, *Fath al-bārī bi-sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār al-fikr, 1996), 10:130 (5115); Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 2:1025-1028 (21-29). And see also 'Abd al-Razzāq, *Muṣannaf*, 11:67 (19927); Ibn Ḥanbal, *al-Muṣnad*, 4:95.

to inflict forty lashes, Abū Bakr did likewise and 'Umar completed to eighty, and each is a valid *sunnah* (*wa kullun sunnah*).⁵³

From 'Alī's utterance, it is evident that the practice of forty lashes established by the Prophet and followed by Abū Bakr, and the practice of eighty lashes established by 'Umar,⁵⁴ are regarded as equal. Permission is given to the community (or to its leader) to choose the practice it needs.

However, in other versions, the tendency to portray the Sunnah of the Prophet as superior to that of 'Umar occurs again. In these versions, after pointing to the fact that the practice of the Prophet (forty lashes) is equal to that of 'Umar (eighty lashes), 'Alī goes on commenting that he himself prefers the Sunnah of the Prophet (*wa-hādhā aḥabbu ilay-ya*).⁵⁵

The fact that this version is the one chosen to be included in the canonical *ḥadīths*⁵⁶ points out, here again, that the community came to consider Muḥammad, more than anyone else, as the ultimate religious and moral authority.

IV. The Shī'ī Tradition⁵⁷

IV.1 'Umar deviates from the Sunnah of the Prophet

As expected, the Shī'ah were very much aware of the traditions portraying 'Umar as a founder of a *sunnah* of his own and they totally rejected it. They described 'Umar's rulings as *bida'* (forbidden innovations) and accused him of opposing the rulings and advice of the companions in general and those of the Prophet in particular.⁵⁸

⁵³ On the behavior of all the participants, see Aḥmad b. Yahyā b. Jābir al-Balādhurī, *Kitāb jumal min ansāb al-ashraf*, edited by Suhayl Zakkār and Riyāḍ Zirkī (Beirut: Dār al-fikr, 1996), 6:142-145. And see also: 'Abd al-Razzāq, *Muṣannaf*, 7:379 (13545); Ibn Abī Shaybah, *al-Kitāb al-muṣannaf*, 5:449 (28398); Ibn Shabbah, *Tārīkh al-Madīnah al-munawwarah*, 2:731-734.

⁵⁴ See Ibn Shabbah, *Tārīkh al-Madīnah al-munawwarah*, 2:731-734.

⁵⁵ al-Tayālīsī, *Musnad*, 25; Ibn Hanbal, *Kitāb fada'il al-ṣaḥābah*, 2:667-668 (1138); Abū 'Awānah, *al-Musnad*, 4:15 (6334); 'Alī b. 'Umar al-Dāraqutnī, *Sunan*, edited by Majdī b. Mansūr b. Sayyid al-Shūrī. (Beirut: Dār al-kutub al-'ilmīyah, 1996), 3:(3434).

⁵⁶ Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 3:13331 (1707); Muḥammad Shams al-Ḥaqq 'Aḥmābādī, *Aun al-ma'būd sharḥ Sunan Abī Dāwūd* (Beirut: Dār al-fikr, 1979), 12:180-182 (4456).

⁵⁷ For various Shī'ī attitudes towards the first two caliphs after Muḥammad, see Etan Kohlberg, "Some Imāmi Shī'ī Views on the Ṣaḥābah," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 5 (1984): 162-67.

⁵⁸ Abū Muḥammad al-Faḍl b. Shādhān al-Azdī al-Naysābūrī, *al-Idāh* (Beirut: 1982) 124-125.

The Shī'ah never hesitated when choosing between 'Umar's rulings and those of the Prophet, and their general rule on this matter is formulated as such: "It is worthier to abide by the Sunnah of the Prophet than by that of 'Umar (*sunnat rasūl Allāh awlā an tuttaba' min sunnat 'Umar*)."⁵⁹ Ultimately, the Sunnīs themselves embraced this principle, but only after a conflict between 'Umar's image and that of the Prophet.

IV.2 *The Shī'ī controversy*

Two early Shī'ī scholars expressed clearly the total rejection of the *sunnah* of Umar: al-Faḍl b. Shādhān (d. 260/873-874) in his *al-Idāh* ("The Clarification") and Abū al-Qāsim 'Alī b. Aḥmad al-Kūfī (d. circa 350/961) in his *al-Istighāthah fī bida' al-thalāthah* ("Searching for salvation from the innovations of the three [first caliphs])." The two scholars purported to document all the forbidden innovations of the first three caliphs, Abū Bakr, 'Umar and 'Uthmān. To that end, they carefully pondered Sunnī *hadīths*, especially the canonical ones, and chose traditions having to do with the rulings of the first three caliphs. They claimed to be able to "prove" that these rulings differed from the Prophet's rulings and opposed them. By doing so, they strived to deprive these caliphs of their legitimacy, which meant that only 'Alī is the legitimate successor to Muḥammad.

Over the centuries, Shī'ī scholars refuted more and more of such Sunnī traditions and produced works defaming the caliphs who ruled before 'Alī. Such works include *al-Ṣirāṭ al-mustaḳīm* ("The Right Path") of 'Alī b. Yūnus al-Bayyāḍī (d. 877/1472-1473) and the eleven volumes anthology *al-Ghadīr* (which glorifies the Ghadīr Khum sermon where the Prophet is said to have appointed 'Alī as his successor) of the twentieth century Shī'ī scholar 'Abd al-Ḥusayn Aḥmad al-Amīnī.⁶⁰

In the introduction to his work, Abū al-Qāsim al-Kūfī claimed that the source of all the corruption that spread in Islam is to be found in "the innovations of these three people who were appointed to implement the laws of God after the death of His Prophet."⁶¹

⁵⁹ Ibn Shādhān, *al-Idāh*, 104.

⁶⁰ 'Alī b. Yūnus al-ʿAmīlī al-Nabāʾī al-Bayyāḍī, *al-Ṣirāṭ al-mustaḳīm ild mustahiqqī al-iaqdim*, edited by Muḥammad Bāqir al-Bahbūdī (Tehran: al-Maktabah al-Murtaḍawīyah, 1384 A.H.). 'Abd al-Ḥusayn Aḥmad al-Amīnī al-Najāfī, *al-Ghadīr fī al-Kitāb wa-al-sunnah wa-al-adab* (Beirut: Dār al-ḥaqq, 1994).

⁶¹ Abū al-Qāsim 'Alī b. Aḥmad al-Kūfī, *al-Istighāthah fī bida' al-thalāthah* (Sargodhā: Iḥqāq al-ḥaqq, [1988]), 23.

The author dedicated a whole chapter to the various rulings of 'Umar, some of which have been discussed above. He strived to refute these rulings by contrasting them with rulings on the same issues by the Prophet and by "his most loyal follower and successor," 'Alī b. Abī Ṭālib.⁶²

IV.3 *The mut'ah issue*

The *mut'ah* remains, even in the present days, one of the most disputed issues between Sunnīs and Shī'īs, especially regarding the *mut'ah* of marriage, but also the *mut'ah* of *hajj*. Both are permitted by the Shī'ah.

The Shī'ī tradition chastised 'Umar and quoted time and again the tradition in which he abolished the *mut'ah*, refuting it completely on the ground that it opposed the Qur'ānic injunction and the Prophet's ruling on the issue.⁶³ In fact, the Shī'īs used the same arguments found in the traditions quoted above, where various people rejected 'Umar's ruling. They aimed to "prove" that *mut'ah* was permitted and practiced by the Prophet and that 'Umar deviated from the right path of Muḥammad.⁶⁴

In order to put 'Umar to shame even more, the Shī'ah circulated a tradition to the effect that he abolished the *mut'ah* of marriage for personal reasons. The Shī'ī Imām Ja'far al-Ṣādiq (d. 148/765) told his follower al-Mufaḍḍal (or Muḥammad b. al-Mufaḍḍal) that 'Umar saw his sister 'Afrā' bint al-Khaṭṭāb nursing a newborn child. Upon asking her who the father of the child was, she replied that she married according to the *mut'ah* practice and that the agreed period of marriage was over. 'Umar, filled with anger, called the Muslims to gather in the mosque. There, he ordered the *mut'ah* abolished, even though he confessed that it was practiced in the times of the Prophet and Abū Bakr. Ja'far al-Ṣādiq wondered how no one present expressed any reservation about 'Umar's ruling and no one told 'Umar that there was no other prophet after the Prophet Muḥammad and no other book after the Book of Allāh.

This story is quoted in the work of the early 'Alawī scholar al-Khaṣṣībī (or, Khuṣaybī) (d. 334/945-946),⁶⁵ and found its way into

⁶² Abū al-Qāsim al-Kūfī, *al-Istighāthah*, 57-88.

⁶³ Ibn Shādhān, *al-Idāh*, 199; Abū al-Qāsim al-Kūfī, *al-Istighāthah*, 72.

⁶⁴ Ibn Shādhān, *al-Idāh*, 197-201.

⁶⁵ al-Ḥusayn b. Ḥamdān al-Khuṣaybī, *al-Hidāyah al-kubrā* (Beirut: Mu'assasat al-balāgh, 1986), 423.

the collection of Shī'ī traditions *Bihār al-anwār* recension as well.⁶⁶

Ja'far clearly accuses 'Umar of considering himself as a new prophet and his rulings as new revelations from Allāh. However, one should take notice that nowhere in the sources, Sunnī as well as Shī'ī, is there any other mention of a sister of 'Umar called 'Afrā'.

To emphasize the nefarious influence of 'Umar's ruling on the *mufah* issue, the Shī'ah accused 'Umar of having directly caused the spread of prostitution (*zinā*) in Islam by abolishing this practice. For this purpose, they quote on the authority of 'Alī a tradition, found also in Sunnī sources, to the effect that had 'Umar not abolished *mufah*, young men would not have committed fornication (*lawlā anna 'Umar nahā 'an al-mufah mā zanā fityānu-kum hā'ulā*).⁶⁷ This must bring every believer to the conclusion that the *sunnah* of 'Umar indeed infected Islam with moral and ethical corruption.

V. Conclusion

The portrait of 'Umar as founder of the Sunnah, is but one frame of his overall image as the ideal leader in Islam. The shapers of this portrait provided 'Umar with an authority that opposes, replaces or equals that of the Prophet. By doing so, they might not have been aware that they were setting it in conflict with the authority of the Prophet Muḥammad. One explanation for this feature might be that at that time, the image of Muḥammad as the ultimate spiritual, moral and religious authority in Islam was still "under construction" and had not reached its final stage. Once this was achieved, the Muslim community, the *ummah*, rallied around the Prophet and the image of 'Umar was diminished. The community preferred the image of a prophet as its source of authority to that of a caliph.

⁶⁶ Muḥammad Bāqir al-Majlisī, *Bihār al-anwār al-jāmi'a li-dwar akhbār al-a'imma al-athār* (Beirut: Dār al-wafā', 1983), 53:28; 100:303-304, and see the editor's footnote.

⁶⁷ Ibn Shādhān, *Idāh*, 199; Muḥammad b. Jarīr al-Tabarī, *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, edited by Maḥmūd Muḥammad Shākir and Aḥmad Muḥammad Shākir. (Cairo, Dār al-ma'ārif, 1374-/1954-), 8:178 (9042) to Qur'an 4:24.



DATING THE SO-CALLED *TAFSĪR IBN 'ABBĀS*: SOME ADDITIONAL REMARKS

Harald Motzki
Radboud University, Nijmegen

The commentary called *Tafsīr Ibn 'Abbās* or *Tanwīr al-miqbās min Tafsīr Ibn 'Abbās*¹ ascribed to Muḥammad b. al-Sā'ib al-Kalbī (d. 146/ 763) was for a long time considered to be early. More than a decade ago, however, Andrew Rippin convincingly showed that it is neither a work edited by al-Fīrūzābādī (d. 817/1414) nor the *Tafsīr* of Muḥammad al-Kalbī ('an Ibn 'Abbās), but a work entitled *Kitāb al-Wāḍiḥ fī tafsīr al-Qur'ān* written in the second half of the 3rd/9th or at the beginning of the 4th/10th century.² Yet some questions remain. Is 'Abd Allāh b. Muḥammad al-Dīnawarī really the author of *Kitāb al-Wāḍiḥ* as Rippin suggests? His conclusion that "there is some relationship between" *Kitāb al-Wāḍiḥ* and "the *tafsīr* of al-Kalbī but that, most certainly, the two works are not the same"³ is surely correct. Yet is this all that can be said about the relationship between the two works of which the latter seems to have survived only in scattered quotations found in later sources?⁴ Finally, are the methods of dating that Rippin suggests for dating early *tafsīr* texts reliable? These three questions will be dealt with in this article.

Who is the author?

Following Brockelmann and Sezgin,⁵ Rippin maintains that the author of *al-Wāḍiḥ fī tafsīr al-Qur'ān* is Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Muḥam-

¹ *Tanwīr al-miqbās min Tafsīr Ibn 'Abbās* (Beirut, 1987).

² See Rippin, "*Tafsīr Ibn 'Abbās*." See, however, the opinions of Josef van Ess *Theologie und Gesellschaft*, vol. 1, pp. 300–302, and of Schölller, "*Sīra and Tafsīr*," pp. 42–44, who continue to see in it a valuable source for al-Kalbī's exegesis or, at least, for the exegesis of his time.

³ Rippin, "*Tafsīr Ibn 'Abbās*," p. 56.

⁴ Schölller, "*Sīra and Tafsīr*," pp. 18–48, esp. 20–22.

⁵ See Rippin, "*Tafsīr Ibn 'Abbās*," p. 47. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, vol. 1, p. 204, Suppl. vol. 1, p. 334; Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, vol. 1, p. 42.

mad b. Wahb al-Dīnawarī (d. 308/920), a well-known Sunnī scholar.⁶ In the manuscripts and editions, however, the name is given as Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. al-Mubārak al-Dīnawarī.⁷ The different name of the father indicates that the two are not the same person. Josef van Ess has already argued that they are not identical and that the author of *al-Wāḍiḥ* is not ‘Abd Allāh b. Muḥammad al-Dīnawarī.⁸ Rippin mentions van Ess’ study, but rejects his opinion with the remark that “van Ess did not compare the *isnāds* of the printed editions of the text.”⁹ We can infer from Rippin’s remark that his own identification of the author and his dating of *al-Wāḍiḥ* is derived from the *isnāds* contained in the manuscripts and the printed editions of the text, although in his article he argues in favour of an approach to dating that must essentially be based on literary criteria rather than on *isnāds*.¹⁰ Reading Rippin’s literary analysis of *al-Wāḍiḥ*, one becomes aware of the problems caused by his approach.

The literary analysis of the first Sūra that Rippin presents does not help to date the commentary with any precision. Being aware of the fact that “literary elements by themselves can provide no historical data,” Rippin proposes to compare those elements “with other works of known dating” in order to date them.¹¹ At first glance this seems a viable solution to the problem, but one must ask on which criteria the “known dating” of other works is based. Are they merely literary criteria that Rippin prefers for dating texts (books) or are they *isnāds* and biographical information that are considered suspect by sceptical

⁶See his biography in, e.g., al-Dhahabī, *Tadhkirat al-ḥuffāz*, vol. 2, 754-756; *id.*, *Mizān al-‘itidāl fi naqd al-rijāl*, vol. 2, pp. 494-495. Al-Dhahabī’s assessment of him as a *ḥadīth* scholar is rather negative.

⁷The full name is not always given. He was assumed to be the author of *al-Wāḍiḥ* by van Ess already before the publication of Rippin’s article. See van Ess, *Ungenützte Texte zur Karrāmsiya*, pp. 50-52. Claude Gillot followed van Ess in his article “Les débuts de l’exégèse coranique,” p. 87, but adopted Rippin’s view in “Exegesis of the Qur’an: Classical and Medieval,” p. 104.

⁸Van Ess, *Ungenützte Texte*, p. 51.

⁹Rippin, “*Tafsīr Ibn ‘Abbās*,” p. 48, note 29. Van Ess’ discussion of ‘Abd Allāh b. al-Mubārak al-Dīnawarī is based, on the one hand, on an anonymous and untitled Qur’anic commentary (MS British Library Or. 8049) dated by van Ess to around 400/1009-10 and, on the other hand, on a manuscript of *al-Wāḍiḥ* (MS Aya Sofya 221-222). In *Theologie und Gesellschaft*, vol. 4, p. 742, van Ess notes with regret that Rippin in his article does not go into the problems mentioned in *Ungenützte Texte*. However, van Ess ignores Rippin’s finding that the putative *Tafsīr* of al-Kalbī that Wansbrough analysed in *Qur’anic Studies* is not a real recension of al-Kalbī’s *Tafsīr*, but a version of al-Dīnawarī’s *al-Wāḍiḥ* (*Theologie und Gesellschaft*, vol. 1, pp. 300, 302). Van Ess’ characterization of the latter (“Er schließt sich eng an Kalbī an”), although correct, does not depict the actual character of the work.

¹⁰Rippin, “*Tafsīr Ibn ‘Abbās*,” pp. 61-62.

¹¹*Ibid.*, p. 69.

scholars?¹² The commentaries that Rippin uses for comparison, such as the *Tafsīr* of Muqātil, al-Farrā's *Ma'ānī al-Qur'ān*, al-Ṭabarī's *Jāmi' al-bayān* and al-Wāḥidī's (d. 468/1075-6) *al-Wajīz*,¹³ are not preserved as autographs. The ascription of these works to their authors is based on *isnāds* (*riwāyas*) and transmitted biographical information. Rippin does not deal with the problem this poses for his approach. Besides, his comparison of *al-Wāḍiḥ* with these commentaries does not necessarily lead to a date around 300/912-3. On the basis of literary criteria it could be dated to the first half of the 3rd/9th century just as well as to the first half of the 5th/11th or even to the 9th/15th centuries. There seems to be no option but to fall back on other evidence. Hence in order to date *al-Wāḍiḥ* more precisely, Rippin needs to identify and date its author.¹⁴

This insight leads us back to the question of how Rippin arrives at the identification of the author of *al-Wāḍiḥ* as 'Abd Allāh b. Muḥammad al-Dīnawarī. Since he does not explain his choice, we can only speculate about his procedure. He probably searched through the biographical dictionaries for the name of the author and found several persons with a similar name. In order to choose between them he needed a rough idea about when the author lived. An approximate date could be gained from the *isnāds* of *Tafsīr Ibn 'Abbās*. In his remark on van Ess' discussion of *al-Wāḍiḥ* and its author, mentioned above, Rippin hints that he himself used the *isnāds* for this purpose. A key transmitter of the *isnāds* is 'Alī b. Ishāq al-Ḥanzalī al-Samarqandī, whose date of death (237/852) is found in the biographical sources. According to some of the *isnāds*, al-Dīnawarī lived two generations later.¹⁵ Hence a dating of around 300 would be reasonable.¹⁶ Since in the biographical sources Rippin could not find a scholar called 'Abd Allāh b. al-Mubārak who fitted that date,¹⁷ he seems to have thought that 'Abd Allāh b. Muḥammad al-Dīnawarī must be the author of *al-Wāḍiḥ* because he died in 308/920 and also had the *kunya* Abū Muḥammad, which is mentioned together with the

¹²See Berg, *The Development of Exegesis*, pp. 136 f, 219 ff.

¹³*Ibid.*, pp. 69-70.

¹⁴The possibility of later editing and glossing is a separate question.

¹⁵'Ammār b. 'Abd al-Majīd and/or al-Ma'mūn b. Aḥmad are given as transmitters between 'Alī b. Ishāq and 'Abd Allāh b. al-Mubārak al-Dīnawarī. See Rippin, "*Tafsīr Ibn 'Abbās*," Appendix 2.

¹⁶This conclusion can be drawn by consulting one of the manuscripts, e.g., Aya Sofya 221-222, as van Ess has done. The editions of *Tafsīr Ibn 'Abbās* do not help because in their *isnāds* 'Abd Allāh b. al-Mubārak is either not found or found only in *isnād* fragments that vary from the *isnāds* given in the manuscripts and that are probably abbreviated; see below.

¹⁷As Rippin notes (*ibid.*, p. 48), 'Abd Allāh b. al-Mubārak and his work are only found in Muḥammad al-Dawūdī's (d. 945/1539), *Ṭabaqāt al-mufasssīrīn* but no further information about author and work is given there.

name 'Abd Allāh b. al-Mubārak in some versions of the commentary. All in all, this procedure of identifying the author and of dating the work contradicts Rippin's own rule that the dating of a work should not be based on *isnāds*, a method of dating incompatible with the "sceptical approach."

Be that as it may, there are several reasons for agreeing with Rippin's dating of the author, but for doubting his identification of him as 'Abd Allāh b. Muḥammad al-Dīnawarī. Let us start with the doubts. First, a problem is that in the biographical sources 'Abd Allāh b. Muḥammad al-Dīnawarī is not known as a *mufasssīr* or author of a *tafsīr*.¹⁸ Second, van Ess argues that 'Abd Allāh b. al-Mubārak al-Dīnawarī belonged to a circle of scholars known or suspected to be followers of Ibn Karrām (d. 255/869), an ascetic from Sijistān whose teachings had been condemned as heretical.¹⁹ 'Alī b. Ishāq al-Ḥanzalī is said to have been a teacher of Ibn Karrām.²⁰ 'Alī b. Ishāq's pupil, Ma'mūn b. Aḥmad, is likely to have been a follower and important missionary of Ibn Karrām. According to the *isnāds* of the manuscripts of *al-Wāḍiḥ* preserved in Leiden and Istanbul, (al-)Maḥmūd b. Aḥmad²¹ and 'Ammār b. 'Abd al-Majīd, both of whom originated from Herat, were teachers of 'Abd Allāh b. al-Mubārak al-Dīnawarī.²² They are not found among the teachers of 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Wahb al-Dīnawarī mentioned in biographical sources or in *isnāds* containing his name.²³ Nowhere is 'Abd Allāh b. Muḥammad suspected of heretical ideas. Thirdly, when the sources mention the commentary *al-Wāḍiḥ*, 'Abd Allāh b. al-Mubārak al-Dīnawarī is always given as the author, not 'Abd Allāh b. Muḥammad al-Dīnawarī.²⁴

¹⁸This has already been noted by van Ess, *Ungenützte Texte*, p. 50.

¹⁹See *ibid.* and Bosworth, "Karrāmiyya," pp. 667-669.

²⁰The sources are given by van Ess, *Ungenützte Texte*, p. 48, note 197.

²¹Maassignon and van Ess are probably right in assuming that the Maḥmūd b. Aḥmad al-Sulamī mentioned in 'Umar al-Samarqandī's *Kitāb Rawnaq al-qulūb* is the Maḥmūd b. Aḥmad in 'Abd Allāh b. al-Mubārak al-Dīnawarī's *isnāds*; *Ungenützte Texte*, pp. 31, 48-50. For the exegesis of the Karrāmites see Gilliot, "L'exégèse du Coran en Asie Centrale et au Khorasan," p. 146 and *id.*, "Les sciences coraniques chez les Karrāmites du Khōrāsān."

²²See van Ess, *Ungenützte Texte*, pp. 50-51; Rippin, "Tafsīr Ibn 'Abbās," Appendix 2.

²³I have found six *isnāds* containing his name in mostly Sunnī sources but also in a Shī'ī one. 'Abd Allāh b. al-Mubārak al-Dīnawarī's teachers do not appear in any of them.

²⁴This is the case in a) the introduction of al-Tha'labī's (d. 427/1035) commentary *al-Kashf wa-l-bayān* (see Rippin, "Tafsīr Ibn 'Abbās," p. 48, based on Isaiah Goldfeld, *Qur'ānic commentary in the eastern Islamic tradition of the first four centuries of the hijra: An annotated edition of the preface to al-Tha'labī's "Kitāb al-kashf wa 'l-bayān 'an tafsīr al-Qur'ān"* [Acre, 1984]. This has been noted already by van Ess, who quotes Rieu, *Catalogue British Museum*. See van Ess, *Ungenützte Texte*, p. 51;

Now I come to the reasons why I think that Rippin's dating of the author is correct. There are exegetical traditions in which 'Abd Allāh b. al-Mubārak al-Dīnawarī is mentioned as a transmitter in *isnāds* that do not agree with those given in the different versions of *al-Wāḍiḥ* (*Tafsīr Ibn 'Abbās*). This may indicate that he also transmitted (or scholars transmitted from him) exegetical traditions independent of *al-Wāḍiḥ*. According to van Ess' description of manuscript British Library Or. 8049, an anonymous exegetical work probably compiled around the turn of the 4th/10th century, the sources used by the anonymous author²⁵ (or his father, Abū Muḥammad al-Harawī) are referred to by 17 *isnāds* that all end with the names al-Kalbī — Abū Šālih — Ibn 'Abbās. Five of the chains go back to 'Abd Allāh b. al-Mubārak al-Dīnawarī via the author's father and then via al-Ḥasan b. Ja'far al-Zāwahī.²⁶ Three of these five chains give names of teachers of al-Dīnawarī that are also found in the *isnāds* of *al-Wāḍiḥ* (Ma'mūn b. Aḥmad and 'Ammār b. 'Abd al-Majīd). This leads van Ess to conclude that the author of the manuscript used *al-Wāḍiḥ* as a source.²⁷ It seems that this conclusion is only based on the *isnāds* since van Ess does not mention that he compared the content of the passages ascribed to al-Dīnawarī in the British Library manuscript with *al-Wāḍiḥ*. Yet the fact that two of the *isnāds* give al-Ḥasan b. 'Alī b. Bishr al-Mālinī as al-Dīnawarī's informant, a name not found in the *isnāds* of *al-Wāḍiḥ*, suggests that the material may not be or may be only partially derived from *al-Wāḍiḥ*. It is also conspicuous that only one of the *isnāds* of al-Mālinī goes further back to 'Alī b. Iṣḥāq, as is the case in the chains of *al-Wāḍiḥ*; the other *isnād* goes to Yūsuf b. Bilāl, an important transmitter of *Tafsīr al-Kalbī* as we shall see below. If these pieces of exegesis ascribed to 'Abd Allāh b. al-Mubārak al-Dīnawarī do not derive from *al-Wāḍiḥ*, from where could they have come? The most obvious answer is that they are part of al-Dīnawarī's transmissions of *Tafsīr al-Kalbī* since this is what the *isnāds* suggest.

There is more evidence available for the supposition that al-Dīnawarī was not only the author of *al-Wāḍiḥ* but that he also transmitted al-Kalbī's *Tafsīr*. Rippin has shown that the introduction to *al-Wāḍiḥ* contained in the Leiden manuscript 1651 mentions that al-Dīnawarī's most important source for his concise commentary was al-Kalbī's more

b) in the much later History of Nishapur by 'Abd al-Ghāfir al-Fārisī (*ibid.*, p. 52) and in al-Dawūdī's *Ṭabaqāt al-mufaṣṣirīn* (*ibid.* and Rippin, "*Tafsīr Ibn 'Abbās*," p. 48). For Tha'labī and his *Kaṣḥf* see also Gilliot, "L'exégèse du Coran," pp. 139f.

²⁵Van Ess, *Ungenützte Texte*, pp. 54-55, surmises that he could be Ibrāhīm b. Iṣḥāq al-Ghaznawī.

²⁶See van Ess, *Ungenützte Texte*, pp. 43-46.

²⁷Van Ess, *Ungenützte Texte*, p. 51.

detailed *Tafsīr* in the *riwāya* of Yūsuf b. Bilāl.²⁸ This means that he must also have known and perhaps even transmitted this *Tafsīr*. This is in agreement with the *isnād* contained in the anonymous exegetical work described by van Ess in which the exegesis of al-Kalbī is quoted via al-Dīnawarī from Yūsuf b. Bilāl.²⁹ We also learn from al-Tha'labī's (d. 427/1035) introduction to his commentary *al-Kashf wa-l-bayān* and from Ḥājjī Khalīfah's (d. 1067/1657) *Kashf al-zunūn* that Yūsuf b. Bilāl was an important transmitter of al-Kalbī's *Tafsīr*.³⁰

The relationship between *al-Wāḍiḥ* and al-Kalbī's *Tafsīr*

The concrete relationship between *al-Wāḍiḥ* and the *Tafsīr* of al-Kalbī can be described more exactly by comparing passages of *al-Wāḍiḥ* with quotations from al-Kalbī's *Tafsīr* found in Muslim scholarly literature. Two examples will be given to illustrate that point.

1) An instance of al-Kalbī's exegesis is found in *Zād al-maṣr fī 'ilm al-tafsīr*, written by the famous Ḥanbalī scholar 'Abd al-Raḥmān b. 'Alī known as Ibn al-Jawzī (d. 597/1200).³¹ He quotes al-Kalbī among numerous other *mufasssīrūn*: Muqātil, Ibn al-Anbārī, al-Farrā', al-'Awfī 'an Ibn 'Abbās, al-Ḥasan (al-Baṣrī), Mujāhid, Sa'īd b. Jubayr 'an Ibn 'Abbās, 'Ikrima, Qatāda, 'Abd al-Raḥmān b. Zayd, al-Kisā'ī, Abū 'Ubayda and Ibn Jurayj 'an Mujāhid. As far as I can see, Ibn al-Jawzī's quotations of their exegetical opinions are in agreement with what is preserved of their exegesis by earlier authors such as al-Ṭabarī, or in the transmissions of the works ascribed to them, like the works of Muqātil, Abū 'Ubaydah, al-Farrā' and al-Kisā'ī. Hence we can assume that Ibn al-Jawzī also quotes al-Kalbī from a work known to him as transmitting the latter's exegesis. The text deals with Qur'ān 15:90-91 and is as follows:

Ibn al-Sā'ib said: They are a group of the people of Mecca.
They spread out (*iqtasamū*) on the passes of Mecca when

²⁸Rippin, "*Tafsīr Ibn 'Abbās*," p. 55; van Ess, *Ungenützte Texte*, p. 53, note 222.

²⁹*Isnād IX* of van Ess' list in *Ungenützte Texte*, p. 45.

³⁰Rippin, "*Tafsīr Ibn 'Abbās*," pp. 54, 55; van Ess, *Ungenützte Texte*, p. 53. For the different *riwāyas* through which al-Kalbī's *Tafsīr* has been transmitted see Goldfeld, "The *Tafsīr*," pp. 132-135. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. 1, p. 299, notes that al-Kalbī's *Tafsīr* in the *riwāya* of Yūsuf b. Bilāl is also quoted by the Shī'ī author Ibn Ṭāwūs (d. 664/1266) in his *Kitāb Sa'd al-su'ūd*. Yūsuf b. Bilāl is also mentioned as transmitter of al-Kalbī's *Tafsīr* in Ibn Mākūla, *al-Ikmāl*, vol. 7, p. 78. The transmitter of his version of al-Kalbī's *Tafsīr* quoted here is Aḥmad b. Ismā'īl b. Jibrā'īl b. Fīl who died in 333/944-5 at the age of 82.

³¹Ibn al-Jawzī, *Zād al-maṣr*, vol. 4, p. 305.

the time of the *hajj* festival (*mawṣim*) had come. Al-Walīd b. al-Mughīrah said to them: "Start out and spread out (*tafarraqū*) on the passes of Mecca where the visitors of the festival will pass you. When they ask you about him, i.e. the messenger of God, then some of you must say: 'a soothsayer,' some of you: 'a sorcerer,' some of you: 'a poet,' and some of you: 'a seducer (*ghāwin*).' And then come back to your comrades!"³² To them [this group] belonged: Ḥanzala b. Abī Sufyān, 'Utba and Shayba, the sons of Rabī'a, al-Walīd b. al-Mughīrah, Abū Jahl, al-'Āṣ b. Hishām, Abū Qays b. al-Walīd, Qays b. al-Fākih, Zuhayr b. Abī Umayya, Hilāl b. 'Abd al-Aswad, al-Sā'ib b. Ṣayfi, al-Naḍr b. al-Ḥārith, Abū Bakhtarī b. Hishām, Zana'ah b. al-Ḥajjāj, Umayya b. Khalaf, and Aws b. al-Mughīrah.

This is a version of the story about al-Walīd b. al-Mughīrah's advice to the Quraysh of which variants are transmitted from Ibn Ishāq and Muqātil.³³ It is more similar to Muqātil's variant, but is much shorter. Since both texts vary considerably it is not reasonable to assume that al-Kalbī received his version from Muqātil or the other way around. It seems more probable that both derived their story from a common source that can be approximately dated to the turn of the 1st/7th century.³⁴

The text found in the so-called *Tafsīr Ibn 'Abbās* (or *Tafsīr al-Kalbī 'an Ibn 'Abbās* or *Tanwīr al-miqbās min tafsīr Ibn 'Abbās*) differs from this putative fragment of al-Kalbī's exegesis. Commenting on verse 90 it says:

kanā anzalnā (as we sent down) on the day [the battle] of Badr *'alā l-muqtasimīn* (on the partitioners) the comrades of the pass (*'aqaba*). They are: Abū Jahl, Ibn Hishām, al-Walīd b. al-Mughīrah al-Makhzūmī, Ḥanzala b. Abī Sufyān, 'Utba and Shayba, the sons of Rabī'a and all their comrades who were killed on the day [i.e., in the battle] of Badr.

Verse 91 is explained by:

alladhīna ja' alū l-Qur'ān 'idīn (those who made the Qur'ān into bits) they said about the Qur'ān different things (sayings). Some of them said: "sorcery," some of them said:

³²I read *ṣuḥbatikum* instead of *ṣadaqatikum*.

³³Ibn Ishāq, *Sīrat Rasūl Allāh*, pp. 171–172. Ibn Ishāq, *Sīra*, pp. 131–132 (no. 196). On this version see also H. Berg, "Competing Paradigms," pp. 273–274, and Motzki, "The Origins of Muslim Exegesis." Muqātil, *Tafsīr*, vol. 2, pp. 437–438. On this version see Motzki, *op. cit.*

³⁴See Motzki, *op. cit.*

"poetry," some of them said: "soothsaying," some of them said: "legends of the ancients," and some of them said: "lie," inventing it of their own accord.

Comparing these texts with the quotation from al-Kalbī's exegesis preserved by Ibn al-Jawzī it becomes obvious that the so-called *Tafsīr Ibn 'Abbās* is not a recension of al-Kalbī's original exegesis (or what was transmitted as that) but, at best, a summary of it. Yet there are also differences between the texts that suggest that the author of *Tafsīr Ibn 'Abbās* did not limit himself to summarizing al-Kalbī's text, but also changed it and added notions derived from other sources. Al-Kalbī related the sayings of the Quraysh to Muḥammad. His text has "a soothsayer, a sorcerer" etc. This corresponds to the stories transmitted by Ibn Ishāq and Muqātil. The author of *Tafsīr Ibn 'Abbās*, however, reproduces it as "soothsaying, sorcery," relating it to the Qur'ān itself. With this slight change the story better fits the verse, which does not speak about Muḥammad but about people who did something with the Qur'ān. The author of *Tafsīr Ibn 'Abbās* mentions "legends of the ancients" and "lie," which are not found in al-Kalbī's text. The former expression is found in Sa'īd b. Abī 'Arūba's transmission from Qatāda and in that of Ibn Wahb from Yazīd.³⁵ The notion of "lie" is found in Muqātil's story about al-Walīd's advice where Muḥammad is called a "liar."³⁶ According to the exegesis of *Tafsīr Ibn 'Abbās*, it is the punishment of "the partitioners" taking place in the battle of Badr that God "sent down". This is exceptional and in early commentaries it is only found in that of al-Farrā', who seems to base himself on Muqātil or al-Kalbī or on a version of their common source. Possibly this was already al-Kalbī's interpretation, but the fragment quoted by Ibn al-Jawzī does not contain it. According to most early exegetes, however, it is a revelation or a revealed scripture that has been "sent down."

The result of the comparison between a fragment of al-Kalbī's putative exegesis and the so-called *Tafsīr Ibn 'Abbās* corroborates Rippin's view that the latter is a commentary in its own right, which was compiled some time after al-Kalbī. The author uses al-Kalbī's exegesis but does not confine himself to it.³⁷ Ibn al-Jawzī's quotation, on the other

³⁵See Berg, "Competing Paradigms," p. 274 and Motzki, "Origins of Muslim Exegesis."

³⁶Al-Farrā' also has this; see al-Farrā', *Ma'ānī al-Qur'ān*, vol. 2, pp. 91-92. A translation is given in Berg, "Competing Paradigms," p. 280.

³⁷The author of *Tafsīr Ibn 'Abbās* also mentions the exegesis that *al-muqtasimūn* means the Jews and the Christians but he connects it with verse 87 instead of 90 and does not say what their action was. Since there does not seem to be a parallel text ascribed to al-Kalbī for this interpretation, we cannot know whether it was also taught by him or whether the author of *Tafsīr Ibn 'Abbās* adopted it from the Kūfan

hand, seems to be taken from the transmission of al-Kalbī's exegesis and it seems to be more original than the text given in *Tafsīr Ibn 'Abbās*. There is no reason to reject the ascription of the fragment to al-Kalbī. The text resembles in style and content the stories transmitted by his contemporaries, Ibn Iṣḥāq and Muqātil, and is likely to be al-Kalbī's rendering of a source or sources available to the three scholars.³⁸

2) In the Shī'ī source *Mi'at maṅqaba min manāqib amīr al-mu'minīn* written by Muḥammad b. Aḥmad al-Qummī (d. 412/1021-2),³⁹ a tradition is found that is introduced by the *isnād* al-Ḥusayn b. Muḥammad b. Mihrān al-Dāmighānī *min kitābihī* (from his book) — Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Naṣr — 'Abd Allāh b. al-Mubārak al-Dīnawarī — al-Ḥasan b. 'Alī [b. Bishr al-Mālinī] — Muḥammad b. 'Abd Allāh b. 'Urwa — Yūsuf b. Bilāl — Muḥammad b. Marwān — [Muḥammad b.] al-Sā'ib [al-Kalbī] — Abū Ṣāliḥ — Ibn 'Abbās. This *isnād* is identical to the *isnād* found in the British Library manuscript mentioned above,⁴⁰ except that in the Shī'ī source the tradition is transmitted from al-Dīnawarī by Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Naṣr, not by al-Ḥasan b. Ja'far. There are thus two *isnāds* that indicate that 'Abd Allāh b. al-Mubārak al-Dīnawarī transmitted exegetical material deriving from *Tafsīr al-Kalbī* in the *riwāya* of Yūsuf b. Bilāl. They corroborate the statement made in the introduction of *al-Wāḍiḥ*. This confirms van Ess' conclusion that al-

exegesis transmitted by al-A'mash from Abū Ḍabyān (ascribed to Ibn 'Abbās). On this tradition and the sources where it is found, see Berg, "Competing Paradigms," pp. 267, 270. One can imagine that al-Kalbī, a Kūfan scholar himself, knew this exegesis as well.

³⁸A comparison of the variants of the story about the five 'mockers' who were punished by God at the hand of the angel Jibrīl leads to a similar result. The versions transmitted by Ibn Iṣḥāq, Muqātil and al-Kalbī have a similar content, but clearly differ in structure and wording (see Ibn Iṣḥāq, *Sīrat Rasūl Allāh*, p. 272; Muqātil, *Tafsīr*, vol. 2, pp. 438-440; *Tafsīr Ibn 'Abbās*, ad Qur'an 15:96). In the three texts the five people are dealt with in a different order, their names vary in some details etc. This variation shows that the three versions are independent of each other. On the other hand, the common elements indicate that the three texts are based on a common source (or different versions of it). The version given in *Tafsīr Ibn 'Abbās* differs substantially from the other two and also from the variants transmitted from Muḥammad b. Abī Muḥammad, Sa'īd b. Jubayr, 'Ikrima, al-Sha'bī, Qatāda and 'Uthmān 'an Miqsam (see al-Ṭabarī, *Jāmi'*, vol. 14, pp. 95-97). This supports the assumption that the text of *Tafsīr Ibn 'Abbās* may be a summary of al-Kalbī's version of the story. The tradition mentioned by al-Ṭabarī that al-Zuhrī (d. 124/742) was asked about the difference that the versions of Ibn Jubayr and 'Ikrima show concerning the name of one of the five 'mockers' suggests that different versions ascribed to the two scholars already circulated in al-Zuhrī's time, i.e., the first two decades of the 2nd/8th century. Their versions are relatively short compared to that of Muqātil. There was probably an earlier, longer story as early as the second half of the 1st/7th century on which all the later ones are based.

³⁹Qum 1407/1986-7, pp. 149-150.

⁴⁰*Isnād* no. IX in van Ess, *Ungenützte Texte*, p. 45.

Dīnawarī belonged to a circle of scholars active in the east, more precisely in Khurāsān,⁴¹ who cultivated the transmission of *Tafsīr al-Kalbi*.⁴²

The *matn* of the tradition reports an event that happened during the Prophet's *mi'rāj* to heaven and is aimed at explaining Qur'an 43:45. I give a translation of it and also translate the corresponding passage of *Tafsīr Ibn 'Abbās*.

The ḥadīth of *Mi'at manqaba*

The Messenger of God (*ṣal'am*) said: When He brought me to heaven, the journey with Jibrīl led me to the fourth heaven. [There] I saw a shrine (*bayt*) [made] of ruby. Jibrīl said <to me>: "<O Muḥammad>,⁴³ this is the populous shrine (*al-bayt al-ma'mūr*)⁴⁴ which God, the sublime, created 50,000 years before <the creation> of the heavens and the earth. Rise and come to it!" The Prophet (*ṣal'am*) said: <Then God, the sublime, ordered that all messengers and prophets assemble>. Jibrīl (*'alayhi salām*) put them up in a row behind me and I performed the prayer with them. When <I had finished the prayer> someone came from my Lord and said to me: "O Muḥammad, your Lord extends greetings to you and says to you: 'Ask the messengers for what I sent them before you!' I said: "O ye messengers, for what did my Lord send you before me?" The messengers said: "To assist you (*'alā wilāyatika*) and to assist 'Alī b. Abī Ṭālib (*'alayhi salām*)!"⁴⁵ This is [to this refers] His saying: "And ask the messengers We sent before thee."⁴⁶

The exegesis of Qur'an 45:43 in *Tanwīr al-miqbās min tafsīr Ibn 'Abbās* is:

⁴¹ According to the *isnāds* of *Tafsīr Ibn 'Abbās* and the manuscript British Library Or. 8049, his teachers came from Herat and Mālin, his pupils from Zāwa, Naysābur and Marw. Some of them were living in Samarqand where 'Alī b. Ishāq, the key transmitter in the *isnāds*, also came from.

⁴² See van Ess, *Ungenützte Texte*, pp. 50-51 and *id.*, *Theologie und Gesellschaft*, vol. 1, p. 299.

⁴³ This type of brackets indicate additions in one of the two manuscripts.

⁴⁴ The heavenly counterpart of the Ka'ba around which the angels circle, praying every day. See Lane, *Arabic-English Lexicon*, s.v. *ma'mūr*.

⁴⁵ It is possible that the mentioning of 'Alī is an addition by one of the last two transmitters who are Shi'is.

⁴⁶ Qur'an 43:45.

{And ask those I sent before thee}⁴⁷ O Muḥammad {of the messengers} like Jesus, Moses and Abraham. This [happened] in the night in which He brought him (*asrā bihi*) to heaven and [when] he prayed with 70 prophets such as Abraham, Moses and Jesus. God ordered His prophet: O Muḥammad, ask them: {have we appointed, apart from the Merciful, gods to be worshipped?}

The *matn* of the *ḥadīth* is not identical with the exegesis of the verse in *al-Wāḍiḥ* (*Tafsīr Ibn 'Abbās*), but seems to be a basic source for it. *Al-Wāḍiḥ* summarizes the detailed text of the tradition and at the same time elaborates on it.⁴⁸ Yet *al-Wāḍiḥ* also contains exegetical views not found in the tradition; they perhaps do not derive from al-Kalbī's *Tafsīr*, but from earlier exegetes like Qatāda and al-Ḍaḥḥāk.⁴⁹ We cannot be sure because the tradition may contain only a fragment of al-Kalbī's exegesis of Qur'ān 43:45. The comparison of the two exegetical texts leads to a similar conclusion as in the case of al-Kalbī's exegesis of Qur'ān 15:90-91. The style of al-Kalbī's exegesis differs from *al-Wāḍiḥ* (*Tafsīr Ibn 'Abbās*).⁵⁰ Rippin's assumption proves to be correct.⁵¹ Hence, not only the *isnād* but also the text of this tradition corroborate the statement made in the introduction of al-Dīnawarī's *al-Wāḍiḥ* about the relation between his commentary and *Tafsīr al-Kalbī*.

⁴⁷This type of brackets indicates the elements of the Qur'ānic verse commentated upon.

⁴⁸There seems to be only one other early exegetical tradition that links the passage with the *isrā'*, the night-journey, that of 'Abd al-Raḥmān b. Zayd (see al-Ṭabarī, *Jāmi'*, vol. 25, p. 99). Yet, contrary to the texts of *al-Wāḍiḥ* and al-Kalbī, there is no mention of heaven; instead it is said that the event happened in *bayt al-maqdis*. This is commonly understood as Jerusalem, but perhaps originally it was a synonym of *al-bayt al-ma'mūr* in heaven. See Busse, "Jerusalem in the Story of Muḥammad's Night Journey and ascension."

⁴⁹See al-Ṭabarī, *Jāmi'*, vol. 25, pp. 98-100.

⁵⁰Rippin, "*Tafsīr Ibn 'Abbās*," pp. 52-54.

⁵¹Wansbrough was puzzled by the observation that the text he considered to be a version of *Tafsīr al-Kalbī* did not contain *ḥadīths* (*Quranic Studies*, pp. 133-134). Van Ess emphasizes this strange fact again in his *Theologie und Gesellschaft* (vol. 1, pp. 300, 302). Neither realized that the source on which their judgment was based is not a pure transmission of *Tafsīr al-Kalbī*, but al-Dīnawarī's commentary, although based on a transmission of al-Kalbī's *Tafsīr*, also contains other exegetical opinions and, in every case, summarizes his sources. The traditions found in Ibn al-Jawzī's *Zād al-masār* and in al-Qummi's *Mi'at manqaba* prove that al-Kalbī's *Tafsīr* did contain *ḥadīths*. For a recent study based on material in al-Kalbī's *Tafsīr* see Schöller, "*Sira and Tafsīr*," pp. 18-48 (see especially his survey of traditions ascribed to al-Kalbī in different types of sources, pp. 20-22, and the conclusion on *Tafsīr al-Kalbī* represented by *al-Wāḍiḥ*, pp. 42-44).

Dating the author and his work

The *isnād* of the tradition found in the Shī'ī source makes it possible to approximately determine the lifetime of 'Abd Allāh b. al-Mubārak al-Dīnawarī. There are two transmitters between al-Qummī (d. 412/1021–2), the author of *Mi'at manqaba*, and al-Dīnawarī. This means that the latter must have lived in about the year 300/912–3. This dating is in line with the *isnād* given by al-Tha'labī (d. 427/1035) for *al-Wāḍiḥ*.⁵² He also names two transmitters between him and al-Dīnawarī.⁵³

All the pieces of evidence collected above suggest that *al-Wāḍiḥ* is a commentary written by 'Abd Allāh b. al-Mubārak al-Dīnawarī, not by 'Abd Allāh b. Muḥammad al-Dīnawarī. The author must have lived in about 300/912–3. Rippin is right in claiming that this commentary is not a recension of *Tafsīr al-Kalbī*. Yet *al-Wāḍiḥ* is based on the latter and perhaps also on other exegetical sources. This identification and dating of the author is based on three main pieces of evidence: First, on a comparison of *matns*, namely of the exegesis of *al-Wāḍiḥ* and exegetical traditions ascribed to al-Kalbī found in a Sunnī and a Shī'ī compilation; second, on a comparison of *isnāds* external to *Tafsīr Ibn 'Abbās*, namely that of al-Tha'labī and al-Qummī; and third, on the statements made in the introduction of 'Abdallāh b. al-Mubārak al-Dīnawarī's *al-Wāḍiḥ*.

Remaining problems

What should we make of the *isnāds* of *Tafsīr Ibn 'Abbās*? They raise several questions.⁵⁴ First, there are *isnāds* in which 'Abd Allāh b. al-Mubārak (al-Dīnawarī) is only a *transmitter* of his work, which is thus ascribed not to him, but to al-Kalbī and finally to Ibn 'Abbās. This is odd for a work which the introduction says was composed by "extracting it from sources and abbreviating it," even if the author expressly refers to al-Kalbī's *Tafsīr* as an important source for his work. Second, and stranger still, is the fact that all the *isnāds* of *al-Wāḍiḥ* (*Tafsīr Ibn 'Abbās*) go back via 'Alī b. Iṣḥāq (al-Ḥaḍramī, al-Ḥanzalī, al-Samarqandī) to al-Kalbī, whereas the introduction of *al-Wāḍiḥ* mentions al-Kalbī's *Tafsīr* in the recension of Yūsuf b. Bilāl. As shown above,

⁵²See above p. 150 and note 24.

⁵³Abū Bakr Muḥammad b. Ya'qūb al-Ustuwā'ī and Abū Ḥanīfa al-Qazwīnī. Yet the former is probably not identical with the Abū Bakr al-Ustuwā'ī mentioned in *Tārīkh-i Bayhaq* by Ibn-i Funduq (d. 565/1169–70), as van Ess assumed (*Ungenügte Texte*, p. 51), because the names differ.

⁵⁴See the table in Rippin, "*Tafsīr Ibn 'Abbās*," pp. 77–78.

there is evidence that al-Dīnawarī indeed transmitted parts of this recension. Third, there are versions of *Tafsīr Ibn 'Abbās* that are introduced by *isnāds* ignoring the name 'Abd Allāh b. al-Mubārak al-Dīnawarī completely. Nevertheless, later in the commentary he reappears in the formula *wa-bi-isnādihī 'an*⁵⁵ 'Abd Allāh b. al-Mubārak qāla ḥaddathanā 'Alī b. Ishāq al-Samarqandī 'an Muḥammad b. Marwān etc. (with his *isnād* [i.e., that of one of the transmitters in the chain which introduces the work] from 'Abd Allāh b. al-Mubārak who said: 'Alī b. Ishāq transmitted to us from Muḥammad b. Marwān etc.). This *isnād* fragment is strange because it does not fit the introductory *isnād*. Moreover, in this fragment 'Abd Allāh b. al-Mubārak directly transmits from 'Alī b. Ishāq (d. 237/852), whereas in another *isnād* version there is a generation of transmitters ('Ammār b. 'Abd al-Majīd or al-Ma'mūn b. Aḥmad)⁵⁶ between them that seems to be more in line with the approximate date established for al-Dīnawarī's scholarly activity.

How to explain all these contradictions? Strangely enough, Rippin does not give a clear judgment on this issue.⁵⁷ He trusts the *isnāds* and therefore suspects that the work was not composed by al-Dīnawarī himself, but "has its ultimate origin in preaching in the time of the generation before al-Dīnawarī," or that it stems not from al-Dīnawarī himself, but "from one of his teachers or from within his circle."⁵⁸ This does not explain all the peculiarities of the *isnād* structure and contradicts what is stated in the introduction of the Leiden manuscript. My solution to the problems that arise from the *isnāds* is based on a distinction between two issues: on the one hand, the *isnāds* that make al-Dīnawarī's commentary a recension of *Tafsīr al-Kalbī* and, on the other hand, the *isnāds* that ignore al-Dīnawarī.

As the introduction of *al-Wāḍiḥ* says, we should consider al-Dīnawarī as its real author. The evidence presented above suggests that he also transmitted al-Kalbī's *Tafsīr* in the *riwāya* of Yūsuf b. Bilāl. Hence it makes no sense to assume that he provided his own commentary with an *isnād* that would make it another recension of al-Kalbī's *Tafsīr*, transmitted by 'Alī b. Ishāq. Thus, the *isnāds* of *al-Wāḍiḥ* (*Tafsīr Ibn 'Abbās*) that go back to al-Kalbī must have been added later. We can only speculate about how this happened. Al-Dīnawarī's pupils, Abū 'Alī al-

⁵⁵Some editions have *ilā*.

⁵⁶The first cannot be identified. The latter is probably al-Ma'mūn b. Aḥmad al-Sulamī al-Harawī (see also note 15). According to his own statement, he came to Syria (or Damascus) in 250/864. Ibn Ḥibbān, *Kitāb al-Majrūḥīn*, Maḥmūd Ibrāhīm Zāyid (ed.), (n.p. 1402/1981-2), vol. 3, pp. 45-46; al-Dhahabī, *Miṣbāḥ*, vol. 3, pp. 429-430. According to Ibn Ḥibbān and al-Dhahabī, his *ḥadīth* transmissions were "lies." See van Ess, *Ungeprüfte Texte*, pp. 49-50 and Gilliot, "Les débuts," pp. 96-97, n. 49.

⁵⁷See his remarks on the *isnād* structure in Rippin, "*Tafsīr Ibn 'Abbās*," pp. 60-62.

⁵⁸*Ibid.*, pp. 49-50, 71.

Ḥasan b. Muḥammad b. Ja'far⁵⁹ or Abū Ishāq Ibrāhīm b. Muḥammad b. Aḥmad b. Quraysh al-Marwazī,⁶⁰ who transmitted *al-Wāḍiḥ*, or even a transmitter from them⁶¹ may have been responsible for adding the *isnād*, making al-Dīnawarī's commentary a version of al-Kalbī's *Tafsīr*. One of them must have added the *isnād* and others must have copied it. The editor of *al-Wāḍiḥ* who added the false *isnād* did not use Yūsuf b. Bilāl's *riwāya*, which al-Dīnawarī himself considered the best or which was perhaps the most complete available to him, but rather 'Alī b. Ishāq's *riwāya*.⁶² It is difficult to say why he chose the latter. Perhaps he was aware that Yūsuf b. Bilāl's transmission of al-Kalbī's *Tafsīr* was more complete and did not fit the summarizing character of *al-Wāḍiḥ*. He may also have known parts of 'Alī b. Ishāq's *riwāya* of al-Kalbī's *Tafsīr*, which perhaps was less complete. It is possible that al-Dīnawarī not only transmitted Yūsuf b. Bilāl's *riwāya*, but transmitted also, at least partially, 'Alī b. Ishāq's. This is suggested by one of the *isnāds* found in manuscript British Library Or. 8049 which has no parallel in the transmission lines of *al-Wāḍiḥ*.⁶³ Yet this issue can only be decided definitely by comparing the text in question with al-Dīnawarī's commentary.

Another problem are the *isnāds* of *al-Wāḍiḥ* (*Tafsīr Ibn 'Abbās*) in which al-Dīnawarī does not appear,⁶⁴ despite being its author. It seems likely that these *isnāds* belong to a secondary stage in turning al-Dīnawarī's *al-Wāḍiḥ* into a version of *Tafsīr al-Kalbī*. As mentioned above, some versions of *Tafsīr Ibn 'Abbās* are introduced by an *isnād* in which the name of 'Abd Allāh b. al-Mubārak al-Dīnawarī is not given. Yet later on he 'reappears' in a fragmentary *isnād* without his *nisba* al-Dīnawarī (hence with an unclear identity) as a direct transmitter from 'Alī b. Ishāq. This fragmentary *isnād* is presumably the relic of an *isnād* that earlier had introduced the commentary.

⁵⁹ Instead of al-Ḥasan some manuscripts have al-Ḥusayn (see van Ess, *Ungenützte Texte*, p. 52). Ripplin's "ibn al-Ḥasan" ("*Tafsīr Ibn 'Abbās*," Appendix 2) is certainly an error. Most probably this al-Ḥasan is the same as al-Ḥasan b. Ja'far al-Zāwahrī, the transmitter from al-Dīnawarī in the manuscript British Library Or. 8049.

⁶⁰ According to the manuscript Aya Sofya 222. See van Ess, *Ungenützte Texte*, p. 52.

⁶¹ In the manuscript Aya Sofya 222 the transmitter from both is Abū l-Qāsim Hibat Allāh b. al-Ḥasan al-Ṭabarī. See van Ess, *Ungenützte Texte*, p. 52.

⁶² Ten of the 17 *isnāds* in the manuscript British Library Or. 8049 have 'Alī b. Ishāq as key transmitter of al-Kalbī's *Tafsīr*, only three of them also have al-Dīnawarī as transmitter (See van Ess, *Ungenützte Texte*, pp. 43-45), and their texts may derive from *al-Wāḍiḥ* instead of from al-Kalbī's *Tafsīr*. A transmission of the latter by 'Alī b. Ishāq from Muḥammad b. Marwān is mentioned in Muḥyī al-Sunnah al-Baghawī's (d. 407-8/1117) *Ma'ālim al-tanzīl*. See Goldfeld, "The *Tafsīr*," p. 135. On 'Alī b. Ishāq see al-Mizzī, *Tahdhīb al-kamāl*, vol. 5, pp. 222-223.

⁶³ *Isnād* no. X in van Ess, *Ungenützte Texte*, p. 45.

⁶⁴ Ripplin, "*Tafsīr Ibn 'Abbās*," p. 49 and his Appendix 2.

Why may al-Dīnawarī have been wiped out of some of the transmissions of his commentary after it had become a *Tafsīr al-Kalbī*, allegedly transmitting the exegesis of Ibn 'Abbās? The most obvious reason would be al-Dīnawarī's relation to the Karrāmiyya sect. For orthodox scholars who liked his commentary for its conciseness and for its supposedly being a *Tafsīr Ibn 'Abbās* it must have been embarrassing that a key transmitter of this commentary belonged to or was suspected of belonging to a heretical group. It is conspicuous that in the *isnāds* ignoring al-Dīnawarī, (al-)Ma'mūn b. Aḥmad, who seems to have been an important figure of the Karrāmiyya, is also missing. Possibly 'Ammār b. 'Abd al-Majīd al-Harawī and 'Alī b. Ismā'īl al-Khajnadī, who are named as transmitters from 'Alī b. Iṣḥāq in these *isnāds*, did not (or were not known to) belong to the sect.⁶⁵ Be that as it may, the common link 'Alī b. Iṣḥāq in the *isnād* structure of *Tafsīr Ibn 'Abbās* seems to be the result of *isnād* forgery ('spread of *isnāds*').⁶⁶ True, this scenario is hypothetical, but it is concrete and makes sense of the chaotic *isnād* structure of *Tafsīr Ibn 'Abbās*.

To conclude these reflections on the criteria for dating the so-called *Tafsīr Ibn 'Abbās*, we can record that both *isnāds* that ascribe al-Dīnawarī's *al-Wāḍiḥ* to al-Kalbī and through him to Ibn 'Abbās, and those that ignore the author, are spurious. Such cases of late *isnād* forgery must not be taken as proof, however, that *isnāds* are generally unreliable. For the dating of the work and its author it was possible and necessary to fall back on other *isnāds* that seem to be more reliable than those of *Tafsīr Ibn 'Abbās*. Dating cannot do without *isnāds* and biographical traditions, at least if fairly accurate dates are desired. A dating based only on literary criteria remains vague and inconclusive. Undoubtedly, literary analysis is legitimate. It can be a useful tool to check the dating based on *isnāds* and other evidence, and to detect later additions and revisions of a text.⁶⁷

BIBLIOGRAPHY

- Berg, Herbert. "Competing Paradigms in the Study of Islamic Origins: Qur'ān 15:89-91 and the Value of *isnāds*." In *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*. *id.*, ed. Leiden, 2003.

⁶⁵There is no information available on them.

⁶⁶He could be a real common link, however, in the transmissions of al-Kalbī's *Tafsīr*.

⁶⁷For more details see Motzki, "Dating Muslim Traditions."

- . *The Development of Exegesis in Early Islam. The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*. Richmond, Surrey, 2000.
- Bosworth, Clifford E. "Karrāmiyya." *EI*², s.v.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur*. Vol. 1, Leiden, 1943². Suppl. vol. 1. Leiden, 1937.
- Busse, Heribert. "Jerusalem in the Story of Muḥammad's Night Journey and ascension." *JSAI* 14 (1991): 1–40.
- Al-Dhahabī, Shams al-Dīn Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad. *Tadhkirat al-ḥuffāz*. Beirut, n.d. 5 vols.
- . *Mizān al-i'tidāl fī naqd al-rijāl*. Beirut, n.d. 4 vols.
- Ess, Josef van. *Ungenützte Texte zur Karrāmiyya. Eine Materialsammlung* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1980, 6. Abhandlung). Heidelberg, 1980.
- . *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert der Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Berlin/New York, 1991–1997, vol. 1.
- Al-Farrā', Abū Zakariyyā' Yaḥyā b. Ziyād. *Ma'ānī al-qur'ān*. Muḥammad 'Alī al-Najjār, ed. Beirut, n.d. 3 vols.
- Gilliot, Claude. "Les débuts de l'exégèse coranique." *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 58 (1990): 82–100.
- . "L'exégèse du Coran en Asie Centrale et au Khorasan." *Studia Islamica* 46 (1999): 129–164.
- . "Les sciences coraniques chez les Karrāmites du Khorasan: Le livre des fondations." *Journal Asiatique* 288.1 (2000): 15–81.
- . "Exegesis of the Qur'ān: Classical and Medieval." In Jane Dammen McAuliffe, ed. *Encyclopaedia of the Qur'ān*. Vol. 2. Leiden, 2002, pp. 99–124.
- Goldfeld, Isaiah. "The *Tafsīr* or [read: of] Abdallah b. 'Abbās." *Der Islam* 58 (1981): 125–135.
- Ibn al-Jawzī. *Zād al-masīr*. Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān 'Abd Allāh, ed. Beirut, 1407/1986–7.

- Ibn Ishāq, Muḥammad. (*Sīrat Rasūl Allāh*). *Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn Ishāk, bearb. von Abd el-Malik Ibn Hischām: aus den Handschriften zu Berlin, Leipzig, Gotha und Leyden*. Ferdinand Wüstenfeld, ed. Göttingen, 1858–61. 2 vols.
- . *Sīra*. Muḥammad Ḥamīdullāh, ed. N.p., 1401/1981.
- Ibn Mākūlā, Abū Naṣr b. Hibat Allāh. *Al-Ikmāl fī raf' al-irtiyāb*. 'Abd al-Raḥmān b. Yaḥyā al-Yamānī, ed. Hyderabad, 1962. 7 vols.
- Lane, Edward William. *Arabic-English Lexicon*. London, 1863–1893. 8 vols.
- Al-Mizzī, Jamāl al-Dīn Abū l-Ḥajjāj Yūsuf. *Tahdhīb al-kamāl fī asmā' al-rijāl*. Beirut, 1418/1998. 8 vols.
- Motzki, Harald. "Dating Muslim Traditions. A Survey." *Arabica* 52 (2005): 204–253.
- . "The Origins of Muslim Exegesis. A Debate." Forthcoming.
- Muqātil b. Sulaymān. *Tafsīr*. 'Abd Allāh Maḥmūd Shihāta, ed. Cairo, 1983. 5 vols.
- Al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr. *Jāmi' al-bayān*. Šidqī Jamīl al-'Aṭṭār, ed. Beirut, 1415/1995. 12 vols.
- Al-Qummī, Muḥammad b. Aḥmad. *Mi'at manqaba min manāqib amīr al-mu'minīn*. Qumm, 1407/1986–7.
- Rippin, Andrew. "Tafsīr Ibn 'Abbās and Criteria for Dating Early Tafsīr Texts." *JSAI* 18 (1994): 38–83.
- Schöller, Marco. "Sīra and Tafsīr: Muḥammad al-Kalbī on the Jews of Medina." In *The Biography of Muḥammad: The Issue of the Sources*. Harald Motzki, ed. Leiden, 2000, pp. 18–48.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Vol. 1, Leiden, 1967.
- Tanwīr al-miqbās min Tafsīr Ibn 'Abbās*. Beirut, 1987.
- Wansbrough, John. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford, 1977.



HISTOIRE ET TRADITION SACRÉE

la biographie impossible de Mahomet

PAR

JACQUELINE CHABBI

«De tous les fondateurs de religion, Mohammed est probablement celui dont la personnalité a le plus de caractère historique». Claude Cahen, *L'Islam des origines au début de l'empire ottoman*, «Collection Histoire Universelle 14», Paris, 1970.

C'est par cette phrase que s'ouvre le chapitre II de ce manuel destiné aux étudiants du domaine que Claude Cahen se plaisait à nommer «l'histoire musulmane». Ce chapitre est intitulé «Mahomet». Claude Cahen m'avait demandé, il y a un peu moins de six ans, alors que je commençais à travailler sur l'époque prophétique, de revoir la première partie de son manuel. J'ai cru comprendre, à l'époque, qu'il sentait que les premiers chapitres posaient quelques problèmes qu'il n'avait pas pris le temps de résoudre, occupé par de multiples grands sujets, situés plus tardivement dans l'histoire des sociétés musulmanes. D'ailleurs, disait-il souvent, en feignant de plaisanter, à ceux d'entre nous qui venaient le voir, dans sa maison de Savigny: le temps commençait à lui être compté. J'ai compris peu à peu et de mieux en mieux, au fil de mes propres travaux, que les problèmes posés par ces premiers chapitres touchaient essentiellement à la méthodologie historique quand elle est appliquée au cas particulier d'une histoire fortement travaillée de croyance et quasiment sacralisée. C'est dans la perspective de cette révision maintenant nécessaire pour tout ce qui touche à la «biographie de Mahomet» que je vais tenter de poser ici quelques questions de principe, dont certaines ont été esquissées par Michael Cook (*Muhammad*, Oxford, New York O.U.P., 1983, 94 p.)

QUE l'islam, entre toutes les grandes religions d'origine proche-orientale, se caractérise par un aspect historique fortement marqué, nul ne songerait à le nier. En effet, sauf à remonter à des périodes de l'histoire des Hébreux qui ne sont plus guère historisables, seul l'islam aurait réussi en politique, du vivant de son prophète. Le conditionnel s'impose pourtant, dans la mesure où, sur cette réussite qui aurait été médinoise, on ne dispose d'aucune trace matérielle, ni édifice, ni écrit d'époque conservés, ni inscription d'aucune sorte. Sur cette réussite précoce, on ne dispose que de matériaux «décalés». Il s'agit essentiellement d'une tradition sacrée

écrite, certes très abondante, mais chronologiquement très postérieure aux faits qu'elle relate et sur lesquels on doit se prononcer. À propos de cette tradition ou de ce que l'on pourrait encore appeler une «histoire sacrée», on n'aura garde d'oublier que les garanties que se donne la croyance pour établir l'authenticité d'un fait du passé ne sont pas du tout les mêmes que celles que s'imposent les écritures historique ou anthropologique, au sens contemporain du terme. On se souviendra notamment que la croyance doit impérativement trouver une réponse à toutes les questions qu'elle se pose. Elle se doit absolument d'aboutir à une certitude, puisque l'enjeu de la question est de dire une vérité. Au contraire, l'histoire peut très bien se contenter d'une question qui ne trouve pas de réponse ou qui donne une réponse approchée. La certitude recherchée ne porte d'ailleurs pas sur le même objet. Dans le cas de l'histoire, c'est la validité du raisonnement qui est en cause. Le fait de ne trouver aucune réponse n'infirme donc pas l'approche historique, du moins si le raisonnement est considéré comme correct.

Pour l'historiographie musulmane médiévale qui traite de la période prophétique, le hiatus chronologique est, au bas mot, d'un siècle et demi, sinon de deux siècles ou plus. Du point de vue des manuscrits conservés, le délai serait bien plus long encore. Les manuscrits actuellement disponibles reproduisent généralement un livre d'auteur bien antérieur. On ne sait pas si le livre premier que l'on suppose a vraiment existé, sous la forme et sous le contenu de ce qui nous est parvenu. On pourrait bien souvent se trouver en présence de la relation fluctuante d'un enseignement oral. Celui-ci aurait pu évoluer, aussi bien de maître à disciple, que de disciple à disciple, sur plusieurs générations, après la mort du maître. Certes, il aurait fini par être fixé sous une forme écrite. Mais cela serait advenu à une époque que l'on ne serait guère en mesure de déterminer. Il resterait encore, dans le même ordre d'idée, à traiter du problème, tout aussi épineux, de la fidélité des copies à l'original supposé.

Concernant le Coran lui-même, on ne dispose d'aucun exemplaire vraiment ancien de la vulgate. Le décalage est donc, là aussi, très considérable. Jusqu'à ce jour, aucun fragment d'une pré-vulgate n'a été découvert nulle part. La réponse traditionnelle à cette interrogation consiste à dire que toutes les pré-vulgates auraient été volontairement détruites. Elles l'auraient été, durant le califat de 'Uṣmān, le troisième calife de Médine, dont la vulgate

porte le nom, puisque c'est lui qui, selon la tradition, aurait ordonné que fût établi, de façon unifiée, le texte définitif du Coran. La survivance de la version attribuée au compagnon Ibn Mas'ūd qui sera évoquée plus loin s'inscrit pourtant clairement en faux contre cette affirmation, à l'intérieur de l'islam lui-même, sans même que l'on doive se prononcer, en termes historiques, sur le problème de la vraisemblance des faits. Rien ne subsiste non plus des supports divers dont la tradition sacrée assure qu'ils auraient servi à écrire la révélation, au fur et à mesure que Mahomet la recevait. Rien encore n'a été conservé qui soit issu du contexte médinois où aurait fonctionné un «secrétariat de la révélation» dont on connaîtrait pourtant nommément tous les membres. Tous ces faits allégués par la tradition sacrée concernant le Coran sont donc parfaitement invérifiables. Sauf à les rattacher à une époque postérieure, dans des conditions qu'il faudrait essayer de déterminer de façon hypothétique, ils apparaissent, en outre, dans leur factualité même, comme globalement assez invraisemblables. Ils le sont dans la mesure où le milieu de révélation du Coran semble avoir été celui d'une société où l'oralité aurait été dominante. Ce n'est pas, évidemment, que dans une telle société, personne n'ait su écrire. On a établi depuis longtemps que le vocable *ummī* du Coran (au singulier, VII, *A'raf*, 157, 158, au pluriel, LXII, *Ġum'a*, 2, III, *Al 'Imrān*, 20, 75, II, *Baqara*, 78) ne signifie nullement «illettré», mais réfère au terme hébreu qui désigne le peuple «sans Écriture», c'est-à-dire sans révélation. Mais, dans un contexte sociologique de ce type, il est indispensable de s'interroger sur les usages de l'écriture et notamment sur le fait de savoir si un récit, fut-il de type révélateur, était «écrivable». Le Coran lui-même semble, en certains de ses passages, pouvoir être interprété de façon négative à ce sujet (II, *Baqara*, 79). Il est, en effet, des types de société où l'écriture fait l'objet d'usages très limités qui sont en général des usages magiques. L'écriture peut exister dans ces sociétés. Elle n'est cependant pas spécialement destinée à une lecture, contrairement à ce que nous aurions tendance à croire spontanément, sur la base de notre propre expérience. Par contre, on peut très bien se représenter que les sociétés califales postérieures qui ont pratiqué un usage généralisé et systématique d'une écriture arabe — très largement améliorée quant à sa lisibilité — aient eu besoin de se représenter la strate première d'une mise en écriture du donné révélé, durant la période prophétique elle-même. Pour elles, l'enjeu était de croyance, de

recherche de modèle, de légitimation et de continuité. Il ne s'agissait évidemment pas de répondre aux contraintes d'une problématique historique à notre manière.

On dit souvent, pour tenter de croire à une historicité des faits allégués, que la vulgate dite 'uṭmanienne n'a guère posé problème, et que si elle avait eu des opposants, ils se seraient manifestés et que l'on en aurait su quelque chose. On sait pourtant que certains corpus parallèles, comme celui dit d'Ibn Mas'ūd, ont existé, par exemple à Bagdad, en milieu chi'ite, au moins jusqu'à la prise de la ville par les Mongols, au milieu du XIII^e siècle. Ce fait est signalé de façon récurrente par les historiographes, lorsqu'ils décrivent les mouvements de sédition urbains de mouvance chi'ite comme, par exemple, Ibn al-Ġawzī dans le *Muntaẓam*. Les corpus répertoriés, auraient donc été au moins deux, pendant plusieurs siècles. Cela ne permet pas pour autant de rattacher l'établissement de ces corpus à une chronologie péninsulaire. Aussi bien le calife 'Uṭmān que le compagnon qu'on lui oppose auraient, en effet, pu servir de figures de référence dans des conflits partisans dont nous ne connaissons plus rien, mais qui pourraient bien être postérieurs à leur époque. On sait aussi, qu'au moins pendant le VIII^e siècle, un certain nombre de courants chi'ites dits extrémistes, ont considéré que le Coran n'était pas complet. Selon eux, seul un tiers en aurait été révélé, Mahomet ayant gardé le reste par devers lui.

On peut, dans ces conditions, se demander de quand date vraiment la vulgate dite 'uṭmanienne. Ne pourrait-on poser l'hypothèse qu'elle pourrait dater de l'entrée de l'islam en écriture, c'est-à-dire, aux mieux d'une période qui serait consécutive à la «sortie d'Arabie»? Même si l'hypothèse apparaît comme iconoclaste, il faut bien constater que là se situe effectivement la frontière historique réelle, celle qui sépare un avant d'un après, c'est-à-dire deux états de société et, peut-être plus encore, deux états de mentalité et de croyance. Il serait, en effet, anthropologiquement très naïf de penser que la croyance, comme procès vécu et comme procès de production de sens, est constamment de même type, lorsque une religion dure une quinzaine de siècles et se pratique sur les terrains et dans les conditions sociologiques les plus variées. Il importe, en pareil cas, non de postuler une continuité historique, mais, tout au contraire de rechercher systématiquement des failles, des ruptures, des frontières, en sachant que celle-ci se signalent de façon très discrète, car une société croyante ne peut guère admettre qu'elle se

trouve en décalage avec son passé et qu'elle lui est donc, d'une certaine façon, normalement et constamment infidèle.

Le procès de mutation du croire fut, dans le cas de l'islam, très probablement à double entrée. Le changement dans la perception de la croyance et dans les comportements sociaux peut d'abord avoir été celui que favorisa l'entrée en islam, par conversion, des populations non-arabes d'origine. On sait que ce processus fut très progressif et apparemment sans contrainte. Il semble s'être achevé pour le Proche-Orient d'abord, avec des groupes résiduels non convertis et qui le demeureront. La conversion de l'Iran paraît être beaucoup plus massive, mais aussi plus tardive. Elle serait achevée seulement au cours du III^e/IX^e siècle. Ce processus de conversion et tout ce qu'il peut entraîner sur le plan de la croyance, de la lecture du texte sacré et de la perception du passé, paraît avoir été très largement sous-estimé. Il semble avoir été, jusqu'à présent, beaucoup trop peu étudié en tant que tel. S'il l'a été si peu, c'est probablement, en grande partie, du fait du silence qu'ont entretenu à son propos les sources musulmanes postérieures qui ne se souciaient guère d'évoquer un passé non conforme à leur islam du présent.

L'autre entrée concerne, non plus les convertis, mais les Arabes eux-mêmes. Le changement de société et de mentalité que suppose, à terme, leur expatriement ne peut manquer de les avoir affectés progressivement, dans une mesure qu'il conviendrait de tâcher de découvrir. Des mesures de la première époque omeyyade, comme l'introduction du principe dynastique, témoignent, dans un domaine précis qui est celui de la succession politique, des premières évolutions en ce sens. Elles furent d'ailleurs fort mal ressenties, dans un premier temps, puisqu'elles ne s'imposèrent, en partie — la succession du frère continuant à être souvent préférée à celle du fils — qu'au prix d'une guerre intestine entre arabes, la deuxième *fitna*. La page ne sera véritablement tournée qu'au moins un siècle plus tard, avec l'accession des Abbasides au califat. Bien que d'origine péninsulaire, tout comme les Omeyyades, et issus d'un lignage mekkois devenu prestigieux, puisqu'il s'agissait de celui d'un des oncles de Mahomet, ils seront d'emblée les artisans de ce qui apparaît comme une symbolisation très nouvelle des formes et des modalités de leur pouvoir. Ils auraient rompu d'autant plus délibérément avec leur passé véritable qu'ils paraissent avoir été les premiers à chercher systématiquement à en instituer le modèle et à se le représenter à travers toute une série de mythes fondateurs, même

si une certaine évolution en ce sens semblait avoir déjà commencé à se manifester, en fin de période omeyyade.

Historiquement, ce serait donc la « sortie d'Arabie » qui pourrait constituer le repère majeur, non seulement pour les Arabes eux-mêmes, mais plus encore pour leurs adversaires, confondus par la rapidité des grandes conquêtes réalisées par ces tribus de l'Arabie profonde que l'on ne devait guère avoir prises, jusque là, au sérieux, à supposer d'ailleurs qu'on ait pu les connaître. Cette irruption brutale et à grande échelle des tribus, hors de leur habitat péninsulaire traditionnel, constitue, très précisément, le premier moment historique où l'islam se visibilise au monde. C'est le moment premier et véritable où l'islam entre en histoire. Mais, il ne faudrait pas se leurrer. Il n'y entre pas de façon uniforme et égale. Pendant longtemps, on ne connaîtra de lui, en dehors de ce qu'il en dit lui-même, *a posteriori*, guère plus que des propos d'adversaire.

De par ses conquêtes, réalisées, pour la période première, en à peine une vingtaine d'années, l'islam participe, certes dorénavant, de la grande histoire mondiale, mais seulement d'un certain point de vue. Cela ne veut nullement dire, en effet, que, d'un moment à l'autre, on sache, brusquement, de lui, tout ce que nous attendons de savoir. On en saura d'ailleurs d'autant moins que, de cette première période de l'expatriement offensif, l'islam ne parle pas encore de lui-même. S'il l'a fait, ce fut dans l'oralité. Il n'en reste probablement à peu près rien. En outre, on ne doit pas s'attendre à ce qu'un vainqueur se pose des questions existentielles sur lui-même. Ce n'est que beaucoup plus tard — on l'a vu — que, dans une société profondément modifiée, il parlera de son passé. Autant dire qu'il en produira, comme il est attendu en pareil cas, ce que l'on appelle des relectures ou des réécritures. Mais ces relectures ou ces réécritures seront d'autant plus puissantes, c'est-à-dire d'autant plus effaçantes, quant au passé réellement vécu, qu'elles seront les expressions d'une histoire sacrée. Celle-ci devra répondre à des contraintes qui seront celles d'une croyance collective, vivante, sûre de son fait, forte de ses évidences.

Dans les conditions fort délicates de l'écriture de l'histoire, au sens contemporain du terme, que nous venons de décrire sommairement, on peut se demander s'il est bien raisonnable de mettre en scène, comme acteur principal une figure individuelle, même s'il s'agit d'une figure prophétique? N'est-ce pas là courir le risque de

voir insensiblement s'effacer, puis disparaître derrière le décor, une grande partie des personnages de la pièce dont l'on peut raisonnablement supposer qu'elle s'est effectivement jouée, sur la scène de l'Arabie occidentale, au début du VII^e siècle? N'est-ce pas là, plus encore, le risque majeur de devoir accrocher l'histoire, au sens contemporain du terme, à un récit qui est, avant tout, celui d'une histoire sacrée dont nous ne maîtrisons rien, puisque nous n'avons la maîtrise d'aucun des faits qui y sont allégués?

On nous dit que Mahomet est né en 570. Qu'avons nous à opposer à cela, sinon une autre version, relevant elle aussi de l'histoire sacrée, et qui le ferait naître quelques années avant, ou quelques années après cette date? De lui que savons-nous, historiquement, si nous posons l'hypothèse de son existence comme vraisemblable, sous le nom que la tradition lui donne? Que savons-nous de lui, dans ces conditions, sinon qu'effectivement il est né. Il est né, certes, mais, à un moment qui est, pour nous, destiné à demeurer complètement indécidable, du moins, quant à la date de l'année supposée. Face aux récits tant chargés de détails dont nous submerge la tradition sacrée, dont c'est — nous l'avons dit déjà — le métier, au sens propre du terme, il apparaît que nous devons apprendre à ne plus avancer, lorsque nous ne pouvons plus raisonner en histoire, comme méthode d'analyse contemporaine. Or, nous ne le pouvons plus lorsque nous ne disposons plus d'éléments pour le faire.

Lorsque la tradition dit l'anecdote, dans le contexte que nous avons évoqué, et qui est celui de faits, pour nous, «introuvables», l'histoire, elle, doit donc apprendre à s'arrêter net. Que peut-elle faire alors? Quels doivent être sa place et son rôle, face à une situation qui pourrait sembler sans issue? L'histoire devrait alors se contenter de raisonner, justement en termes de «situation vraisemblable», sans essayer de descendre au niveau de faits qu'elle n'a aucun moyen de vérifier, dans le détail de leur factualité. Cela ne veut pas dire que le récit sacré ne doive pas être lu. Cela ne veut pas dire qu'il ne doive pas être utilisé et exploité de toutes les façons possibles. Cela veut dire, qu'avant tout, il doit être, dans chaque cas d'utilisation, clairement identifié comme tel. Or, ces récits sacrés sont souvent de superbe facture. Il arrive que la pression soit telle que l'historien leur cède la place des faits vécus, au lieu de les cantonner dans leur rôle véritable qui est celui de «représenter» un moment du passé, pour une communauté de croyants. Il faut, bien

sûr, tâcher d'identifier, parallèlement cette communauté de croyants, au moment de son histoire qui correspond à la fiction qu'elle produit ou qu'elle se re-présente. «Représenter» doit être ici pris au sens propre. C'est bien de «donner du passé une représentation» qu'il s'agit, autrement dit de «faire jouer», sur la scène de l'imaginaire du croire, ce qui apparaît, pour les croyants, comme une «fiction véridique». Comment les musulmans des premiers âges de l'historiographie califale ont-ils cru à leur passé et aux mythes qu'ils s'en sont donnés? C'est une question qu'il vaudrait certes la peine de poser, à la manière dont l'a fait Paul Veyne, il y a quelques années déjà, de façon si judicieuse, s'agissant des Grecs et de leur monde.

Il faut s'efforcer de sortir de l'islam comme représentation absolue, c'est-à-dire, en fait, comme «présent absolu» qui refuse d'accorder son raisonnement au temps des autres. C'est en ce sens que nous avons pu dire que, «comme objet historique», l'islam en soi, n'existe pas. À sortir du temps temporalisé qui trace des limites et singularise le sens, tout objet historique — c'est-à-dire historiquement étudiable — court en effet le risque immédiat de se déréaliser en fantasme. Nous avons voulu indiquer que sous sa forme de dogme proclamé qui croit pouvoir condenser son présent, son passé, et même son futur, pour les expliquer tous à la fois dans une illusion d'éternité, l'islam — pas plus d'ailleurs qu'aucune autre religion — ne saurait faire l'objet d'aucune problématisation historique. À être maniée de cette manière, une grande croyance collective, ne peut jouer, sur la scène de l'histoire, que comme une idéologie en acte.

Revenir à une situation qu'est-ce-à-dire? D'abord, sans doute, une fois que la scène a été délimitée et qu'elle a été inscrite dans son lieu propre, retrouver les acteurs, tous les acteurs du temps, et non pas seulement celui dont on sait qu'il a finalement réussi. Il y a un risque majeur à regarder un passé à partir de ce qu'il est advenu dans son avenir. Le risque est celui de croire à la logique de l'histoire et à l'inéluctabilité du cours qu'elle a pris. À connaître l'avenir, l'historien court le risque méthodologique de se prendre pour un prophète. Il doit au contraire tenter d'oublier ce qu'il sait pour retrouver un présent au présent, un présent qui 'na pas encore d'avenir.

Qui était Mahomet dans sa tribu? L'histoire sacrée nous dit que,

malgré des accidents de fortune qui l'avaient fait «orphelin» — ce que le Coran, pour une fois, confirme, *Duḥā*, XCIII, 6, «Ne t'a-t-il pas trouvé orphelin?» — il y fut toujours homme hautement respecté. Pour prouver la véracité de l'assertion, Mahomet reçoit, à toute occasion, le surnom d'*al-Amīn*, «celui qui est fidèle». Ainsi aurait-il été toujours fidèle à sa parole. C'est un sens que l'on peut effectivement faire remonter à la vieille société tribale et qui y connote une vertu. Mais, à époque plus tardive, dans une société devenue musulmane, le terme pouvait aussi s'entendre comme «fidèle à sa foi». Cela permettait de mettre opportunément en concordance le présent et le passé, à travers une superposition de vertus. Mais il importe de bien voir qu'une «preuve» de ce type relève d'abord d'un fait de récit et de représentation. Que le récit se duplique en variantes ou se reproduise à travers d'autres mises en scène n'aboutit, en l'espèce, à aucune sorte de corroboration historique. De ce niveau de la parole dite dans une mise en scène de récit, on ne peut tirer aucune conclusion probante dans l'ordre du fait historique direct. En effet, à travers la présence récurrente de récits reprenant le même thème, se démasque d'abord la construction d'une image et la présence d'une représentation. Il est certain que Mahomet a été vu comme porteur de la qualité d'*amīn*. Il l'a été, à coup sûr, par ceux qui, *a posteriori*, dans une société devenue croyante, se sont représenté le passé. Mais, il n'est absolument pas assuré qu'il l'ait été vraiment, ni surtout qu'il ait été vu ainsi par ses contemporains, les hommes de la tribu de Qurayš. Je dirais même qu'à l'insistance des récits que colporte la tradition sacrée, c'est plutôt le contraire qu'il faudrait d'abord supposer. Il ne faut jamais oublier que l'objectif déclaré d'une tradition sacrée est de tenter de faire revivre le passé en le rendant croyable pour les hommes du présent. Il est d'autant moins attendu qu'on le fasse revivre tel qu'il a pu être, avec ses zones d'ombre et de lumière, que le présent se construit toujours, en partie, sur un refoulement de son propre passé.

Rien n'est plus suspect, en histoire, qu'une donnée qui inscrit l'annonce d'un présent dans un temps antérieur, c'est-à-dire dans une prédestination. L'annonce d'un prophète, avant que soit venu son temps, conduira, tôt ou tard, à remonter à une enfance, et bien au-delà encore, à une naissance et à une conception, toutes également marquées de signes. Pour avoir été finalement prophète, n'aura-t-il pas fallu qu'il l'ait été toujours? L'histoire sacrée n'a effectivement pas manqué de faire ses gammes sur la totalité de

l'octave. Chez le grand historiographe al-Ṭabarī, m. 310/923, qui reprend probablement des données antérieures, mais dont nous ignorons l'origine — nous pouvons seulement supputer qu'elles sont largement postcoraniques — on en arrivera même à «islami-ser» l'annonce de l'Emmanuel, dans la reprise de la prophétie d'Isaïe, *Šaʿyā*. La «bonne nouvelle», *tabfīr*, consistera à annoncer non seulement la venue de Jésus, mais aussi, dans le même mouvement, celle de Mahomet (*Taʿrīḥ*, 1^e Série, 638, éd. de Leyde, déjà signalé par moi dans «La représentation du passé aux premiers âges de l'historiographie califale», *Mélanges en l'honneur de Claude Cahen, Res Orientalia*, VI, 1994, note 36).

En outre, durant la période mekkoise, ce n'était certainement pas Mahomet qui était le personnage central sur la scène de l'histoire locale. Dans ce milieu sociologique, ce ne pouvait guère être que la tribu elle-même et ses chefs, c'est-à-dire, très précisément, les hommes en vue de ses clans principaux. Leurs noms nous sont évidemment, eux aussi, donnés par la tradition sacrée. Mais ils sont pour ainsi dire «bloqués dans un rôle d'adversaire», autrement dit dans un rôle qui les place dans un face à face exclusif avec le prophète émergent. Or, celui-ci ne pouvait être, à l'époque, qu'un comparse de la scène mekkoise, vraisemblablement, un personnage tout à fait insignifiant. La tradition met, au contraire, Mahomet sur le devant de la scène. Elle focalise, sur lui toute l'attention. Elle organise son récit autour du moindre de ses faits et gestes supposés. Ce faisant, elle ne peut manquer de produire un effet déformant. Ce que l'on pourrait encore appeler un «effet de loupe» ne correspond certainement pas à la réalité du moment, aux rapports de force et d'honorabilité, c'est-à-dire aux statuts sociaux, qui prévalaient dans la tribu. Le face à face fait partie d'une dramaturgie de récit. Il ne restitue absolument pas la réalité d'une histoire collectivement vécue. Ainsi semble-t-il raisonnable de supposer que, pendant une période qui pourrait avoir été assez longue, la révélation de ce qui, d'ailleurs, ne s'appelait pas encore Coran, ne fit nullement événement dans la tribu.

Il est significatif de constater que, si l'on en réfère au Coran en début de révélation, Mahomet ne se connaît pas encore comme prophète. Dans ses usages apparemment les plus anciens, le terme *rasūl* ne désigne d'ailleurs pas du tout Mahomet, mais le médiateur mystérieux qui lui transmet la voix de vérité et l'annonce d'un avenir (*Takwīr*, LXXXI, 19). Dans le cas de la sourate *al-Hāqqa*,

LXIX, 40, qui reprend le même mot, dans le même sens, *rasūl* s'oppose implicitement à *ṣayṭān*, c'est-à-dire au *ḡinn* inspirateur du poète, à son «démon». Le médiateur de la révélation n'est pas non plus appelé «ange», *malāk*, et moins encore Gabriel. Faisons, au passage, justice de l'idée, tant souvent reprise, selon laquelle, l'inspirateur coranique est, depuis l'origine, l'archange biblique. Il faut savoir que la figure de Gabriel, si présente dans la tradition sacrée postcoranique, est quasiment absente dans le Coran. Elle ne fait l'objet que de trois mentions groupées qui apparaissent toutes trois comme très tardives (*Baqara*, II, 97, 98, *Tahrīm*, LXVI, 4). Dans son milieu, c'est-à-dire, dans sa tribu, Mahomet ne se connaît encore que comme «contribule», *ṣāhibu-kum* (*Takwīr*, LXXXI, 22, aussi *Nağm*, LIII, 2).

À propos de ces quelques remarques, prenons enfin conscience de toute la distance qui sépare et oppose l'analyse historique et la représentation sacrée, qu'elle soit médiévale ou plus moderne. Si Gabriel est là, à quelque moment que ce soit, dans le Coran, comment la croyance pourrait-elle supposer qu'il ne l'a pas été toujours. Qu'il soit nommé, ou non, et de quelque nom qu'on le nomme, il est donc ressenti par la croyance comme naturellement présent dès l'origine. C'est en vertu de cette perception qui transversalise le temps du récit, le mettant, en quelque sorte hors chronologie, que l'absence patente de Gabriel dans la majeure partie du Coran, n'a nullement fait obstacle à la production des récits sacrés postcoraniques qui lui donnent un premier rôle. Repris par tous les exégètes, le récit sacré postcoranique présente, en effet, Gabriel, à travers plusieurs variantes, comme la figure majeure et l'inspirateur identifié de la grotte de la première inspiration que l'on suppose, celle des premiers versets de la sourate XCVI, *al-ʿAlaq*. Ce commencement allégué pose d'ailleurs lui-même gravement problème, sur le plan historique, quant à la vraisemblance de son caractère d'événement initial.

Tout au contraire, chaque fois qu'elle le peut, l'histoire note les moments d'entrée en scène. Elle les chronologise avec le plus grand soin, car, c'est à partir de leur succession non réversible et non prédictible, qu'elle construit une partie au moins de ses hypothèses. En effet, contrairement à ce qui se passe sur une scène de théâtre, l'histoire ne suppose pas que les acteurs à venir soient en attente, déjà présents derrière le rideau. Ils viennent quand ils viennent et sans que leur présence soit attendue, sans jamais, en tout cas, qu'elle doive être perçue comme nécessaire.

Chaque fois qu'il a été question de prononcer une déclaration de vraisemblance, nous nous sommes référé au Coran. Nous avons pourtant indiqué auparavant que, pas plus que dans aucun autre domaine, il n'en était demeuré de trace matérielle vraiment ancienne, c'est-à-dire remontant à l'Arabie du premier siècle, pendant la période prophétique elle-même et le califat de Médine. Des découvertes archéologiques récentes au Yémen ne semblent pas, pour le moment, permettre de remonter aussi haut. Pourtant le texte coranique, en l'état, c'est-à-dire sous sa forme de vulgate, constitue pour l'historien de la croyance un document de travail d'une importance considérable. Même si aucun témoignage ancien ne subsiste, nous restons, en effet, en présence d'un texte fort curieux. Il ne paraît pas nous dire une ou des histoires écrites comme la plupart des grands Livres bibliques. Tout au contraire, il semble restituer, sous une forme encore largement perceptible, des moments de discours en acte. On a souvent l'impression de se trouver en présence d'une oralité qui donne encore à ressentir comment elle a pu se dire et être entendue.

Sous la forme de la vulgate, telle que nous la connaissons, le Coran ne paraît avoir été ni écrit, ni réécrit à la manière des grandes fresques synthétiques de l'Ancien Testament. Il connaît une grande mythologie de la Création. Pourtant, il ne possède pas de récit homogène et distinct de la Genèse. La thématique en est certes présente. Mais elle est largement distribuée entre de multiples sourates. Les sourates apparaissent donc comme manifestement composites. Elles le sont du point de vue de leur thématique, parfois si éparpillée qu'elle peut lasser l'attention d'une lecture qui ne soit pas croyante. Mais ce caractère composite touche aussi vraisemblablement à la chronologie du discours, tel que le donne à lire le texte de la vulgate. De nombreuses sourates paraissent en effet composées de moments d'oralité qui pourraient n'avoir pas été forcément concomitants. Des recompositions de versets ont d'ailleurs été reconnues par la tradition musulmane médiévale elle-même. D'autres ont été présentées par des numérotateurs orientalistes du Coran, de Gustav Weil et Theodor Nöldeke durant la deuxième partie du XIX^e siècle, à Régis Blachère, le plus récent d'entre eux, au milieu du XX^e siècle. Pourtant, ces «re-numérotations» demanderaient à être profondément revues. En effet, il leur a constamment manqué une véritable problématisation de caractère historique. En ce qui concerne l'orientalisme, un savoir, certes très

remarquable, a été mis en œuvre. Mais il a été centré uniquement sur l'érudition d'une philologie. Or, celle-ci n'a jamais débouché sur une insertion disciplinaire suffisamment large. Elle n'a jamais cherché à restituer de façon cohérente des contextes d'usage. Les lectures d'époque différente qui ont été simultanément prises en compte, notamment celles des exégèses, ont souvent débouché sur des anachronismes graves de compréhension. Confondre une lecture musulmane d'époque impériale comme celle des premières grandes exégèses, avec la manière dont le Coran a pu être entendu dans la société des tribus, c'est-à-dire dans son milieu d'origine, ne peut que conduire à de graves contresens sociologiques. Cette textualité spécifique demeure donc presque entièrement à retraiter historiquement. Pourtant, c'est certainement grâce à cette oralité désordonnée et foisonnante que le Coran paraît devoir être tenu pour un témoin globalement fiable de l'époque du premier islam, qu'il s'agisse de l'islam prophétique ou, d'une manière plus générale, de l'islam d'Arabie, avant la période des grandes conquêtes, même si, évidemment, certains passages peuvent être objet de discussion. La vulgate, sous sa forme actuelle et son mode de composition, est certes problématique. Rien n'empêche cependant, en l'état, de l'exploiter à partir de sa langue et des représentations qu'elle véhicule.

Lorsqu'il arrive que le Coran reprenne une thématique dont il est manifeste qu'elle est étrangère à l'Arabie tribale, il garde néanmoins tout autant cette valeur de témoignage de l'époque péninsulaire. Nous voulons évidemment parler du cas des thèmes forts nombreux dont on a, depuis longtemps, détecté les origines bibliques. L'important n'est pas alors de s'arrêter sur les origines de cette thématique, comme on l'a fait trop souvent, une fois qu'elles ont été reconnues. L'important est de tâcher de comprendre les usages spécifiques que le Coran en fait. Du point de vue de la charge de sens dont il est investi, le Moïse coranique n'est plus le Moïse biblique. Il est autre chose, même si Mahomet semble évidemment avoir cru, en toute bonne foi, qu'il s'agissait, en tous points, de la même figure. À en croire la tradition sacrée, aussi bien que certains passages du Coran lui-même, on sait les conséquences dramatiques qui seraient nées de ce double malentendu. Les Juifs médinois ne pouvaient se résoudre à reconnaître «leur Moïse» dans la figure coranique qui leur en était présentée. On en vient, à ce point, à la notion clef. Nous ne nous trouvons pas en présence d'un

simple emprunt. Il s'agit d'un emprunt qui se double d'une appropriation. C'est ce deuxième terme qui est capital, car c'est lui qui indique le lieu du sens. Il est celui de l'usage effectif, et non pas celui de l'origine. S'approprier les images des autres, évidemment sans leur demander leur avis, c'est, en définitive, une des nombreuses manières de prendre pouvoir sur eux, au moins symboliquement, en vertu de ce qu'on est.

Par contre, l'histoire ne saurait jamais se poser le question théologique de savoir, si, comme acte de parole, le Coran est ou non d'essence divine. Il n'entre, en aucun cas, dans les attributions du raisonnement historique de se prononcer sur une question de ce type. Il est cependant tout à fait loisible de s'interroger sur le fait de savoir si ce texte semble ou non appartenir au milieu sociétal dont une tradition de croyance prétend qu'il est.

Face à l'ensemble du donné traditionnel ultérieur, y compris la Tradition dite prophétique, *al-Ḥadīṭ al-nabawī*, il sera donc toujours essentiel de se demander si un terme est «coranique» ou non. Ce sera une des manières fondamentales de se donner un indice d'ancienneté. Il ne suffira pas, d'ailleurs, de s'interroger sur cette insertion coranique. Il faudra aller beaucoup plus loin encore en se demandant quel rapport de sens lie le terme coranique au substrat local dont il est directement issu, quel rapport le lie au milieu langagier dont il provient. Avant de rechercher la lecture «islamisée» des mots, celle qui sera produite dans les sociétés converties des empires califaux musulmans, à telle ou telle époque et dont souvent témoignent les grandes sommes exégétiques qui en sont contemporaines, il faudra tenter de retrouver des couches de sens beaucoup plus anciennes. C'est notamment à cet emploi des mots d'une langue qui paraît être celle de l'Arabie des tribus que peut probablement le mieux s'identifier l'insertion profondément péninsulaire du Coran, en son époque initiale, celle de la Révélation. Toujours inachevée du vivant de Mahomet, elle paraît s'être donné jusqu'au bout pour mission de parler aux siens pour tenter toujours plus de les rallier ou de les convaincre. On peut douter, en effet, que le passage de V, *Māʾida*, 3, qui est inclus dans un passage concernant le rituel du pèlerinage, constitue un achèvement absolu qui aurait clôt définitivement la Révélation.

Avant d'être à son tour approprié comme Grand Livre de croyance par les hommes d'ailleurs, on peut donc poser l'hypothèse que le Coran aurait d'abord été conçu pour se dire et être entendu

dans la seule langue des tribus. On sait que cela ne fut guère le cas durant la période mekkoise. Les nombreuses apostrophes qui invitent à «entendre», au double sens d'une écoute et d'une perception compréhensive du message, l'indiquent sans ambiguïté. À l'inflation du discours destiné à convaincre les hommes du cru, qui se fait de plus en plus insistant, répond le *takdīb*, la fameuse «dénégation», qui dominera, la situation mekkoise, du moins, quant au point de vue de Mahomet qui ne parvient pas à convaincre les membres éminents de sa tribu.

Cela ne veut pas dire pour autant que le discours rejeté par le groupe tribal et les modalités de son rejet occupent tout l'espace de la scène locale. Ils n'y adviennent que comme épisodes singuliers dans une action collective qui les dépasse très largement et les englobe. Nous ne percevons cette sensation de masse que dans la mesure où tout ce qui faisait l'essentiel de la scène locale a aujourd'hui disparu pour ne laisser en exergue que le seul discours qui ait réussi à s'inscrire dans la durée. Notre point de vue sur la situation initiale de la révélation se trouve donc d'emblée considérablement gauchi, notre vision faussée d'une manière qui frise l'hypnose. Les yeux rivés sur un avenir en partance pour l'itinéraire au long cours que nous savons, nous ne parvenons plus que très difficilement à retrouver les composantes de la situation au présent. C'est pourtant bien là que réside le secret de toute la démarche historique.

Tentons maintenant de suivre jusqu'au bout la logique de cette hypothèse qui repose sur l'examen de situations de lectures successives dont chacune correspond à une insertion sociale déterminée. À un Coran que l'on pourrait dire tribal, quant à son sens perçu dans sa société d'origine, auraient donc succédé des Corans que l'on pourrait dire «musulmans», à travers de multiples variantes, dans les sociétés extra-péninsulaires où les convertis firent souvent preuve d'une ardente croyance. C'est cette croyance postérieure à la période prophétique qui aurait produit l'essentiel des lectures musulmanes. Les tenants d'un retour aux sources, d'aujourd'hui et d'hier, ne peuvent plus guère concevoir le profond hiatus historique et mental qui les sépare irrémédiablement des lectures péninsulaires qui ont pu être produites dans des sociétés qui ne s'étaient pas encore approprié collectivement leur religion. Les égalisations postérieures de la croyance feront des lectures convaincues, nourries de certitudes et d'évidences. Elles ne sauraient en aucun cas être con-

fondues avec les «lectures» du Coran comme texte, si on le rapporte à sa société d'origine. La figure de Mahomet lui-même ne saurait, elle non plus, se laisser directement islamiser. D'un point de vue historique, on ne saurait faire l'économie de ses attaches sociétales. Malgré toutes les ruptures qu'il aurait successivement consommées, il semble bien que Mahomet n'ait finalement jamais cessé d'appartenir à la société des tribus. On ne voit pas d'ailleurs, par quel miracle, il aurait pu sociologiquement s'en déprendre.

Nous voici donc ramenés à la question initiale: travailler sur Mahomet? De quelle façon, dans quelle mesure et à quel prix le pourrait-on? Historiquement, c'est-à-dire, en se donnant quelques chances d'aboutir à une vraisemblance, il semble que l'on ne le puisse guère qu'en travaillant, d'abord et presque exclusivement, sur sa figure coranique. Certes, cette figure est très vague. On pourrait aller jusqu'à la qualifier de «non-événementielle» ou de «non événementialisable». Elle est presque entièrement dépourvue d'anecdotes racontables, de celles qui brodent à l'infini sur le détail d'un geste, d'une parole dite ou d'un dialogue. Tout autant sont absents les acteurs que l'on aime tant à reconnaître en les appelant par leur nom et en leur distribuant des rôles de bons ou de méchants.

Il semble pourtant que ce soit là, dans le rapport de cette figure indescrivable à la parole même de sa croyance, que l'on puisse le mieux, et surtout le plus profondément, appréhender d'abord la configuration de l'espace social et de l'espace imaginaire dans lequel il baignait. Le poids de l'indicible et des sous entendus que véhicule ce texte, toujours affronté à l'autre, celui qui ne croit pas, alors qu'il est du même groupe, en dit bien plus sur les modalités et les contraintes d'une insertion au monde que l'anecdote plate qui croit restituer la réalité du passé. C'est à travers la restitution de cette atmosphère que dit si bien le Coran que l'on pourra cerner d'abord les conditions d'une vraisemblance qui pourra ensuite aisément s'appliquer à tous les documents autres. Qu'il s'agisse du *Hadî* prophétique, de l'exégèse, ou de l'historiographie médiévale qui traite de cette période, à travers différents types d'ouvrages, aucun de ces documents ne saurait être utilisé directement sur un thème quelconque, avant que n'en ait été retrouvé, d'une façon ou d'une autre, un écho coranique. Aucun d'entre eux ne saurait jamais se dresser directement contre une vraisemblance coranique pour tenter d'imposer la sienne. Il faut savoir, en effet, que d'un

point de vue historique, aucun de ces documents ne saurait être considéré comme explicatif du Coran du point de vue de la croyance qui s'y déclare. Cela a été le drame et l'erreur des traducteurs de ce texte sacré que de croire pouvoir en restituer «Le sens», sans préciser aucun contexte ou en les mélangeant de façon parfaitement impressionniste.

De la figure prophétique, saisir des éléments historicisables, aussi peu qu'on puisse en retrouver, cela sera toujours assez et toujours essentiel. Il ne sera nul besoin de combler les vides si l'on n'en a pas les moyens. Seuls commandent les textes qui nous servent de base informative, à condition qu'on les examine dans la profondeur de leur langue, directement et surtout pas en traduction, à condition aussi qu'on les cite toujours pour ce qu'ils sont. À cela ajouter, en le disant toujours de la façon la plus nette, les anecdotes qui sont issues de la tradition sacrée, mais qui apparaissent cependant comme vraisemblables, en contexte. Cela ne suffira certes jamais à faire une biographie. Cela suffira pourtant à donner la mesure d'un rôle tenu. Cela suffira à décrire de façon parfois très précise les modalités et la construction d'une croyance, telles qu'elle s'est réalisée et exprimée dans sa société propre.

Autre chose sera la construction d'une légende personnelle et l'évolution d'une croyance dans des sociétés peu à peu converties, mais qui ne sont plus du tout celles du milieu d'origine. Il sera donc loisible alors d'écrire la biographie légendaire que les sources postérieures permettent effectivement de donner à retrouver. On le pourra, à travers une documentation, cette fois, très abondante. On n'aura garde, toutefois, d'oublier que la légende connaît aussi des âges et des périodes et que l'on ne saurait en mélanger les strates, sans perdre tous les repères, en brouillant irrémédiablement la vision historique. Bien plus fragile qu'un objet archéologique que l'on parvient, le plus souvent, à reconstituer au moins en ses contours, à partir de quelques fragments, bien plus fragile, en effet, est un objet mental dont l'analyse a perdu la trace. Sauf à remettre en cause, de façon fondamentale, toute une démarche — ce que l'on est rarement disposé à faire — il disparaît généralement sans retour dans l'impensé.

Université Paris VIII
2, rue de la Liberté
93526 - Saint-Denis Cedex 02

LES «INFORMATEURS» JUIFS ET CHRÉTIENS DE MUHAMMAD

Reprise d'un problème traité par
Aloys Sprenger et Theodor Nöldeke*

Claude Gilliot

Université de Provence, Aix-en-Provence

I. Introduction

1. Dans un article fondamental paru en 1858,¹ Th. Nöldeke posait la question de savoir si Muḥammad avait des maîtres (*Lehrer*) chrétiens. Il n'avait pas été l'initiateur de la question sur les informateurs, juifs, chrétiens, ou autres, de Muḥammad. En effet, non seulement ce thème est présent dans la tradition musulmane, évidemment pour le réfuter, mais il l'était aussi dans la recherche occidentale avant que Nöldeke n'écrivit sa contribution. Sans remonter à Mathusalem, et pour nous limiter aux débuts de la recherche occidentale en sa phase historico-critique, disons que ce problème avait été traité à plusieurs reprises par Aloys Sprenger,² auquel le grand maître coraniste allemand reconnaît être redevable.

* Nous remercions Monsieur A. Cheikh Moussa qui a bien voulu relire une première version de ce texte et nous signaler les coquilles et erreurs qu'il contenait. Plusieurs participants au *Sixth Colloquium: From Jāhiliyya to Islam* qui s'est tenu à l'Université Hébraïque de Jérusalem du 5 au 10 septembre 1993, où une version anglaise abrégée en avait été présentée, nous ont fait des remarques dont nous avons tenu compte ici: grâce soit rendue notamment à Messieurs M.J. Kister, P.S. van Koningsveld, M. Lecker, Y. Friedmann, A. Arazi et B. Hullman.

Les abréviations des noms arabes sont celles qui figurent en tête de *GAS*, I, sauf Aḥmad qui chez nous devient A. On y ajoutera: §, suivi d'un numéro, = numérotation de nos paragraphes. Les principaux résultats de cette recherche ont été interprétés dans le § IV de Cl. Gilliot, «Muḥammad, le Coran et les contraintes de l'histoire», in Stefan Wild (ed.), *The Qur'an as Text* (Leiden: Brill, 1996), p. 19-25 [l'ensemble, p. 3-26].

¹ Th. Nöldeke, «Hatte Muḥammad christliche Lehrer?» *ZDMG* 12 (1858): 699-708.

² A. Sprenger, «Ueber eine Handschrift des ersten Bandes des Kitāb Ṭabaqāt al-kabīr vom Sekretär des Waqīdy,» *ZDMG* 3 (1849): 450-56, p. 454 pour Bahīrā; idem, «Mohammad's Journey to Syria and Professor Fleischer's Opinion thereon; (with texts and translations from al-Tirmidhī and Ibn Ishāq,» *JAS Bengal* 21 (1852): 576-92; idem, *Das Leben und die Lehre des Mohammed nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen*, I-II, Berlin, 1861-62; I, p. 178-204, sur Bahīrā, II, p. 379-90, «Wie hieß der Lehrer?»; p. 390-97, «Asātyr alawwalyn, d. h. die Märchen der Alten.» Il faudrait y ajouter aussi les passages sur Warāqā b. Nawfal, I, p. 81sq., 124-34; idem, «Muḥammad's Zusammenkunft mit dem Einsiedler Bahyrā,» *ZDMG* 12 (1858): 238-49.

Par la suite, ce sujet ne fut plus que repris, mais, à notre connaissance, il ne fut jamais renouvelé. C'est ainsi qu'il est seulement abordé, entre autres, par William Muir³ et par Frants Buhl,⁴ ou à une époque plus récente par Maxime Rodinson.⁵

Il convient ici de rendre hommage à A. Sprenger qui, comme souvent, avait rassemblé l'essentiel des matériaux sur le sujet. On ne peut guère qu'y ajouter quelques lieux recueillis dans des textes qui ne lui étaient pas disponibles à cette époque, et qui, il faut le reconnaître, ne changent pas grand-chose, à tout le moins du point de vue matériel. Dans ce qui suit, conformément à l'orientation générale de l'étude de Nöldeke, il ne sera question qu'incidemment de «l'ermite/moine/ascète» (*rāhib*) Baḥīrā.⁶ On ne parlera pas non plus des chrétiens avec lesquels, selon la tradition musulmane, Muḥammad aurait eu des contacts.⁷ Notre objectif est plus réduit, puisque nous nous limiterons aux personnages mentionnés par cette même tradition comme ayant été soupçonnés par les Qurayšites opposants de Muḥammad de l'instruire, encore que, même là, nous n'enquêterons pas cette fois sur Tamīm ad-Dārī.⁸

³ W. Muir, *Life of Mahomet*, I-IV (Londres, 1861; réimpr. Osnabrück, 1988), II, p. 122-25.

⁴ *Muhammeds Liv. Med en Inledning om Forholdene i Arabien for Muhammed Optraeden* (Copenhague, 1903); éd. révisée et trad. allemande par H.H. Schaefer, *Das Leben Muhammeds* (Leipzig, 1930; Heidelberg, 1955²; réimpr. Darmstadt, 1961), p. 163, n. 90: Ġabr et Tamīm ad-Dārī.

⁵ M. Rodinson, *Mahomet* (Paris: Seuil, 1968) (à l'origine, 1961¹), p. 131. Également par Muḥammad Hamidullah, *Le Prophète de l'islam, sa vie, son œuvre* (Paris, 1979⁴), n° 307, p. 164 ('Addās); n° 514, p. 285 (Yasār); n° 526 et n. 3, p. 291 (Ġabr).

⁶ En araméen Beḥīra (l'Élu), d'après A. Abel, in *EF*², I, p. 950. Il est appelé «l'Abbé de Bosra» (!) par Boulainvilliers (M. le Comte de), *La vie de Mahomed* (Londres, 1730, réimpr. 1971), p. 288, l. 14, 203-05.

⁷ V. Sprenger, *Leben*, II, p. 379-85. Il y donne, entre autres, p. 379, la liste des huit chrétiens (*ahl al-Ṣḡff*) qui, selon Muqātil, revinrent d'Abyssinie avec Ġa'far b. Abī Tālib; v. depuis Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 349, (Coran 28:52): Baḥīrā y figure, et c'est l'un des arguments de Sprenger en faveur de sa venue à Médine; v. Sprenger, «Moḥammad'a Zusammenkunft mit dem Einsiedler Baḥyrā,» p. 247sq., et là-dessus Nöldeke, p. 706.

⁸ Un chrétien qui habitait Médine et auquel le Prophète emprunta des récits eschatologiques, comme celui de la Bête informatrice du Daggāl (*al-Ġassās*). Il semble bien qu'un stratagème ait été trouvé pour qu'on n'aille pas reprocher à Muḥammad cet emprunt: celui-ci présente le récit comme un rêve de Tamīm qui correspondait à ce qu'il aurait déjà raconté dans d'autres circonstances; de la sorte, cet «emprunt» à Tamīm vient confirmer la véracité de Muḥammad. V. Gilliot, *Exégèse, langue et théologie en islam*. L'exégèse coranique de Ṭabarī, p. 109 et n. 1, *in fine*, avec les références.

II. Reprise d'un corpus «de base»

1. Le corpus d'*as-Suyūṭī*

2. Le corpus de base le plus complet nous paraît être celui qui a été rassemblé par un auteur tardif, *as-Suyūṭī* (m. 911/1505) qui a l'énorme avantage de mentionner des sources anciennes,⁹ et dont nous avons identifié les lieux lorsque cela nous a été possible.¹⁰ Ni Sprenger ni Nöldeke ne l'ont exploité. *As-Suyūṭī* a regroupé ces textes en un lieu classique sur les «informateurs» de Muḥammad, (Coran 16:103): «Nous savons qu'ils disent: c'est seulement un mortel qui l'instruit! Mais celui auquel ils pensent parle une langue étrangère, alors que ceci est une langue arabe claire.»¹¹

3. Selon Ibn Ḡarīr (sc. aṭ-Ṭabarī),¹² Ibn Abī Hātim,¹³ Ibn Mardawayh:¹⁴ «avec une chaîne faible, d'après Ibn 'Abbās: l'Envoyé de Dieu instruisait un forgeron de La Mecque dont le nom était Bal'ām,¹⁵ il était de langue étrangère. Les polythéistes, constatant que l'Envoyé de Dieu entrait chez lui et en sortait, disaient: c'est Bal'ām qui l'instruit. Et c'est alors que Dieu révéla: "Nous savons qu'ils disent"»¹⁶

⁹ *Suyūṭī*, *Durr*, IV, p. 131, ad Coran 16:103.

¹⁰ Si dans ce qui suit le *Mağāz* d'Abū 'Ubayda (Ma'mar b. al-Muṭannā, m. 207/822) n'est jamais mentionné, il ne faut aucunement y voir une omission, c'est que le célèbre Bassorien ne s'y intéresse pas aux «circonstances de la révélation.»

¹¹ *Wa laqad na'alamu annahum yaqūlūna: innamā yu'allimuhu baṣarun. Lisānu llagf yuḥidūna ilayhi a'ḡamiyyun, wa ḥāḡā liḡānun 'arabiyyun muḡbīn.*

¹² *Ṭab*, XIV², p. 177, l. 23-28, avec la chaîne: A. b. Muḥammad aṭ-Ṭūṣī (Abū Ḡa'far A. b. Muḥammad b. Nizāk b. Ḥabīb al-Baḡdādī, m. 248/862; v. *ṬB*, V, p. 108-09)/Abū 'Āṣim (an-Nabīl al-Baṣrī aḡ-Ḍahḡāk b. Maḡlad, m. ca 212/827)/Ibr. b. Ṭahmān (al-Ḥurāsānī, m. 163/779 ou autres dates)/Muslim b. 'Al. al-Mulāṭī (il s'agit, en fait, de Muslim b. Kaysān aḡ-Ḍabbī al-Mulāṭī Abū 'Al. al-Kūfī al-A'war, v. *ṬṬ*, X, p. 135-36; il est accusé de forgerie)/Muḡāhid (b. Ḡabr al-Makkī, m. 104/722)/Ibn 'Abbās. La mention de Bal'ām est absente de la *Sīra* et du commentaire de Muqāṭil, mais aussi des livres d'al-Wāqidī et d'al-Balāḡurī, et probablement du *Tafsīr* d'al-Kalbī. Même tradition, par la voie de Muslim b. Kaysān (avec la remarque: «qui est faible»), d'après les Commentaires d'Ibn Hātim et d'Ibn Mardawayh en *Iḡāba*, I, p. 165, n^o 742.

¹³ Abū Muḥammad 'Ar. b. Abī Hātim Muḥammad b. Idrīs ar-Rāzī, m. 327/938, probablement dans son *Tafsīr*, retrouvé en partie et édité; v. *GAS*, I, p. 178-79.

¹⁴ Abū Bakr A. b. Mūsā al-Ṣfahānī, m. 410/1019, dans son *Tafsīr*; v. *GAS*, I, p. 225.

¹⁵ Rāzī (Fahradīn Abū 'Al. Muḥammad b. 'U., m. 606/1210), XX, *Tafsīr*, p. 117, Coran 16:103: «Un esclave des 'Āmir b. Lu'ayy appelé Ya'ṭīṣ, et qui lisait les livres. On a dit: 'Addās, serviteur de 'Utba b. Rab'ā. On a dit: un serviteur des al-Ḥaḡramī qui détenait des livres; il s'appelait Ḡabr; les Qurayšites disaient qu'un esclave des al-Ḥaḡramī instruisait Ḥadiḡa, laquelle instruisait Muḥammad On a dit qu'il y avait à la Mecque un chrétien de langue non arabe (a'ḡamī l-lisān: ou qui parlait mal l'arabe), il avait pour nom Bal'ām et on l'appelait Abū Maysara; il parlait grec (? *bī-r-rūmiyya*). On a dit aussi que c'était Salmān al-Fārisī.»

¹⁶ *Durr*, IV, p. 131, l. 9-12. Cf. Qurt [= Qurtūbī (Abū 'Al. Muḥammad, m. 671/1272), *Tafsīr*], X, p. 178, l. 7-9.

4. «D'al-Ḥākim¹⁷ qui déclare la chaîne saine, d'al-Bayhaqī¹⁸ dans *Su'ab al-īmān*, d'après Ibn 'Abbās, sur la parole de Dieu: "c'est seulement un mortel qui l'instruit." Il dirent: c'est seulement un esclave [byzantin, rūmī, chez al-Bayhaqī] d'Ibn al-Ḥaḍramī qui l'instruit. Il détient des livres ... »¹⁹

5. D'Ibn Ġarīr d'après 'Ikrima:²⁰ «Le Prophète faisait lire (*yuqri'*) un esclave non arabe des Muġīra²¹ qu'on appelait Ya'īs.²² [Selon Ṭabarī: Sufyān dit: je pense qu'il s'appelait Ya'īs] Dieu révéla alors: "Nous savons qu'il disent ... »²³

6. D'Ādam b. Abī Iyās,²⁴ d'Ibn Abī Šayba,²⁵ d'Ibn Ġarīr,²⁶ d'Ibn

¹⁷ Abū 'Al. Muḥammad b. 'Al. b. Ḥamdawayh an-Nīṣābūrī Ibn Bayyī', m. 404/104, v. GAS, I, p. 221-22. Dans *Mustadrak, Taṣṣiṭ*, II, p. 357, l. 9-13: 'Ar. b. al-Ḥ. b. A. al-Asadī (Abū l-Q. Ibn 'Ubayd al-Asadī al-Hamaḡānī, cadī de Hamaḡān, m. 352/963), à Hamaḡān/Ibr. b. al-Ḥus. (b. 'A. Abū Ish. al-Kisā'ī al-Hamaḡānī Ibn Dīnār, m. 281/894)/Ādam b. Abī Iyās (Abū l-Ḥ. al-'Assaḡālānī, m. 221/835)/Warqā' (b. 'U. al-Yaḡkurī Abū Bīlār al-Kūfī, m. 160/776)/Ibn Abī Naġīṭ ('Al. Abū Yaṣār al-Makkī, m. 131/749)/Muġāhid (b. Ġabr, m. 104/722)/Ibn 'Abbās. Cette tradition se trouve dans le *Taṣṣiṭ* de Muġāhid avec la même chaîne, I, p. 263.

¹⁸ J. Robson, *EI*², I, p. 1164. Dans *Su'ab al-īmān*, éd. 'Abdal'alī 'Abdalḥamīd Ḥāmid et alīī (Bombay: ad-Dār as-Salaḡiyya), I, p. 397, n^o 135.

¹⁹ Durr, IV, p. 131, l. 12-13. 'Ikrima, de la génération des Suivants, *mawīd* d'Ibn 'Abbās serait mort à 80 ans en 105/723.

²⁰ Ṭab, XXIV, p. 178, l. 3-5: Ibn Wakī' (Sufyān al-Kūfī, m. 247/861)/mon père (Wakī' b. al-Ġarrāḡ ar-Ru'āṣī al-Kūfī, m. 197/812)/Sufyān (b. Sa'īd al-Tawrī al-Kūfī, m. 161/778)/Ḥabīb (ce doit b. Abī Ṭābit Qays al-Kūfī, m. 119/737, qui a eu 'Ikrima comme maître, et de qui Sufyān a transmis)/'Ikrima. La même tradition avec la même chaîne est donnée en *Iṣāba*, III, p. 670, n^o 9367, d'après al-Mustaġfirī (Abū l-'Abbās Ġa'far b. Muḥammad an-Nasaṣī, m. 432/1041; v. Kahh, III, p. 150) probablement dans son livre intitulé *Ma'rifaṭ aṣ-ṣaḡāba*.

²¹ Père d'al-Walīd et grand-père d'Abū Ġahl; v. Caakel, *Ġamharat*, I, tabl. 23.

²² Durr à Miqyas; nous avons corrigé en Ya'īs, comme en Ṭab./Wāhidī m. 468/1075, *al-Waṣīṭ fi taṣṣiṭ al-Coran* [ci-après: *Waṣīṭ*], éd. 'Ādil A. 'Abdalmaḡūḡūd, et al. (Beyrouth, Dār al-Kutub al-'ilmīyya, 1415/1994), III, p. 84-85; Suyūṭī, *Iṭqān*, IV, p. 101 (chap. 70: *Fi l-muḡhamāṭ*) a: «Il veut dire un esclave d'Ibn al-Ḥadramī dont le nom était Miqyas» (vocalisé ainsi par l'éditeur Muḥammad Abū l-Faḡl Ibrāhīm). A la page suivante du *Iṭqān*, il donne les autres possibilités: Yaṣār et Ġabr, Ba'ām et Saīmān al-Fārisī.

²³ Durr, IV, p. 131, l. 14-15.

²⁴ On remarquera au passage qu'as-Suyūṭī place cette interprétation de Muġāhid comme si elle provenait du Commentaire de Ādam. Cela est un argument de plus contre ceux qui prétendent que le *Taṣṣiṭ* édité sous le nom de Muġāhid serait le Commentaire de ce dernier; v. Cl. Gilliot, «Les débuts de l'exégèse coranique», *REMM* 58 (1990/4): 88-89, où l'on trouvera les références aux travaux de G. Stauth et de F. Leemhuis; v. également *infra*, n. 57.

²⁵ Nous n'avons pas retrouvé cette tradition dans le *Muḡannaḡ* d'Ibn Abī Šayba (Abū Bakr 'Al. b. Muḥammad b. Ibr. al-'Abī al-Kūfī, m. 235/849; v. GAS, I, p. 108-09), mais elle pouvait se être dans son *Ta'rīḡ*, voire dans son *Taṣṣiṭ*, ce dernier ouvrage étant mentionné en *Qahabī*, (m. 748/1374), *Siyar a'lām an-nubalā'* II, XI,

al-Mundir,²⁷ d'Ibn Abī Ḥātim, d'al-Bayhaqī,²⁸ d'après Muğāhid: « Nous savons qu'ils disent . . . » C'est ce que dirent les Qurayšites: c'est seulement [l'esclave de] Ibn al-Ḥaḍramī qui détenait des livres "mais celui auquel ils pensent parle une langue étrangère," il parle grec » [? *bi-r-rūmiyya*]. Il faudrait peut-être entendre par là l'une des langues des populations qui étaient dans la mouvance byzantine, auquel cas cela incluerait l'araméen, ou autres langues].²⁹

7. D'Ibn Abī Ḥātim,³⁰ d'après Qatāda: « Ils disaient: celui qui instruit Muḥammad est l'esclave d'Ibn al-Ḥaḍramī; il s'appelait Ya'īs. »³¹

8. D'Ibn Ġarīr,³² d'Ibn al-Mundir, d'Ibn Abī Ḥātim, d'après aḍ-Ḍaḥḥāk:³³ « Ils disaient: c'est Salmān al-Fārisī qui l'instruit, et Dieu révéla . . . »³⁴

9. D'Ibn Ġarīr,³⁵ d'Ibn Abī Ḥātim, par la voie d'az-Zuhrī, d'après Sa'īd b. al-Musayyab:³⁶ « Celui³⁷ que Dieu mentionne dans son Livre, et qui a déclaré "c'est seulement un mortel qui l'instruit," s'était mis martel en tête (*uftutina*) parce que c'était lui qui mettait par écrit la révélation. En effet, l'Envoyé de Dieu lui dictait: audient, scient ou puissant, sage,

p. 122. Mais il pourrait aussi s'agir d'Ibn Abī Šayba (Abū Ġa'far Muḥammad b. 'Uthmān al-'Absī al-Kūfī, m. 297/910), neveu du précédent, et qui était l'auteur d'*al-Ta'rīḥ al-kabīr*; v. *Siyar a'l-ism an-nubalā'*, XIV, 21-23; *GAS*, I, p. 164.

²⁶ Ṭab, XIV, p. 179, l. 8-12, triple chaîne, sans la voie de Ādam, mais avec celle de Warqā'/Ibn Abī Nağh/Muğāhid (deux fois) et celle de Šibl (b. 'Abbād al-Makkī, m. 148/765)/Ibn Abī Nağh/Muğāhid.

²⁷ Abū Bakr Muḥammad b. Ibr. an-Nisābūrī, m. 318/930, dans ses *Sunan* ou dans son *Tafsīr*, cf. *GAS*, I, p. 495-96.

²⁸ Bayhaqī, *Šu'ab*, I, p. 297-98.

²⁹ *Durr*, IV, p. 131, l. 15-17. V. *infra* § 12, également *bi-r-rūmiyya*.

³⁰ Cette tradition se trouve également en Ṭab, XIV, p. 178, l. 6-8.

³¹ *Durr*, IV, p. 131, l. 18.

³² Ṭab, XIV, p. 179, l. 6-7.

³³ aḍ-Ḍaḥḥāk b. Muḥāḥim al-Balḥī, m. 105/723; v. *GAS*, I, p. 29-30.

³⁴ *Durr*, IV, p. 131, l. 18-20.

³⁵ Ṭab, XIV, p. 179, l. 15-21; Yūnus (b. 'Abdal'a'lā aṣ-Ṣadafi al-Miṣrī, m. 264/877)/Ibn Wahb ('Al. al-Miṣrī, m. 197/829)/Yūnus (b. Yazīd al-Aylī, m. 159/775, en Haute-Égypte)/Ibn Šihāb (Abū Bakr Muḥammad b. Muslim az-Zuhrī, m. 124/742).

³⁶ M. 94/713, à Médine; v. *GAS*, I, p. 276.

³⁷ Ce scribe « mal intentionné » est parfois identifié avec 'Al. b. Sa'd b. Abī Sarḥ; v. Ṭab, XI, p. 534, n° 13556. Récit différent dans Siğistānī (Abū Bakr 'Al. b. Abī Dāwūd Sul., m. 312/924), *K. al-Maṣāḥif*, in A. Jeffery, *Materials . . .* (Leiden: Brill, 1937), p. 3 (texte arabe): sans la mention d'Ibn Abī Sarḥ. L'homme se fait chrétien et, une fois enterré, la terre le rejette (*lafazathu*). Notons la légende selon laquelle, sur la prière de Muḥammad qui refusa de lui pardonner, la dépouille mortelle de Muḥallim b. Ġāṭama fut recrachée trois fois par la terre, d'après Ḥasan al-Baṣrī. V. *Sīra*, p. 988-89/II, p. 628/trad. p. 670; cf. Josef Horowitz, « Zur Muḥammadlegende, » *Der Islam* 5 (1914): 47.

et autres mots à la fin des versets. Mais l'Envoyé de Dieu ne faisait plus attention à lui, tout occupé qu'il était à recevoir la révélation. [Le scribe] demandait l'avis de l'Envoyé de Dieu: est-ce puissant, sage ou, audient, scient? L'Envoyé de Dieu répondait: que tu écrives l'un ou l'autre, c'est bon! Cela lui tourna la tête, et il se dit: Muḥammad se repose sur moi, et j'écris ce que je veux. [Ce qui suit est une remarque d'as-Suyūṭī] C'est lui que Sa'īd b. al-Musayyab mentionne à propos des sept lectures.»³⁸

On remarquera que dans la tradition musulmane, il y a un scribe «renégat» 'Al. b. Sa'd b. Abī Sarḥ al-Āmirī, mais qui est mentionné à propos de 6, 'An'ām, 93.³⁹

10. D'Ibn Abī Ḥātim, d'après as-Suddī:⁴⁰ «L'Envoyé de Dieu, quand les Qurayšites lui firent tort, alla chez un esclave des al-Ḥādrāmī; il s'appelait Yusr [sic!], il était chrétien et il avait lu la Thora et l'Évangile. Il l'interrogea et s'entretint avec lui. Mais lorsque les polythéistes le virent aller chez cet esclave, ils dirent: c'est Abū l-Yusr (sic!) qui l'instruit, et Dieu dit: "Ceci est une langue claire," alors que la langue d'Abū l-Yusr est étrangère.»⁴¹

2. Tentative de mise en ordre historique: les plus anciennes attestations⁴²

11. De Muḥammad b. Ka'b al-Quraṣī, d'après al-Wāqidī: de Muḥammad (b. Sa'd Kātib al-Wāqidī, m. 230/845)/al-Wāqidī⁴³ / 'Ar. b. Abī r-Riḡāl Muḥammad al-Madanī⁴⁴ / 'Amr b. 'Al.⁴⁵ /

³⁸ Durr, IV, p. 131, l. 20-24. En effet, comme le déclare as-Suyūṭī, cette tradition est également citée à propos des «sept lectures» (al-aḥruf as-sab'a), ainsi en Ṭab, I, p. 54, n° 57.

³⁹ V. Ṭab, XI, p. 533sqq., n° 13555-56.

⁴⁰ Abū Muḥammad Ism. b. 'Ar., m. 128/745; v. GAS, I, p. 32-33.

⁴¹ Durr, IV, p. 131, l. 24-27; Iqḍā, I, p. 165, n° 742, notice sur Bal'ām, d'après Ibn Abī Ḥātim également. Cf. Farrā' (m. 207/822), Ma'ānī, I, p. 344: à propos de Musaylima et de 'Al. b. Sa'd b. Abī Sarḥ.

⁴² L'ancienneté s'entend ici non seulement des «auteurs,» mais aussi des transmetteurs ou «créateurs.» En ce sens, le «corpus d'as-Suyūṭī» présenté plus haut s'appuie sur des autorités anciennes, même si l'on ne peut pas toujours garantir la santé des chaînes. S'il a été présenté avant, c'est parce qu'il est fonctionnellement pratique.

⁴³ Muḥammad b. 'U. b. Wāqid, m. 207/823. Les critiques qui lui sont adressées comme traditionniste sont anachroniques, ainsi encore à notre époque, Imtiyāz Ahmad, «Wāqidī as a Traditionist,» *Islamic Studies* 17/3 (1979): 243-53, déclare qu'il «ne suivait pas les règles reconnues de transmission et n'était pas scrupuleux pour ce qui est de l'isnād,» p. 243. Que dire alors de ses contemporains, al-Farrā' et Abū 'Ubayda? Quelles étaient donc ces règles «reconnues» à l'époque?

⁴⁴ Al-Anṣārī al-Madanī; v. TT, VI, p. 169; Ibn Mākūla, *Ikmāl*, III, p. 33.

⁴⁵ Il s'agit peut-être de 'Amr b. 'Al. b. al-Ās, dans la mesure où Muḥammad al-Quraṣī a transmis des traditions de son père. A moins qu'il ne s'agisse de 'Amr b. 'Al. al-'Absī (?) qui apparaît plus loin, p. 1083.

Muḥammad b. Ka'b al-Quraṣī.⁴⁶ « ... Ibn Abī Sarḥ revint auprès des Qurayšites [et leur dit]: c'est seulement un esclave chrétien, Ibn Qammaṭa⁴⁷ qui l'instruisait. Alors que j'écrivais pour lui (i.e., pour Muḥammad), je modifiais comme je le voulais. Dieu révéla alors: "Nous savons qu'il disent: c'est seulement un mortel ... " (Coran 16:103).»⁴⁸

Comme il n'y pas de raison de douter ici que cette tradition vienne d'al-Quraṣī, on s'étonnera de ce que le nom d'Ibn Qammaṭa ne se retrouve pas ailleurs, tout au moins à notre connaissance, alors que c'est une tradition ancienne, datant au moins du I^{er} siècles.

12. De Muqātil b. Sul. (m. 150/767), *super* Coran 16:103:⁴⁹ « En effet, il y avait un serviteur de 'Āmir b. al-Ḥaḍramī al-Quraṣī⁵⁰ qui était juif non arabe [ou qui parlait mal l'arabe: a'ḡamī]; il parlait grec [v. notre remarque, *supra* § 6] et il s'appelait Yasār Abū Fukayha.⁵¹ Comme ils

⁴⁶ Abū Ḥamza, m. entre 118/736 et 120/736, ou même en 108; v. *Siyar a'lām al-nubalā'*, V, p. 65-68.

⁴⁷ Nous ne sommes pas sûr de la vocalisation. Jones a pourvu le mot d'une *fadda*. Il s'agit probablement d'un surnom d'esclave: *qamaṭa* signifie attacher (par les pieds et les mains) un enfant dans le berceau ou ailleurs, mais aussi mettre des entraves à un prisonnier ou à un mouton, *Qimāṭ*, pl. *qumuṭ*, une cordelette ou une corde destinée à l'une ou l'autre de ces opérations, par extension des bandelettes ou des «langes» dans lesquels on enveloppe un nourrisson, même la tête du nourrisson devant être en partie enveloppée. Cf. Avner Gil'adi, *Children of Islam: Concepts of Childhood in Medieval Muslim Society* (Londres: Macmillan, 1992), p. 27-28. Ce même terme est appliqué à des cordes ou à des liens utilisés par les couvreurs ou par ceux qui fabriquent des huttes. Dès lors *al-qammāṭ* est celui qui fabrique ces cordes, ces bandelettes ou ces liens. *Qummāṭ* signifie aussi des voleurs («entraveurs»?). *Qamṭa* (avec *faḥa* selon Zabīdī) désigne un bandeau; selon al-Ġawharī, on dit aussi *qimīṭ*. V. Zabīdī, *Tāǧ*, XX, p. 53-55; idem, *Takmilā*, IV, p. 227-28; Ibn al-Aṭīr, *Nihāya*, IV, p. 108-09; Lane, II, p. 2564-65. Il est possible qu'il faille lire «Ibn Qimṭa.» On rapporte, en effet, que Nubayh b. al-Ḥaǧǧāǧ (sur lui, v. n. 154 *infra*) qu'il «épousa la fille de Qimṭa le Byzantin (ar-Rūmī) qui était un commerçant aisé de la Mecque.» Ibn Ḥabīb (m. 245/859), *al-Munammaq (fi aḥbār Qurayš)*, éd. Ḥūrīd A. Fāriq (Beirut, 1985), p. 59: «Qimṭa,» selon l'éditeur.

⁴⁸ Wāqidi, *Maǧāzī*, éd. Jones, I, p. 74. Ce nom avait déjà été relevé par Sprenger, *Leben*, p. 389, d'après l'ancienne éd. de Wāqidi, p. 68. Nous ne l'avons pas retrouvé ailleurs.

⁴⁹ Muqātil, *Tafsīr*, II, p. 487.

⁵⁰ Des Banū 'Abdšams, ou plutôt leur «allié» (*ḥalf*). Il figure parmi les polythéistes qui furent tués à Badr par 'Ammār b. Yāsīr; y fut tué également, al-Ḥārīṭ b. al-Ḥaḍramī; v. Ibn Hišām (Abū Muḥammad 'Abdalmalik al-Ḥimyarī al-Baḡrī, m. 218/833), *as-Sira an-nabawiyya* [désormais, *Sira*, sans nom d'auteur] (éd. Wüstenfeld), p. 507/(éd. as-Saqqā et al.), I, p. 708/trad. A. Guillaume, p. 337.

⁵¹ Sa *kunya*, semble-t-il, lui venait du fait qu'il avait une fille, Fukayha (bint Yasār), qui épousa Ḥaṭṭāb b. al-Ḥārīṭ (de la tribu des Ġumah b. 'Amr). Ḥaṭṭāb et son épouse s'étaient convertis à la Mecque et ils émigrèrent tous deux en Éthiopie; v. *Sira*, p. 164, 213/I, p. 259, 327/trad., p. 116, 147; Ibn al-Aṭīr (m. 630/1232), *Usd al-ǧāba fi ma'rifaṭ aṣ-ṣaḥāba* [désormais: *Usd*], VII, p. 238.

voyaient que le Prophète s'entretenait avec lui, ils dirent: en fait, c'est Yasār Abū Fukayha qui l'instruit ... »⁵²

13. Selon Ibn Ishāq (m. 150/767),⁵³ le serviteur s'appelait Ġabr: «L'Envoyé de Dieu, selon des information que j'ai reçues, s'asseyait souvent à Marwa tout près de la boutique (*mabya'a/mab'ra*) d'un serviteur (*ḡulām*) chrétien qui s'appelait Ġabr, c'était un esclave des al-Ḥaḍramī. Ils (les Qurayšites) disaient: "Par Dieu! celui qui enseigne à Muḥammad une grande partie de qu'il apporte lui vient surtout de Ġabr, le chrétien, serviteur des al-Ḥaḍramī." C'est alors que Dieu révéla à propos de ce qu'ils disaient: "Nous savons [...]" (Coran 16:103).»⁵⁴

14. Selon aṭ-Ṭabarī⁵⁵ et al-Wāḥidī,⁵⁶ avec la chaîne suivante⁵⁷ pour ce dernier: Abū Naṣr A. b. Ibr⁵⁸ /Abū 'Al. Muḥammad b. Ḥamdān

⁵² In Hūd b. Muḥkim (ou Muḥkam al-Ḥawwārī, viv. seconde moitié du III/IX^e s.), *Tafsīr*, éd. Balḥāgg b. Sa'īd Šarīfī (Beyrouth: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1990), II, p. 389; ils veulent dire un esclave d'Ibn al-Ḥaḍramī, selon al-Ḥasan (al-Baṣrī, m. 110/728) et autres. Certains disent: 'Addās, serviteur de 'Utba. Al-Kalbī, quant à lui, les donne tous deux, et déclare que 'Addās était juif et qu'il se convertit à l'Islam. Ils lisaient leur livre en hébreu et étaient de langue étrangère (ou parlaient mal l'arabe, *kānā a'ḡamiyya l-lisāni*).» Plus loin, selon al-Ḥasan: «C'est un serviteur d'Ibn al-Ḥaḍramī; c'était un devin à l'époque de l'ignorance.» Selon Abū Ḥayyān (Aḡfraddīn Muḥammad b. Yūs. al-Ġarnāṭī, m. 754/1344), *Baḥr*, VI, p. 481, d'après Ibn 'Abbās: des esclaves persans des Arabes: Abū Fukayha, *mawlā* des deux al-Ḥaḍramī ou des al-Ḥaḍramī, Ġabr, Yasār et autres.

⁵³ *Sīra* (Wüstenfeld), p. 260/I, p. 393/trad. p. 180/Commentaire de Suhaylī (m. 581/1185) *ar-Rawḍ al-unuṣ [ft tafsīr as-sīra an-nabawīyya li-bni Hishām]* (Désormais: *Rawḍ ou Suhaylī*), II, p. 139-40.

⁵⁴ En Ṭab, XIV, p. 178, l. 10-14, également selon Ibn Ish., par la voie habituelle chez Ṭabarī: Muḥammad b. Ḥumayd/Salama b. al-Faḍl/Ibn Ish.: même tradition, mais sans la mention de la boutique. En revanche, Ġabr y est converti d'esclave des Banū Bayāda al-Ḥaḍramī. Il s'agit probablement de Bayāda b. 'Āmir b. Zurayq; v. Caskel, *Ġamharat*, I, tabl. 192; Kaḥḥāla, *Mu'ḡam qabb' il al-'Arab*, I, p. 112b.

⁵⁵ Ṭab, XIV, p. 178-79, Coran 16:103; les chaînes d'aṭ-Ṭabarī et d'al-Wāḥidī, *Asḍāb an-nuzūl*, ont en commun les deux premiers garants: Ḥuṣayn/'Al. b. Muslim al-Ḥaḍramī. Nous avons traduit ci-après le texte de Wāḥidī; les deux récits sont presque identiques.

⁵⁶ Wāḥidī, *Asḍāb an-nuzūl*, p. 212, Coran 16:103. Dans notre traduction, nous avons placés entre crochets les «ajouts» que l'on trouve dans le récit équivalent dans Ibn Ḥaḡar (m. 852/1449), *Isāba*, I, p. 222, n^o 1069, notice sur Ġabr: «Dans les commentaires d'Ibn Abī Ḥātim et de 'Abd b. Ḥamīd (al-Kisfī, m. 249/863; v. GAS, I, p. 113), par la voie de Ḥuṣayn b. 'Al./'Al. b. Muslim al-Ḥaḍramī: "Nous avions deux esclaves ...", récit presque identique.

⁵⁷ Dans le *Tafsīr* dit de Muḡāhid, disons plutôt de Warqā' (parfois 'an Abī Naḡīṯ' 'an Muḡāhid), cette même tradition est donnée avec la chaîne: 'Ar./Ibr./'Ādam/Warqā'/Ḥuṣayn b. 'Ar./'Ubayd b. Muslim b. al-Ḥaḍramī; v. Muḡāhid, *Tafsīr*, I, p. 352, Coran 16:103, sans mention de Muḡāhid. V. *supra*, n. 24, notre remarque sur le *Tafsīr* de Muḡāhid ou soi-disant tel.

⁵⁸ Al-Mihraḡānī, v. Wāḥidī, *Wasfī*, I, p. 74 [dans l'éd. Muḥammad Ḥ. Abū l-'Azm az-Zaḡfī (Le Caire, 1406/1986), I, p. 24, seul vol. paru]; mais p. 51 [p. 7]: Abū Naṣr A. b. Muḥammad b. Ibr. Non identifié.

az-Zāhid⁵⁹ / 'Al. b. Muḥammad b. 'Abdal'aziz⁶⁰ / Abū Hāšim ar-Rifā'i⁶¹ / Ibn Fuḍayl⁶² / Ḥuṣayn⁶³ / 'Ubaydallāh (ou 'Al.) b. Muslim al-Ḥaḍramī.⁶⁴ «Nous avons deux serviteurs chrétiens de 'Ayn at-Tamr.⁶⁵ L'un s'appelait Yasār; l'autre, Ġabr.⁶⁶ [Ils étaient fourbisseurs (*ṣayqalayn*)]⁶⁷ Ils lisaient des livres qu'ils possédaient dans leur langue [et ils faisaient leur travail].⁶⁸ L'Envoyé de Dieu passait près d'eux et [les] entendait lire; les associationnistes disaient qu'il s'instruisait auprès d'eux, et Dieu révéla (Coran 16:103) [Il n'a pas dit (où il n'est pas dit: *lam yaḍkur/yuḍkar*) qu'ils se firent musulmans].»⁶⁹

Selon at-Ta'labī,⁷⁰ cité ici d'après al-Qurtubī: «L'un s'appelait

⁵⁹ At-Taḥṣīn, v. *TB*, II, p. 286-87, vint à Bagdad en 308/920.

⁶⁰ Al-Baḡdādī, m. 317/929, v. *TB*, X, p. 111sqq.

⁶¹ Muḥammad b. Yazīd, m. 248/862, v. *TT*, IX, p. 526-27.

⁶² I. e. Muḥammad b. Fuḍayl Abū 'Ar. aḍ-Ḍabbī al-Kūfī, m. 194/809, qui fut maître du précédent et disciple du suivant, v. *TT*, IX, p. 405-06. Nous avons corrigé le texte qui a: Abū Fuḍayl.

⁶³ B. 'Ar. Abū l-Ḥuḍayl as-Sulamī al-Kūfī, m. 136/753, v. *TT*, II, p. 381-83.

⁶⁴ Ibn Abī Muslim al-Ḥaḍramī, v. *TT*, VII, p. 47-48; VI, p. 31, n° 50, sous 'Al. renvoie à 'Ubaydallāh.

⁶⁵ Entre Anbār et Kūfa; v. *Et*², I, p. 812. En Ṭab, il faut corriger la coquille: 'ayr al-Yaman. En Baḡāwī (Abū Muḥammad al-Hus. b. Mas'ūd al-Farrā' as-Sāfi', m. 516/1122), *Tafsīr al-Baḡāwī al-musammā bi-Ma'ālim at-tanzīl*, éd. Ḥālid 'Ar. al-'Ak et Marwān Sawār (éd. non critique; texte établi à partir de l'une des éd. anciennes) (Beyrouth: Dār al-Ma'rifa, 1992³ (1983¹)), III, p. 85: 'Ayn an-Namir.

⁶⁶ Ḥayr (*sic*) *leg.* Ġabr. En Muḡāhid, *Tafsīr*, I, p. 352; Ḥabar. En Ṭabarsī (Amīnaddīn Abū 'A. al-Faḍl b. al-Ḥ., m. 548/1153), XVIII, p. 87, concernant 25:4-5: Ḥibr ou Ḥabr. Dans le *Tafsīr* attribué à al-Kalbī (MS Ch. Beatty 4224, f. 117b, l. 10: Ḥabr et Yasār. Nous remercions Monsieur le Professeur Kees Versteegh qui a bien voulu nous envoyer une photocopie faite à partir d'un microfilm de ce manuscrit. V. également, al-Wāhidī, *Wasfī*, III, p. 84-85. Selon une autre version encore, Ġabr instruisait Ḥadīga, laquelle instruisait Mahomet, v. Abū l-Layḥ as-Samarqandī, *Tafsīr [Bohr al-'ulūm]*, éd. 'A. Muḥammad Mu'awwaḍ et al. (Beyrouth: Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1413/1993), II, p. 251, ad 16,103.

⁶⁷ *Iḡāba*, I, p. 222, l. 3 (notice sur Ġabr) et Muḡāhid, *Tafsīr*, I, p. 352.

⁶⁸ *Iḡāba*, *ibid.*

⁶⁹ Ajout d'Ibn Ḥaḡar. Cf. *Qurt*, X, p. 178, sur Coran 16:103, d'après al-Māwardī, al-Quṣayrī et at-Ta'labī. Pour ce dernier, v. *infra* immédiatement après dans notre même § 14. Le résumé qu'al-Qurtubī donne du Commentaire d'al-Māwardī se trouve en Māwardī (m. 450/1058), *an-Nukat wa l-'uyūn (fi l-tafsīr)* [Nous avons corrigé d'autorité le titre erroné donné par l'éditeur: *an-Nukat wa l-'uyūn fi tafsīr al-Māwardī, leg. (...)* fi l-tafsīr li-l-Māwardī], éd. as-Sayyid b. 'Abdalmaqqūd b. 'Abdarrāḥīm, (Beyrouth, 1992), III, p. 214-15. Ce commentaire, pensons-nous, n'est pas d'une grande originalité; c'est tout au plus une compilation de celui d'at-Ṭabarsī, avec parfois un intérêt soutenu pour les problèmes de droit. L'éd. n'en est pas critique (aucun appareil critique). Elle a été faite, selon l'éditeur lui-même, de la façon suivante: «*Tamma naṣḥu l-kitābi kāmilan min maḡmū'i l-maḡtūḍāt li-l-mutandīra, ḥayṭu annahu lā tūjadu maḡtūḍatun kāmilatun li-l-kitābī.*» Il se peut que Dieu en sache plus, mais c'est rien moins que certain!

⁷⁰ Abū Ish. A. b. Muḥammad b. Ibn. an-Nisābūrī, m. 427035; in *Qurt*, X, p. 178, l. 3-5, sur 16. 103.

Nabt⁷¹ Abū Fukayha, et l'autre, Ġabr. Ils étaient fourbisseurs, fabricants de sabres [...].⁷² Ils lisaient la Thora et l'Évangile ... »

15. De Muqātil, Coran 41:44: «Si nous avions fait un Coran récité en langue étrangère (a'ġamiyyan)»: «En effet les infidèles de Qurays, voyant le prophète entrer chez Yasār Abū Fukayha, serviteur de 'Āmir al-Ḥaḍramī al-Quraṣī, qui était juif et de langue étrangère, disaient: c'est seulement Yasār-Abū Fukayha qui l'instruit. Son maître le frappait alors, lui disant: c'est toi qui instruis Muḥammad,. Mais Yasār répondait: au contraire, c'est lui qui m'instruit ... »⁷³

16. De Muqātil,⁷⁴ super Coran 26:195: «C'est une révélation en langue arabe claire»: «Afin qu'ils réfléchissent sur ce qu'il contient, à cause de la parole de celui qui a dit: en fait, c'est Abū Fukayha qui l'instruit, alors qu'Abū Fukayha était de langue étrangère [ou parlait mal l'arabe] (a'ġamiyyan) [...] [La parole de Dieu] "que les docteurs des fils d'Israël le reconnaissent" (v. 197): c'est-à-dire Ibn Salām ('Al.) et ses compagnons. "Si nous l'avions révélé" (v. 198), le Coran, "à un quelqu'un qui parle mal arabe"⁷⁵, " c'est-à-dire Abū Fukayha. Dieu dit: si nous l'avions révélé à un homme qui n'est pas de langue arabe.»⁷⁶

17. Ou encore, concernant Coran 16:106:⁷⁷ «Ce verset a été révélé à propos de Ġabr, serviteur de 'Āmir b. al-Ḥaḍramī. Il était juif et il se

⁷¹ Ainsi vocalisé par l'éditeur, à moins qu'il ne faille lire Nābit ou Nabāt, deux noms attestés. Toutefois Nabt existe également, selon *Tāǧ*, V, p. 115a, *ult.*

⁷² Al-Qurtūbī dit: «Ils lisaient un livre à eux, mais at-Ta'labī dit: Ils lisaient la Thora et l'Évangile.»

⁷³ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 745. Passage repris de lui en *Bagāwī*, *Tafsīr*, IV, p. 117. Cf. Sprenger, *Leben*, II, p. 387, n. 1.

⁷⁴ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 280.

⁷⁵ En traduisant ainsi, nous suivons l'interprétation d'at-Ṭabarī pour qui le sens n'est pas «non arabe» ou qui ne parle pas l'arabe, mais qui ne parle pas un arabe «châtié» (*ġayr faṣṭḥ*) ou qui a des défauts de prononciation. Il remarque que le texte du Coran dit: *'alā ba'ḍi l-a'ġamiyn* et non *al-a'ġamiyyin*; *Ṭab*, XIX, p. 114-15. Ce pour quoi, il rejette l'interprétation de Qatāda (b. Di'ārna as-Sadūsī, m. 118/736) pour qui le verset s'interprète comme suit «Si Dieu l'avait révélé en langue étrangère (a'ġamiyyan), ils eussent été les plus perdants des hommes, car ils ne s'y connaissent pas en langue non arabe» (l'interprétation de Qatāda se trouve p. 113-14). Cette interprétation de Qatāda se trouve chez 'Abdarrazzāq, *Tafsīr*, II, p. 76. V. sur l'opposition *muḍīn/a'ġami*, Wanabrough, *QS*, p. 98-99. L'opposition *a'ġami/a'ġami* est mise en valeur par beaucoup de commentateurs Coran 16:103, mais aussi sur 44:198, ainsi Ibn 'Atīyya ('Abdalḥaqq b. Ġālib), *al-Muḥarrir al-waḥīd*, éd. 'Abdassalām 'Abdassalām Muḥammad (Beyrouth, 1413/1993), IV, p. 243, qui, par ailleurs ne s'intéresse pas aux noms de ces informateurs. En revanche, il le fait *ad* 16,103, III, p. 421: Bal'am, Ya'īs, Yasār, Ġabr, Salmān al-Fārisī. V. Ṭabarī, XIV, p. 123, avec la variante Ya'īs/'Ā'īs; de même Ṭūsī (*Ṣayḥ at-Ṭarīfa* Abū Ġa'far Muḥammad b. al-Ḥ., m. 460/1067), *Tafsīr*, VI, p. 427; Zamaḥṣarī, etc.

⁷⁶ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 280. Repris en partie de Muqātil dans Abū l-Layḥ as-Samarqandī, *Tafsīr*, II, p. 484, l. 1.

⁷⁷ Muqātil, *Tafsīr*, II, p. 489. Repris en partie de Muqātil dans Abū l-Layḥ as-Samarqandī, *Tafsīr*, II, p. 251

fit musulman lorsqu'il entendit l'histoire de Joseph et de ses frères; mais son maître le battit afin de le faire revenir au judaïsme.»⁷⁸

18. De même, Coran 16:119⁷⁹ aurait été révélé à propos de lui: «Ce verset a été révélé à propos de Ġabr, serviteur d'Ibn al-Ĥaḍramī' qui fut contraint à l'infidélité après s'être fait musulman et que son cœur était paisible dans la foi.⁸⁰ Dieu dit: satisfait dans la foi. Le Prophète décida de l'acheter et de le libérer. Il se repentirent de l'infidélité, lui et son épouse, affranchie des 'Abdaddār,⁸¹ et Dieu révéla... (v. 119).»

19. De Muqātil,⁸² concernant Coran 44:14: «C'est un apprenti, un possédé»: «Celui qui a dit cela, c'est 'Uqba b. [a.]⁸³ Mu'ayt. Ils [les Quraysites] disent: c'est seulement Ġabr, serviteur de 'Āmir b. al-Ĥaḍramī. Si Ġabr ne cesse pas, nous l'achèterons à son maître, nous le circonviendrons (*la-naṣṭiyannahu*)⁸⁴ et nous verrons bien si Muḥammad l'utilise ou s'il peut se passer de lui.»

20. Ġabr figure également chez Muqātil dans la liste des «démunis» (*fuqarā'*)⁸⁵ qui se convertirent et qui étaient une occasion pour les Quraysites, dont Abū Ġahl, de se moquer de la nouvelle religion, et

⁷⁸ La judéité de Ġabr et l'épisode de sa conversion sont rapportés avec plus de détails par al-Wāqidī; v. *infra* § 40. En Qurt, X, p. 177, selon an-Naqqās (Abū Bakr Muḥammad b. al-Ĥ. b. Muḥammad b. Ziyād, m. 351/962, dans son commentaire intitulé: *Šifā' aq-ḡudūr (al-muḥaddāb fī taṣīr al-Coran)*, GAS, I, p. 44-45): «Le patron de Ġabr le frappait et lui disait: "C'est toi qui instruis Muḥammad!" Il répondait: "C'est lui qui m'instruit et qui me guide!."»

⁷⁹ Muqātil, *Tafsīr*, II, p. 492.

⁸⁰ Allusion au verset 106: *man kafara bi-llāhi ba'da l-īmāni illā man ukriha wa qaibuhu muḥma'innun bi-l-īmāni*.

⁸¹ V. Caskeel, *Ġamhara*, I, tabl. 4 et 17.

⁸² Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 819; Abū l-Layl as-Samarqandī, *Tafsīr*, III, p. 217: «Ce sont Ġabr et Yasār qui l'instruisent; ce sont les noms de deux hommes, serviteurs d'al-Ĥidr» (sic! *leg.* al-Ĥaḍramī ou Ibn al-Ĥaḍramī)»

⁸³ L'ajout est de nous.

⁸⁴ Morāmot «brûler.» mais ce verbe a également le sens de cajoler, de tromper et de circonvenir; v. Lane, IV, p. 1721b.

⁸⁵ A notre connaissance l'un des plus longs développements sur les «démunis» «deshérités.» «faibles» est celui de Balāḡurī (a. Bakr A. b. Yahyā al-Baḡdādī, m. 302/892, date la plus tardive), *Ansāb al-Aṣrāf*, I, éd. Muḥammad Ḥamīdallāh (Le Caire: Dār al-Ma'ārif, 1959), pp. 156-94: 'Ammār, Ḥabbāb, Ṣuhayb, Bilāl, Abū Fukayha, 'Āmir b. Fuḥayra, dans la tradition introductrice, avec la chaîne: Yazīd b. Rūmān (*mawli' al-az-Zubayr*)/'Urwa b. az-Zubayr (m. 94/712. Sur lui, les *Maḡāzī* qui lui sont attribués et les deux transmetteurs, v. GAS, I, p. 278-79), p. 156, n° 340, puis de longues notices sur chacun d'entre eux. On remarquera que Ġabr n'y figure pas; on y trouve, en revanche, Abū Fukayha; cf. *infra* § 36. Le texte de de Balāḡurī est largement repris dans *aq-Šāliḥī as-Šāmī* (Muḥammad b. Yūs.; m. 942/1536), *Subul al-hudā wa r-raḡd* (ou: *wu l-irsād*) *fī sirat ḥayr al-'ibād* (i.e., *as-Sīra as-Sāmiyya*), éd. 'Ādil A. 'Abdalmawḡūd et 'A. Muḥammad Mu'awwaḡ (Beyrouth, 1414/1993), chap. 15, II, p. 358-61, et à un moindre degré, mais d'après *Subul al-hudā*, dans Nūraddīn al-

ce à propos de 25, *Furqān*, 20:⁸⁶ «Nous faisons de certains d'entre eux une tentation pour les autres»: «Nous avons été éprouvés. En effet, lorsque Abū Ḍarr al-Ġifārī se fit musulman, ainsi que 'Al. b. Masūd, 'Ammār b. Yāsir, Ṣuhayb (b. Sinān), Bilāl, Ḥabbāb b. al-Aratt, Ġabr, *mawlā* de 'Amir b. al-Ḥaḍramī, Sālim, *mawlā* de Abū Ḥuḍayfa,⁸⁷ an-Namir b. Qāsīt (*sic!*),⁸⁸ 'Amir b. Fuhayra, Mihġa⁸⁹ b. 'Al.⁹⁰ et autres pauvres, Abū Ġahl,⁹¹ Umayya,⁹² al-Walīd [b. al-Muġīra],⁹³ 'Uqba [b. Abī Mu'ayt],⁹⁴ Suhayl [b. 'Amr]⁹⁵ et les moqueurs de Qurayš dirent: voyez ceux qui suivent Muḥammad, ce sont

Ḥalabī ('A. b. Ibn. : m. 1044/1635), *Insān al-'uḡn fī strat al-amīn al-ma'mūn* [i.e., *as-Sira al-Ḥalabiyya*] (Beyrouth, s.d.), I, p. 481-85. Pour les esclaves et autres convertis, v. Muir, *Life of Mahomet*, II, p. 107-12. Sur Ḥabbāb b. al-Aratt, v. Kister, «On Strangers and Allies in Mecca», *JSAI* 13 (1990): 126-27: il était circonciseur et forgeron; Tab, XVI², p. 121, ad Coran 19:77; Abū l-Layḡ as-Samarqandī, *Tafsīr*, II, p. 332; Wāhidī, *Wasfī*, III, p. 194; Ibn 'Aṣṣiyya, *al-Muḥarrir al-waġīz*, IV, p. 30; *Subul al-Hudā*, II, chap. 34, p. 462, d'après Buḥārī, 65, *Tafsīr*, ad Coran 19:77-79/trad. Houdas, III, 379-81, *Muslim*, 50, *Ṣiḡat al-munāfiqīn*, 4, IV, p. 2153, n^o 35-36 (2795) et Ibn Ishāq, *Sira* (Wüstenfeld), p. 234-35/trad. Guillaume, p. 162.

⁸⁶ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 230; cf. Muqātil, *Tafsīr*, I, p. 562, sur 6, *An'am*, 51: verset révélé à propos des *mawālī* de 'Umāra, Abū Ḍarr al-Ġifārī, Sālim, Mihġa, an-Nimr b. Qāsīt (à son propos, v. notre remarque *infra*, n. 88), 'Amir b. Fuhayra, Ibn Mas'ūd, Abū Hurayra et autres. Cf. sur 6, *An'am*, 52, Tab, XI, p. 374-80, n^o 13255-13264, avec d'autres noms; Abū l-Layḡ as-Samarqandī, *Tafsīr*, I, p. 487; Bilāl et Ṣuhayb; Wāhidī, *Wasfī*, II, p. 274, ad 6,52; Bilāl, 'Ammār, Ṣuhayb, Ḥabbāb.

⁸⁷ Sālim était d'origine persane, de Isṭāḥr. Il est compté au nombre des émigrés à Médine et des lecteurs du Coran.

⁸⁸ Ce doit être une intervention de copiste qu'il faudrait peut-être rétablir comme suit, en remontant plus haut: Ṣuhayb du clan d'an-Namir b. Qāsīt [petit clan des Rabī'a, v. Caskel, *Ġamhara*, I, tabl. 141, l. 11, et surtout 167, où il figure, l. 23; II, p. 444b et 540a], comme en *Sira*, p. 165/1, p. 261/trad. p. 117 et n. 163, p. 715 (*Ṣuhaybu bnu Sinānin aḥadu n-Namiri bni Qāsīn*). Cf. Ibn Ḥasam, *Ġawāmi'* *as-sira* (*wa ḥama rasā'il uḥrā'*), éd. I. 'Abbās et Nāḡiraddīn al-Asad (Le Caire: Dār al-Ma'ārif 1955), p. 119: *mina n-Namiri bni Qāsīn, ḥalfu banī Ġud'ān*, parmi les Badriens. Selon certaines versions, il aurait été de ce clan, puis fait prisonnier par les Byzantins en terre byzantine, puis racheté.

⁸⁹ Chez Qurṭubī: «affranchi de 'U. b. al-Ḥaṭṭāb.»

⁹⁰ Pour une partie de ces personnages et des ennemis qu'ils connurent, v. *Sira* (éd. Wüstenfeld), 205-07/1, p. 317-21/trad. p. 143-45; Ibn 'Abd al-Barr (m. 463/1070) *ad-Durar fī ḥiṭāḍ al-maġāzī* *wa s-siyar*, éd. Sawqī Ḍayf (Le Caire: Dār al-Ma'ārif 1403/1982³) (éd. revue), p. 41-47; cf. M. Rodinson, *Mahomet*, p. 129-31.

⁹¹ Abū l-Ḥakam 'Amr b. Hišām b. al-Muġīra al-Maḥzūmī. La liste des gens du «bandes rieurs» est légèrement différente chez Qurt, XIII, p. 18, qui cite Muqātil: «[...] Abū Ġahl Ibn Hišām, al-Walīd b. al-Muġīra, al-'Aṣ b. Wā'il, 'Uqba b. Abī Mu'ayt 'Utba b. Rabī'a, an-Naḍr b. al-Ḥārīṭ ... » Quant à la liste des convertis, elle est identique, hormis an-Namir (v. *supra* n. 88) et Ḥabbāb, qui en sont absents. De plus l'ordre des listes est inversé dans le texte.

⁹² B. Ḥalaf b. Wahb b. Ḥuḍāfa b. Ġumah (al-Ġumahī). V. pour son nom, *Sira* (éd. Wüstenfeld), p. 205, 216.

⁹³ Al-Maḥzūmī, oncle paternel d'Abū Ġahl. Il était appelé «al-Wahīd» dans sa tribu, v. Muqātil, *Tafsīr*, IV, p. 491, sur 74, *Mudaffir*, 11.

⁹⁴ Des 'Abdšams.

⁹⁵ Al-Quraṣī al-'Āmirī.

des *mawālī* et le rebut (*raḡāla*) de toutes les tribus. Et ils se gaussaient d'eux.»

21. Ġabr, lui encore, si l'on en croit as-Suddī (Abū Muḥammad Ism. b. 'Ar., m. 128/745),⁹⁶ fut dénoncé par le scribe «renégat» Ibn Abī Sarḥ, et ce à la suite d'un récit à peu près identique à celui du § 9 *supra*: «Il (Ibn Abī Sarḥ) rejoignit les associationnistes et dénonça (*wašā bi*) 'Ammār [b. Yāsir] et Ġabr, esclave⁹⁷ d'Ibn al-Ḥaḍramī ou des 'Abdaddār.⁹⁸ Ils se saisirent d'eux et les torturèrent pour leur faire abjurer [l'islam]; c'est alors que fut coupée (*judi'at*) l'oreille de 'Ammār. Ce dernier se rendit auprès du Prophète, il lui raconta ce qu'il avait enduré et lui dit qu'il avait abjuré. Le Prophète refusa de le prendre comme *mawlā* ... »

22. D'Ibn Ishāq, sur Coran 6:52-54:⁹⁹ Quand l'Envoyé de Dieu s'asseyait dans la mosquée avec les plus déshérités de ses compagnons, Ḥabbāb, 'Ammār, Fukayha Yasār, *mawlā* de Ṣafwān b. Umayya b. Muḥarrat,¹⁰⁰ Ṣuhayb et autres musulmans semblables, les Qurayšites se gaussaient d'eux et se disaient: "Ce sont là ses compagnons comme vous le voyez. Sont-ce là ceux que Dieu a choisis parmi nous pour leur accorder la guidance et la vérité? Si ce que Muḥammad a apporté était un bien, ils ne nous auraient pas précédés pour l'acquérir et Dieu ne les aurait pas privilégiés sur nous." Dieu révéla alors à leur propos [suit Coran 6:52-54].»

⁹⁶ Ṭab, XI, p. 534, n° 13556, sur 6, An'ām, 93.

⁹⁷ L'éd. Šākir a: *Ḡubayr 'inda l-Ḥaḍramī, leg.: Ġabr 'abd Ibn al-Ḥaḍramī*, comme *Istf'āb*, I, p. 221, n° 1069, notice sur Ġabr. Selon Qatāda, ce verset (i.e., 6, 93) porte sur Musaylima, v. Ṭab, n° 13557, p. 535; Hād b. Mūhkim, *Tafsīr*, I, p. 544, sans mention de Qatāda; Farrā', *Ma'ānī*, I, p. 344, à propos de Musaylima et de 'Al. b. Sa'd b. Abī Sarḥ; Māwardī *Nukat*, op. cit., II, p. 144: sur Ibn Abī Sarḥ et an-Naḍr b. al-Ḥārī.

⁹⁸ Descendants de Quṣayy, ils remplissaient certains offices liés à la Ka'ba, dont la *sidāna* (garde du temple) et la *hiḡaba*; v. A.J. Wansinck [J Jomier], «Makka,» *EI*², IV, p. 334b.

⁹⁹ *Sīra* (Wüstenfeld), p. 260/I, p. 392/trad. p. 179-80.

¹⁰⁰ B. Ḥumī, des Mālik Kināna; v. Caskeel, *Ḡamharā*, I, tabl. 47; *Tāḡ*, V, p. 218b. C'est la seule fois dans la *Sīra* où «b. al-Muḥarrat» apparaît. Autre scène avec quelques-uns de ces «déshérités,» in Ibn Abī Ṣayba (Abū Bakr 'Al. b. Muḥammad; m. 235/849), *al-Muḥannaḥ fī l-aḡādīḥ wa l-āḡār*, 27, *Faḡā'il*, 73, *Mā ḡā'a fī Bilād wa Ṣuhayb wa Ḥabbāb*, texte revu par Muḥammad 'Abdassalām Šāhīn (Beyrouth: Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1416/1995), VI, p. 418-19, n° 32508. Cette éd. du *Muḥannaḥ* se donne comme étant la première; en fait, c'est la troisième: (Hyderabad, I-XV, 1979-83¹); éd. Sa'īd Muḥammad al-Laḡḡām, I-VIII, plus un vol. d'index (Beyrouth: Dār al-Ma'rifa, 1989²) (a probablement recopié le texte de la précédente). Celle que nous utilisons ici est vraisemblablement une copie de la 2^{ème} éd., avec en plus une numérotation continue des traditions, une autre pagination, etc.! Elle comporte neuf vol., VIII-IX, contenant les indices.

23. De Muqātil, concernant Coran 74:11sq., mais à propos du v. 24: «Ce n'est qu'une magie apprise (in *hādā illā siḥrun yu'taru*)»: «Al-Walīd b. Muğra dit: il tient cela de Yasār Abū Fukayha, lequel le lui transmet de Musaylima.»¹⁰¹

24. Ailleurs enfin, Coran 25:4, Muqātil¹⁰² associe dans un même destin Yasār, 'Addās et Ġabr: «An-Naḍr b. al-Ḥārīḡ¹⁰³ des 'Abdaddār dit: "Ce Coran n'est que mensonges que Muḥammad a inventés lui-même [...]"

¹⁰¹ Muqātil, *Tafsīr*, IV, p. 483.

¹⁰² Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 226-27. En *Sīra*, p. 191/1, p. 300/trad. p. 136/(En Suhaylī, II, p. 52-53, avec un abrégé des récits de Ṭabari sur Rustam et Isfandiyār): il est dit qu'an-Naḍr, appelé «l'un des Satan de Qurayš,» s'était rendu à Ḥīra où il avait appris les histoires des rois de Perse, de Rustam et Isfandiyār. Lorsqu'il entendait Muḥammad, il déclarait qu'il les connaissait mieux que lui, et il les racontait aux Qurayšites. Toutefois, ici aucune mention n'est faite de 'Addās et de Yasār. Rāzī, XXIV, p. 50, sur le même verset, selon al-Kalbī (Muḥammad b. as-Sa'īb, m. 146/763) et Muqātil: les mêmes, gens du Livre: «ils lisaient la Thora et en transmettaient des récits. Lorsqu'ils se convertirent, le Prophète prit soin d'eux.» Hūd b. Muḥkim, *Tafsīr*, III, p. 201: selon al-Kalbī: un esclave d'Ibn al-Ḥaḍramī et 'Addās, serviteur de 'Utba b. Rab'ā.

¹⁰³ Sur cet adversaire de Muḥammad, v. Ch. Pellat, in *EI*², VII, p. 874. Avant l'islam, il faisait du commerce avec Ḥīra et la Perse. C'est dans la capitale lahmide, qu'il aurait entendu des récits qu'il compara par la suite à ceux du Coran, v. Ṭab, XIII, p. 503-04, sur 8, *Anṣāb*, 31. Il en aurait même rapporté des «livres» — on sait qu'elle est considérée comme le lieu où se serait développée tout d'abord l'écriture arabe; v. Irfan Shahīd, «al-Ḥīra,» *EI*², III, p. 479a — il y aurait copié l'histoire de Rustam et d'Isfandiyār et aurait dit à la Mecque: «Je vous raconte ce que vous raconte Muḥammad»; v. Muqātil, IV, p. 622-23, concernant 83:13. Il est associé à la critique de Muḥammad concernant «les fables des anciens» contenues dans le Coran.

Lors de son séjour à Ḥīra toujours, il se serait initié au luth (*barbaḡ*); il apprit aux Mecquois à en jouer pour accompagner leur chant. Il y fit aussi l'acquisition de deux esclaves-chanteuses (*ḡaynatayn*). Autant de «futilités» qui devaient suffire à le déconsidérer du point de vue de la «morale musulmane» postérieure, tout au moins celle de certains *fuqahā'* v. Balāḍuri, *Anṣāb*, I, p. 140. Sur les rapports entre l'Arabie et Ḥīra, ainsi que sur la montée de la puissance de la Mecque à la veille de l'hégire, v. M. J. Kister, «Al-Ḥīra. Some notes on its relations with Arabia,» *Arabica* 15 (1968): 143-69/repris dans *Studies in Jāhiliyya and Early Islam* (Londres, 1980), n° III.

Il était affilié au clan des 'Abdaddār (Il paraîtra que W. M. Watt, *Mahomet à la Mecque*, p. 126-27, minimise quelque peu la position des 'Abdaddār) et fit partie de la délégation des tribus de Qurayš qui négocia avec Muḥammad, alors que plusieurs Mecquois avaient déjà adopté l'islam; v. *Sīra* (Wüstenfeld), p. 187/1, p. 295/trad., p. 133. Selon Ibn Hišām, il aurait été, avec Maṣḡūr b. 'Ikrima, des 'Abdaddār lui aussi, le rédacteur du document qui organisa le boycott de Muḥammad, v. *Sīra* (Wüstenfeld), p. 230/trad. p. 159 et n. 201 d'Ibn Hišām, p. 721; cf. F. Wüstenfeld, *Geschichte der Stadt Mekka* (Leipzig, 1861), p. 91.

Il aurait été exécuté avec 'Uqba b. Abī Mu'ayy et al-Muḡ'im b. 'Adī par Muḥammad ou par 'Alī (Balāḍuri, *Anṣāb*, I, p. 298). En tout cas, pour Balāḍuri, *op. cit.*, p. 141, c'est al-Miqdād b. al-Aswad (al-Miqdād b. 'Amr) qui l'avait fait prisonnier à Badr. Muḥammad le fit exécuter en captivité à Uḡayl (*amara ... bi-ḡarbi 'unuḡiḡi ḡabran bi-l-Uḡayl*); i.e., lieu-dit entre Badr et as-Ṣafra' (Yāqūt, *Buldān*, I, p. 94a, i. 1). Pour les divergences à propos de celui qui l'a exécuté, v. *Agānī*, I (Būlāq), p. 10/1 (Dār al-Kutub), p. 17-19; IV, p. 31/IV, p. 203

Ceux qui l'aident ce sont 'Addās, affranchi de Ḥuwaytib b. 'Abdal'uzzā, Yasār, serviteur de 'Āmir b. al-Ḥaḍramī, et Ġabr qui était juif, puis se fit musulman. Tous trois faisaient partie des gens du Livre [...] An-Naḍr dit: "Ce Coran, ce n'est qu'une histoire des anciens (*ḥadīṯ al-awwalīn*), [comme] les histoires de Rustam et Isfandiyār¹⁰⁴ [...] Ce sont ces trois-là qui instruisent Muḥammad, du matin au soir."¹⁰⁵

On est frappé par la place relativement importante qu'occupe Ġabr dans le Commentaire de Muqātil.

25. Récit sur an-Naḍr b. al-Ḥāriṯ al-'Abdī, Ġabr et 'Addās chez al-Balāḍurī:¹⁰⁶ «[...] Il [an-Naḍr] détenait beaucoup de récits et il consultait les ouvrages des Perses, et il était familier des chrétiens et des juifs. Lorsqu'il entendit parler de la mention du Prophète et de la venue du temps de sa mission, il dit: "Par Dieu! s'il nous parvenait un avertisseur nous serions mieux dirigés qu'aucune autre communauté." C'est alors que fut révélé à son propos: "Ils jurent par Dieu en leurs serments les plus solennels que si un avertisseur leur parvenait, ils seraient mieux dirigés qu'aucune autre communauté" (Coran 35:42).¹⁰⁷ Il racontait des histoires et disait: "Lequel raconte mieux, moi ou Muḥammad?" Et il disait encore: "Muḥammad ne fait que vous apporter des légendes des anciens" [...].»¹⁰⁸

¹⁰⁴ Dans l'éd. de Muqātil: *Isfandībās*; de même concernant 8:31, in Muqātil, II, p. 112, avec le dialogue supposé entre an-Naḍr et 'Uṯ b. Maḥ'ūn al-Ġumaḥī, qui avait émigré en Éthiopie (sur ce dernier point, v. Sīra, p. 212/1, p. 327/trad., p. 147), m. en l'an 2, et enterré par Muḥammad; cf. également sur an-Naḍr et son voyage à Ḥīra, Muqātil, *Tafsīr*, IV, p. 623-24, Coran 83:13.

¹⁰⁵ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 226-27. Cf. Wāḥidī, *Wasfī*, III, p. 334, ad 25,20: «'Addās, affranchi de Huwaytib al-Ḥaḍramī, et Ġabr, affranchi de 'Āmir; c'étaient des gens du Livre.» Ḥuwaytib b. 'Abdal'uzzā al-Quraṣī al-'Āmirī serait mort à 120 ans en 54; v. *Uṣd al-gāba*, II, p. 75-76, n° 1310. Pour les rapports entre la chronologie muḥammadienne dans les sources musulmanes et l'âge donné à certains compagnons lors de leur mort, v. Uri Rubin, *The Eye of the Beholder: The Life of Muḥammad as Viewed by the Early Muslims: A Textual Analysis*, (Princeton: The Darwin Press, 1995), p. 213-14.

¹⁰⁶ Balāḍurī, *Anṣab al-Aṣrāf*, I, p. 139-41, n° 289-92.

¹⁰⁷ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 560, sur ce même verset, ne nomme par an-Naḍr. Il dit cependant que ce sont les infidèles de la Mecque qui tiennent ces propos, renvoyant à 6, *An'ām*, 157: «Si c'était sur nous que le Livre était descendu, nous aurions été mieux dirigés qu'eux,» c'est-à-dire «les deux peuples» (*ṯā'ifatayn*), i.e., les juifs et les chrétiens, du v. 156; v. Muqātil, *Tafsīr*, I, p. 598.

¹⁰⁸ Suivent les citations des versets du Coran révélés à son endroit: 8:31,32; 38,16; 70,1; 22,3; 26,204/37,176; 31,6; 7,185,178. Balāḍurī, *Anṣab*, I, *op. cit.*, n° 289, p. 139-40 et 290, p. 140. Zamaḥṣarī (m. 538/1144), *Kaṣṣaf*, II, p. 155, sur 8, *An'ām*, 31, déclare qu'an-Naḍr «avait rapporté de Perse un exemplaire de l'Histoire de Rustam et Isfandiyār. Il prétendait que cela et les récits de Muḥammad étaient la même chose et que ceux-ci en étaient extraits de ces légendes (*min ġumlat ḥādīthi l-asāṯir*).» Comme on le remarque az-Zamaḥṣarī rend ridicule la position d'an-Naḍr, car l'on passe d'une similitude formelle (légendes des anciens) à une identité de contenu. Ce passage a été

26. Al-Kalbī (Muḥammad b. as-Sā'ib, m. 146/763)¹⁰⁹ reproduit ou imagine même un dialogue entre an-Naḍr et 'Uṭmān b. Maz'ūn, Coran 8:31: «Nous en dirions autant si nous le voulions; ce ne sont que des histoires racontées par les Anciens»: «Mets ta confiance en Dieu, an-Naḍr, car Muḥammad dit la vérité, dit 'Uṭ. b. Maz'ūn.

— C'est moi qui dis la vérité, répondit-il.

— Muḥammad dit: il n'y a de dieu que Dieu!

— Et moi je dis: il n'y a de dieu que Dieu; mais ce sont les filles de Dieu chez nous, al-Lāt, al-'Uzzā et Manāt,» [et de poursuivre, au même endroit, mais à propos de 43, *Zuḥruf*, 81]: "dis: si le Miséricordieux a des enfants ...": an-Naḍr dit: ne voyez-vous pas qu'il me donne raison: le Miséricordieux a des enfants?

— Al-Walīd b. al-Muḡīra lui dit: non, par Dieu! il ne te donne pas raison, car il dit: "s'il a."»

«[An-Naḍr] disait: "En fait, ceux qui l'aident à produire ce qu'il y a dans son livre, ce sont Ġabr, serviteur d'al-Aswad b. al-Muṭṭalib¹¹⁰ et 'Addās, serviteur de Šayba b. Rabī'a ou de 'Utba b. Rabī'a, et autres." Dieu révéla alors (16,103 et 25,4-5).»¹¹¹

III. Le Topos «Saint! Saint!»

27. Selon as-Suhaylī (m. 581/1185): «Ḥadīġa bint Ḥuwaylid fut appelée la Pure dans l'antéislam et sous l'islam. Dans la vie du Prophète (*siyar*) d'at-Taymī,¹¹² il est dit qu'on l'appelait la Dame (*sayyida*) des femmes de Qurayš et que le Prophète lorsqu'il lui rapporta ce qui lui était arrivé avec Gabriel, alors qu'elle n'avait jamais entendu prononcer le nom de ce dernier, monta sur un chameau et se rendit auprès de l'ermite Baḥīrā, lequel s'appelait, selon al-Mas'ūdī,¹¹³ Sergius (Sargis). Elle l'interrogea

traduit par Sprenger, in «Ueber eine Handschrift ...», p. 454-55, qui commente: «Si Moḥammad ne s'était pas senti menacé par ses connaissances, il ne l'aurait certainement pas fait exécuter [après Badr]. Moḥammad ne craignait rien tant que le talent; c'est pourquoi il fit froidement assassiner des gens lorsqu'ils ne dissimulaient pas soigneusement leur opinion.»

¹⁰⁹ In Ḥud b. Muḥkim, *Tafsīr*, op. cit., II, p. 86. Cf. Baġawī, *Tafsīr*, II, p. 245; *Subul al-ḥudā*, chap. 11, II, p. 345-46, d'après Ibn Ishāq; Abū l-Layṭ, as-Samarqandī, *Tafsīr*, II, p. 15-16, non détaillée; Wāḥidī, *Wasfī*, II, p. 455: an-Naḍr, lors d'un voyage commercial à Ḥīra, y avait acheté «les histoires de Kalīla wa Dimna,» etc.

¹¹⁰ B. Asad b. 'Abdal'uzzā ... (Abū Zam'a) fit partie de la délégation des Qurayšites qui se rendirent auprès d'Abū Tālib pour lui demander de montrer plus de sévérité à l'égard de son neveu qui insultait les dieux; v. Sīra (Wüstenfeld), p. 167/I, p. 265/trad. p. 118-19.

¹¹¹ Balādurī, *Ansāb*, I, n° 291, p. 140-41.

¹¹² Sul. b. Tarḥān, m. 143/760; v. GAS, I, p. 285-86. Nous n'avons pu retrouver le texte d'at-Taymī ailleurs, car il eût été intéressant de connaître la chaîne de garants qui éventuellement le précédait.

¹¹³ Abū l-Ḥ. 'A. b. al-Ḥus., m. 345/956. V. Mas'ūdī, *Les prairies d'or*, éd. Ch. Pellat, n° 150, trad. I, p. 61-62. Tout comme Rī'āb ad-Šannī, il aurait appartenu à la tribu

au sujet de Gabriel. Il dit: Saint! Saint! Ô Dame des femmes de Qurays!
d'où tiens-tu ce nom (*annā laki bi-hādā l-ism*)?

— Mon maître et époux (*ba'li*), mon cousin, Muḥammad, m'a annoncé qu'il venait le voir.

— Saint! Saint,¹¹⁴ dit-il, seul un prophète peut le connaître, car c'est un ambassadeur entre Dieu et ses prophètes. Satan [lui-même] ne se hasarde pas à prendre sa forme non plus qu'à s'approprier son nom. [Il se peut que le passage qui suit ne soit pas d'at-Taymī, mais d'as-Suhayl].¹¹⁵

Il y avait à la Mecque un serviteur de 'Utba b. Rabī'a dont il sera question [plus loin]. Il s'appelait 'Addās et qui avait une science qui lui venait de l'écriture (ou de l'Écriture); elle envoya quelqu'un l'interroger sur Gabriel. Il dit alors: "Saint! Saint d'où vient-il que dans ce pays on mentionne Gabriel, ô Dame des femmes de Qurays?"

Elle lui annonça ce que disait Muḥammad, et 'Addās dit la même chose que l'ermite, ce qui fit que Dieu augmenta ainsi sa foi et sa certitude.»¹¹⁶

28. Le topos du «Saint! Saint!» se trouve également dans la bouche de Waraqa selon Ibn Ishāq:¹¹⁷ «Puis Ḥadīga rajusta ses vêtements et s'en

des 'Abd al-Qays, n° 1222, trad. II, p. 425; cf. n° 133, trad. I, p. 56. Ils sont inclus tous deux parmi les «gens de l'intervalle» (*ahl al-fatra*). Il en est de même pour Waraqa b. Nawfal, n° 145, trad. I, p. 60, et même pour 'Addās, n° 146, trad. *ibid.* On remarquera, à la suite de Ch. Pellat, que 'Addās ne figure pas dans la plus ancienne liste des huit personnes qui professaient une religion (révélée? ou celle d'Abraham?) avant l'islam, v. *Ma'ārif*, p. 58-62. Il se trouve en revanche dans la liste du *Livre de la création et de l'histoire*, V (trad.), p. 127; cf. V, p. 163, où Baḥrā, Waraqa et 'Addās sont associés dans l'annonce de la mission de Muḥammad

¹¹⁴ *Quddūs*, *quddūs*: on remarquera que l'équivalent de ce terme est attesté en éthiopien et en judéo-chrétien, v. A. Jeffery, *The Foreign vocabulary of the Coran* (Baroda, 1938), p. 232; A. Hebbö, *Die Fremdwörter in der arabischen Biographie des Ibn Hišām*, Frankfurt, Muḥammad, p. 286. L'origine étrangère de ce terme convient bien au contexte. Selon une autre version, Abū Bakr accompagne Muḥammad chez Waraqa qui s'écrie en entendant le récit: *subbūh! subbūh!* V. *Subul al-hudā*, chap. 8, II, p. 233-34.

¹¹⁵ Passage découvert pour la première fois et traduit par A. Sprenger dans une correspondance par lui envoyée de Calcutta à Heinrich Leberecht Fleischer, in «Aus Briefen an Pr. Fleischer», *ZDMG* 7 (1853): 413-14.

¹¹⁶ Suhayl, *Rawḍ*, I, p. 215; récit résumé, sans mention d'origine, et dans le topos «Saint! Saint!», chez Kalā'ī (Sul. b. Mūsā, *al-Iktifā'* *fi magāzī rasūl Allāh wa f-ḥādītha al-hulafā'*, éd. Muṣṭ. 'Abdalwāhid (Le Caire: al-Ḥāngī, 1387/1968), I, 265-66.

¹¹⁷ *Sfrz* (éd. Wüstenfeld), p. 153/éd. az-Saqqā, I, p. 238/trad. Guillaume, p. 107; Ṭabarī, *Annales*, I, p. 1151-52/éd. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, II, p. 302/trad. W.M. Watt et M.V. McDonald in *The History of al-Ṭabarī*, VI (Albany, 1988), p. 72; Bayhaqī, *Dalā'il*, I, p. 148-49. Dans la version d'az-Zubayr b. Bakkār (m. 256/870, *GAS*, I, p. 317-8), sans le topos «Saint! Saint!», avec la chaîne: az-Zubayr/'Al. b. Mu'ād (m. 181797)/Ma'mar (b. Rā'id, m. 154/770)/az-Zuhri: «C'est le Nāmūs que Dieu a fait descendre sur Moïse.» *Agānt*, III, p. 14/III, p. 120. Mais plus loin: «le Nāmūs de Jésus.» *Agānt*, III, p. 15/III, p. 122. Cf. Sprenger, *Leben*, II, p. 124sqq.

fut chez son cousin Waraqa [Ibn b. Nawfal]. Il était devenu chrétien; il lisait les livres et il avait reçu un enseignement des gens de la Thora et de l'Évangile. Lorsqu'elle lui rapporta cela même que l'Envoyé de Dieu lui avait rapporté de ce qu'il avait vu et entendu, Waraqa s'écria: Saint! Saint! par celui dans la main de qui est l'âme de Waraqa, si tu m'as dit la vérité, Ḥadīga, c'est le grand Nāmūs [c'est-à-dire Gabriel, ou Tābarī; pour les diverses interprétations, v. M. Plessner, «Nāmūs,» *BT*², VII, p. 954-56] qui est venu, lequel se présentait [aussi] à Moïse. C'est [sc. Muḥammad] vraiment le prophète de cette communauté. Dis-lui donc d'avoir le cœur ferme (*fa-l-yaṣbut*).»

29. Le topos du «Saint! Saint!» se retrouve encore à propos de 'Addās. Ainsi selon az-Zuhrī:¹¹⁸ «Puis Ḥadīga quitta le lieu où elle se trouvait [après que Muḥammad lui eut annoncé la venue de Gabriel] et elle alla voir un serviteur de 'Utba b. Rabī'a b. 'Abdšams qui était un chrétien de Ninive et qui s'appelait 'Addās.¹¹⁹ Elle lui dit: 'Addās, je ne mentionnerai ton nom auprès de Dieu que si tu me dis ce que tu sais au sujet de Gabriel.

— Saint! saint! dit-il. Mais comme se fait-il qu'on fasse mention de Gabriel sur cette terre dont les habitants sont idolâtres?

— Dis-moi ce que tu sais de lui, dit-elle.

— C'est le confident (*amīn*) de Dieu entre lui et les prophètes; c'est le compagnon de Moïse et de Jésus.¹²⁰

¹¹⁸ In Bayhaqī, *Daṭā' il an-nubuwwa*, II, p. 143, suivi de l'entrevue avec Waraqa, p. 144. Le texte commence par: «az-Zuhrī a dit.» Mais il est possible que la chaîne soit la suivante si l'on se réfère aux deux pages précédentes: Mūsā b. 'Uqba (m. 141/758; sur ces *Mağāst*, v. *GAS*, I, p. 280-81)/az-Zuhrī (m. 124/742; v. *GAS*, I, p. 280-83)/Sa'īd b. al-Musayyab (m. 94/713; v. *GAS*, I, p. 276). C'est en tout cas ainsi que l'a compris Ibn Kaṣīr ('Imādaddīn Abū l-Fidā' Ism. b. 'U., m. 774/1373), *al-Ḥadīḡa wa n-nihāya*, III, p. 13; Cf. Suyūṭī, *al-Ḥaṣṣa'iq al-kubrā*, (Hyderabad, 1320/1902; réimpr. Beyrouth, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, s.d.), I, p. 93, par la voie Mūsā b. 'Uqba/az-Zuhrī, d'après Abū Nu'aym (probablement dans son ouvrage intitulé *Ma'rifaṭ aṣ-ṣuḥaba*, v. *GAL S I*, p. 617s) et al-Bayhaqī.

¹¹⁹ Dans les commentaires coraniques sur Coran 96/*Iqra'* *bi-smi rabbik/Alay*, 1-8, il n'est pas fait allusion à la visite de Ḥadīga à 'Addās, mais on mentionne celle qu'elle fit à Waraqa; v. Ṭab, XXX, p. 251-52; Ibn Ḥaṣār, *Faṭḥ*, VIII, p. 581 *ad.*, sur Buḥ, 65, *Tafsīr*, 96, 1; *Faṭḥ*, I, p. 18-24, sur Buḥ, 1, *Bad' al-wahy*, 1/3/Qimāllanī (Abū l-'Abbās A. b. Muḥammad, m. 923/1517), *Irsād as-sāfir*, I, p. 61-67; *Faṭḥ*, XII, sur Buḥ., 91, *Tā'bir*, 1; *Faṭḥ*, VI, p. 327-28 (deux lignes), sur 60, *Anbiyā'*, 21. Ibn Sayyid an-Nās (Fāḥaddīn Muḥammad b. Muḥammad al-Isbīlī, m. 734/1334), *Ḥaym al-āfā' (Aḥ funūn al-Mağāst wa l-ṣamā' il wa s-siyar)* (Le Caire, 1356/1937; réimpr. Beyrouth Dār al-Ḥīl), 974, I, p. 81-88, donne plusieurs versions de la visite de Ḥadīga à Waraqa avec de nombreuses voies de transmission, mais sans la visite à 'Addās.

¹²⁰ *Ṣāhibu Mūsā wa 'Isā*: il serait plus juste de traduire: «celui qui est venu trouver,» dans le sens de *atā*; cf. Bal'amī, trad. H. Zotenberg: Ṭabarī, *Muḥammad, sceau des prophètes*, (Paris: Sindbad, 1980) (reprise, avec un autre arrangement, de l'édition originelle), p. 67, ici ce sont les propos de Waraqa. Récit presque identique, d'après az-Zuhrī également, mais qui s'arrête ici chez Qahabī, *Ta'rīḡ al-islām*, 66. Tadmuri *as-Sīra an-nabawiyya* (Beyrouth, 1987), p. 128. L'auteur ajoute, p. 149, que ce récit.

Ḥadiġa le laissa et alla chez Waraqa b Nawfal. Il détestait l'idolâtrie ('*ibâdat al-awfân*), tout comme Zayd b. 'Amr b. Nufayl, et il considérait comme interdit tout ce que Dieu avait interdit, que ce soit le sang versé sur les pierres sacrées ou le fait d'y faire des sacrifices (*min ad-dam wa d-dabiġa 'alâ n-nuṣb*),¹²¹ et tout ce qui dans la période de l'ignorance allait à l'encontre de la justice. Zayd et Waraqa étant en quête de science s'arrêtèrent au Šām, et là des juifs leur exposèrent leur religion, mais elle leur déplut. Ils s'enquirent alors auprès de moines chrétiens. Waraqa se fit chrétien, mais le christianisme déplut à Zayd. L'un des moines dit à ce dernier:

— Tu es en quête d'une religion qui n'existe pas encore sur terre.

— Quelle religion? demanda Zayd.

— La religion droite,¹²² la religion d'Abraham, l'ami du Miséricordieux.

— Qu'en était-il de sa religion? demanda Zayd.

— C'était un *ḥanīf*¹²³ musulman.

Après que le moine lui eut présenté la religion d'Abraham, Zayd dit: "Je suis de la religion d'Abraham; je me prosternerai vers la Ka'ba édiflée par Abraham." Il se prosterna donc en direction la Ka'ba durant la période de l'ignorance.»

30. Les deux rencontres, celle de Waraqa et celle de 'Addās, sont également stylisées par une autre voie chez al-Balāḡuri:¹²⁴ Muḥammad b. Sa'd/al-Wāqidī/Naġīḥ Abū Ma'sar¹²⁵ /Muḥammad b. Qays.¹²⁶

également été rapporté par Ibn Lah'ā ('Al. m. 174/790)/Abū l-Aswad (Muḥammad b. 'Ar. b. Nawfal, m. 131/748)/'Urwa b. az-Zubayr (m. 94/712). Sur lui, les *Maġāzī* qui lui sont attribués et les deux transmetteurs, v. *GAS*, I, p. 278-79; cf. R.G. Khoury, '*Abd Allāh Ibn Lah'ā: juge et grand maître de l'école égyptienne* (Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1986), p. 71. V. *infra* n. 130 *init.* et § 31 *in fine*.

¹²¹ Sur ces pierres, *nuṣb*, *nuṣub* et *maṅṣab*, v. J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, p. 101sqq.

¹²² Le texte a: *dīn al-qayyim: leg. ad-dīn ...*

¹²³ Dans la *Sīra* (éd. Wüstenfeld), p. 143/éd. as-Saqqā, I, p. 222-23/trad., p. 98-99, quatre hommes s'abstiennent de participer à la célébration d'une idole et quittent leur patrie à la recherche du *ḥanīfisme*: Waraqa, 'Ujmān b. al-Ḥuwayrīt, 'Ubaydallāh b. Ḡaḥḥ et Zayd b. 'Amr, cf. A. Sprenger, *Leben*, II, p. 81sqq., où le texte est traduit. On comparera la position religieuse de Waraqa et de Zayd, telle qu'elle est exposée ici, à celle d'Abū 'Āmir. V. Moshe Gil, «The Medinan opposition to the Prophet,» *JSAI* 10 (1987): 65-96; idem, «The Creed of Abū 'Āmir,» *Israel Oriental Studies* 10 (1992): 10-57.

¹²⁴ Balāḡuri, *Ansāb*, I, p. 111, n° 211. Ce récit ne figure ni dans les *Maġāzī* de Wāqidī ni dans la *Sīra* d'Ibn Sa'd, dans le premier vol. de ses *Ṭabaqāt*.

¹²⁵ Naġīḥ b. 'Ar. as-Sindī, m. 170/786; v. *GAS*, I, p. 291-92.

¹²⁶ Al-Madanī, *qāṣṣ* de 'U. b. 'Abdal'azīz, *mawāḍ* de Ya'qūb al-Qibṭī ou de 'Al Sufyān. Ibn Ishāq et Abū Ma'sar ont transmis de lui; v. *TT*, IX, p. 414. Il mourut sous le califat d'al-Walīd b. Yazīd, m. 126/744; v. Ḥalīfa b. Ḥayyāt, *Ta'rīḥ*, éd. al-'Umari (Damas, 1977² (1967¹)), p. 368.

« Lorsque l'Envoyé de Dieu de Dieu vint à Ḥadīḡa et lui raconta comment avait commencé pour lui [la révélation], elle rajusta ses vêtements, alla voir Waraqa et lui relata ce qu'avait raconté Muḥammad. Elle lui demanda :

— Qu'est-ce que Gabriel ?

— Louange à Dieu, le Saint ! dit Waraqa, Gabriel est le grand Nāmūs de Dieu et son ambassadeur auprès des prophètes. Si ton compagnon a eu cette vision, c'est un prophète. Combien je souhaiterais qu'il en soit ainsi, je serais son conseiller¹²⁷ et son cousin.

Elle s'en fut et raconta le fait à 'Addās, serviteur chrétien de 'Utba et de Rabī'a. Elle lui dit :

— 'Addās, dis-moi ce qu'il en est de Gabriel.

— Saint, Saint ! dit-il. Comment se fait-il qu'on mentionne Gabriel dans ce pays dont les habitants sont idolâtres ? Gabriel est le grand Nāmūs de Dieu et il n'est jamais venu qu'à un prophète.

Elle s'en retourna et relata à l'Envoyé de Dieu ce qu'avait dit les deux hommes, lui annonçant la bonne nouvelle. »

31. Sans le topos « Saint ! Saint !, » cette fois, quatre personnages, dont les trois précédents sont mis en relation avec Ḥadīḡa, dans la *Sīra* d'at-Taymī, d'après Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī:¹²⁸ [après la vision de la grotte de Ḥirā'] : « Ḥadīḡa dit à Muḥammad : « Réjouis-toi, car tu es le prophète de cette nation. En effet, Nāṣiḡ,¹²⁹ mon serviteur, et le moine Bahīrā me l'ont annoncé avant mon mariage. » Puis elle partit de chez lui et alla chez le moine qui lui dit que Gabriel était l'envoyé de Dieu et son confident auprès des envoyés. Puis elle alla chez un esclave chrétien de 'Utba b. Rabī'a qui était de Ninive et qui s'appelait 'Addās.¹³⁰ Elle lui

¹²⁷ *waṣṣf*. Pour ce terme, v. M. Grignaschi, in *MéL. Nyberg*, (Leiden, 1975).

¹²⁸ *Iḡāba*, II, p. 467, n° 5468, notice sur 'Addās. Passage traduit par Sprenger, *Leben*, II, p. 386.

¹²⁹ Nous n'avons pas trouvé de mention de ce « personnage. » On pensera à un « nom de circonstance, » vu le sens de la racine ! Il est dit que le serviteur de Ḥadīḡa qui accompagna Muḥammad au Šām s'appelait Maysara ; v. Ibn al-Ġawāl (Abū l-Farāḡ 'Ar. b. 'A., m. 597/1200), *al-Wafā' bi-aḡwāl al-muḡaṣṣa*, éd. Muṣṭafā 'Abd al-wāḡid (Le Caire, 1976² (1966¹)), I, p. 143-44 ; Ibn Sayyid an-Nās, *'Uyūn al-aḡar*, I, p. 48-49 ; Sprenger, « Mohammad's Zusammenkunft mit dem Einsiedler Bahīrā, » p. 244, selon az-Zuhrī, pour qui Bahīrā était un juif de Taymā.

¹³⁰ Selon Sprenger, *Leben*, II, p. 386 un Bahīrā apparaît comme le père de 'Addās, parce que d'après *Rawḡat al-aḡbāb*, p. 95, n.c., il porte la *kunya* d'Abū 'Addās. Il s'agit probablement de *Rawḡat al-aḡbāb fī siyar an-nabi*, v. *Ka*, I, col. 926. Cf. Sprenger, « Mohammad's Journey ... », p. 591. Sprenger, comme on le sait, voulait montrer que Bahīrā était allé à la Mecque en compagnie de Muḥammad. C'est là le thème de ce dernier art., dans lequel il défend son interprétation des textes contre Ferdinand Wüstenfeld, voire en partie contre Heinrich Leberecht Fleischer. Cela dit, on est surpris de le voir accepter avec autant d'empressement le fait que Bahīrā aurait été le père de 'Addās comme argument supplémentaire à sa compréhension des textes en faveur de sa thèse sur le séjour de Bahīrā à la Mecque.

dit ce qu'il en était, et il lui dit la même chose. Enfin elle alla voir Waraqa b. Nawfal.»¹³¹

Mūsā b. 'Uqba (141/758) ajoute à ce récit qu'il a également rapporté: «'Addās dit [à Ḥadīḡa]: c'est [Gabriel] le confident de Dieu entre lui et les prophètes; c'est le compagnon de Moïse et de Jésus.»

Pour des récits approchants qui mettent Ḥadīḡa en relation avec Waraqa à l'occasion des premières révélations, v. Uri Rubin, *The Eye of the Beholder*, p. 103-112, qui fait apparaître le processus de «coranisation» et d'adaptation à l'environnement arabe de motifs d'attestation «biblique.»

IV. Éléments divers glanés sur ces personnages

1. 'Addās¹³²

32. Récit sur 'Addās chez Ibn Ishāq¹³³ avec la chaîne: Yazīd b. Ziyād¹³⁴

¹³¹ Ibn Ḥaḡar (*Iḡāba*, II, p. 467, l. 6qq, avec le récit de Mūsā b. 'Uqba que nous avons traduit immédiatement après; v. *supra* § 29 et n. 120; traduit par Sprenger, *Leben*, II, p. 389, qui a compris *wa ḡāhibu Mūsā wa 'Isā*: «und Moḡammad ist der Genosse des Moses und Jesus.» Il ne s'agit pas de Muḡammad, mais de Gabriel) déclare que ce récit est également relaté par Mūsā b. 'Uqba, et qu'un récit presque identique se trouve dans les *Maḡāzī* d'Ibn 'Ā'īd (Muḡammad, m. 233/847; v. Fr. Rosenthal, in *EI*², III, p. 720; *GAS*, I, p. 301) (édité si l'on se réfère aux notes de Tadmuri dans son éd. de la *Sīra* de Ḍahabī: où? quand?), avec la chaîne: 'Uḡ b. 'Aḡḡ' (b. Abī Muslim al-Ḥurāsānī al-Maqdīsī, m. 151 ou 155; v. *TT*, VII, p. 138-39)/son père ('Aḡḡ' b. Abī Muslim Maysara al-Ḥurāsānī, m. 135/757; v. *GAS*, I, p. 33)/'ikrima/Ibn 'Abbās.

¹³² Il se peut que ce nom ne soit pas sémantiquement neutre pour un esclave ou un serviteur. En effet, le verbe a, entre autres sens, celui de travailler avec ardeur, servir quelqu'un, notamment dans l'expression *ya'disu 'alayhi* (paître le bétail de quelqu'un), *'adasa l-māla* (paître le bétail, les chameaux). *'Adasa/ḡadasa* signifie également entrer dans un pays, voyager. *'Adūs* pour le fém. et le masc., a le sens de hardi, entreprenant, résistant dans les voyages. V. Lane, 1972a-b; *Tāḡ* (éd. du Koweit), XVI, p. 234-38.

¹³³ *Sīra* (Wūstenfeld), p. 280-81/I, p. 421/trad., p. 193/Suhayrī, II, p. 179-80; Ibn al-Ġawzī, *Wafā'*, I, p. 213-14/Šālihī, *Subul al-ḡudā*, cap. 31, II, p. 439. Même chaîne et même texte dans *Annales*, I, p. 1201-02/II, p. 345-46/*The History of al-Ṭabarī*, IV, *Muḡammad at Mecca*, trad. W.M. Watt et M.V. McDonald (Albany, 1988), p. 117. Cf. Sprenger, *Leben*, II, p. 389-90; Hamidullah, *Le prophète de l'islam*, n° 806, p. 445. Cette tradition remonte bien avant Ibn Ishāq, si l'on en croit la chaîne qui l'introduit et que l'on retrouve dans *Usd*, IV, p. 4: [...] Muḡammad b. Ishāq/Yazīd b. Ziyād/Muḡammad b. Ka'b al-Quraḡī, d'après Ibn Manda: Abū 'Alī Muḡammad b. Ish. al-'Abdī al-Isfahānī, m. 395/1005, dans son ouvrage intitulé: *Ma'rīfat aḡ-ḡāḡāba* (v. *GAS*, I, p. 214-15) et d'après Abū Zakariyyā (i.e., Yaḡyā b. 'Abdalwahḡāb, le petit-fils du précédent, m. 511/1118; Ibn Ḥaḡar, *Iḡāba*, II, p. 466, n° 5468, en abrégé d'après Ibn Ishāq; v. Fr. Rosenthal, in *EI*², III, p. 888a). Mais aussi d'après Abū Nu'aym (al-Isfahānī, m. 430/1038). En effet, in Abū Nu'aym al-Isfahānī, *Dalā'il an-nubuwwa*, éd. Muḡammad Rawwās Qal'aḡī et 'Abdabarr 'Abbās (Beyrouth: Dār an-Naḡā'is, 1406/1986²), p. 294, avec la chaîne: [...] Ibn Lahī'a/Abū l-Aswad/'Urwa b. az-Zubayr. Sur 'Addās, v. encore les trois lignes de Ya'qūbī, *Historia*, II, p. 36, l. 12-15; Qaḡṣṣallānī (Šihābaddīn A. b. Muḡammad, m. 923/1517), *al-Mawāḡib al-laduniyya [bi-l-minaḡ*

/Muḥammad b. Ka'b al-Quraḏī (m. 118/736): «Quand¹³⁵ 'Utba et Ṣayba¹³⁶ virent ce qui se passait,¹³⁷ ils furent émus à son endroit par les liens du sang (*taḥarrakat lahu raḥimuhumā*) et ils appelèrent un serviteur chrétien qu'ils avaient et qui s'appelait 'Addās. Ils lui dirent: "Prends une grappe de ce raisin,¹³⁸ pose-la sur ce plateau, porte-la à cette homme¹³⁹ et dis-lui d'en manger." 'Addās fit ainsi, il emmena le plateau, le plaça devant l'Envoyé de Dieu et lui dit: "mange!" Lorsque l'Envoyé de Dieu de Dieu porta la main à la grappe, il dit: "au nom de Dieu!" puis il se mit à manger. 'Addās le fixa au visage et dit: "Par Dieu! les gens de ce pays ne disent pas ainsi.

— Ô 'Addās! des gens de quel pays es-tu et quelle est ta religion? demanda l'Envoyé de Dieu.

— Je suis chrétien, dit-il, et je suis de Ninive, répondit-il.

— De la ville de l'homme juste, Jonas fils d'Amitāï (Yūnus b. Mattā), dit l'Envoyé de Dieu.

— Comment donc sais-tu qui il est? demanda 'Addās.¹⁴⁰

al-muḥammadiyya], I, p. 30/éd. Ṣāliḥ A. as-Šāmī (Beyrouth, Damas, al-Maktab al-islāmī, 1412/1991), I, p. 268-69. Sur lui à Ṭā'if; cf. Henri Lammens, *La cité de Ṭā'if à la veille de l'hégire*, *MUSJ*, VIII/2 et à part (Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1922), p. 196-97/84-85, notamment d'après al-'Uḡaymī (H. b. 'A., m. 1113/1702), *Ihdā' al-laṭā'if fi ahbār at-Ṭā'if*. La mention d'un 'Addās figure dans Jean Gagnier, *La vie de Mahomet* (Amsterdam, Chez les Wetsteins & Smith, 1748), II, p. 128: «Waraka, fils de Nawfal, & le Moine Adas crurent aussi avant cette Mission; & aucun autre que ceux-là ne crut au Prophète de Dieu avant sa manifestation,» d'après al-Ġannābī.

¹³⁴ Al-Madanī, v. *TT*, XI, p. 328, n° 628.

¹³⁵ La scène se passe après que Muḥammad se fut rendu à Ṭā'if pour y chercher l'aide des Ṭāqifites. Pour Sprenger, *Leben*, II, p. 389-90, elle se déroule en juillet 619, c'est-à-dire que cela faisait sept années que Muḥammad répandait sa nouvelle doctrine, alors que 'Addās n'aurait pas encore entendu parler de lui! Il conclut: «Cette histoire n'a pas été inventée sans raison.» Cf. Idem, «Mohammad's Journey ... » art. cit., p. 591.

¹³⁶ Tous deux fils de Rabī'a, des 'Abdāms, v. Ibn 'Abdalbarr, *Durar*, p. 44.

¹³⁷ A savoir que Muḥammad, poursuivi par les serviteurs et les esclaves des Ṭāqifites, découragé, s'était réfugié dans leur verger, reprenant des forces contre un mur.

¹³⁸ En Bahrānī: «et une coupe d'eau.» En effet, ce récit est également rapporté par le chiite Bahrānī (as-Sayyid Ḥāsim b. Sul., m. 1107/1696), *al-Burhān fi taṣṣir al-Coran* (Téhéran, 1375/1956, réimpr. Beyrouth, 1403/1983), III, p. 155-56, d'après 'U. b. Ibr. al-Awāl (?): ce peut-être l'auteur mentionné en *GAL S* II, p. 913^{ss}, Abd Ḥāfiṣ. Ayant le nom de 'U., on peut gager qu'il n'était pas chiite.

¹³⁹ Bahrānī ajoute: «Il te demandera: "est-ce un présent ou une aumône?" Si tu dis que c'est une aumône, il ne l'acceptera pas. Dis donc que c'est un présent.» Et c'est, en effet, la question que pose Muḥammad. Cet «ajout» est destiné à mettre le comportement du Prophète en accord avec la «loi musulmane» qui veut qu'un musulman ne puisse recevoir d'aumône d'un associationniste. Quant au présent, il peut être accepté, pour certains seulement, de l'infidèle ḥarabī; pour d'autres, de tout infidèle en terre d'islam; v. Ibn Qudāma, *Muḡnī*, X, p. 566.

¹⁴⁰ Le texte d'at-Taymī cité par as-Suhaylī a: «Il n'y a en pas dix dans le pays qui savent qui est Mattā. D'où sais-tu cela, alors que tu es analphabète, d'une nation analphabète?»

— C'est mon frère: c'était un prophète, et je suis un prophète, répondit l'Envoyé de Dieu.

'Addās se pencha sur lui, et il lui embrassa la tête, les mains et les pieds.¹⁴¹

L'un des deux frères dit alors à l'autre: "Il t'a déjà corrompu ton serviteur." Lorsque 'Addās revint auprès d'eux, ils lui dirent: "Malheur à toi, 'Addās! qu'as-tu à embrasser la tête, les mains et les pieds de cet homme?"

— Maître, répondit-il, il n'y a pas meilleur que lui sur terre. Il m'a dit des choses que seul un prophète peut connaître.

— Malheur à toi, 'Addās! ne te laisse pas détourner de ta religion, car elle est meilleure que la sienne."¹⁴²

33. A cette tradition as-Suhaylī ajoute, malheureusement sans mentionner sa source: «Lorsque les maîtres de 'Addās voulurent partir à la bataille de Badr, il leur demanda: "Voulez-vous aller combattre l'homme que j'ai vu appuyé contre votre mur [i.e., Muḥammad]? Par Dieu! même les montagnes ne se dresseraient pas pour le combattre.

— Malheur à toi, 'Addās! dirent-ils, il t'a ensorcelé par sa langue," dirent-ils."¹⁴³

34. A l'intérieur d'un long récit sur les préparatifs de la bataille de Badr du côté quraysite, et dont la chaîne de garants est la suivante chez al-Wāqidī:¹⁴⁴ Muḥammad b. 'Al.¹⁴⁵ /az-Zuhrī/Abū Bakr b. Sul. b. Abī Ḥaṭma:¹⁴⁶ «J'ai entendu Ḥakīm b. Ḥizām¹⁴⁷ dire [: ...]¹⁴⁸ 'Uṭba et

¹⁴¹ Selon Ibn Ḥaḡar, *Iḡāba*, II, p. 466, n° 9468: Sul. at-Taymī déclare dans sa *Sīra* que 'Addās dit à Muḥammad: «Je confesse que tu es le serviteur de Dieu, son envoyé.»

¹⁴² Récit presque semblable, sans chaîne, avec pour seule introduction: «un autre a dit.» en Dahabī, *Ta'rif al-islām. As-Sīra an-nabawiyya*, p. 283, avec comme conclusion: «"Qu'il ne te détourne pas de ton christianisme, c'est un séditieux!" Puis l'Envoyé de Dieu revint à la Mecque.» L'éditeur Tadmuri renvoie aux *Maḡāzif* de 'Urwa que nous ne possédons pas.

¹⁴³ Sur la mission de Muḥammad à Ṭā'if, avec une allusion à la scène du verger, mais sans mention de 'Addās, v. I. Goldfeld, «The Apostle Muḥammad's abortive mission in Ṭā'if,» *Arabic and Islamic Studies* (Bar Ilan University) 1 (1973): XII-XIII (l'ensemble, pp. IX-XX).

¹⁴⁴ Wāqidī, *Maḡāzif*, p. 34-40, pour l'ensemble du récit.

¹⁴⁵ B. Muslim az-Zuhrī Abū 'Al. al-Madanī, neveu d'Ibn Šihāb az-Zuhrī, m. 152/769; v. *TT*, IX, p. 278-80.

¹⁴⁶ L'un des dix *fuqahā'* que 'U. b. 'Abdal'aṣṣa convoqua lors de la prise de sa charge de gouverneur de Médine, leur déclarant qu'il prendrait conseil d'eux; v. Ibn Sa'd, III, p. 334. Cela se passait en l'an 87/705; v. *Annales*, II, p. 1182-83/VI, p. 427/ *The History of al-Ṭabarī*, XXIII, trad. M. Hinds (Albany, 1990), p. 132. Le texte de Wāqidī est repris en partie par Ibn Ḥaḡar, *Iḡāba*, II, p. 467, n° 5468, notice sur 'Addās.

¹⁴⁷ B. Ḥuwaylid b. Asad Abū Ḥalīd al-Makkī, neveu de Ḥadīḡa. Il se fit musulman le jour de la conquête de la Mecque; m. 54, 58 ou 60/679; v. *TT*, II, p. 445-46.

¹⁴⁸ Pour le passage qui suit, v. Wāqidī, *Maḡāzif*, p. 35.

Šayba sortirent leur cotte de mailles. 'Addās les leur voyant ajuster et préparer leur attirail de guerre, leur demanda:

— Qu'allez-vous faire?

— Te souvient-il de l'homme auquel nous t'avons envoyé porter du raisin de notre vigne à Ṭā'if?¹⁴⁹

— Oui, répondit-il.

— Nous partons le combattre, dirent-ils.

Il pleura et dit:

— N'y allez pas! par Dieu, c'est un prophète!

Ils refusèrent [de suivre son conseil]. Il partit avec eux et fut tué avec eux à Badr.»

35. Plus haut, à l'intérieur d'un autre long récit¹⁵⁰ introduit par la chaîne: 'Al. b. Ġa'far¹⁵¹ / Abū 'Awn¹⁵² *mawlā* d'al-Miswar¹⁵³ / Maḥrama b. Nawfal:¹⁵⁴ «'Addās était assis là,¹⁵⁵ alors que les gens passaient. Vinrent à passer par là, les deux fils de Rabī'a [i.e., 'Utba et Šayba], alors 'Addās se précipita sur eux, il s'agrippa à leurs pieds et à leurs étriers (*jarz*), disant: "Par mon père et par ma mère je vous prie! Par Dieu, c'est l'Envoyé de Dieu! Vous n'irez qu'à un cruel destin." Cependant les larmes lui coulaient sur les joues. Quant à moi, je faillis faire demi-tour, mais je poursuivis quand même.

Après quoi passa al-'Āṣ b. Munabbih b. al-Ḥaġġāġ,¹⁵⁶ il s'arrêta devant lui alors que 'Utba et Šayba le contournaient, et il lui demanda:

¹⁴⁹ Az-Zabīdī déclare: un jardin de Ṭā'if porte son nom (i.e., 'Addās), j'y suis rentré,» *Ṭāġ* (éd. du Koweït), XVI, p. 238a.

¹⁵⁰ Wāqidī, *Maġāzī*, p. 28-34. Pour le passage sur 'Addās traduit ici, p. 33.

¹⁵¹ Il s'agit là d'un «*isnād* familial» ou quasi tel (présence d'un *mawlā* de la famille). L'autorité d'al-Wāqidī est: Al. b. Ġa'far b. 'Ar. b. Miswar b. Maḥrama b. Nawfal az-Zuhrī al-Maḥramī Abū Muḥammad al-Madanī, m. 170/786, à 70 ans et quelque; v. *TT*, V, p. 171-73. Cette chaîne est très fréquente chez al-Wāqidī.

¹⁵² Il apparaît à plusieurs reprises chez al-Wāqidī et chez al-Ṭabarī (rapportant d'al-Wāqidī), notamment pour les événements des années 30 de l'hégire; v. *Annales*, I, p. 2966 (ici comme transmettant de 'Al. b. Ġa'far), 3021, 3023/*The History of al-Ṭabarī*, XV, *The Crisis of the Early Caliphate*, trad. R.S. Humphreys (Albany, 1990), p. 170, 219, 220.

¹⁵³ Miswar b. Maḥrama b. Nawfal az-Zuhrī, fils du premier transmetteur; v. *Sira* (Wüstenfeld), p. 86/trad. p. 58.

¹⁵⁴ B. Uḥayb b. 'Abdmamāf b. Zuhra (az-Zuhrī). Il faisait partie de la trentaine ou de la quarantaine d'hommes qui accompagnaient Abū Sufyān b. Ḥarb avec la caravane qui revenait de Syrie, chargée de marchandises, juste avant la bataille de Badr; v. *Sira* (Wüstenfeld), p. 427-28/trad. p. 289.

¹⁵⁵ I.e. au «col blanc» (*aḡ-ḡaniyya al-bayḍā'*) qui descend à Faḥḥ lorsqu'on fait face à Médine, comme le note al-Wāqidī (sur le chemin de la Mecque); v. Yāqūt, *Mu'jam al-buldān*, II, p. 85a. Les guerriers qurayšites y passaient pour aller à Badr.

¹⁵⁶ Son père Munabbih b. Ḥaġġāġ b. 'Āmir b. Ḥuḍayfa et son oncle Nubayh b. Ḥaġġāġ de la tribu des Sahmites firent partie de la délégation qui intervint auprès de Abū Ṭālib pour que son neveu cessât d'outrager leurs dieux; v. *Sira* (éd. Wüstenfeld), p. 167, l. 15-16/trad. p. 118. Tous deux furent tués à Badr, v. *Sira*, p. 457/I, p. 646/trad. p. 308; *Annales*, I, p. 1338/II, p. 461. Al-'Āṣ lui-même fut tué à

Qu'est-ce qui te fait pleurer?

— Mes deux maîtres et les maîtres des gens de la vallée. Ils courent à une cruelle destinée, ils vont combattre l'Envoyé de Dieu, répondit 'Addās.

— Muḥammad est l'Envoyé de Dieu? dit-il.

'Addās en eut la chair de poule, il trembla de tout son corps; puis il pleura et dit:

— Certes, par Dieu! c'est bien l'Envoyé de Dieu pour tous les hommes.

Al-'Āṣ b. Munabbih se convertit, mais il continua à douter. Il fut tué avec les associationnistes alors qu'il était dans le doute et le soupçon. On dit que 'Addās retourna sans avoir participé à la bataille de Badr. D'autres disent qu'il y a participé et qu'il y fut tué. Mais c'est la première chose qui est juste.»

2. Abū Fukayha Yasār

36. Selon Ibn al-Aʿīr, d'après Ibn Ishāq et at-Ṭabarī, Yasār Abū Fukayha était un *mawlā* de Ṣafwān b. Umayya qui faisait partie des «démunis», tels Ḥabbāb et 'Ammār, dont se moquaient les Qurayšites.¹⁵⁷

37. Ibn Sa'd (Abū 'Al. Muḥammad, m. 230/845) le classe parmi ceux qui sont affiliés (*ḥulafā'*) aux 'Abdaddār,¹⁵⁸ et écrit: «On¹⁵⁹ dit qu'il appartenait aux Azdites, mais on dit aussi que c'était un *mawlā* des 'Abdaddār. Des hommes des 'Abdaddār le mettaient aux fers, l'exposaient en pleine chaleur du midi, tout habillé. On l'étendait sur le ventre parmi les cailloux [brûlants],¹⁶⁰ puis on apportait une grosse pierre et on la lui mettait sur le dos, jusqu'à ce qu'il en perdît connaissance. Il en fut ainsi jusqu'à ce qu'il émigrât avec les compagnons du Prophète lors de la seconde émigration [en Éthiopie].»

Badr également. Il fait partie de ceux qui se seraient convertis, puis n'auraient pas émigrés et auraient combattu aux côtés des Qurayšites à la bataille de Badr; v. *Sira*, p. 455-56/trad. p. 307; *Tab*, IX, p. 105, n° 10264, *super* 4, *Nisā'*, 97, où on lit: Abū l-'Āṣ b. Munabbih b. Ḥaġġāġ.

¹⁵⁷ *Usd*, V, p. 518, n° 5626, notice sur Yasār Abū Fukayha. Ailleurs, c'est Ġabr qui fait partie de la liste des «démunis»; v. *supra* § 20. Selon Qummī (Abū l-Ḥ. 'A. b. Ibr.), *Tafsīr*, éd. Tayyib al-Mūsawī al-Ġazā'iri (Najaf, 1367/1967²), I, p. 390, *super* Coran 16:103: Abū Fukayha, *mawlā* d'Ibn al-Ḥaḍramī, était un scripturaire

¹⁵⁸ Ibn Sa'd, *Tabaqāt*, IV, p. 123.

¹⁵⁹ Ibn al-Aʿīr, qui cite textuellement Ibn Sa'd sans le dire, ajoute: «Il se convertit tôt et on le tortura pour qu'il revint à sa religion, mais il n'en fit rien»; *Usd*, VI, p. 248, n° 6142, notice sur Abū Fukayha. Ibn Ḥaġar, *Iḍāba*, IV, p. 156, n° 907, *sub* Abū Fukayha, en abrégé, mais sans la mention d'Ibn Ishāq et de Ṭabarī. Il ajoute que, selon 'U. b. Ṣayba, il était de la tribu des Aṣ'arites.

¹⁶⁰ *Wa buṭiḥa fī r-rumḍā'*.

On notera que c'est là le traitement qui fut infligé par le même Umayya b. Ḥalaf à Bilāl.¹⁶¹ Faut-il y voir un topos?

38. Ibn al-Aṣṭir déclare encore,¹⁶² d'après Ibn Ishāq et aṭ-Ṭabarī, que c'était un *mawlā* de Ṣafwān b. Umayya b. Ḥalaf¹⁶³ al-Ġumahī, qu'il se convertit en même temps que Bilāl et que Umayya le tortura en présence de son frère, Ubayy b. Ḥalaf. Ils le laissèrent pour mort. Mais Abū Bakr vint à passer par là, il l'acheta à ses maîtres et l'affranchit. Mais certains disent que ce sont les 'Abdaddār, ses maîtres, qui le torturèrent. Il ne revint pas à sa religion, il participa à l'émigration [en Éthiopie] et mourut avant la bataille de Badr. Cela, selon lui, a été consigné par Abū 'Umar.¹⁶⁴

On ne sait s'il y a un lien entre Abū Fukayha Yasār et la famille (*āl*) d'Abū Yasār, d'Abū Fukayha et d'Abū Tuġza'a (vocalisation de *Tāġ*, I, 173b; en *Muḥabbar*, p. 408: Abū Tuġra'a, fils de Yasār, *mawlā* des 'Abdaddār), esclaves de 'Umāra b. al-Walīd b. al-Muġīra, selon *al-Munammaq*, p. 260. Ils font partie de ceux qui devinrent qurayšites durant l'islam sans alliance (*ḥilf*), par le mariage de femmes avec des Qurayšites, etc (v. p. 249, titre du chapitre). Ṣafwān, dont il est question plus haut, épousa la fille d'Abū Yasār, et les enfants de celle-ci furent donc Ġumahītes. Mais plus haut, dans le texte d'Ibn Ḥabīb (p. 250) la famille d'Abū Tuġza'a et celle d'Abū Fukayha, frères et fils de Yasār, serviteur de 'Umāra, rattachés aux Aš'arites du Yémen, sont placés parmi les Banū Nawfal b. 'Abdmanāf.

3. Bal'ām

39. D'après al-Māwardī:¹⁶⁵ «Bal'ām était forgeron (*qayn*)¹⁶⁶ à la Mecque. L'Envoyé de Dieu allait le voir et l'instruisait, mais les

¹⁶¹ V. Sīra, p. 305/I, p. 317-18/trad. p. 143-44; cf. W. 'Arafat, in *EI*², I, p. 1251.

¹⁶² *Uṣd*, *ibid.*

¹⁶³ A ce qu'il semble, seule cette première partie du récit: «c'était un *mawlā* de Ṣafwān b. Umayya b. Ḥalaf.» à condition de remplacer al-Muḥarraṭ par Ḥalaf (v. *supra* § 22), peut se réclamer d'Ibn Ishāq. Pour le reste, cela semble bien être un doublet du traitement infligé à Bilāl et rapporté par Ibn Ishāq.

¹⁶⁴ I.e., Ibn 'Abdalbarr (Yūs. b. 'Al. al-Qurṭubī, m. 463/1070) dans *Istī'āb*, en marge de *ṣāba*, IV, p. 156-57, où il écrit, en effet, que c'était un *mawlā* des 'Abdaddār ou des Azdites; suit le récit abrégé sur ses tortures.

¹⁶⁵ Māwardī, *Nukat (Taḥṣīr)*, III, p. 214, *super* Coran 16:103; en Muġāhid, *Tafsīr*, I, p. 352-53: «Basār et Ḥabar.» selon l'unicum. du Caire, Dār al-Kutub. 1075, utilisé par l'éd., *leg.* Yasār et Ġabr, comme chez Ṭabarī, mais aucune mention de Bal'ām, tout au moins en ce lieu. Toujours en 16,103, Ṭab, XIV, 177, rapporte la tradition de Muġāhid où il est question de Bal'ām; v. *supra* § 3 et n. 12 pour la chaîne de transmission.

¹⁶⁶ Il est bien dit, selon Muġāhid/Ibn 'Abbās qu'il s'appelait Bal'ām (v. *supra*, § 3), mais sans la mention de son métier.

Qurayšites le soupçonnèrent de se faire instruire par lui. C'est ce qu'a dit Múǧāhid.»

Selon ar-Rāzī,¹⁶⁷ le chrétien Bal'ām s'appelait Abū Maysara.

4. Ġabr

40. La plupart des informations le concernant dont nous disposons ont été recueillies ci-dessus, y compris celles qu'a collectées Ibn Ḥaǧar.¹⁶⁸

On y ajoutera cependant le récit suivant d'al-Wāqidī:¹⁶⁹ un Šayḥ de Ḥuzā'a/Ġābir b. 'Al. (m. 78/697): «Les 'Abdaddār avaient un serviteur nommé Ġabr; il était juif. Il entendit l'Envoyé de Dieu réciter la sourate Joseph et il reconnut ce qui était dit à ce sujet. Il mit sa sécurité dans le Prophète et se convertit. Mais lorsque 'Al. b. Sa'd b. Abī Sarḥ renia la foi, il revint à la Mecque et informa les habitants de la conversion de Ġabr. L'esclave, lui, dissimulait son islam dès lors qu'il rentrait chez lui. [Ayant appris la nouvelle] Ils le torturèrent cruellement pour lui faire dire ce qu'ils voulaient. Lorsque l'Envoyé de Dieu conquiert la Mecque, l'esclave vint le voir et se plaignit auprès de lui de ce qu'il avait enduré à cause de 'Al. b. Sa'd. L'Envoyé de Dieu lui donna le prix de son rachat, et il fut affranchi. Il devint assez riche pour épouser (*istagnā wa nakaha*) une femme noble [dans la tribu des 'Āmir].»

Selon al-Baǧawī¹⁷⁰ Ġabr et Yasār étaient des esclaves qui avaient été faits captifs chez les Byzantins.

¹⁶⁷ V. *supra* n. 15 (Bal'ām Abū Maysara) et § 3 (Bal'ām).

¹⁶⁸ *Iǧāba*, I, p. 221-22, n° 1069. V. *supra* § 13-14, 17-21, 24-26. On y ajoutera Suhaylī, *al-Ta'rif wa l-i'lām fīmā uḥḥima fi l-Coran min al-asmā' al-a'lām*, éd. 'Al. Muḥammad 'A. an-Naqrāṭ, Tripoli de Libye, Manšūrāt Kullīyyat. ad-da'wa al-islāmiyya («aa-Silsila at-turāṣiyya,» 15), 1401/1992, p. 173, *super* 16,103 et 106: celui qui est désigné par ce verset est: «un serviteur/esclave (*ǧulām*) d'al-Fākiha b. al-Muǧira; il s'appelait Ġabr, était chrétien, puis se convertit.» Immédiatement après, Suhaylī écrit: «Ġabr était un esclave d'al-Ḥaǧramī, le père de 'Amr, de 'Āmir et de 'Alī, fils d'al-Ḥaǧramī. 'Alī se convertit (se soumit) et suivit le Prophète. Le nom d'al-Ḥaǧramī est 'Al. b. 'Ammār. On raconte que le patron de Ġabr le battait . . . » Ou encore Coran 25:5: «Ce sont des contes d'Anciens qu'on écrit pour lui; on les lui dicte matin et soir,» p. 227: «Ils veulent dire 'Addās et Ġabr, ce sont eux qui les lui dictent.» En Muqātil, III, p. 226-27: «ces trois individus (*naḡar*),» i.e., ceux qu'il a nommés plus haut sur 25,3: 'Addās, Yasār et Ġabr.

¹⁶⁹ Wāqidī, *Maǧāzi*, p. 865-86. Ce passage est reproduit avec quelques variantes selon al-Wāqidī dans *Iǧāba*, I, p. 221, n° 1069, notice sur Ġabr: la mention de l'appartenance tribale de son épouse ne se trouve pas chez al-Wāqidī, mais chez Ibn Ḥaǧar. Cf. Nöldeke, p. 703. Pour la judéité de Ġabr, cf. aussi Muqātil, *supra* § 17.

¹⁷⁰ Baǧawī, *Tafsīr*, II, p. 120 *super* 6, An'ām, 105.

5. Ya'īs ('Ā'īs, 'Ābis, 'Ans, 'Abbās, Yuhannas, Miḥyas, Miqyas)¹⁷¹

41. La plus grande incertitude règne sur le nom de ce ou de ces personnages, si tant est qu'ils aient jamais existé. De plus, la graphie divergente des copistes n'a pas peu contribué à cette confusion, le support consonnantique étant identique pour 'Ā'īs, 'Ābis, voire pour 'Ans.

42. On aura déjà remarqué que Sufyān at-Tawrī disait: «Je pense qu'il s'appelle Ya'īs» (§ 5, *supra*). Tantôt c'est un esclave des Muḡra (§ 5), tantôt d'Ibn al-Ḥaḍramī (§ 7), tantôt des 'Āmir b. Lu'ayy.¹⁷²

43. Chez plusieurs exégètes ou dans certains manuscrits, il est appelé 'Ā'īs. Ainsi dans le texte édité d'al-Farrā':¹⁷³ «Il invente cela de lui-même. Celui qui l'instruit c'est 'Ā'īs, un esclave (*mamlūk*) qui appartenait à Ḥuwaytib b. 'Abdal'uzzā.¹⁷⁴ Il s'était converti et fut un bon musulman.»

44. Quant aux noms de 'Ābis et 'Abbās, ils figurent dans le Commentaire d'al-Baḥrānī, sur 25, *Furqān*, 4:¹⁷⁵ de 'A. b. Ibr. al-Qummi¹⁷⁶ et dans la recension d'Abū l-Ḡarūd¹⁷⁷ d'après Abū Ḡa'far.¹⁷⁸ «[...] Ils veulent dire Abū Fukayha, Ḡabr, 'Addās et

¹⁷¹Voire Muqayyis (faute de copiste?), comme nous l'avons vu plus haut dans le texte de Durr; v. *supra*, n. 22 et 29.

¹⁷²Qurt, X, p. 177, uit.-178, l. 1: d'après al-Mahdawī (Abū l-'Abbās A. b. 'Ammār al-Maḡribī, m. 440/1048, dans son Commentaire appelé *at-Taḥṣīl al-ḡāmi' li-'ulūm at-tanzīlī*), selon 'Ikrima. Les 'Āmir b. Lu'ayy sont l'un des clans de Qurayš; v. Caskel, *Ḡamharat*, I, tabl. 4. A vrai dire, on ne sait plus, à travers ces transmissions multiples, ce qui vient des savants anciens et ce qui a été ajouté par concaténation et sous l'effet de rapprochements de commentateurs en commentateurs. Cf. Rāšī, XX, p. 117, sur 16, 103.

¹⁷³al-Farrā' (Abū Zakariyyā' Yahyā b. Ziyād, m. 207/822), *Ma'ānī l-Coran*, II, p. 113. Tradition identique, sans chaîne également en Zaḡḡāḡ (Abū Ish. Ibr. b. as-Sarī, m. 311/923), *Ma'ānī l-Coran wa t-rāḡuh*, éd. 'Abdalḡalīl 'Abduh Šibīlī (Beyrouth: 'Ālam al-kutub, 1988), III, p. 219, ad 16:103. Les deux sont repris par Abū Ḥayyān, *Baḥr*, V, p. 536, l. 16-17. Selon Nöldeke, p. 703, le MS Sprenger 407 du Commentaire d'Abū l-Layl as-Samarqandī (m. 375/985), sur Coran 16:103, a: 'Ā'īs, esclave de Ḥuwaytib b. 'Abdal'uzzā et Yasār, celui d'Ibn al-Ḥaḍramī; ils lisent l'hébreu. Mais sur Coran 6:103 (cod. Lugd. 417), Ḡabr et Yasār, deux serviteurs (esclaves) hébreux (*ḡulāman 'ibrāniyyān*).

¹⁷⁴De la tribu des 'Āmir b. Lu'ayy. Il se soumit («convertit») l'année de la conquête de La Mecque, participa à la bataille de Ḥunayn et mourut sous le califat de Mu'āwiyya en 54, dit-on, âgé de 120 ans! V. *Iḡāba*, I, p. 364, n° 1882.

¹⁷⁵Baḥrānī, *Burḥān*, III, p. 155.

¹⁷⁶Abū l-Ḥasan, *viv. med.* IV/X^e s.; dans son commentaire édité, n.c.

¹⁷⁷Ziyād b. al-Mundhir al-Hamdānī, m. entre 140 et 145, probablement avant 145; v. J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschrah*, [désormais: *TG*, I-III, 1991-92] I (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1991), p. 254sqq.

¹⁷⁸Muḥammad al-Bāqir, m. 114/732.

'Abbās— et dans un autre exemplaire (*nusha*)— 'Ābis,¹⁷⁹ *mawlā* de Huwaytib.»

45. Abū Ḥayyān¹⁸⁰ déclare que selon Ibn Zayd¹⁸¹ «C'était un forgeron (*ḥaddād*) chrétien dont le nom était 'Ans.»

46. Ibn Ḥaḡar¹⁸² renvoie au nom Yuḡannas, et ce à la fin de la notice qu'il consacre à Ya'īs, il écrit en effet: «On se reportera à Yuḡannas; il se peut que ce soit lui.» Or il ne dit rien à ce sujet dans sa notice sur Yuḡannas an-Nabbāl,¹⁸³ esclave de la famille de Yasār b. Mālik (Ṭaqīf). Il quitta Ṭā'if lors du siège de la ville et se convertit (soumit) auprès de Muḡammad as-Suyūṫī, quant à lui, s'appuie sur Ibn Ḥaḡar pour l'écriture du nom Yuḡannas, mais il avait déclaré auparavant: «Muḡāhid a dit (sur Coran 16:103): "Ils veulent dire un esclave d'Ibn al-Ḥaḡramī." Qatāda a ajouté: "Il s'appelait Yuḡannas."»¹⁸⁴

47. Ibn Ḥaḡar¹⁸⁵ avait déjà déclaré dans la notice sur Ḡabr: «Par la voie de Qatāda: ce verset (i.e., Coran 16:103 ou 106) a été révélé à propos d'un esclave d'Ibn al-Ḥaḡramī qui s'appelait Mihnas,¹⁸⁶ dont il est question plus loin. Il a été ajouté par Ibn Faḡḡūn¹⁸⁷ qui a réparé l'erreur (*istdrakahu*).» La notice en question porte en fait sur Miḡyas¹⁸⁸ b. Ḥaḡīm al-'Uḡrī, mais elle ne comporte aucune mention qui toucherait à notre sujet. As-Suyūṫī ou ses éditeurs donnent Miḡyas.¹⁸⁹

6. Autres noms

48. D'autres noms encore sont donnés à ces personnages. Nous avons déjà rencontré Ibn Qammaṭa (§ 11), Nabt Abū Fukayha (§ 14):

¹⁷⁹ Également in Qurt, X, p. 178, l. 12-13: «On a dit également 'Ābis, serviteur de Huwaytib b. 'Abdal'uzzā et Yasār Abū Fukayha, et ils s'étaient convertis. Dieu seul sait ce qu'il en est!»

¹⁸⁰ *Baḡr*, V, p. 536, l. 18-19.

¹⁸¹ 'Ar. b. Zayd b. Aslam al-'Adawī al-Madanī, m. 182/798; v. *GAS*, I, p. 38.

¹⁸² *Iḡāba*, III, p. 670, n° 9368.

¹⁸³ *Iḡāba*, III, p. 649, n° 9215; cf. *Usd*, V, p. 469, n° 5499, avec la chaîne Yūnus b. Bukayr (m. 199/815; v. *GAS*, I, p. 289, l. 2-4)/Ibn Ishāq.

¹⁸⁴ Suyūṫī, *Muḡhamḡ al-aqrān fī muḡhamḡ al-Coran*, éd. Muṣṭafā Dīb al-Buḡā (Damas/Beyrouth: Mu'assasat 'Ulūm al-Coran, 1982), p. 64.

¹⁸⁵ *Iḡāba*, I, p. 222, l. 5-6.

¹⁸⁶ Comme nous l'avons dit, il faut compter de plus ici avec les erreurs des copistes ou de l'éditeur. Il résulte de ce qui suit que pour Ibn Ḥaḡar, il faut lire Miḡyas. Ce sont là autant de noms qui sont absents de son *Ṭabaḡir al-muntabih bi-taḡrif al-muṣṭabih*.

¹⁸⁷ Abū Bakr Muḡammad b. Ḥalaf b. Sul. b. Faḡḡūn al-Mursī, m. 520/1126 (v. Kaḡḡāla, *Mu'ḡam al-mu'altifin*, IX, p. 284-85), dans son *Ḍayl al-istfāḡ*, i.e., complément à l'ouvrage d'Ibn 'Abdalbarr sur les Compagnons.

¹⁸⁸ *Iḡāba*, III, p. 393-94, n° 7851; Ibn al-Aḡīr, *Usd*, V, p. 129, n° 4799. Les deux noms suivants sont également attestés: Muḡayyas et Muḡayyis, v. Ibn Māḡāla, *Ikmāl*, VI, p. 219-20; *Tāḡ*, XVI, p. 47-48.

¹⁸⁹ Cf. *supra* n. 29.

49. Il faut y ajouter Abū Maysara que donne également al-Qurṭubī: «Al-Qutabī (i.e., Ibn Qutayba) a dit: il y a avait à la Mecque un chrétien qui s'appelait Abū Maysara,¹⁹⁰ il parlait grec. Il se peut qu'il se soit assis avec l'Envoyé de Dieu, et les infidèles disaient ... »

50. Selon ar-Rāzī,¹⁹¹ le chrétien Bal'ām s'appelait Abū Maysara:

51. Al-Baḡawī¹⁹² écrit, selon al-Ḥasan al-Baṣrī, que celui dont on disait qu'il aidait Muḥammad pour le «mensonge qu'il a inventé» (25, *Furqān*, 4) était «'Ubayd b. al-Ḥiḍr, un devin éthiopien.»

52. Enfin — mais est-ce bien «enfin»? — as-Suddī aurait mentionné encore Yusr, al-Yusr ou Abū l-Yusr¹⁹³ (§ 10).¹⁹⁴

V. Quelques résultats de l'enquête

53. L'approche de ce problème est souvent conditionnée par des points de départ. Ainsi pour A. Sprenger, Muḥammad n'est pas le fondateur de l'islam, mais, en quelque sorte, l'instrument insignifiant, tantôt berné, tantôt trompeur, d'autres. Le second principe qui le guide, c'est l'influence chrétienne déterminante qui a agi sur lui. Il reprend, dans une certaine mesure, le point de vue byzantin. De plus, pour lui, «Toutes les tribus les plus puissantes de l'Arabie avaient embrassé l'christianisme.»¹⁹⁵ Il eut donc tendance à voir dans les personnages passés en revue autant de chrétiens, informateurs potentiels de

¹⁹⁰ Même chose en *Šawkānī* (Abū 'Al. Muḥammad b. 'A. b. Muḥammad, m. 1250/1832), *Fath al-qadr*, III, p. 195: *qīṣa* ...

¹⁹¹ V. *supra* n. 15 (Bal'ām Abū Maysara) et § 39 (Bal'ām).

¹⁹² Baḡawī, *Tafsīr*, III, p. 361; cf. Sprenger, *Leben*, II, p. 389, d'après al-Baḡawī: 'Ubayd al-Ḥiḍr

¹⁹³ Suyūṭī, *Muḥamād al-aqrān*, p. 64, Coran 16:103: «D'après as-Suddī, il s'appelait Abū l-Yusr.»

¹⁹⁴ Comme nous l'avons vu, *supra* n. 41 et § 10 (texte de Durr), Ibn Ḥaḡar cite la tradition d'as-Suddī dans la notice qu'il consacre à Bal'ām (*Iṣḡāba*, I, p. 165, n° 742, *antepenult* sqq., et il renvoie à sa notice sur Ḡabr, en fait deux notices: une première sur Ḡabr, *mawla* de 'Amir al-Ḥaḡramī (*Iṣḡāba*, I, p. 221, n° 1068), où il écrit seulement: «Il sera question de lui dans la notice qui suit,» i.e., n° 1069: Ḡabr, *mawla* des 'Abdaddār, où l'on trouve, entre autres, une seconde tradition d'as-Suddī dans laquelle le personnage est appelé Ḡabr, esclave d'Ibn al-Ḥaḡramī. On notera que les noms Yusr, Maysara, voire Ḡabr, sont souvent appliqués à des esclaves ou à des serviteurs. Il y avait d'ailleurs des quartiers spéciaux pour les esclaves et un marché aux esclaves à la Mecque, avec notamment des esclaves éthiopiens; v. Henri Lammens, *La Mecque à la veille de l'hégire* (Beyrouth: Imprimerie catholique, 1924), p. 223 [127], 322 [226], 336 [240], 380 [284].

¹⁹⁵ A. Sprenger, «On the origin and progress of writing down historical facts among the Musulmans,» *JAS Bengal* 25 (1856): 375 (l'ensemble de l'art.: p. 303-09; 375-81); cf. Nöldeke, p. 700, et n. 2, *leg.* 375 au lieu de 355.

Muḥammad, même si la part du gâteau revient pour lui à Baḥīrā. Toutefois il a mis également en valeur l'aspect légendaire de beaucoup de ces récits, et sa conclusion sur le sujet semble être la suivante: «Parmi les noms mentionnés ici, certains peuvent avoir été inventés par des exégètes qui ne voulaient pas dire la vérité, d'autres sont certainement historiques. Au nombre de ces derniers, 'Addās est de quelque intérêt.»¹⁹⁶

54. Th. Nöldeke, quant à lui, ne suit pas Sprenger pour qui Muḥammad a emprunté la plus grande partie de son message à des chrétiens. Il déclare même qu'il a une raison fondée de penser que Warāqa était juif et que seuls des juifs auraient pu dire *hādā n-nāmūsū al-akbaru lladī nazala 'alā Mūsā*, et que des chrétiens auraient dit: *hādā l-ingīlu lladī nazala 'alā 'Isā*.¹⁹⁷ Quant aux esclaves qui sont l'objet de notre étude, Nöldeke remarque que derrière Bal'ām peut se cacher un nom juif, mais que comme celui-ci était le nom de l'ennemi d'Israël (Bil'ām b. Be'or, cf. Nb 25), et qu'on peut difficilement penser à un juif. Gabr, tenu pour un esclave chrétien par la plupart, est dit juif par al-Wāqidi, et, ajouterons-nous, par Muqātil.¹⁹⁸ Il est dit de 'Ā'īs et de Yasār Abū Fukayha qu'ils lisaient en hébreu.¹⁹⁹ Enfin le récit d'Ibn Ishāq sur 'Addās²⁰⁰ est pour lui légendaire, comme c'était d'ailleurs déjà le cas pour Sprenger.

On pourrait d'ailleurs allonger la liste des remarques de Nöldeke en défaveur de l'origine essentiellement chrétienne de ces esclaves: selon Muqātil, Yasār Abū Fukayha était juif.²⁰¹ Pour al-Kalbi, 'Addās était juif et se convertit à l'islam.²⁰²

55. Il ne nous semble pas que l'on puisse arriver à des résultats définitifs sur la «confession» de ces esclaves. Mais il peut être fructueux de rechercher l'origine la plus ancienne possible à laquelle on puisse remonter dans ce thème des «esclaves informateurs» et de se demander dans quel cadre il avait pu être traité alors. Nous avons déjà trois savants qui sont morts à peu près à la même date: al-Kalbi (Abū n-Naḍr Muḥammad b. as-Sā'ib al-Kūfī, m. 146/763),²⁰³ Muqātil²⁰⁴ et Ibn Ishāq

¹⁹⁶ Sprenger, *Leben*, II, p. 389.

¹⁹⁷ Art. cit., p. 701-702. Il cite, à ce propos la *Ḥamāsa* d'al-Buḥtūrī où quelques sentences morales sont introduites par: «Warāqa b. Nawfal, le juif, a dit.» Pour le reste, poursuit-il, il pouvait tout aussi bien être un *ḥalif*, ou un Qurayšite qui aurait reçu des informations de juifs arabes, sans être juif lui-même, p. 703.

¹⁹⁸ V. supra § 17 et 40.

¹⁹⁹ V. supra n. 171.

²⁰⁰ V. supra § 32.

²⁰¹ V. supra § 15.

²⁰² V. supra n. 52.

²⁰³ V. van Ess, *TG*, I, p. 293-300.

²⁰⁴ Gilliot, «Muqātil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit,» *JA* 278 (1991): 39-92; van Ess, *TG*, III, p. 516-32.

(m. tous deux en 150/767). Des trois, Muqātil semble être celui qui a accordé le plus d'importance à ce thème. Il y a probablement au moins deux raisons à cela. La première, c'est la place insigne qu'occupent dans un commentaire de ce volume ce qu'on appellera plus tard les «circonstances de la révélation» ou l'obsession des exégètes pour tout ce qui est allusif dans le texte coranique et qui doit être identifié ou désambiguïsé (*ta'yīn al-mubḥam*).²⁰⁵ La seconde raison est un topos apologétique, comme le montrent ses explications des lieux du Coran où ses adversaires reprochent à Muḥammad de se faire instruire par d'autres: comment des esclaves, appartenant aux couches défavorisées, et de plus «baragouinant» un mauvais arabe, auraient-ils pu être d'un secours quelconque à Muḥammad pour établir cette «merveille» écrite en un arabe «pur et inégalable» qu'est le Coran? On n'en est pas encore rendu aux théories futures sur «l'inimitabilité du Coran.»²⁰⁶ mais Muqātil prend au sérieux ce que le Coran dit de lui-même, à savoir qu'il est révélé dans «une langue arabe claire.»

Nous savons moins de choses, même si les citations abondent et qui viendraient de lui, du *Tafsīr* d'al-Kalbī. Les quelques éléments que nous en avons recueillis concernant le sujet qui nous occupe montrent qu'il avait une manière de procéder en partie semblable à celle de Muqātil: éclairer la compréhension du texte par des explications «haggadiques,» tirées en l'occurrence de la *Vita Prophetarum*, expression latine que nous utilisons à dessein pour signifier par là que c'est une Vie orientée théologiquement et apologétiquement, à la manière des *Vitae/Acta sanctorum*, dans le genre des *Res gesta* de notre propre héritage occidental.

Si les deux savants précédents commentaient le Coran en partie à l'aide de récits ou de bribes de récits puisés dans la *Vita Mahometarum*, Ibn Ishāq, à l'inverse (mais est-ce bien à l'inverse?) illustre celle-ci par des versets du Coran. Et il en est bien ainsi, comme nous l'avons vu, pour le sujet qui est le nôtre. Il en est de même de ses successeurs Ibn Sa'd, al-Wāqidī et al-Balāḍurī. Ce dernier réordonne le tout d'une autre façon, consacrant des notices à plusieurs catégories de personnages (les opposants de Muḥammad, les «démunis,» etc.).

56. On aura remarqué que ni Muqātil, ni probablement al-Kalbī, ni Ibn Ishāq, ni al-Wāqidī (m. 207/823), ni al-Balāḍurī (m. probablement en 302/892) ne font mention du nom de Bal'ām qui semble remonter

²⁰⁵ V. J. Wansbrough, *QS*, p. 136. cf. Suhaylī, *at-Ta'rif wa l-i'lam*; Suyūṭī, *Muḥammadī al-aqrān*, op. cit.

²⁰⁶ De ce point de vue, nous sommes d'accord, dans une certaine mesure seulement, avec ce qu'écrit Kees Versteegh, «Grammar and Exegesis. The origins of Kufan Grammar and the Tafsīr Muqātil,» *Der Islam* 67 (1990): 214: «he is not interested in the i'gāz al-Coran,» à condition qu'on veuille signifier par là le sens que cette expression a pris par la suite.

à Muğāhid (m. 104/722), lequel l'aurait tenu d'Ibn 'Abbās.²⁰⁷ Il est probable que ce nom est issu d'un milieu différent de celui des *ahī as-siyar*, si l'on veut bien tenir compte du fait qu'al-Kalbī et surtout Muqātil ont puisé une grande partie de leurs matériaux dans cette tradition.

57. Peut-on remonter plus avant dans l'origine historique de certaines de ces traditions, c'est-à-dire au-delà de savants morts à la fin de la première moitié du II^e/VIII^e siècle (al-Kalbī, Muqātil et Ibn Ishāq)?

Nous trouvons, entre autres parmi ceux qui ont transmis des traditions sur la *Vita Mahometae*, at-Taymī (Sul. b. Ṭarḥān al-Baṣrī, m. 143/760). Dans les sources indirectes dont nous disposons, nous n'avons relevé aucun récit de lui sur les «esclaves informateurs,» mais seulement la tradition sur la visite de Ḥadīḡa à 'Addās avec le topos «Saint! Saint!».²⁰⁸

Mūsā b. 'Uqba (m. 141/758), dont les *Mağāzī* sont un peu plus anciens que ceux d'Ibn Ishāq a rapporté lui aussi l'entrevue entre Ḥadīḡa et 'Addās, probablement avec la chaîne Mūsā b. 'Uqba/az-Zuhrī²⁰⁹ / Sa'īd b. al-Musayyab, à ce qu'il semble, avec le topos «Saint! Saint!».²¹⁰ Toutefois, dans l'état actuel de nos connaissances, rien n'est attesté de lui sur le topos des «esclaves informateurs.»

58. Nous rencontrons là as-Suddī (m. 128/745) qui aurait nommé Yusr (Yasār?) ou Abū Yusr, esclave chrétien des al-Ḥaḍramī, qui avait lu la Thora et l'Évangile.²¹¹ On a transmis du même un récit sur la dénonciation de Ġabr par Ibn Abī Sarḥ, mais, à notre connaissance, il n'est pas relié au thème des informateurs chrétiens.²¹²

59. D'az-Zuhrī (m. 124/742),²¹³ on n'a pas conservé, semble-t-il de récits sur les «esclaves informateurs,» mais seulement sur le «scribe mal intentionné,» chez lui anonyme, et d'après Ibn al-Musayyab²¹⁴

²⁰⁷ V. *supra* § 3 et n. 12, § 39 et n. 163.

²⁰⁸ V. *supra* § 27 et 31, et n. 139 et 140.

²⁰⁹ Dans ses *Mağāzī*, Mūsā b. 'Uqba a beaucoup transmis d'az-Zuhrī. V. GAS, I, p. 286-87; Eduard Sachau, «Das Berliner Fragment des Mūsā Ibn 'Uqba. Ein Beitrag zur Kenntnis der ältesten arabischen Geschichtsliteratur,» *Sitzungsber. Preuss. Akad. d. Wiss.* 11 (1904): 445-70, en a présenté, traduit et édité vingt fragments dans lesquels az-Zuhrī apparaît fréquemment; à compléter par Joseph Schacht, «On Mūsā b. 'Uqba's Kitāb al-Maghāzī,» *Acta Orientalia* (Copenhague) 21 (1953): 288-300. Cf. *infra* § 59 sur az-Zuhrī.

²¹⁰ V. *supra* § 29, et n. 118 et 130.

²¹¹ V. *supra* § 10 et 52.

²¹² V. *supra* § 21.

²¹³ Sur lui, v. récemment Michael Lecker, «Biographical notes on Ibn Shihāb al-Zuhrī,» *JSS* 41 (1996): 21-63.

²¹⁴ Pour la chaîne az-Zuhrī/Sa'īd b. al-Musayyab, v. Harald Motzki, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts* (Stuttgart: DMG/Franz Steiner, 1991), *passim*, v. index p. 288b.

(m. 94/713).²¹⁵ Il faut y ajouter deux autres traditions sur 'Addās: l'une dans le cadre du topos «Saint! Saint,» peut-être d'après Ibn al-Musayyab également, où c'est un esclave chrétien de Ninive;²¹⁶ l'autre sur les préparatifs de ses maîtres pour la bataille de Badr, d'après Ibn Sul. b. Abī Ḥaṭma.²¹⁷

60. Deux chaînes de transmission nous conduisent à Muḥammad b. Ka'b al-Qurazī (*ob. prob.* 118/736): dans le premier texte, il est question d'un esclave chrétien nommé Ibn Qammaṭa duquel Ibn Abī Sarḥ prétendait qu'il informait Muḥammad;²¹⁸ le second est consacré à 'Addās, serviteur (esclave) chrétien de 'Utba et de Šayba, fils de Rabī'a des 'Abdšams. Le thème de «l'information» en est absent. C'est le récit sur le raisin par lui offert à Muḥammad et sur sa reconnaissance de ce dernier comme proph'ete.²¹⁹

61. Il nous reste à examiner si nous pouvons trouver des attestations quelque peu fiables données par des savants morts au début du II^e/VIII^e siècle. ou à la fin du I^{er}/VII^e siècle.

Il a déjà été question de la tradition attribuée à Ibn 'Abbās et qui aurait été transmise par Muḡāhid.²²⁰ D'Ibn 'Abbās, nous ne dirons rien, car tout, ou presque, et son contraire lui ont été attribués.²²¹ Quant à Muḡāhid, les avatars de la transmission de «son» *Tafsīr* permettent peu qu'on table sur lui.²²² En tout cas, c'est seulement à lui que revient la «paternité» de la tradition sur le Bal'ām «informateur.» A part cela, on connaît à Muḡāhid une autre tradition selon laquelle l'esclave «informateur» appartenait à Ibn al-Ḥaḍramī, détenait des livres, il parlait «grec» (araméen?); mais il n'est pas nommé.²²³

De 'Urwa b. az-Zubayr (*ob. prob.* 94/712) nous n'avons trouvé que peu de choses, par des voies indirectes; nous n'avons toutefois rien relevé sur le topos des «esclaves informateurs.» Il aurait transmis le récit sur la visite de Ḥadīġa à 'Addās,²²⁴ celui de la rencontre du même avec Muḥammad près de Ṭā'if.²²⁵ Enfin il aurait placé Abū Fukayha dans la liste des «démunis.»²²⁶

²¹⁵ V. *supra* § 9.

²¹⁶ V. *supra* § 29 et n. 118; cf. aussi *supra* sur Mūsā b. 'Uqba.

²¹⁷ V. *supra* § 34.

²¹⁸ V. *supra* § 11.

²¹⁹ V. *supra* § 32.

²²⁰ V. *supra* § 56 et n. 205.

²²¹ V. Gilliot, «Les débuts de l'exégèse coranique,» p. 87-88, avec les références aux travaux d'Andrew Rippin; cf. également Gilliot, «Portrait "mythique" d'Ibn 'Abbās,» *Arabica* 32 (1985): 127-84.

²²² V. *supra* n. 24.

²²³ V. *supra* § 6, et n. 17 et 26.

²²⁴ V. *supra* n. 120.

²²⁵ V. *supra* n. 132 et 141.

²²⁶ V. *supra* n. 85.

62. Il ressort de cet examen que le thème des « esclaves informateurs » s'est surtout développé chez ceux des exégètes de la deuxième moitié du II^e/VIII^e siècle. qui avaient le souci des « circonstances de la révélation » et qui avaient une bonne connaissance de la *Vita Mahometae*. Chez les spécialistes de cette dernière, ce thème est plus rare. En revanche, le topos « Saint! Saint! » et les récits sur 'Addās les ont intéressés au plus haut point.

63. Le Coran, par sa mention de ceux qui « instruisent » Muḥammad était une incitation pour les anciens exégètes à se pencher sur ce problème. Même si certains des noms de ces « esclaves informateurs » ont de toute évidence été inventés, vu la multiplicité des variantes, on voit mal pourquoi ces exégètes auraient totalement forgé ce thème qui, de soi, n'était pas en faveur de Muḥammad. Celui-ci a pu recevoir des informations de ces « démunis » qui, de par leur situation sociale, étaient plus réceptifs que d'autres à son nouveau message. Quoi d'étonnant à cela, car la péninsule Arabique avant l'islam et à l'époque de Muḥammad « n'était pas une boîte fermée. »²²⁷ Et il n'y a pas de raison *a priori* de douter que Muḥammad ait pu s'entretenir avec des esclaves, et pourquoi pas des esclaves chrétiens.

64. Seulement, chaque fois que l'on intègre des bribes de souvenirs et de connaissances éclatés, le savoir est réélaboré, et ce surtout si on l'inclut dans un discours apologétique. Il s'agit ici de poser des « verrous » pour mieux affirmer la nouveauté absolue d'une révélation et d'une culture. Muḥammad a été confronté à ce problème, au dire même du Coran: « Nous savons qu'ils disent: C'est seulement un mortel qui l'instruit! Mais celui auquel ils pensent parle une langue étrangère, alors que ceci est une langue arabe claire » (Coran 16:103). Muḥammad utilisait cet argument pour répondre à ceux qui l'accusaient d'avoir des instructeurs étrangers, en particulier des juifs et des chrétiens. La réponse à cette accusation était qu'il n'en pouvait être ainsi puisque le personnage en question parlait mal l'arabe, ou même parlait une langue étrangère. Ce raisonnement qui paraît décisif aux théologiens musulmans semble avoir fort peu impressionné les contemporains de Muḥammad et d'autres après eux, tout au moins aussi longtemps qu'il n'avait pas encore réussi à imposer le joug de son autorité et de son pouvoir.

Les éléments exétiques initiaux, puis les commentaires coraniques, les *Vitae Prophetae* et les Livres des Classes nous ont conservé le souvenir de quelques-uns de ces personnages, juifs et chrétiens, ou considérés comme tels, que certains tenaient pour des informateurs de Muḥammad. L'un des lieux classiques à ce sujet est le commentaire du verset qui vient d'être cité.

²²⁷ Sidney Smith, « Events in Arabia in the 6th Century A.D. », *BOAS* 16 (1954): 466.

65. On peut dire que toutes ces traditions avec leurs variantes ont en commun les points suivants:

- ce personnage ou ces personnages étaient d'origine étrangère;
- ils étaient de condition humble, des esclaves ou des affranchis;
- on dit de certains d'entre eux qu'ils exerçaient le métier de forgeron ou de fourbisseur (*ṣayqal*);
- ils savaient lire, ils possédaient des «livres» ou encore ils lisaient la Thora ou l'Évangile, ou les deux;
- ils avaient des contacts avec le Prophète. Certains disaient qu'il tenait son enseignement d'eux; d'autres, que c'est lui qui les enseignait.

66. Tous ces récits, malgré leurs divergences, baignent dans une atmosphère initiatique, comme l'indique la relation entre la lecture des livres et le métier que certains d'entre eux exerçaient, le travail du métal. Le terme également employé pour désigner ce métier, *qayn*, est par sa racine apparenté aux termes hébreu, syriaque et éthiopien désignant l'action de chanter, d'entonner une lamentation funèbre (*qayn/qayna*). Comme l'a montré M. Eliade, il semble exister, à des niveaux culturels différents, un lien entre l'art du forgeron, les connaissances occultes la danse, et la poésie.²²⁸

L'ambiance initiatique est encore renforcée par une tradition rapportée par at-Ṭabarī, qui met ces récits en relation avec le thème des sept lectures.²²⁹ Apparemment, ce récit n'a aucun lien avec les autres, pourtant at-Ṭabarī le cite à propos du même verset, comme l'une des circonstances possibles de cette révélation. C'est que tous ces récits sont en relation avec «l'originalité» de la révélation muḥammadienne. Mettre le Prophète en rapport avec les adeptes d'une autre religion, qui, de plus, étaient des étrangers, donc pouvaient connaître d'autres langues, lisaient les Saintes Écritures et exerçaient un artisanat proche de la fonction démiurgique du poète, l'ennemi juré du prophète de l'islam, c'était exposer le Coran à la critique. C'est, de fait, ce qui s'est produit, et c'est ce qu'essayent de neutraliser les commentateurs qui ne pouvaient pas ignorer ces traditions qui circulaient sur les circonstances de la révélation.

67. Finalement l'ensemble de ces récits est utilisé à des fins apologétiques dont le point culminant se trouve dans le topos «Saint! Saint!». Ce même 'Addās— que ce soit le même ou un autre ou que le récit ait été inventé, peu importe ici— que les Qurayrites soupçonnaient d'instruire Muḥammad, le reconnaît comme prophète!

²²⁸ M. Eliade, *Forgerons et alchimistes* (Paris, 1977), p. 83sq.; G. Lüling, «Archaïsche Metallgewinnung und die Idee der Wiedergeburt,» in *ZRGG* 37 (1983): 22-37, repris dans: *Sprache und archaisches Denken* (Erlangen, 1985), p. 133-148; W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch* (Berlin/Göttingen/Heidelberg, 1949, réimpr. de 1915¹⁷), p. 712.

²²⁹ V. supra §9.

68. On aura remarqué que le Coran (16:103) ne nie pas que Muḥammad ait pu avoir des informateurs; il répond simplement qu'il ne peut provenir de quelqu'un qui parle un «mauvais arabe.» On prendra au sérieux la remarque des Qurayšites: Muḥammad s'entretenait à la Mecque avec des gens de basse condition, des juifs²³⁰ ou des chrétiens.²³¹ Il a pu puiser certaines des ses informations auprès d'eux.

Cela correspond bien, nous semble-t-il, au milieu qui a été réceptif à son message en ses débuts, celui des déshérités. On pourrait d'ailleurs y voir un parallèle avec le milieu des «pauvres de Yahvé» dans lequel aurait fleuri le message de Jésus. Dès lors, l'hypothèse selon laquelle le Coran ne serait pas l'œuvre d'un seul homme, mais se serait constitué progressivement dans un milieu en effervescence spirituelle devrait être travaillée à nouveau. De ce point de vue, la thèse de M. Gil²³² sur les deux formes de ḥanīfisme présentes dans la péninsule Arabique, l'un plus ancien influencé par le manichéisme, celui d'Abū 'Āmir, et l'autre, en concurrence avec lui, plus novateur, incarné par Muḥammad et son groupe, devrait être prise au sérieux pour d'autres recherches.

On aura remarqué que les déclarations d'an-Naḍr b. al-Ḥārī²³³ sur la similitude entre les récits du Coran transmis par Muḥammad et ceux qu'il avait lui-même entendus à Ḥīra sont ridiculisés par la tradition musulmane qui lui fait dire qu'ils sont semblables à ceux de Rustam et d'Isfandiyār, tout comme elle se gaussait de Musaylima dont D.F. Eickelman²³⁴ a restitué une image plus positive.

Bien que des progrès notables aient été enregistrés dans la recherche, on devrait pouvoir replacer la naissance du message muḥammadien davantage dans l'histoire des divers mouvements religieux qui ont animé la péninsule Arabique à la veille de l'hégire ou à l'époque de Muḥammad. La question de ses «informateurs,» celle du milieu religieux dans lequel il a vu le jour, celle des ḥanīfites, qu'ils aient constitué un «groupe» ou

²³⁰ Cf. M. Lecker, «A Note on early marriage links between Qurashīs and Jewish women,» *JSAI* 10 (1987): 17-39.

²³¹ Il y avait un «cimetière des chrétiens» (*maqbarat an-naḥārā*) à la Mecque. Il était situé derrière la carrière qui se trouvait sur le chemin du puits de 'Anbasa à Dū Ṭuwan. V. Azraqī, éd. Wüstenfeld, p. 501/éd. Ruḥdī Maḥās, II, p. 298; F. Wüstenfeld, *Geschichte der Stadt Mekka* (Leipzig, 1861), p. 335. Cf. Kister, «On Strangers and Allies in Mecca,» p. 150. Il y avait des Éthiopiens à Médīne. Selon une tradition, Muḥammad emmena 'Ā'īsa voir danser de jeunes Éthiopiens (Ḥabaṣa ou Banū Arfida), un jour de fête. V. Buḥārī, 13, *Kitāb al-'īdayn*, 2, éd. Krehl, I, p. 242/trad. Houdas, I, p. 312/*Fath*, II, p. 252-56; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, VI, p. 233, 242, etc.; Ḡasālī, *Iḥyā'*, 18, *Kitāb Ādāb as-samā'* (Le Caire: al-Maṭba'a al-'Uṣmāniyya, 1352/1933), II, p. 245/*Zabīdī*, *Ithāf* (Beyrouth: Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1409/1989), VII, p. 622-24; James Robson, *Tracts on Listening to Music* (Londres, 1938), p. 80.

²³² V. *supra* n. 123.

²³³ V. *supra* § 24 et n. 103.

²³⁴ Dale F. Eickelman, «Musaylima. An Approach to the social anthropology of seventh century Arabia,» *JESHO* 10 (1967): 17-52.

qu'ils aient été des individus «chercheurs de Dieu» ou des «craignants-Dieu,» ainsi que celle d'autres mouvements comme ceux de Musaylima et d'Abū 'Āmir et autres, nous paraissent devoir être reliées les unes aux autres. Si le message de Muḥammad l'a emporté sur d'autres, c'est probablement parce qu'il a su lui donner un ton supra-local et supra-tribal²³⁵ et parce que, contrairement à Abū 'Āmir, par exemple, il a eu recours à la violence.²³⁶

Références bibliographiques et abréviations*

- 'Abdarazzāq (Abū Bakr b. Hammām al-Ḥimyarī aṣ-Ṣan'ānī, m. 211/827), *Tafsīr*, I-III en 4, éd. Muṣṭafā Muslim Muḥammad, Riyāḍ, Maktabat ar-Ruṣd, 1410/1989.
- Abū Ḥayyān al-Ġarnāṭī (Aṭīraddīn Muḥammad b. Yūsuf, m. ṣafar 745/juil. 1344), *Tafsīr al-Baḥr al-muḥīṭ*, I-VIII, Le Caire, 1328-29/1911, réimpr. Beyrouth, Dār al-Fikr, 1983.
- Abū l-Layṭ as-Samarqandī (Naṣr b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Ḥanafī, m. ġumāda II 375/oct.-nov. 985), *Tafsīr [Baḥr al-'ulūm]*, I-III, éd. 'Alī Muḥammad Mu'awwaḍ et al., Beyrouth, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1413/1993.
- Baġawī (Abū Muḥammad al-Ḥusayn b. Mas'ūd b. Muḥammad al-Farrā' as-Šāfi' m. 516/1122), *Tafsīr al-Baġawī al-musammā bi-Ma'ālim at-tanzīl*, I-IV, éd. Ḥalīd 'Abdarrahmān al-'Ak et Marwān Sawār [éd. non critique; texte établi à partir de l'une des éd. anciennes], Beyrouth, Dār al-Ma'rifa, 1992³ (1983¹).
- Baġdādī (al-Ḥaṭīb Abū Bakr Aḥmad b. 'Alī), *Ta'rīkh Baġdād*, I-XIV, Le Caire, 1931-49, réimpression, Beyrouth, 1970-80.
- Baḥr, v. Abū Ḥayyān al-Ġarnāṭī.
- Baḥrānī (as-Sayyid Ḥāšim b. Sulaymān, m. 1107/1696), *al-Burhān fī tafsīr al-Qur'ān*, I-IV, Téhéran, 1375/1956, réimpr. Beyrouth, al-Wafā', 1403/1983.
- Balāḍurī (Aḥmad b. Yahyā), *Ansāb al-aṣrāf*, I, éd. M. Ḥamīdullāh, Le Caire, 1959.
- Bayhaqī (Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusayn, m. 458/1066), *Dalā'il an-nubuwwa*, I-VII, éd. 'Abdalmuṭṭī Qal'āġī, Beyrouth, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1405/1985.

²³⁵ Eickelman, p. 52.

²³⁶ V. *supra*, n. 123; cf. Cl. Gilliot, «Muḥammad, le Coran et les contraintes de l'histoire,» nos conclusions, p. 25-26, mais aussi p. 19-25, sur l'ensemble du problème des «informateurs.» (p. 24, l. 9 de cet article, *leg.* «récits,» non «écrits,» p. 25, l. 23, *leg.* «est bisonné.»

* Ne sont données ici, sauf exception, que les références aux sources, ou encore celles des abréviations. On trouvera dans les notes les références aux ouvrages qui ne sont mentionnés qu'une seule fois.

- Buḥārī (Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Ismā'īl al-Ġu'fī, m. 256/870):
 Buḥārī, *aṣ-Ṣaḥīḥ*, n du livre, titre arabe abrégé du livre, n du chapitre (*bāb*) / Traduction O. Houdas et W. Marçais, I-IV, Paris, 1903; réimpression, Paris, 1977 / Ibn Ḥaġar al-'Asqalānī, *Faṭḥ al-bārī bi-ṣarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, I-XIII, Le Caire, al-Maṭba'a al-Bahiyya al-miṣriyya, 1348-52/1929-33; réimpr. Beyrouth, Dār Ihyā' at-turāt al-'arabī, 1402/1981 / Qaṣṭallānī (Šihābaddīn Abū l-'Abbās Aḥmad b. Muḥammad b. a. Bakr), *Iršād as-sārī li-ṣarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, I-X, Boulac, al-Maṭba'a al-Amīriyya, 1323-27/1905-09; réimpr. Beyrouth, Dār Ihyā' at-turāt al-'arabī, s.d.
- Coran : Traduction par Denise Masson, revue par Sobhi El Saleh (avec le texte arabe, pagination doublée pour le texte arabe et la traduction), *Essai d'interprétation du Coran inimitable*, Beyrouth, Dār al-Kitāb al-lubnanī, 1967, LXIV+889 pp.
- Ḍahabī (Šamsaddīn Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Uṭmān), *Siyar a'lām an-nubalā'*, I-XXV, éd. Šu'ayb al-Arna'ūṭ et al., Beyrouth, Mu'assasat ar-Risāla, 1981-88.
- Durr, v. Suyūṭī.
- Elt, v. Gilliot.
- Eas (Josef van), TG = *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschrah. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, I-VI, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1991-7.
- Farrā', *Ma'ānī* = Farrā' (Abū Zakariyyā' Yaḥyā b. Ziyād), *Ma'ānī l-Qur'ān*, III, éd. M. 'A. an-Naġġār et A.Y. Naġātī, Le Caire 1972.
- Faṭḥ, v. sub Buḥārī.
- Gilliot (Claude), *Elt* = *Exégèse, langue et théologie en islam. L'exégèse coranique de Ṭabarī*, Paris, Vrin ("Études musulmanes," XXXII), 1990.
- Ḥākim an-Nīsābūrī (Abū 'Abd Allāh Ibn Bayyī' Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Muḥammad, m. ṣafar 405/init. 1er août 1014), *al-Mustadrak 'alā ṣ-Ṣaḥīḥayn fī l-ḥadīṯ*, I-IV, éd. Muḥammad 'Arab b. Muḥammad Husayn et al., Hyderabad, 1915-23; réimpr. Riyāḍ, Maktabat Maṭābi' an-Naṣr al-ḥadīṯa, s.d.
- Hamidullah (M.), *Le prophète de l'islam*, I-II, Paris 1979⁴.
- Hūd b. Muḥakkam (Muḥkim al-Huwwārī, viv. IIIe/Xe siècle), *Tafsīr*, I-IV, éd. Belḥāġ Sa'īd Šarīfī, Beyrouth, Dān al-ġarb al-ilāmī, 1990.
- Ibn 'Abdalbarr (Abū 'Umar Yūsuf b. 'Abd Allāh an-Namirī al-Qurṭubī), *ad-Durar fī ḥtiṣār al-maġāzī wa s-siyar*, éd. Šawqī Ḍayf, Le Caire, Dār al-Ma'ārif, 1403/19822 (éd. revue).
- Id., *al-Istī'āb fī asmā' al-aṣḥāb*, v. sub Ibn Ḥaġar, Iṣāba.
- Ibn Abī Dāwūd as-Siġistānī (Abū Bakr 'Abd Allāh b. Sulaymān b. al-Aš'aṭ), *Kitāb al-Maṣāḥif*, v. Jeffery, Materials.
- Ibn Abī Šayba (Abū Bakr 'Abdallāh b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-'Absī al-Kūfī, m. 235/849), *al-Muṣannaf fī l-aḥādīṯ wa l-āṣār*, I-IX,

- texte revu par M. 'Abdassalām Šāhīn, Beyrouth, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1416/1995.
- Ibn al-A'īr (Abū l-Sa'ādāt Maḡdaddīn al-Mubārak b. Muḥammad al-Ġazarī), *an-Nihāya fī ḡarīb al-ḡadīq*, I-V, éd. Tāhir Aḡmad az-Zāwī et Maḡmūd aṭ-Ṭināhī, Le Caire, 1963-6; réimpr. Beyrouth, Dār Iḡyā' at-turāq al-'arabī, s.d.
- Ibn al-A'īr ('Izzaddīn Abū l-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad al-Ġazarī), *Uṣd al-ḡāba fī ma'rifaṭ aṣ-ṣaḡāba*, I-VII, éd. Maḡmūd Fāyid et al., Le Caire, 1963, 19702.
- Ibn Ḥaḡar al-'Asqalanī (Šihābaddīn Abū l-Faḡl Aḡmad b. Nūr ad-Dīn 'Alī), *Faḡh al-bārī*, v. sub Buḡārī.
- Id., *al-Iḡāba fī tamyiz al-ṣaḡāba*, I-IV, avec en marge, Ibn 'Abdalbarr (Abū 'Umar Yūsuf b. 'Abd Allāh an-Namirī al-Qurtubī), *al-Istī'āb fī asma' al-aṣḡāb*, Le Caire, 1910; réimpr. Beyrouth, Dār Iḡyā' at-turāq al-'arabī, s.d.
- Id., *Taḡdīb at-taḡdīb*, I-XII, Hyderabad, 1907-9; réimpr. Beyrouth, Dār Šādir, 1968.
- Ibn Ḥanbal (a. 'Al. A. b. M. b. Ḥanbal, m. 241/855), *al-Musnad*, I-VI, éd. M. az-Zuhrī al-Ġamrāwī, Le Caire, al-Maymaniyya, 1313/1895; réimpr. Beyrouth al-Maktab al-islāmī, 1978/I-XX, éd. A.M. Šākir, Ḥamza A. az-Zayn et al., Le Caire, Dār al-Ḥadīq, 1416/1995.
- Ibn Hišām (Abū M. 'Abd al-Malik aḡ-Duḡlī as-Sadūsī al-Ḥimyarī al-Ma'āfirī al-Baṣrī, m. 13 rabī' II 218/8 mai 833), *as-Sīra an-nabawīyya*, I-III, éd. Wüstenfeld, Leipzig, 1899/I-II, éd. Muṣṭafā as-Saqqā, Ibrāhīm al-Ibyārī et 'Abdalḡaffīz Šalabī, Le Caire, Muṣṭafā l-Bābī l-Ḥalabī, 1955² (1355/1936¹)/traduction A. Guillaume, *The Life of Muhammad*, Karachi, 1978⁵ (1955¹).
- Ibn Kaṭīr ('Imādaddīn Abū l-Fidā' Ismā'īl b. 'Umar, m. 774/1373), *al-Bidāya wa n-nihāya*, I-XIV en 7, Beyrouth, Maktabat al-Ma'ārif, 1966-8.
- Id., *Tafsīr*, I-VIII, éd. 'Abdal'azīz Gunaym, M.A. 'Āšūr, M. Ibrāhīm al-Bannā, Le Caire, Dār aš-Ša'b, 1390/1971.
- Ibn Sa'd (Abū 'Abd Allāh Muḥammad Kātib al-Wāqidi), *aṭ-Ṭabaḡāt al-kubrā*, I-IX, éd. Iḡsān 'Abbās, Beyrouth, Dār Šādir, 1957-8; *al-Qism al-mutammim*, éd. Ziyād Muḥammad Maṅṣūr, Médine, Maktabat al-'Ulūm wa l-ḡikam, 1987²
- Iḡāba*, v. Ibn Ḥaḡar al-'Asqalanī.
- Jeffery (Arthur), *Materials to the history of the text of the Qur'ān*, Leyde, Brill, 1937.
- Kitāb al-Mabānī*, in Arthur Jeffery, *Two Muqqadimas to the Qur'ānic sciences*, Le Caire, al-Ḥānḡī, 1954, p. 5-250.
- Mas'ūdī (Abū l-Ḥasan 'Alī b. al-Ḥusayn), *Murūḡ aḡ-Daḡab*, I-VII, éd. Charles Pellat, Beyrouth, Université libanaise, 1966-79/trad. Ch.

- Pellat, *Les Prairies d'or*, I-V, Paris, Société Asiatique (Paul Geuthner), 1962sqq.
- Māwardī (Abū l-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad b. Ḥabīb, m. 450/1058), *an-Nukat wa l-'uyūn (fī t-tafsīr)* [corr.: *an-Nukat wa l-'uyūn fī tafsīr al-Māwardī*, leg.: (...) *fī t-tafsīr li-l-Māwardī*], I-VI, éd. al-Sayyid b. 'Abdmaqṣūd b. 'Abdarrahīm, Beyrouth, Dār al-Kutub al-'ilmiyya/Mu'assasat al-Kutub at-taqaḏfiyya, 1412/1992.
- Muḡāhid (b. Ṣabr al-Makkī; m. 104/722), *Tafsīr*, I-II, éd. 'Ar. b. Tāhir b. M. as-Sūrātī, Qatar, 1976.
- Muqātil b. Sulaymān (Abū l-Ḥasan al-Baḡalī al-Azdī al-Balḥī al-Ḥurāsānī al-Marwazī, m. 150/765), *Tafsīr*, I-V, éd. 'Al. Maḥmūd Ṣaḥāta, Le Caire, al-Hay'a, 1980-89.
- Mustadrak, v. Ḥākim an-Nisābūrī.
- Qast, v. sub Buḥārī.
- Qastallānī, *Mawāhib* = Qastallānī (Ṣihābaddīn Aḥmad b. Muḥammad, m. 923/1517), *al-Mawāhib al-laduniyya bi-l-minaḥ al-muḥammad-iyya*, I-IV, éd. Ṣāliḥ A. aṣ-Ṣāmī, Beyrouth/Damas/Amman, al-Maktab al-islāmī, 1412/1991.
- Qurt, v. Qurtubī, *Tafsīr*.
- Qurtubī (Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad b. a. Bakr Farḥ), *Tafsīr = al-Ġāmi' li-ahkām al-Qur'ān*, I-XX, éd. Aḥmad 'Abd al-'Alīm al-Bardūnī et al., Le Caire, 1952-672; réimpr. Beyrouth, Dār Iḥyā' at-turāḡ al-'arabī, 1965-7.
- Rāzī, *Tafsīr* = Rāzī (Fakhraddīn Muḥammad b. 'Umar), *Mafātīḥ al-ghayb*, I-XXXII, éd. M. Muḥyiddīn 'Abd al-Ḥamīd, 'A.I. aṣ-Ṣāwī et alii, Le Caire, 1933-62.
- Ṣāmī (Ṣamsaddīn Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Yūsuf aṣ-Ṣāliḥī; m. 942/1536), *Subul al-hudā wa r-raṣād* [ou: *wa l-irṣād*] *fī sīrat ḥayr al-'ibād* [i.e. *as-Sīra aṣ-Ṣāmiyya*], I-XII, éd. 'Ādil A. 'Abdalmaḡūḡ et 'A.M. Mu'awwaḡ, Beyrouth, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1414/1993.
- Ṣawkānī (Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Alī, m. 1250/1832), *Tafsīr — Faṭḥ al-qadīr al-ġāmi' bayna fannay r-riwāya wa d-dirāya fī 'ilm at-tafsīr*, I-V, Le Caire, Muṣṭ. l-Bābī l-Ḥalabī, 1349/1930; réimpr. Beyrouth, Dār al-Fikr, 19733.
- Siyar a'lām an-nubalā'*, v. Ḍahabī.
- Sprenger, *Leben* = Sprenger (Aloys), *Das Leben und die Lehre des Muḥammad*, I-III, Berlin, 1869².
- Suhaylī (Abū l-Qāsim/Abū Zayd 'Abdarrahmān b. 'Abdallāh b. Aḥmad b. a. l-Ḥasan Aṣbaḡ al-Ḥaṭ'amī al-Andalusī, m. 26 ṣa'bān 581/22 novembre 1185), *ar-Rawḍ al-unuf [fī tafsīr as-Sīra an-nabawiyya li-Ibn Hiṣām]*, I-IV, éd. Ṭaha 'Abdarra'ūf Sa'd, Le Caire, Maktabat al-Kulliyyāt al-Azhariyya, 1971; réimpr. Beyrouth, Dār al-Ma'rifa, 1398/1978.

- Id., *at-Ta'rif wa l-i'lām fīmā ubhima fī l-Qur'ān min al-asmā' al-a'lām*, éd. 'Al. M. 'A. an-Naqrāt, Tripoli de Libye, 1401/1992.
- Suyūṭī, *Durr* = Suyūṭī (Ġalāladdīn 'Abdarrahmān), *ad-Durr al-manṭūr fī t-tafsīr al-ma'tūr*, I-VI, Le Caire, 1896; réimpr. Beyrouth, Dār at-aqāfa, s.d.
- Id., *al-Ḥaṣā'is al-kubrā*, I-II, Hyderabad, 1320/1902, réimpr. Beyrouth, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, s. d.
- Id., *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*, I-IV en 2, éd. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, éd. revue et corrigée, Le Caire, al-Hay'a, 1974-5 (1967¹).
- Id., *al-La'ālī al-maṣnū'a fī l-aḥādīṯ al-mawḍū'a*, I-II, Le Caire, al-Maktaba at-Tigāriyya al-kubrā, 1963.
- Id., *Muḥamāt al-aqrān fī muḥamāt al-Qur'ān*, éd. Muṣṭafā Dīb al-Buḡā, Damas/Beyrouth, Mu'assasat 'Ulūm al-Qur'ān, 1982.
- Tab = Ṭabarī (Abū Ġa'far Muḥammad b. Ġarīr), *Tafsīr*: jusqu'à 14, Ibrāhīm, 27, éd. Maḥmūd M. Šākir et A.M. Šākir, I-XVI, Le Caire, Dār al-Ma'ārif, 1954-68 (2ème éd., 1969, pour quelques vol.); au-delà, éd. A. Sa'td 'Alī, Muṣṭ. al-Saqqa et al., XIII, p. 219 (14, Ibrāhīm, 28)-XXX, Le Caire, Muṣṭafā l-Bābī l-Ḥalabī, 1373-77/1954-57. La réimpression de Beyrouth, Dār al-Fikr, 1984, comporte un vol. d'index. Nous nous référons, quant à nous, à l'éd. d'origine. Pour les vol. XIII-XVI où il y a concurrence de tomes entre les deux éd., les tomes de cette dernière sont marqués de 2 en exposant, soit XIII²-XVI².
- Ṭabarī (Abū Ġa'far Muḥammad b. Ġarīr), *Annales* (= éd. De Goeje)/ (= éd. M. Abū l-Faḍl Ibrāhīm)/*History* = *The History of al-Ṭabarī*, Albany, SUNY (les volumes et les dates sont indiqués dans les notes).
- Ṭabarsī (Amīnaddīn Abū 'Alī al-Faḍl b. al-Ḥasan, m. 548/1153), *Tafsīr [Maḡma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān]*, I-XXX en 6, Introduction de Muḥsin al-Amīn al-Ḥusaynī al-'Āmilī, Beyrouth, Dār Maktabat al-Hayāt, s. d. (réimpr. de l'éd. de Beyrouth, 1380/1961).
- Tāḡ = Zabīdī, *Tāḡ al-'arūs*, éd. du Koweït, 1965sqq.
- TB, v. Bagdādī al-Ḥaṭīb, *Ta'riḥ Bagdād*.
- TG, v. van Ess.
- TT, v. Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī, *Tahḡīb al-tahḡīb*.
- Ṭūsī (Šayḥ at-Ṭā'ifa Abū Ġa'far Muḥammad b. al-Ḥasan, m. 460/1067), *Tafsīr [at-Tibyān fī tafsīr al-Qur'ān]*, I-X, Introduction de Āḡā Buzrak at-Ṭahrānī, Beyrouth, Dār Iḥyā' at-turāṯ al-'arabī, s. d. (réimpr. de l'éd. de Najaf, 1367-83/195763).
- Usd, v. Ibn al-Aṯīr.
- Wāḥidī, Wasīṯ = Wāḥidī (Abū l-Ḥasan 'Alī b. Aḡmad an-Nisābūrī, m. ḡumāda II 468/janvier 1076), *al-Wasīṯ fī tafsīr al-Qur'ān*, I-IV, éd. 'Ādil A. 'Abdalmawḡūd et al., Beyrouth, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1415/1994.

THE HISTORICAL TRADITION ABOUT AL-ḤUDAYBIYA A STUDY OF 'URWA B. AL-ZUBAYR'S ACCOUNT¹

ANDREAS GÖRKE

The events of al-Ḥudaybiya have been studied several times.² Some of these studies attempted to reconstruct the events by drawing on a number of sources—namely, Ibn Hishām, al-Wāqidī, Ibn Sa'd, al-Ṭabarī and the Qur'ān—to form a coherent narrative.³ Collating these reconstructions can derive the following standard account of the events:

- a) Because of a dream, Muḥammad decides to make an 'umra.
- b) He asks the Bedouin around Medina to accompany him, but they refuse.
- c) Therefore, Muḥammad sets out for Mecca with about 700-1400 men.
- d) In Dhū l-Ḥulayfa he enters the *iḥrām*, the state of ritual purity.
- e) When they learn of Muḥammad's plans, the Quraysh send 200 men on horseback commanded by Khālid b. al-Walīd to Kurā' al-Ghamīm near 'Usfān.

¹ This is an abridged and modified translation of my M.A. thesis "Die frühislamische Geschichtsüberlieferung zu Ḥudaybiya", University of Hamburg, 1996. I wish to thank Behnam Sadeghi for helping me with the English translation.

² E.g. F. Buhl, *Das Leben Muhammads*, trans. by H.H. Schaefer, Heidelberg, 1955, 284-92; W. M. Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford, 1956, 46-62; C.E. Dubler and U. Quarella, "Der Vertrag von Ḥudaybiyya (März 628) als Wendepunkt in der Geschichte des frühen Islam", in *AS*, 21 (1967), 62-81; M. Alwaye, "The Truce of Hudeybiya and the Conquest of Mecca", in *Majallatu l-Azhar*, 45/9 (1973), 1-6; M. Rodinson, *Mohammed*, trans. into German by G. Meister, Luzern and Frankfurt am Main, 1975, 238-41; M. Muranyi, "Die Auslieferungsklausel des Vertrags von al-Ḥudaybiya und ihre Folgen", in *Arabica*, 23 (1976), 275-95; F.M. Donner, "Muḥammad's Political Consolidation in Arabia up to the Conquest of Mecca", in *MW*, 69 (1979), 229-47; F.B. Ali, "Al-Ḥudaybiya: An Alternative Version", in *MW*, 71 (1981), 47-62; M. Lings, *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources*, New York, 1983, 247-59; M. Lecker, "The Ḥudaybiyya-Treaty and the Expedition against Khaybar", in *JSAI*, 5 (1984), 1-12; G.R. Hawting, "Al-Ḥudaybiyya and the Conquest of Mecca: A Reconsideration of the Tradition about the Muslim Takeover of the Sanctuary", in *JSAI*, 8 (1986), 1-23.

³ E.g. Watt, *Medina*, 46-62; W.M. Watt, "al-Ḥudaybiya", in *EI²*, III, 539; Buhl, *Leben*, 284-92; Rodinson, *Mohammed*, 238-41; Lings, *Muhammad*, 247-59; Alwaye, "Truce", 1-6.

- f) Muḥammad therefore decides to take a different route. At al-Ḥudaybiya his camel stops and refuses to go any further. Muḥammad orders that the camp be pitched there.
- g) Water is scarce at al-Ḥudaybiya, but Muḥammad revives a dry well using an arrow.
- h) Various delegates of the Quraysh come to negotiate with Muḥammad.
- i) 'Uthmān is sent to Mecca for negotiations. He does not return in time and the rumor spreads that he has been killed. Muḥammad therefore summons his Companions and demands that they pledge allegiance to him. This pledge is called *bay'at al-riḍwān* (after Q 48:18 which reads: *laqad raḍīya llāh 'an al-mu'minīn idh yubāy'i'ūnaka taht al-shajara*). However, the news about 'Uthmān turns out to be false.
- j) The Quraysh send Suhayl b. 'Amr to Muḥammad with instructions to make peace with him.
- k) The treaty comprises the following points:
- There will be a ten-year armistice.
 - The Muslims must retire this time but may enter Mecca in the following year for three days to perform the 'umra.
 - All tribes may decide freely to enter into an alliance with either Muḥammad or the Quraysh.
 - The Muslims have to surrender any person who comes to Muḥammad without his guardian's (*walī*) permission, even if he is a Muslim. (There is no corresponding obligation for the Quraysh.)
- l) After the treaty Abū Jandal, son of the afore-mentioned Suhayl, flees to Muḥammad but is handed over to the Quraysh.
- m) Muḥammad calls on his Companions to shave their heads and sacrifice their animals. However, they follow him only after he sets an example.
- n) On the way back to Medina, Q 48 (*al-fath*) is revealed to Muḥammad.
- o) Abū Baṣīr flees to Medina from Mecca but is handed over to two delegates from the Quraysh. He kills one of them and flees to the coast at al-ʿĪṣ. Seventy men join him there, among them Abū Jandal. They raid Meccan caravans until the Quraysh ask Muḥammad to let them into Medina.
- p) Finally, some Muslim women come to Medina from Mecca. Q 60:10 is revealed on this occasion, a verse prohibiting their surrender to the Quraysh.

The different accounts contain some inconsistencies that have been discussed in some of the above-mentioned studies, for example, in the terms of the truce or on the question whether Khālid b. al-Walid converted to Islam before al-Ḥudaybiya. The accounts are mostly compilations of different reports of earlier transmitters. These earlier reports can be partly reconstructed when they are supplied with *asānīd*.

This study attempts to reconstruct 'Urwa b. al-Zubayr's report which is by far the longest early account of al-Ḥudaybiya; the other accounts comprise only a few elements. Many issues appear only in 'Urwa's version, and his is the only one that gives a more or less complete account of the course of events. Most of the later accounts are based mainly on his report. Moreover, this version exists with numerous strands of transmission, thus making a reconstruction of his report possible. Finally, 'Urwa is one of the most renowned scholars of the biography of the Prophet prior to Ibn Ishāq.

I. THE RECONSTRUCTION OF 'URWA B. AL-ZUBAYR'S TRADITION

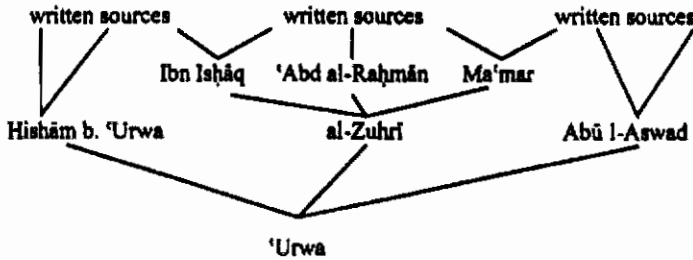
'Urwa b. al-Zubayr was born around the year 23/643-4 and died in the year 94/712.⁴ He was the son of al-Zubayr b. al-'Awwām, one of the first Muslims, and was one of a group of seven famous legal scholars who later became known as the seven *fuqahā'* of Medina, as well as a renowned expert in *ḥadīth*.⁵

I have tried to take into account as many sources as possible. I do not by any means claim exhaustiveness, however, and it is obvious that all the results and conclusions will have to be reconsidered with the emergence of new sources. Only those sources that mention 'Urwa in the *isnād* were taken into account.

'Urwa b. al-Zubayr's report about al-Ḥudaybiya was transmitted by three of his students: Ibn Shihāb al-Zuhrī, Abū l-Aswad, and Hishām b. 'Urwa. Their original versions are not extant but have to be reconstructed from later written sources. The following diagram is a simplified representation of the purported transmissions:

⁴ A.A. Duri, *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, trans. by L.I. Conrad, Princeton, 1983, 77.

⁵ J. Horowitz, "The Earliest Biographies of the Prophet and their Authors", I, in *Islamic Culture*, 1 (1927), 547.



1. *Zuhrī's tradition*

The first strand of transmission to be discussed here is the one through al-Zuhrī (d. 124/742). Many of al-Zuhrī's students transmitted the story of al-Ḥudaybiya from him. Only six of the total of forty-five versions studied for this article do not go back to him. The traditions can be divided into long versions which give a more or less complete account of the events, and short versions which contain only a few elements. First, the traditions of Ibn Ishāq, Maʿmar b. Rāshid and ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAbd al-ʿAzīz will be analyzed, of which both long and short versions exist. Afterwards the other short versions going back to al-Zuhrī (which are not recorded in the diagram) will be studied.

Ibn Ishāq's recension

Let us first consider Ibn Ishāq's (d. 150/767) version. His work is not extant in its original form (provided there was a single original form, which may be doubted), but only in different variants. The most famous one is that of Ibn Hishām, but numerous other traditions going back to Ibn Ishāq can be found in the written sources. These versions differ considerably in content, as has been shown in other studies.⁴

Ibn Ishāq's account about al-Ḥudaybiya is based mainly on a tradition going back to al-Zuhrī—ʿUrwa b. al-Zubayr—al-Miswar b.

⁴ Cf. S.M. Al-Samuk, *Die historischen Überlieferungen nach Ibn Ishāq. Eine synoptische Untersuchung*, Frankfurt am Main, 1978, 80, 162; M. Muranyi, "Ibn Ishāq's *K. al-Mağāzī* in der *riwāya* von Yūnus b. Bukair. Bemerkungen zur frühen Überlieferungsgeschichte", in *JSAI*, 14 (1991), 269.

Makhrama and Marwān b. al-Ḥakam. In his book, as it was transmitted by Ibn Hishām, this tradition is interspersed with many shorter traditions going back to other transmitters. It is also furnished with an introduction by Ibn Ishāq. Since we want to reconstruct 'Urwa's account, only the parts going back to him will be considered.

Numerous long and short versions of his account can be found in the sources (see Figure A on p. 272: The traditions going back to Ibn Ishāq). Long versions are recorded by Ibn Hishām,⁷ al-Ṭabarī,⁸ Ibn Ḥanbal,⁹ and al-Bayhaqī,¹⁰ shorter versions by Ibn Abī Shayba,¹¹ Abū Dāwūd,¹² al-Balādhurī,¹³ Abū 'Ubayd,¹⁴ al-Wāhidī,¹⁵ al-Ṭabarī,¹⁶ and al-Bayhaqī.¹⁷ Abū Yūsuf names Ibn Ishāq as one of his sources in addition to al-Kalbī and Hishām b. 'Urwa. In his wording, however, he seems to follow Hishām b. 'Urwa's version. We will therefore study his version later.

The long versions differ in form. Ibn Ḥanbal records only al-Zuhrī's tradition but not Ibn Ishāq's additions and insertions of other traditions. Al-Ṭabarī uses different sources and does not quote the tradition of al-Zuhrī for every element. Thus only parts of the tradition can be found in his work. Similarly, al-Bayhaqī only gives parts of the tradition, mainly those dealing with the treaty itself and the events occurring after the treaty. In terms of the overall structure, Ibn Hishām's version is closest to the one Ibn Ishāq laid down in his book. This, however, does not mean that he reproduces Ibn Ishāq's *wording* more accurately than others.

A quick glance at the different versions shows that a single original version cannot be reconstructed, as the differences between the variants are too large. It is possible though to give an overview of the contents of the tradition. Parts that are in all versions identical in

⁷ Ibn Hishām, *Sira*, II, 308-27.

⁸ Ṭabarī, *Ta'rikh*, I, 1528 ff.

⁹ Ibn Ḥanbal, *Musnad*, IV, 323 ff.

¹⁰ Bayhaqī, *Sunan*, IX, 221 f., 227 f., 233 f.

¹¹ Ibn Abī Shayba, *Muṣannaḥ*, XIV, 434.

¹² Abū Dāwūd, *Sunan*, 15:168.2. The numbering of the *ahādīth* from the canonical collections follows al-Mizzī's *Kashshāf* (first number = *kitāb*, number after the colon = *bāb*, number after the full stop = *hadīth*).

¹³ Balādhurī, *Ansāb*, 351 f.

¹⁴ Abū 'Ubayd, *Amwāl*, 157.

¹⁵ Wāhidī, *Asbāb*, 285 (on Q 48), 318 (on Q 60).

¹⁶ Ṭabarī, *Tafsīr*, XXVI, 59.

¹⁷ Bayhaqī, *Sunan*, IX, 223, 228, 229.

wording can be assumed to provide Ibn Ishāq's wording. However, they do not necessarily reflect al-Zuhri's wording, for Ibn Ishāq may have made additions, omissions, or other changes. This can only be verified by comparison with the other traditions going back to al-Zuhri.

The order of the elements varies slightly in the different versions. The order given here is Ibn Hishām's. Al-Zuhri's report as narrated by Ibn Ishāq then comprises the following elements: Muḥammad sets out for Mecca with 700 Companions and with peaceful intentions.¹⁸ In 'Uṣfān Muḥammad learns of the opposition of the Quraysh to his plans and decides to take a different route.¹⁹ The camel stops and refuses to go any further. Muḥammad revives the dry well.²⁰ Negotiations with the Quraysh are held; the Quraysh send delegates to Muḥammad, but not vice versa. In the order of their arrival the delegates are Budayl b. Warqā' al-Khuzā'i,²¹ Mikraz b. Ḥafṣ,²² al-Ḥulays b. 'Alqama,²³ and 'Urwa b. Mas'ūd al-Thaqafi.²⁴ Suhayl b. 'Amr comes to conclude a treaty. 'Umar protests against the treaty.²⁵ The treaty comprises the following points: a ten-year truce; a one-sided obligation for the Muslims to surrender fugitives from Mecca to the Quraysh; an agreement of mutual reconciliation and refrainment from war (*'ayba makfūfa*),²⁶ and an agreement that there shall be no

¹⁸ Ibn Hishām, *Sira*, II, 306; Tabari, *Ta'rikh*, I, 1529; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, IV, 323.

¹⁹ Ibn Hishām, *Sira*, II, 309; Tabari, *Ta'rikh*, I, 1530 f.; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, IV, 323. Here, one of the most important discrepancies can be observed: In the versions of Ibn Hishām and al-Ṭabari the tradition is interrupted after the question "*man rajulun yakhruju binā' alā' jartiqin ghayri jartiqim allāfi hum bihā?*" A different tradition by 'Abd Allāh b. Abī Bakr is quoted which contains an answer to this question: "*anā ya rasūla llāh.*" Ibn Ḥanbal does not report this passage. This question certainly is not part of al-Zuhri's tradition, since it only makes sense in connection with the following answer. Ibn Ishāq seems to have changed the tradition of al-Zuhri to incorporate it into a coherent narrative. Since two of Ibn Ishāq's students transmit this passage, it indeed does seem to go back to Ibn Ishāq. Whether the other variant goes back to Ibn Ishāq as well or whether Ibn Ḥanbal (or his source) eliminated this inconsistency cannot be established here.

²⁰ Ibn Hishām, *Sira*, II, 310; Tabari, *Ta'rikh*, I, 1522; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, IV, 323.

²¹ Ibn Hishām, *Sira*, II, 311 f.; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, IV, 323.

²² Ibn Hishām, *Sira*, II, 312; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, IV, 324.

²³ Ibn Hishām, *Sira*, II, 312; Tabari, *Ta'rikh*, I, 1538; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, IV, 324.

²⁴ Ibn Hishām, *Sira*, II, 313 f.; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, IV, 324. Another discrepancy can be observed here: Ibn Ḥanbal reports that Khirāsh b. Umayya and 'Uthmān are sent to Mecca. Ibn Hishām cites this report with a different *ismā*.

²⁵ Ibn Hishām, *Sira*, II, 316 f.; Tabari, *Ta'rikh*, I, 1545 f.; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, IV, 325; Bayhaqī, *Sunan*, IX, 221. Al-Bayhaqī does not mention the protests.

²⁶ See Lane, *An Arabic-English Lexicon*, London, 1863-93, s.v. 'y-b.

raids against each other (*lā islāl wa-lā ighlāl*);²⁷ every tribe is free to form an alliance with either Muḥammad or the Quraysh; the Muslims have to retreat this time but may enter Mecca in the following year for three days.²⁸ After the signing of the treaty Abū Jandal flees to Muḥammad in chains, but is surrendered to his father Suhayl.²⁹ The witnesses of the treaty are named and 'Alī is mentioned as the one who wrote down the treaty.³⁰ After the treaty Muḥammad performs the sacrificial rites; his Companions follow his example. On the way back to Medina the whole of Q 48 is revealed to Muḥammad.³¹ The passage ends with al-Zuhrī's remark that there has been no greater victory than this in the history of Islam. In the two years between al-Ḥudaybiya and the conquest of Mecca more people converted to Islam than ever before.³² Then follows the story of Abū Baṣīr.³³ Finally the events surrounding the women's flight to Medina are recounted. They are not surrendered because of the revelation of Q 60:10.³⁴ This passage is not recounted on the authority of al-Miswar and Marwān but is part of a letter of 'Urwa b. al-Zubayr to Ibn Abī Hunayda,³⁵ a companion of the caliph al-Walīd b. 'Abd al-Malik.

In addition to the four long versions, there are some ten short versions going back to Ibn Ishāq.³⁶ As in the long versions, there are

²⁷ Lane's translation of *lā islāl wa-lā ighlāl* as "there shall be no treachery, or perfidy and no bribe or: and no stealing" does not seem to be correct. H. Motzki has pointed out to me in a private communication that both *islāl* and *ighlāl* can have the meaning "campaign", which seems to fit much better. Cf. Lane, *Lexicon*, s.v. *s-l-l*. In the following, only the Arabic terms are used.

²⁸ Ibn Hishām, *Sira*, II, 317 f.; Ṭabarī, *Ta'riḥ*, I, 1546 f.; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, IV, 325; Bayhaqī, *Sunan*, IX, 221 f., 227. In al-Ṭabarī's version the writing down of the treaty and the next two passages are reported with a different *isnād* (Burayda—Sufyān b. Farwa al-Aslamī—Muḥammad b. Ka'b al-Quraẓī—'Alqama b. Qays al-Nakha'ī—'Alī b. Abī Ṭālib) while in the other versions this is part of al-Zuhrī's tradition. Al-Bayhaqī gives a different order for the elements of the treaty. The freedom to form alliances is not mentioned in his version.

²⁹ Ibn Hishām, *Sira*, II, 318 f.; Ṭabarī, *Ta'riḥ*, I, 1547 f.; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, IV, 325 f.; Bayhaqī, *Sunan*, IX, 227.

³⁰ Ibn Hishām, *Sira*, II, 319; Ṭabarī, *Ta'riḥ*, I, 1548.

³¹ Ibn Hishām, *Sira*, II, 319 ff.; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, IV, 326.

³² Ibn Hishām, *Sira*, II, 322; Ṭabarī, *Ta'riḥ*, I, 1550 f. In this and the following passage al-Ṭabarī records the same *isnād* going back to al-Zuhrī as the other versions.

³³ Ibn Hishām, *Sira*, II, 323 f.; Ṭabarī, *Ta'riḥ*, I, 1551 f.; Bayhaqī, *Sunan*, IX, 229.

³⁴ Ibn Hishām, *Sira*, II, 326 f.

³⁵ Thus Ibn Hishām. Al-Wāqidī and Ibn Sa'd, who also mention this letter, have Hunayd.

³⁶ Ibn Abī Shayba, *Muṣannaf*, XIV, 434; Abū Dāwūd, *Sunan*, 15:168.2; Balādhuri, *Ansāb*, 351 f.; Abū 'Ubayd, *Amwāl*, 157; Wāhidī, *Asbāb*, 285 (on Q 48), 318 (on Q 60);

some differences in wording and in the names of the original narrators. Nevertheless, the short versions are close enough to the long ones to confirm that the *asānīd* are basically correct. In one of al-Bayhaqī's versions the *isnād* for the parts which in other versions only go back to al-Zuhrī or Ibn Ishāq seems to have been extended to al-Miswar and Marwān.³⁷

At first sight it may seem surprising how much the versions going back to Ibn Ishāq differ from each other. Some parts have different *asānīd*, and the order of elements differs slightly, such as in the clauses of the treaty. Smaller differences are common: different prepositions, omission of single words, omission of parts of a name, use of religious salutations such as *ṣallā llāhu 'alayhi wa-sallam*, *raḍiya llāhu 'anhu*, etc.; in some variants whole sentences are omitted. As to the distribution of these differences, it could not be established that some versions are closer to each other than other versions. This indicates that these most probably go back to the same source (Ibn Ishāq) independently of one another. Otherwise we would expect the versions dependent on each other to be closer to one another than to the rest.

In contrast to his predecessors, Ibn Ishāq composed a book in the stricter meaning of the word. We might therefore expect a written transmission by him. However, the observed differences cannot be explained in terms of written transmission alone. Schoeler accounts for the discrepancies in the different *riwāyāt* by assuming that Ibn Ishāq continued to transmit his work orally in lectures even after its written composition.³⁸ Under such circumstances, various causes may have led to the different versions handed down by his students: different renderings by Ibn Ishāq at diverse *majālis*, different compositions by his students, or different transmissions from them to their students.³⁹ The proposed combination of written and oral transmission explains adequately the emergence of the different versions.

Ma'mar b. Rāshid's recension

The next version to be studied is that of Ma'mar b. Rāshid (d. 153/770). There are fewer variants of his version than of Ibn Ishāq's.

Tabarī, *Tafsīr*, XXVI, 59; Bayhaqī, *Sunan*, IX, 223, 228, 229.

³⁷ Bayhaqī, *Sunan*, IX, 223.

³⁸ G. Schoeler, "Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam", in *Der Islam*, 62 (1985), 212.

³⁹ G. Schoeler, "Weiteres zur Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im Islam", in *Der Islam*, 66 (1989), 39.

The long versions fall into two strands: one transmitted by 'Abd al-Razzāq (recorded by 'Abd al-Razzāq,⁴⁰ al-Bukhārī,⁴¹ Ibn Ḥanbal,⁴² and al-Bayhaqī⁴³), and the other by Muḥammad b. Thawr (recorded by Abū Dāwūd,⁴⁴ and in the *Tafsīr* of al-Ṭabarī⁴⁵). In his *Tārīkh*, al-Ṭabarī names 'Abd Allāh b. al-Mubārak as the authority in addition to Muḥammad b. Thawr⁴⁶ (see Figure B on p. 273: The traditions going back to Ma'mar).

These versions are closer to one another than those of Ibn Ishāq. Not all of the versions are complete but the order of the elements is the same in all of them. The most complete versions are those of 'Abd al-Razzāq, al-Ṭabarī's *Tafsīr*, Ibn Ḥanbal, and al-Bayhaqī. There are some differences (mostly different prepositions, the use of "nabī" instead of "rasūlu llāh", omission of single words), but these do not bring into question the existence of a written prototype by Ma'mar. Some of the discrepancies can be clearly identified as copying mistakes, such as *fāsala*⁴⁷ instead of *qāḍā*⁴⁸ or *min qisṣatihi*⁴⁹ instead of *min qaḍiyatin*.⁵⁰ In these cases the graphemes are similar, accounting for mistakes in copying. The discrepancies occur mainly between the two strands mentioned (through 'Abd al-Razzāq on the one hand and through Muḥammad b. Thawr on the other) and not within these strands. In any case, these variants are more homogenous than those of Ibn Ishāq's version.

Ma'mar's account of the events of al-Ḥudaybiya differs from Ibn Ishāq's in some points: The number of the Companions is given as several hundred. No mention is made of peaceful intentions. At Dhū l-Ḥulayfa Muḥammad and his companions enter the *iḥrām* and put collars on the necks of their sacrificial animals. Muḥammad sends a scout. At 'Usfān this scout reports that the Quraysh have summoned their allies to prevent Muḥammad from entering the sanctuary. The Muslims discuss what to do. Abū Bakr states that they have come to

⁴⁰ 'Abd al-Razzāq, *Muṣannaf*, V, 330 ff.

⁴¹ Bukhārī, *Jāmi'*, 54:15.

⁴² Ibn Ḥanbal, *Muṣnad*, IV, 328 ff.

⁴³ Bayhaqī, *Sunan*, IX, 218 ff.

⁴⁴ Abū Dāwūd, *Sunan*, 15:168.1.

⁴⁵ Ṭabarī, *Tafsīr*, XXVI, 56-58 (on Q 48:24).

⁴⁶ Ṭabarī, *Tārīkh*, I, 1529, 1534-38, 1539, 1549 f., 1551 f., 1553.

⁴⁷ 'Abd al-Razzāq, *Muṣannaf*, V, 338.

⁴⁸ Ṭabarī, *Tafsīr*, XXVI, 57.

⁴⁹ *Ibid.*, 58.

⁵⁰ 'Abd al-Razzāq, *Muṣannaf*, V, 340.

make an *'umra* and not to fight.³¹ Muḥammad remarks that Khālid b. al-Walid is at Ghamīm with men on horseback from the Quraysh. He decides to take a different route. At al-Ḥudaybiya Muḥammad's camel stops and refuses to go any further, which he interprets as a divine sign. The camp is set up. Muḥammad revives the dry well. The order of the delegates of the Quraysh is slightly different from the one reported by Ibn Ishāq. The first delegate is Budayl b. Warqā' (as with Ibn Ishāq), then follows 'Urwa b. Mas'ūd (Ibn Ishāq: fourth place), with a report similar to Ibn Ishāq's. The next delegate is a man from Kināna; his report is similar to Ibn Ishāq's report of al-Ḥulays. Finally comes Mikraz b. Ḥaṣṣ (Ibn Ishāq: second place). Suhayl arrives to conclude the treaty. There are also some differences in the treaty compared with Ibn Ishāq's version. The Muslims protest against the changes that Suhayl demands in the formulations. The changes are nevertheless made by order of Muḥammad. The treaty comprises only two points: the *'umra* which is to be held in the following year and the clause of the surrender of the fugitives (which provokes the Muslims' protest). No truce is mentioned. When Abū Jandal is surrendered, Mikraz b. Ḥaṣṣ agrees to protect him. 'Umar's protest takes place only after the treaty and the surrender. No witnesses are named. It is not specified who put the treaty in writing. Muḥammad orders his Companions to perform the sacrificial rites, which they do only after Muḥammad follows the advice of Umm Salama and sets an example. While the Muslims are still at al-Ḥudaybiya, some women flee from Mecca to join them. Q 60:10 is revealed and they are not sent back. 'Umar divorces two of his wives. The events surrounding Abū Baṣīr are recounted. After the Quraysh ask Muḥammad to allow him into Medina, Q 48:24-26 is revealed.

Several shorter versions of Ma'mar's account exist.³² The wording is in almost all cases the same as in the corresponding passages of the long versions. In two cases the tradition is reported on the authority of a different original narrator: Ibn Ḥanbal and al-Ṭabarī each record a tradition going back to 'Abd Allāh b. al-Mubārak—Ma'mar—al-

³¹ 'Abd al-Razzāq does not mention Abū Bakr in his *Muṣannaf*. However, he is mentioned in the other variants, including those going back to 'Abd al-Razzāq. In al-Bukhārī's version this passage is missing. However, al-Bukhārī quotes this passage in a different chapter (*Jāmi'*, 64:36.28).

³² Ibn Ḥanbal, *Muṣnad*, IV, 327 and 331; Ṭabarī, *Tafsīr*, XXVI, 58; Bayhaqī, *Sunan*, VII, 181, IX, 228, X, 109; Bukhārī, *Jāmi'*, 25:175.1 and 107.1; Abū Dāwūd, *Sunan*, 39:9.24; Nasā'ī, *Sunan*, 24:62; see also Mizzī, *Tuhfa*, VIII, 372, 374, 383.

Zuhrī—al-Qāsim b. Muḥammad.⁵³ This tradition reports the events surrounding Abū Baṣīr and, in al-Ṭabarī's variant, also records 'Umar's protest. The two variants are identical in wording in the corresponding passages and differ slightly from the wording of the other versions.

'Abd al-Raḥmān b. 'Abd al-'Azīz's recension

A third long version going back to al-Zuhrī exists alongside those of Ibn Ishāq and Ma'mar, namely, that of 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd al-'Azīz (d. 162/778-9). Only one version of his account exists.⁵⁴ (I exclude a short version transmitted by Ibn Sa'd which has nothing in common with the long version.⁵⁵) Therefore, the conclusions derived from this version have to be treated with caution, for the lack of parallel versions makes it impossible to determine which elements go back to which stage in the course of transmission.

On the whole the structure of his tradition resembles those of Ma'mar and Ibn Ishāq, although there are some clear discrepancies. The wording differs remarkably from the other versions. The outline of his account is as follows: Muḥammad marches off to Mecca with 1,800 Companions. He sends a scout, a member of the Banū Khuzā'a. At Ghadīr, at 'Uṣfān, this scout reports that the Quraysh have called upon their Aḥābīsh to fight with them and that they have freed their slaves and offered them *khazīr*.⁵⁶ Muḥammad remarks that Khālid b. al-Walīd is at Ghamīm. Thus, he decides to make a detour via Balḍaḥ. The camel stops and refuses to go any further, which Muḥammad interprets as a divine sign. Muḥammad revives the dry well using an arrow. The order of the delegates is the same as that reported by Ma'mar, but al-Ḥulays is mentioned by name in contrast to Ma'mar's report. The Muslims protest against the changes in the formulation. 'Umar's protest is mentioned before the contents of the treaty (as in Ibn Ishāq's report). He protests at first with Muḥammad, then with Abū Bakr (as in Ma'mar's report). As in Ma'mar's report, the treaty comprises only the clauses concerning the surrender of fugitives and the pilgrimage. This part displays the largest differences

⁵³ Ibn Ḥanbal, *Musnad*, IV, 331; Ṭabarī, *Tafsīr*, XXVI, 58.

⁵⁴ Ibn Abī Shayba, *Muṣannaḥ*, XIV, 444.

⁵⁵ Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, VIII, 168.

⁵⁶ A dish made of meat and flour (see E. Fagnan, *Abou Yousof Ya'koub. Le Livre de l'impôt foncier* (Kitāb el-Kharāj), trans. into French and comm. E. Fagnan, Paris, 1921, 320).

with the other versions. According to 'Abd al-Rahmān, each side has to surrender the other side's fugitives. Both the surrender of Abū Jandal and the events surrounding Abū Baṣīr are reported at this point. Afterwards the 'umra is treated, which the Quraysh insist on taking place the next year. Then follows the order to perform the sacrificial rites, which is obeyed only after Muḥammad follows Umm Salama's advice to set an example. The tradition ends with two statements of al-Zuhrī: he reports that seventy sacrificial animals were slaughtered, and that the booty of Khaybar was divided into eighteen parts, one part for each hundred men of those present at al-Hudaybiya.

'Abd al-Rahmān's version displays certain significant differences with the versions Ibn Ishāq and Ma'mar transmitted from al-Zuhrī. In addition to the differences concerning the clause of surrender in the treaty, there is an important variation in the position (with respect to the other elements) of the story of Abū Baṣīr and the absence of the story of the women coming to Medina. The latter might be due to this version being incomplete. On the other hand, in some parts the wording is identical to the versions of Ma'mar or Ibn Ishāq.

Other versions

In addition to these three long versions, a number of shorter versions going back to al-Zuhrī exist (see Figure C on p. 274: The traditions going back to al-Zuhrī). Several of these short traditions go back to Sufyān (b. 'Uyayna)—al-Zuhrī.⁵⁷ All of these versions are similar in wording to the beginning of Ma'mar's version. As they consist only of a few sentences, it is impossible to draw far-reaching conclusions from them. It seems probable, however, that Ma'mar and Sufyān transmitted identical versions of al-Zuhrī. Possibly Sufyān took (at least part of) his version from Ma'mar, as is suggested in one tradition.⁵⁸

The other short versions all deal with the revelation of Q 60:10 and the women coming to Muḥammad after the treaty was signed.⁵⁹ Parts

⁵⁷ Bayhaqī, *Sunan*, V, 235; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, IV, 323, 328; Ibn Abī Shayba, *Muṣannaf*, XIV, 440; Bukhārī, *Jāmi'*, 64:36.10 and 36.28; Abū Dāwūd, *Sunan*, 11:15.3.

⁵⁸ In general al-Zuhrī's students transmit his traditions with different wordings (*riwāya bi-l-ma'nā*). Therefore, when two of his students give the same wording, it may be a sign that one copied the tradition from the other one. That is especially likely in this case, given Sufyān's explicit reference to the corroboration of his version by Ma'mar (*ḥaḥiztu ba'dahu wa-ṭhabbatani Ma'mar*, Bukhārī, *Jāmi'*, 64:36.28).

⁵⁹ Bukhārī, *Jāmi'*, 54:1 and 15, 64:36.29; Bayhaqī, *Sunan*, VII, 170 f., IX, 228.

of these versions are reported on the authority of 'Urwa—his aunt, 'Ā'isha. One of these traditions⁶⁰ includes a statement of 'Ā'isha about the *bay'at al-nisā'*, which is based on Q 60:12, is usually connected with the meetings of 'Aqaba.⁶¹ A letter by 'Urwa in response to a question by the caliph 'Abd al-Malik also deals with Q 60:10 and the corresponding events. Ibn Ishāq reports part of it; longer versions are recorded by al-Wāqidī⁶² and Ibn Sa'd.⁶³ The latter also has another version of 'Abd al-Raḥmān going back only to al-Zuhrī.⁶⁴

Summary: al-Zuhrī's tradition

Let us summarize the results which can be derived from the study of the versions going back to al-Zuhrī. The order of the elements in the different long versions is roughly the same: Departure (element c of the standard version), the Muslims' realization that the Quraysh intend to prevent them from entering Mecca (e), detour via al-Ḥudaybiya, the camel's refusal to go any further (f), scarceness of water (g), negotiations with the Quraysh (h), treaty (j/k), Abū Jandal (l), sacrifice and shaving (m), Abū Baṣīr (o), and the women (p). The episode of the women is sometimes mentioned before that of Abū Baṣīr; it is altogether absent from 'Abd al-Raḥmān's version. Additionally, Ibn Ishāq reports the revelation of Q 48 (n), and Ma'mar mentions entering the *iḥrām* (b).

While the broad outline is the same, there are differences in details. The order of the delegates is different, and 'Umar's protest takes place at different points of time. In 'Abd al-Raḥmān's version the episodes of Abū Jandal and Abū Baṣīr are combined. There are discrepancies in content as well. The number of Companions is several hundred in Ma'mar's version, seven hundred in Ibn Ishāq's, and eighteen hundred in 'Abd al-Raḥmān's. This discrepancy can be explained as follows: 'Abd al-Raḥmān constructs a connection between the participants of al-Ḥudaybiya and the booty of Khaybar, which, according to other reports, was divided into eighteen parts and was distributed among those who took part in the campaign of al-

⁶⁰ Bukhārī, *Jāmi'*, 54:1; cf. Bayhaqī, *Sunan*, IX, 228.

⁶¹ E.g. Ibn Hishām, *Sira*, I, 431-34, especially 434.

⁶² Wāqidī, *Maghāzī*, II, 631.

⁶³ Ibn Sa'd, *Tabaqāt*, VIII, 6-7.

⁶⁴ *Ibid.*, 168.

Ḥudaybiya.⁶⁵ Ibn Ishāq's number of seven hundred, on the other hand, appears to be an instance of the often symbolic significance of the number seven in the Islamic literature.⁶⁶ Another crucial discrepancy is the clause concerning the surrender of fugitives. 'Abd al-Raḥmān describes it as a mutual obligation, while all the other reports describe it as a unilateral obligation of the Muslims. It seems probable that 'Abd al-Raḥmān or his student Khālid b. Makhlad tried to make the report more favorable to the Muslims. The large number of reports with the unilateral obligation make it highly improbable that the obligation was originally mutual. Moreover, it would be difficult to explain how a forgery to the Muslims' disadvantage could become so widely acknowledged. The variants differ too much to allow a reconstruction of the wording of al-Zuhrī's report. However, the elements mentioned above, except those mentioned only by Ibn Ishāq or Ma'mar, certainly go back to al-Zuhrī.

The study of the *asānīd* yields further conclusions. Most of al-Zuhrī's traditions go back to 'Urwa—al-Miswar and Marwān, while some only to al-Miswar. There are indications that 'Urwa combined different reports into a single narrative. For example, some elements subsumed in the long tradition ascribed to al-Miswar and Marwān may go back to 'Ā'isha as the original narrator, particularly those dealing with the events connected to the revelation of Q 60:10 and the women's flight to Muḥammad after the truce. These elements also appear as independent traditions with 'Ā'isha as the original narrator, and in some variants of the al-Miswar and Marwān tradition, 'Ā'isha is named as the narrator of these elements. The same applies to al-Zuhrī, who probably not only used 'Urwa's report but also used information from al-Qāsim b. Muḥammad. In some of the long versions, which are ascribed only to al-Miswar and Marwān, these reports are included. Possibly, originally independent reports were conflated in this case, leading to the loss of the various *asānīd* except for the one going back to al-Miswar and Marwān.

⁶⁵ E.g. Ibn Hishām, *Sira*, II, 349 f.

⁶⁶ See L.I. Conrad, "Seven and the *Tasbī'*: On the Implication of Numerical Symbolism for the Study of Medieval Islamic History", in *JESHO*, 31 (1988), for example, 48: "In *hadīth* there are many more examples [...] that illustrate how seven-symbolism was used to indicate a large number in a general way, or to suggest the presence of divine influence in the course of human affairs." Both motives may be at work in this case.

A similar observation holds in the case of Ibn Ishāq's traditions. In some variants parts of his tradition from al-Miswar and Marwān are transmitted with *asānīd* going back to narrators other than al-Miswar and Marwān. Most probably *asānīd* have been lost in these cases, therefore combining originally separated reports and making of them a single tradition.

Motzki observed similar phenomena in a different tradition. He observed two processes: (a) loss of *asānīd*: Two originally separate traditions are combined into one, but only one of the *asānīd* survives;⁶⁷ (b) growth of *asānīd*: A combined report is transmitted on the authority of the composer of the combined report, on the one hand, and on the authority of one of the original narrators, on the other hand.⁶⁸

2. Hishām b. 'Urwa's tradition

We have reconstructed the contents of al-Zuhrī's tradition, an account which was in circulation about one hundred years after the events it describes. The contents of 'Urwa b. al-Zubayr's account, which was closer to the events by one generation, can be reconstructed as well. To that end we will study the versions going back to 'Urwa independently from al-Zuhrī and compare them with the account of al-Zuhrī.

Let us first consider the tradition of Hishām (d. 146/763), the son of 'Urwa (see Figure D on p. 275: The traditions going back to 'Urwa b. al-Zubayr). His report is recorded by Ibn Abī Shayba⁶⁹ and by Abū Yūsuf.⁷⁰ Ibn Abī Shayba's version is incomplete, amounting to approximately two-thirds of Abū Yūsuf's version. Since the two versions are to a large degree identical in wording, we can conclude that Hishām had a written version. Abū Yūsuf names Ibn Ishāq and al-Kalbī as his sources in addition to Hishām b. 'Urwa.⁷¹ However, the wording mostly follows that of Hishām as recorded by Ibn Abī Shayba.

There are some considerable discrepancies with al-Zuhrī's version. Hishām dates the events in Shawwāl, whereas in the later Islamic

⁶⁷ H. Motzki, "Der Fiqh des -Zuhrī: die Quellenproblematik", in *Der Islam*, 68 (1991), 39.

⁶⁸ *Ibid.*, 34-38.

⁶⁹ Ibn Abī Shayba, *Muṣannaf*, XXIV, 429.

⁷⁰ Abū Yūsuf, *Kharāj*, 128-30.

⁷¹ *Ibid.*, 128.

historical tradition Dhū l-Qa'da is generally accepted as the date for the events. Hishām does not mention the number of Companions taking part in the campaign. At 'Uṣfān, some men⁷² of the Banū Ka'b report that the Quraysh have assembled their Aḥābīsh and offered them *khazīr* with the intention of hindering Muḥammad from reaching Mecca. After leaving 'Uṣfān, the Muslims encounter Khālid b. al-Walīd and therefore make a detour via Ghamīm. They discuss whether to march towards Mecca or to attack the Aḥābīsh. Abū Bakr convinces Muḥammad to march directly towards Mecca. Al-Miqdād remarks that, in contrast to the Jews, the Muslims would not have their Prophet fight alone. At the boundary of the *ḥaram* the camel stops and refuses to go any further, which Muḥammad interprets as a divine sign. Another detour is made via Dhāt al-Ḥanzal to al-Ḥudaybiya. Muḥammad revives the dry well using an arrow. The order of the delegates differs significantly from the traditions of al-Zuhrī, and some names are different. While in al-Zuhrī's traditions one of the delegates is named Ḥulays, in this tradition it is a man from the Banū Ḥulays (or Banū Ḥils). Budayl b. Warqā' is not mentioned at all. The first delegate is the above-mentioned man from the Banū Ḥulays/Ḥils. Then follows 'Urwa b. Mas'ūd. Mikraz b. Ḥafṣ and Suhayl together negotiate with Muḥammad to conclude a treaty. The treaty comprises more issues than Ma'mar's version, among others the clauses *lā islām wa-lā iḡhlāl* and *'ayba makfūfa*,⁷³ but no truce is mentioned. As in Ibn Ishāq's version, no protests by the Muslims against the changing of the formulations are recorded. As in Ma'mar's version, Mikraz b. Ḥafṣ agrees to protect Abū Jandal. The remaining passages are recorded by Abū Yūsuf only, therefore we cannot establish whether they go back to Hishām, to al-Kalbī, or to Ibn Ishāq. What follows are the episodes of sacrificing and shaving, of Abū Baṣīr, who in this version flees to Dhū l-Ḥulayfa after Muḥammad refuses to allow him into Medina, and of the women in connection with the revelation of Q 60:10. Abū Yūsuf's account continues with the conquest of Mecca after mentioning that the treaty was observed until the Banū Bakr violated it.

⁷² According to Ibn Abī Shayba only one.

⁷³ On these terms, see note 26.

3. *Abū l-Aswad's tradition*

In addition to Hishām b. 'Urwa's version, there is another tradition that goes back to 'Urwa independently of al-Zuhrī: That of Abū l-Aswad (d. 131/748). It is recorded by Abū 'Ubayd,⁷⁴ al-Balādhurī,⁷⁵ Ibn Kathīr,⁷⁶ and above all by Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, who gives by far the longest variant.⁷⁷ Al-Balādhurī has an abridged version of the traditions by Abū 'Ubayd. These versions, as well as that of Ibn Kathīr, have an *isnād* going back to Ibn Lahī'a—Abū l-Aswad, while Ibn Ḥajar does not give an *isnād*. All versions are reported on the authority of 'Urwa as the original narrator. Only fragments of Abū l-Aswad's account are extant; these show considerable differences with all the other versions studied. By combining all the fragments, we arrive at the following account:

The events are dated to Dhū l-Qa'da of the year 6/628.⁷⁸ After it is reported that the road is blocked by the Quraysh, Muḥammad asks if anybody knows a road to the coast, eliciting one man's affirmative response.⁷⁹ The Muslims reach al-Ḥudaybiya in the hot weather. There they have access to only one well.⁸⁰ Muḥammad rinses his mouth, pours the water into the well and stirs with an arrow, whereupon the well overflows with water.⁸¹ Two of the associates of the first delegate, Budayl b. Warqā', are named: Khārija b. Karz and Yazīd b. Umayya.⁸² 'Uthmān is sent to Mecca to tell the Muslims there that their freedom (*farq*) is near.⁸³ Al-Mughīra b. Shu'ba tries to hide from one of the delegates, 'Urwa b. Mas'ūd.⁸⁴ While negotiations take place between Suhayl and Muḥammad, someone from one of the parties throws a stone at the other party. The parties clash due to this incident. The Quraysh take 'Uthmān and his associates hostage, as do the Muslims Suhayl and his associates. At this point the *bay'a* takes

⁷⁴ Abū 'Ubayd, *Amwal*, 156.

⁷⁵ Balādhurī, *Ansāb*, 351.

⁷⁶ Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, IV, 164.

⁷⁷ Ibn Ḥajar, *Fath al-bārī*, VI, 258 ff. A'zamī in his compilation of the *maghāzī* of 'Urwa b. al-Zubayr (in the *riwāya* of Abū l-Aswad) does not include this tradition of Ibn Ḥajar but has a different tradition of his. See 'Urwa b. al-Zubayr, *Maghāzī*, 192 f.

⁷⁸ Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, IV, 164.

⁷⁹ Ibn Ḥajar, *Fath al-bārī*, VI, 259 f.

⁸⁰ *Ibid.*, 261.

⁸¹ *Ibid.*, 262.

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*, 264.

⁸⁴ *Ibid.*, 266.

place under a tree; the Muslims pledge not to flee. The Quraysh learn about this and are frightened by God (*ar'abahum Allāh*). Thereupon the treaty is concluded. Q 48:24 is revealed on this occasion.⁸⁵ The treaty comprises a truce for four years, the clause of the surrender of fugitives and the phrase *lā islāl wa-lā ighlāl*. In addition, it is agreed that Muslims coming to Mecca for a *ḥajj* or *'umra* or on the way south shall be safe, as shall be the Quraysh passing by Medina on the way to Syria or the east (*mashriq*). The Banū Ka'b enter into an alliance with Muḥammad, as do the Banū Kināna with the Quraysh.⁸⁶ Abū Jandal flees to Muḥammad,⁸⁷ but is handed over to the Quraysh. Mikraz b. Ḥaṣṣ promises to protect him and accompanies him to a tent.⁸⁸ Muḥammad orders that the animals be sacrificed. The Muslims attempt to drive them to the *ḥaram* but are prevented from doing so by the Quraysh. Therefore, Muḥammad orders that they be sacrificed outside the *ḥaram*.⁸⁹ Abū Baṣīr is surrendered to two delegates from the Quraysh, but kills one of them and escapes.⁹⁰ Abū Jandal flees from Mecca with seventy Muslim men on horseback to join Abū Baṣīr. They camp near Dhū l-Marwa and raid caravans of the Quraysh that pass by. They avoid going to Medina in order not to be handed over to the Quraysh. The Quraysh send Abū Sufyān to Muḥammad to make him take them in. The clause of the surrender of fugitives is nullified (*wa-man kharija minnā ilayka fa-huwa laka ḥalālun ghayru ḥarajin*). Muḥammad takes in the rebels.⁹¹

This version is in large parts incompatible with the other traditions going back to 'Urwa. While some elements do occur in the other versions, there are many elements that are unique in this tradition. We do not know the path of transmission for most parts of the tradition. In the short parts which are supplied with *asānīd*, the name of Ibn Lahf'a, a weak traditionist according to *rijāl* critics, stands out.⁹²

⁸⁵ Ibid., 271; cf. 'Urwa b. al-Zubayr, *Maghāzī*, 192 f. Abū 'Ubayd only records the *bay'a* and the revelation. See Abū 'Ubayd, *Amwal*, 156. In al-Balādhurī's version, this part of Abū 'Ubayd's tradition is missing altogether.

⁸⁶ Abū 'Ubayd, *Amwal*, 156.

⁸⁷ Ibn Ḥajar, *Fath al-bārī*, VI, 271.

⁸⁸ Ibid., 272.

⁸⁹ Ibid., 274 f.

⁹⁰ Ibid., 278.

⁹¹ Ibid., 279.

⁹² G. Schoeler, *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, Berlin, New York, 1996, 85; see also G.H.A. Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of early Hadīth*, Cambridge, 1983, 110 and 155.

Possibly he is responsible for this version. There are several indications that Abū l-Aswad's traditions do not go back to 'Urwa b. al-Zubayr or, at least, include material from other sources as well. Firstly, these additional elements are never reported on the authority of 'Urwa in any other tradition. They do occur in accounts about al-Ḥudaybiya, but not in those going back to 'Urwa. Parallels to other accounts can be shown. For instance, the motif of the scarceness of water at al-Ḥudaybiya displays many similarities with al-Wāqidī's account.⁹³ Both al-Wāqidī and Abū l-Aswad⁹⁴ mention the intense heat (*ḥarr shadīd*) at al-Ḥudaybiya. The Quraysh occupy all but one well (al-Wāqidī: *innamā hiya bi'r wāḥida, wa-qad sabaqa l-mushrikūn (...)* 'alā miyāḥihā; Abū l-Aswad: *wa-sabaqat Quraysh ilā l-mā' (...)* *wa-laysa bihā illā bi'r wāḥida*); Muḥammad rinses his mouth (*maḍmaḍa*) and pours the water into the well (*sabbahu fī l-bi'r*) before stirring with an arrow, as is familiar from the other versions. In these cases the versions of Abū l-Aswad and al-Wāqidī closely correspond to each other in both content and wording. It is therefore probable that they are not unconnected to each other. None of the major *ḥadīth* collections records Abū l-Aswad's version, nor do the important historiographical works, apart from Ibn Kathīr's citation of the date (Dhū l-Qa'da) on Abū l-Aswad's authority. It is not the only case in which a tradition of Abū l-Aswad does not match the other versions: Schoeler observed a similar problem in a different tradition. In that case, too, a variant going back to Ibn Lahī'a—Abū l-Aswad shows considerable discrepancies with the other versions.⁹⁵ Parts of Abū l-Aswad's tradition display embellishments, which might signify that the tradition is late.

Considering these facts, it seems probable that this tradition does not go back to 'Urwa. While it may include elements from 'Urwa's account, these cannot be separated from elements imported from other traditions.

4. 'Urwa b. al-Zubayr's tradition: results

To reconstruct the contents of 'Urwa's account, we therefore have two versions at our disposal: Those of Hishām b. 'Urwa and al-Zuhrī. As these versions have been shown to be independent of each other,

⁹³ Wāqidī, *Maḡhāzī*, II, 577.

⁹⁴ Ibn Ḥajar, *Fath al-bārī*, VI, 261 f.

⁹⁵ Schoeler, *Charakter und Authentie*, 81-85.

elements that occur in both most probably go back to 'Urwa. These elements are: departure (c); information about Khālīd b. al-Walīd (e); detour via al-Ḥudaybiya where the camel stops and refuses to go any further (f); initial scarceness and subsequent replenishment of water (g); different delegates of the Quraysh (h); conclusion of the treaty with Suhayl (j); as elements of the treaty: the clause of the surrender of fugitives, probably the agreement on an *'umra* in the following year, possibly the agreement on freedom of forming alliances (parts of k); Abū Jandal (l); sacrifice and shaving (m); Abū Baṣīr (o) and the revelation of Q 60:10 in connection with the women fleeing to Muḥammad (p). In all likelihood, some other elements go back to 'Urwa, since they can be found in some traditions of both al-Zuhrī and Hishām, for example, Mikraz's protection of Abū Jandal and the phrases *lā islāl wa-lā ighlāl* and *'ayba maḥfūsa*.

'Urwa is the most famous of the early scholars dealing with *maghāzī*. Therefore, we may presume that his account reflects what was in circulation about al-Ḥudaybiya in the second half of the first century AH. His account, however, need not necessarily be a description of what really happened. Changes may have occurred in the process of transmission from the eyewitnesses to 'Urwa.⁹⁶

'Urwa's account is not homogenous but is composed of several shorter reports. This is indicated by the fact that some elements were transmitted separately, in some cases with different *asānīd*, and that the order of elements differs in the different variants. In the long versions these separate accounts have been concatenated, using formulae such as *thumma* (then) to connect the reports. At least some of these concatenations are due to 'Urwa himself, as al-Zuhrī and Hishām record the same elements mostly in the same order. It is impossible to say whether the different elements originally belonged together.⁹⁷ Since we do not have any other reports that draw on 'Urwa's sources, it is impossible to determine what redactional changes 'Urwa made when composing his account, whether he made abridgments or harmonized contradictory accounts. Thus, it is diffi-

⁹⁶ Cf. S. Leder, "The Literary Use of the *Khabar*: A Basic Form of Historical Writing", in A. Cameron and L.I. Conrad, eds., *The Byzantine and Early Islamic Near East, I: Problems in the Literary Source Material*, Princeton, 1992, 278 f.

⁹⁷ Cf. A. Noth, *The Early Arabic Historical Tradition: A Source-Critical Study*, Princeton, 1994, 176.

cult to delve any farther back into the half century or so that separates 'Urwa from the events.

A study of 'Urwa's material raises considerable doubts about whether his account describes what really happened. The Prophet's image is already transfigured. He miraculously revives the well. Miracles in connection with water are a common motif in the legendary literature about Muḥammad and are encountered in various instances.⁹⁸ 'Urwa b. Mas'ūd is quoted as not having seen any ruler whose men honor him as Muḥammad's Companions honor Muḥammad. This is further embellished in Ibn Ishāq's version.⁹⁹ These glorifications and transfigurations can be observed in the earliest versions, making it difficult to determine what really happened.

Besides, signs of formalization call into question the historicity of the events. Geminations and triplications occur in all the versions, making it probable that 'Urwa's account already showed some formalization. For example, 'Umar's protest consists of three questions posed twice, the Muslims are ordered three times to perform the sacrificial rites before they obey, and the delegates of the Quraysh are addressed with the same formulae every time.

The *dramatis personae* on the Muslim side are the later caliphs Abū Bakr and 'Umar, and al-Mughīra b. Shu'ba, which could signify a later construction. In Ibn Ishāq's version 'Alī is given a major role, a late development due probably to Ibn Ishāq himself. Here, at least three influences may have shaped the tradition. The "rightly guided" caliphs were regarded as models by subsequent generations.¹⁰⁰ Therefore, in the understanding of these generations, they must have played major roles in almost every incident. The mention of 'Alī might be a politically motivated attempt to legitimize and bolster his claim to the caliphate. Finally, it was common to use well-known names to enhance the credibility of traditions.¹⁰¹

⁹⁸ Cf. Ibn Hishām, *Sīra*, II, 527; cf. T. Andrae, *Die Person Muhammads in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm, 1918, 47 f.; J. Horowitz, "Zur Muḥammad-legende", in *Der Islam*, 5 (1914), 47.

⁹⁹ Ibn Hishām, *Sīra*, II, 314. In the traditions that go back to al-Zuhrī more legendary material can be found than in Hishām b. 'Urwa's version.

¹⁰⁰ Cf. Noth, *The Early ... Tradition*, 80, also 138-42.

¹⁰¹ See Noth, *The Early ... Tradition*, 111-29, especially 128; see also R. Paret, *Die legendäre Maghāzī-Literatur: Arabische Dichtungen über die muslimischen Kriegszüge zu Moham-meds Zeit*, Tübingen, 1930, 190-211, especially 202.

In previous studies, parallels between some elements of the al-Hudaybiya tradition and biblical or other stories have been shown.¹⁰² Certain other elements seem to be *topoi*, i.e., they recur frequently in Muslim traditions. We have observed this already in the case of the water miracle. Ibn Ishāq mentions that the Quraysh sent two hundred men on horseback to Kurā' al-Ghamīm near 'Usfān. On a different occasion, the Muslims are said to have gone to 'Usfān with two hundred men on horseback and to have sent two scouts to Kurā' al-Ghamīm.¹⁰³ Among the participants in the campaign against Khaybar, again, two hundred men on horseback are said to have been present.¹⁰⁴ It seems that part of the al-Hudaybiya account was composed by adjoining motifs that are more or less independent of (and not in the first instance connected to) al-Hudaybiya.

Having seen how the tradition was influenced by later redactions and opinions, the question remains as to what factual historical events, if any, can be extracted from it. Here we have to take into account that this study focuses on the tradition of 'Urwa b. al-Zubayr, which is part of what has become the "canonical" tradition. Possibly other reports existed which just failed to make it into the collections. Thus, trying to reconstruct historical facts from 'Urwa's version alone might yield misleading results. Nevertheless, I would hold that certain elements are in all probability based on historical events, especially those presenting the Muslims in an unfavorable manner or in a way that is contrary to usual patterns. Thus, we can quite safely assume that there was a treaty which comprised at least the clause of the surrender of fugitives, since there is no apparent motive which would account for its fabrication. It seems that extraditions actually did take place. The place name may be historical as well, especially as it has no specific meaning. However, the special location of the place¹⁰⁵ could signify a fabrication. Several of the other elements might have a historical core which, however, cannot be determined. The problem is that, as we have seen above, 'Urwa's account is a composite of different reports. Therefore some of the elements which seem to be historical (due to the absence of apparent motives for their fabrica-

¹⁰² Dubler/Quarella, "Hudaibiyya", 74, 76; R. Sellheim, "Prophet, Chalif und Geschichte. Die Muhammed-Biographie des Ibn Ishāq", in *Oriens*, 18-19 (1967), 64.

¹⁰³ Ibn Hishām, *Str.*, II, 280.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 350.

¹⁰⁵ At the border of the *haram*. Cf. Dubler/Quarella, "Hudaibiyya", 77.

tion) possibly do not belong to the original tradition about al-Ḥudaybiya. They may be later accretions or authentic reports about events other than al-Ḥudaybiya.

II. 'URWA AND THE DEVELOPMENT OF THE STANDARD ACCOUNT

The standard account outlined at the beginning of this article is based largely on 'Urwa's report. Several elements can be found only in his tradition. The standard account, however, comprises some elements which do not go back to 'Urwa. The origin of these motifs will be studied in the following. The study will shed some light on the development of the al-Ḥudaybiya tradition and hence on the development of the early historical tradition in general. As will be seen, the tradition was influenced by above all the Qur'ān and, to a lesser degree, the *ḥadīth*. The name al-Ḥudaybiya is not mentioned in the Qur'ān, but Q 48 is generally believed to have been revealed on that occasion.¹⁰⁶ In this *sūra* all the elements of the standard account missing in 'Urwa's tradition can be found, namely, the *bay'at al-riḍwān*, the Bedouin, and the dream Muḥammad has. The verses remain too vague, however, to allow a reconstruction of the events from the Qur'ān alone.

Verses 11, 12, 15, and 16 deal with the Bedouin. The information which can be derived from these verses is all we know about this element; there is no additional information in the Islamic historical tradition. Ibn Ishāq mentions the Bedouin in his introduction to the events of al-Ḥudaybiya, but they do not figure in any of the traditions he gives. Al-Wāqidī, too, mentions them without any *isnād*. Therefore, we do not know from where he got his information. Al-Ṭabarī only quotes Ibn Ishāq. There are no traditions in the *ḥadīth*-collections that mention the Bedouin. Therefore, it seems that this element was not originally included in the tradition, otherwise we would expect other traces of it in the Islamic historical tradition. The element, however, is not detectable in the al-Ḥudaybiya traditions before Ibn Ishāq and al-Wāqidī. The same is true of the dream, alluded to in Q 48:27, which Muḥammad is said to have had before the campaign. 'Urwa does not mention it. It is mentioned in some traditions given by Ibn Ishāq, but

¹⁰⁶ Ali, "al-Ḥudaybiya", 54.

not in his introduction. Al-Wāqidī mentions it without giving an *isnād*. Al-Ṭabarī has only the tradition of Ibn Ishāq. Here, again, the Qur'ān seems to be the only source for this event. The verse does not even fit into the tradition well, since it states that the dream was already fulfilled.¹⁰⁷

Q 48:18-19 deals with the *bay'a*, which is said to be connected to al-Hudaybiya. There are numerous traditions about the *bay'a*. Thus, it seems strange that 'Urwa does not mention it. It is unlikely that these elements were originally included in 'Urwa's tradition and yet failed to make it to any of the extant variants. In none of the traditions of Hishām b. 'Urwa and al-Zuhrī is the *bay'a* mentioned. Nor is it, to my knowledge, ever reported on the authority of 'Urwa in any *ḥadīth*-collection, historical work, or Qur'ānic commentary, barring the dubious ascription to 'Urwa by Abū l-Aswad.¹⁰⁸

Did 'Urwa fail to notice these elements? That is highly improbable, since the *bay'a* forms an integral part of the story in the later historical tradition. Numerous traditions show the outstanding importance of the *bay'a*, whose participants shall not enter Hell¹⁰⁹ and regard the *bay'a* as the first *fath* (before the conquest of Mecca).¹¹⁰ It is hard to believe that 'Urwa's informants did not mention this event.

More likely the above-mentioned verses of Q 48 did not originally refer to the events reported by 'Urwa but were applied to them only later. It cannot be established whether they refer to another event at al-Hudaybiya, or why they were applied to the events of 'Urwa's report. The connection seems to have taken place in Ibn Ishāq's generation, or possibly already in al-Zuhrī's time. In Ma'mar's tradition from al-Zuhrī, at least one verse of the *sūra* is cited. The only Qur'ānic allusions that definitely go back to 'Urwa are those to Q 60:10.

Some other facts corroborate the proposed dissociation of the events described in Q 48—traditionally believed to refer to al-Hudaybiya—and the events reported by 'Urwa: In the sources surveyed practically no tradition combines the motifs of 'Urwa's account, such

¹⁰⁷ See *ibid.*, 54 f.

¹⁰⁸ See above on Abū l-Aswad's tradition.

¹⁰⁹ See for example Tirmidhī, *Jāmi'*, 46:132, 133.3,4 (in this case the difference between al-Mizzī's numbering and that of the edition used is considerable. In the latter the traditions are recorded under 46:58 and 59.3,4); Ibn Māja, *Sunan*, 37:33.9; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, III, 349, 350, 396.

¹¹⁰ Cf. Bukhārī, *Jāmi'*, 64:36.4; Ṭabarī, *Tafsīr*, XXVI, 40; Bayhaqī, *Sunan*, IX, 223; Abū Zur'a, *Ta'rikh*, I, 166.

as the treaty, with any of the Qur'ānic elements. Al-Ya'qūbī does not mention the *bay'a* in his account of al-Ḥudaybiya.¹¹¹ There is a tradition which states that the Byzantines defeated the Persians on the day of al-Ḥudaybiya, and that its news reached the Prophet on the day of *bay'at al-riḍwān*.¹¹² This would entail at least a two-week interval between the two days. Paret holds that at least Q 48:1 alludes to Badr and not to al-Ḥudaybiya.¹¹³ Rubin mentions traditions dealing with events that occur after the *fath* but while the Quraysh are still *mushrikūn*.¹¹⁴ Thus, he proposes identifying "*fath*" with the conquest of Khaybar, which took place shortly after the treaty of al-Ḥudaybiya. But the "*fath*" might also be identified with the *bay'a* if it is dissociated from the treaty. It is clear from the context that the treaty was already concluded, making an identification of "*fath*" with the treaty impossible.

At this point it is worthwhile reconsidering a thesis that Hawting has proposed.¹¹⁵ He observed that material dealing with the opening of the Ka'ba is scarce in the accounts of the conquest of Mecca but does occur in other contexts. He concluded that this material was not originally part of the tradition of the conquest but was attached to it later. He also emphasized the importance of the term "*fath*" in connection with the campaign of al-Ḥudaybiya. Considering the findings of the present study, one might postulate three separate events that were later conflated into two reports: (i) the expedition to al-Ḥudaybiya and the treaty, (ii) the *bay'a* and the opening of the Ka'ba, possibly connected with the revelation of Q 48, and (iii) the conquest of Mecca. In the later transmission some elements would have been included into the report about al-Ḥudaybiya, namely, the *bay'a*, the dream of the opening of the Ka'ba, and the term "*fath*" via Q 48, while the term "*fath*" (used for the conquest) and the reports of the opening of the Ka'ba were included into the tradition about the conquest of Mecca.

¹¹¹ Ya'qūbī, *Tārīkh*, II, 54 f.

¹¹² Lecker, "The Ḥudaybiyya-treaty", 9. This tradition implies that the *bay'a* took place after the day of al-Ḥudaybiya (which most probably is the day on which the treaty was concluded), while usually the *bay'a* is mentioned before the treaty. However, this tradition should not be overemphasized, as numerous traditions give the usual order.

¹¹³ R. Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart, 1989, 451.

¹¹⁴ U. Rubin, "Muḥammad's Curse of Muḍar and the Blockade of Mecca", in *JESHO*, 31 (1988), 256.

¹¹⁵ See Hawting, "al-Ḥudaybiyya".

This disjunction of the three events is speculative, but it would help explain some of the anomalies in the reports about al-Ḥudaybiya, in particular the questions of how the *bay'a* (and thus the treaty) came to be considered a great victory, and whether Khālid b. al-Walīd converted to Islām before al-Ḥudaybiya.¹¹⁶ Anyhow, the separation of the events of al-Ḥudaybiya as reported by 'Urwa from those alluded to in Q 48 is likely.

The Qur'ānic elements seem to have been inserted into the historical tradition only at a later stage. It is irrelevant to this study whether verses from the Qur'ān were adduced in corroboration of existing traditions, as Rubin argues,¹¹⁷ or whether some events (such as the *bay'at al-riḍwān*) owe their existence only to the interpretation of Qur'ānic verses, as Crone maintains.¹¹⁸ Q 48 may allude to a historical event, but probably not to the one in 'Urwa's tradition.

As to the *ḥadīth*, there are certain other traditions about al-Ḥudaybiya, but none of them comes close to 'Urwa's in terms of length and the number of elements treated. They mostly consist of short passages dealing with single aspects of alleged events at al-Ḥudaybiya. The main themes are in some respects relevant to law or other *ḥadīth* genres (such as *ṣaḍā'i*). Zaman's statement about al-Bukhārī applies to all the *ḥadīth* collections:

Al-Bukhari does seem to presuppose a narrative (or narratives) of Hudaybiyya; but his traditions do not themselves constitute one. [...] they are not *about* Hudaybiyya: Hudaybiyya is relevant to them (or they to it) solely because it was on that occasion that certain significant doctrinal and juristic matters were enunciated or precedents established.¹¹⁹

Ḥadīth collections deal with the following topics apropos of al-Ḥudaybiya: the *bay'a*, the sacrificial rites, proper conduct during the state of *iḥrām*, the miraculous revival of the well, and the contents of the treaty. The historicity of these elements shall not be discussed here in detail. Nevertheless, some considerations that cast doubt on their his-

¹¹⁶ See for example Ṭabarī, *Ta'rikh*, I, 1531. Ibn Hishām reports that Khālid's conversion took place shortly before the *ṣaḥ* (*qubayla l-ṣaḥ*), but the corresponding passage is mentioned before al-Ḥudaybiya. See Ibn Hishām, *Sira*, II, 276 ff.

¹¹⁷ C. Rubin, *The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims*, Princeton, 1995, 227.

¹¹⁸ P. Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton, 1987, 215.

¹¹⁹ M.Q. Zaman, "Maghāzī and the *Muhaddithūn*": Reconsidering the Treatment of 'Historical' Materials in Early Collections of *Ḥadīth*", in *JMES*, 28 (1996), 10.

toricity shall be mentioned. Part of this material consists of embellishments of individual elements, for example in the case of the miracle of the well, which is not yet a miracle in the traditions of al-Zuhrī and Hishām. Another part consists of events that are mentioned in other contexts as well. For example, the sacrifice of Abū Jahl's camel is mentioned in connection with both al-Ḥudaybiya¹²⁰ and the farewell pilgrimage,¹²¹ and the question of shaving the hair versus shortening it slightly is mentioned in connection with al-Ḥudaybiya,¹²² the 'umrat al-qaḍā',¹²³ and without historical context.¹²⁴ It seems that in these cases a setting was required in order to make the tradition sound more credible.¹²⁵ Many circumstances met this requirement, leading to the appearance of the same element in reports of different events.

This material from the *ḥadīth* cannot be found in 'Urwa's tradition. Ibn Ishāq, too, only mentions a few of these elements, such as the sacrifice of Abū Jahl's camel and the issue of shaving versus shortening one's hair. Al-Wāqidī, however, mentions numerous such elements. In addition to those of Ibn Ishāq, he treats: proper conduct during the state of *iḥrām*, Muḥammad's refusal of gifts from heathens, additional sacrifices to be made when one shaves before the completion of the 'umra, and Muḥammad's decision to immediately slaughter an animal that collapsed rather than sacrifice it at the end of the 'umra. These can safely be presumed to have been added later to the historical tradition for various purposes. On the one hand, these decisions relevant to law cannot be found in the early al-Ḥudaybiya traditions going back to 'Urwa. 'Urwa b. al-Zubayr was an important *faqīh*, and he would have probably mentioned such rulings by Muḥammad in his account. On the other hand, some of the rulings indicate an advanced state in the development of jurisprudence. An example is the expiatory rites in the case of shaving prematurely which consist of sacrificing a sheep, fasting for three days, or giving alms of two units of barley to six needy persons.¹²⁶ This ruling presumes the previous appearance of various problems, such as what

¹²⁰ Ibn Ḥanbal, *Musnad*, I, 314 f.; Abū Dāwūd, *Sunan*, 11:13; Ibn Hishām, *Sira*, II, 320.

¹²¹ Tirmidhī, *Jāmi'*, 7:6.1.

¹²² Wāqidī, *Maghāzī*, II, 615; Ibn Hishām, *Sira*, II, 319.

¹²³ Wāqidī, *Maghāzī*, III, 1109.

¹²⁴ Abū Dāwūd, *Sunan*, 11:79.1; Tirmidhī, *Jāmi'*, 7:74.1.

¹²⁵ See E. Stetter, *Topoi und Schemata im Hadīth*, Tübingen, 1965, 4-8.

¹²⁶ Wāqidī, *Maghāzī*, II, 578.

is to be done when no sheep are available. It does not seem to be a ruling made by Muḥammad during a specific situation.

III. CONCLUSION

The portrayal of al-Ḥudaybiya conveyed to us by the earliest extant sources is the result of a long process of transmission and redaction. Some phases of this process were studied in this article. We may summarize the development of the tradition as follows:

The earliest version that can be reconstructed is that of 'Urwa b. al-Zubayr. He most probably had several eyewitness reports at his disposal dealing with al-Ḥudaybiya and events possibly connected with al-Ḥudaybiya. In the first stage of redaction he formed a single narrative from these reports. It cannot be established whether all the elements he combined in his account belonged originally to the same historical event. The salient components of his account are the treaty with the clause of the surrender of fugitives, and the subsequent extradition of some people. These elements can be regarded as the historical core of the tradition. Some legendary material can already be observed. Allusions to the Qur'ān, however, are still marginal.

The transmission of the report to 'Urwa's students al-Zuhrī and Hishām b. 'Urwa most probably took place orally, presumably in lectures. At any rate, their reports include the same elements in more or less the same order, but are completely different in terms of wording.

While Hishām seems to have written down his version—the variants are largely similar in wording—, al-Zuhrī presumably transmitted his version in lectures, since the versions going back to him are alike in content but not in wording. Written composition in this case began a generation later with Ma'mar b. Rāshid, Ibn Ishāq, and 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd al-'Azīz.

Al-Zuhrī's tradition is best suited for studying redactional changes in the generation following 'Urwa due to its wide distribution. *Asānīd* going back farther than 'Urwa to al-Miswar b. Makhrama and Marwān b. al-Hakam and to 'Ā'isha only occur in al-Zuhrī's version. These authorities may be responsible for parts of the tradition, but this cannot be established beyond doubt. Al-Zuhrī makes an allusion to a Qur'ānic verse (48:24 f.), but does not mention the other themes of Q 48. He may be responsible for some of the legendary elements.

In the next stage of transmission and redaction (al-Zuhrī to Ibn Ishāq, Ma‘mar, ‘Abd al-Raḥmān and others), significant changes take place. The most important one is the inclusion of the whole Q 48 into the tradition by Ibn Ishāq. Three of the motifs of the *sūra*—the dream as the cause for the campaign, the Bedouin who refuse to accompany Muḥammad, and the *bay‘at al-riḍwān*—are incorporated into the account at this stage¹²⁷ while the other elements occur only in the statement that the whole Q 48 was revealed on this occasion.

The report according to ‘Ā’isha, presumably still separated in al-Zuhrī’s version, is included into the tradition ascribed to al-Miswar and Marwān. More changes can be found in Ibn Ishāq’s version. He modifies al-Zuhrī’s report to combine it with other reports into a single tradition. A loss of *isnād* can be observed in his case due to the incorporation of a presumably independent tradition going back to a different original narrator into al-Zuhrī’s tradition.

While Ma‘mar’s version seems to have been passed on mostly by written transmission, Ibn Ishāq presumably continued to transmit his work in lectures even after it was written down, which could account for the differences in the versions going back to him. No statements about ‘Abd al-Raḥmān’s work can be made here, since it only exists in a single version.

Two generations later, numerous themes specific to the *ḥadīth* literature are incorporated into the al-Ḥudaybiya tradition, as can be observed in al-Wāqidī’s work. Some of these elements show an advanced state of jurisprudence, while others occur in different contexts. They certainly have nothing to do with the actual events of al-Ḥudaybiya.

The very problematic tradition of Abū l-Aswad seems to indicate a stage of development between those of Ibn Ishāq and al-Wāqidī, or possibly even later. The connection with the *bay‘a* is already made, and there are parallels to al-Wāqidī’s wording. This version definitely does not go back to ‘Urwa, although ‘Urwa’s tradition may have served as its basis.

¹²⁷ In Ibn Ishāq’s version the dream is not yet a separate element, but is alluded to in one tradition. Therefore, we may conclude that the connection prevailed at Ibn Ishāq’s time.

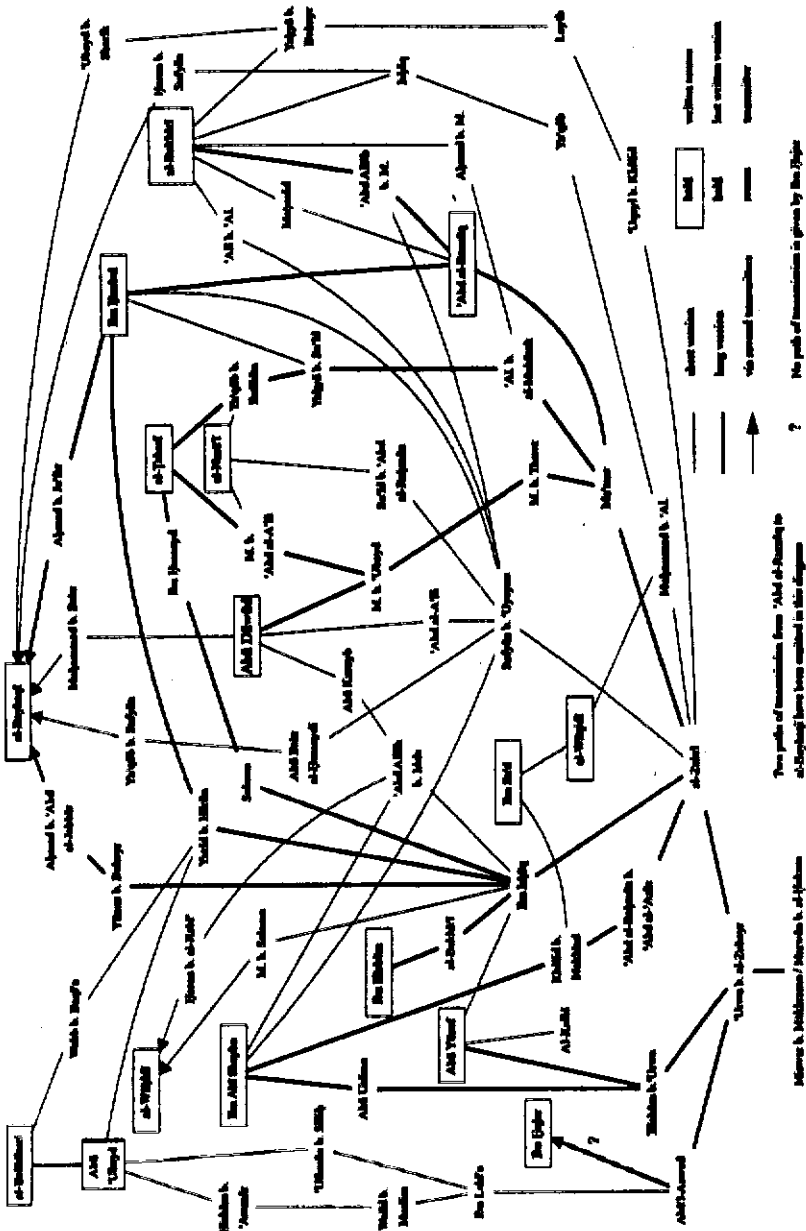
BIBLIOGRAPHY

- 'Abd al-Razzāq b. Hammām al-San'ānī, *al-Muṣannaḡ*, ed. Ḥabīb al-Rahmān al-A'zamī, 11 vols., Beirut, 1970-72.
- Abū Dāwūd, Sulaymān b. al-Ash'ath al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, ed. Muḥammad Muḃyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, 4 vols., Beirut, n.d.
- Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām, *Kitāb al-Amwāl*, ed. M.Kh. Harrās, 'Cairo, 1401/1981.
- Abū Yūsuf Ya'qūb b. Ibrāhīm al-Anṣārī, *Kitāb al-Kharāj*, Cairo, 1302 AH.
- Abū Zur'a al-Dimashqī, *Tārīkh*, ed. Shukr Allāh al-Qawjānī, 2 vols., Damascus, 1400/1980.
- Ali, F.B., "Al-Hudaybiya: An Alternative Version", in *The Muslim World*, 71 (1981), 47-62.
- Alwaye, M., "The Truce of Hudeybiya and the Conquest of Mecca", in *Majallatu l-Azhar*, 45/9 (1973), 1-6.
- Andrae, Tor, *Die Person Muhammads in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm, 1918.
- al-Balādhurī, Abū l-'Abbās Aḥmad b. Yaḥyā, *Ansāb al-astrāf*, vol. 1, ed. M. Ḥamīd Allāh, Cairo, n.d.
- al-Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusayn, *al-Sunan al-kubrā*, 10 vols., Hyderabad, 1344-55 AH.
- Buhl, Frants, *Das Leben Muhammads*, trans. H.H. Schaeder, 'Heidelberg, 1955.
- al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismā'īl, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. Muḥammad Tawfiq 'Uwayḡa, 9 vols., Cairo, 1386-1411/1966-91.
- Conrad, L.I., "Seven and the *Tasbī'*: On the Implications of Numerical Symbolism for the Study of Medieval Islamic History", in *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 31 (1988), 42-73.
- Cook, Michael, *Early Muslim Dogma. A Source-Critical Study*, Cambridge, 1981.
- Crone, Patricia, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton, 1987.
- Donner, F.M., "Muḥammad's Political Consolidation in Arabia up to the Conquest of Mecca", in *The Muslim World*, 69 (1979), 229-47.
- Dubler, C.E./Quarella, U., "Der Vertrag von Hudaybiyya (März 628) als Wendepunkt in der Geschichte des frühen Islam", in *Asiatische Studien*, 21 (1967), 62-81.
- al-Durī, 'Abd al-'Azīz, *The Rise of Historical Writing among the Arabs*, trans. L.I. Conrad, Princeton, 1983.
- Fagnan, Edmond, *Abou Yousouf Ya'koub. Le Livre de l'impôt foncier (Kitab el-Kharādj)*, trans. and comm. E. Fagnan, Paris, 1921.
- Guillaume, Alfred, *The Life of Muhammad. A Translation of [Ibn] Iṣḥāq's Sirat Rasūl Allāh. With Introduction and Notes*, Oxford, 1955.
- Hawting, G.R., "Al-Hudaybiyya and the Conquest of Mecca: A Reconsideration of the Tradition about the Muslim Takeover of the Sanctuary", in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 8 (1986), 1-23.
- Horowitz, J., "The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors", I-IV, in *Islamic Culture*, 1 (1927), 535-59, 2 (1928), 22-50, 164-82, 495-526.
- , "Zur Muḥammadlegende", in *Der Islam*, 5 (1914), 41-53.
- Ibn Abī Shayba, 'Abd Allāh b. Muḥammad, *al-Kitāb al-Muṣannaḡ fī l-ahādīth wa-l-āthār*, ed. 'Abd al-Khālīq al-Afghānī, 15 vols., Bombay, 1399-1403/1979-83.
- Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Fath al-bārī bi-sharḥ [ṣaḥīḥ] al-Bukhārī*, 17 vols., Cairo, 1378/1959.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad b. Muḥammad, *al-Musnad*, 6 vols., Cairo, 1313 AH.

- Ibn Hishām, 'Abd al-Malik, *al-Sira al-nabawiyya*, ed. Muṣṭafā al-Saqqa et al., 2 vols., 'Cairo, 1375/1955.
- Ibn Kathīr, Abū l-Fidā' al-Ḥāfiẓ, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, 14 parts in 7 vols., Beirut, 1966.
- Ibn Māja, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Yazīd al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Māja*, ed. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, 2 vols., repr., Beirut, 1373/1954.
- Ibn Sa'd, Abū 'Abdallāh Muḥammad, *Kūlib al-Ṭabaqāt al-kabīr*, ed. Eduard Sachau et al., 9 vols., Leiden, 1904-40.
- Juynboll, Gautier H.A., *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadīth*, Cambridge, 1983.
- Lane, Edward William, *An Arabic-English Lexicon*, London, 1863-93.
- Lecker, M., "The Hudaibiyya-Treaty and the Expedition Against Khaybar", in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 5 (1984), 1-12.
- Leder, S., "The Literary Use of the *Khabar*: A Basic Form of Historical Writing", in Averil Cameron and Lawrence I. Conrad, eds., *The Byzantine and Early Islamic Near East, I: Problems in the Literary Source Material*, Princeton, 1992, 277-315.
- Lings, Martin, *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources*, New York, 1983.
- al-Mizzī, Jamāl al-Dīn Abū l-Ḥajjāj, *Tuhfat al-ashraf bi-ma'rifat al-afraf*, 13 vols., Bombay, 1384-1403/1965-82.
- , *al-Kashshāf 'an abwāb marāji' tuhfat al-ashraf bi-ma'rifat al-afraf*, Bombay, 1386/1966.
- Motzki, H., "Der Fiqh des -Zuhrī: die Quellenproblematik", in *Der Islam*, 68 (1991), 1-44.
- Muranyi, M., "Die Auslieferungsklausel des Vertrags von al-Hudaibiya und ihre Folgen", in *Arabica*, 23 (1976), 275-95.
- , "Ibn Ishāq's *K. al-Magāzī* in der *riwāya* von Yūnus b. Bukair. Bemerkungen zur frühen Überlieferungsgeschichte", in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 14 (1991), 214-75.
- al-Nasā'ī, Abū 'Abd al-Raḥmān Aḥmad b. Shu'ayb, *Sunan al-Nasā'ī bi-sharḥ al-ḥāfiẓ Jalāl al-Dīn al-Suyūfī*, 8 parts in 4 vols., Beirut, n.d.
- Noth, Albrecht, *The Early Arabic Historical Tradition: A Source-Critical Study*, 2nd ed. in collaboration with Lawrence I. Conrad, trans. M. Bonner, Princeton, 1994.
- Paret, Rudi, *Die legendäre Maghāzi-Literatur. Arabische Dichtungen über die muslimischen Kriegszüge zu Mohammeds Zeit*, Tübingen, 1930.
- , *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart, 1989.
- Rodinson, Maxime, *Mohammed*, trans. into German G. Meister, Luzern and Frankfurt am Main, 1975.
- Rubin, Uri, "Muḥammad's Curse of Muḍar and the Blockade of Mecca", in *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 31 (1988), 249-64.
- , *The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad As Viewed by the Early Muslims*, Princeton, 1995.
- al-Samuk, Sadun Mahmud, *Die historischen Überlieferungen nach Ibn Ishāq. Eine synoptische Untersuchung*, Frankfurt am Main, 1978.
- Schoeler, Gregor, "Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam", in *Der Islam*, 62 (1985), 201-30.
- , "Weiteres zur Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im Islam", in *Der Islam*, 66 (1989), 38-67.
- , *Charakter und Authentizität der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, Berlin and New York, 1996.
- Sellheim, R., "Prophet, Chalif und Geschichte. Die Muhammed-Biographie des Ibn Ishāq", in *Oriens*, 18-19 (1967), 33-91.

- Stetter, Eckart, *Topoi und Schemata im Hadī*, Ph.D. thesis, Tübingen, 1965.
- al-Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Ta'rikh al-nusul wa-l-mulūk*, ed. Michael Johan de Goeje et al., 15 vols., Leiden, 1879-1901.
- , *Jāmi' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, 30 parts in 11 vols., Cairo, 1321/1903 f.
- al-Tirmidhī, Abū 'Isā Muḥammad b. 'Isā, *al-Jāmi' al-ṣāḥiḥ wa-huwa sunan al-Tirmidhī*, 5 vols., n.p., 1387-96/1962-78.
- 'Urwa b. al-Zubayr, *Maḡhāzī rasūl Allāh bi-riwāyat Abū l-Aswad 'anhu*, ed. M.M. al-A'zamī, Riyad, 1981.
- al-Wāḥidī, 'Alī b. Aḥmad, *Ashāb al-nusūl*, repr. of the Cairo ed. 1316/1898, Beirut, n.d.
- al-Wāqidī, Muḥammad b. 'Umar, *Kuṭūb al-Maḡhāzī*, ed. Marsden Jones, 3 vols., London, 1966.
- Watt, William Montgomery, *Muhammad at Medina*, Oxford, 1956.
- , "al-Ḥudaybiya", *Encyclopaedia of Islam*, new edition, III, 539.
- al-Ya'qūbī, Aḥmad b. Abī Ya'qūb, *Ta'rikh al-1'a'qūbī*, 2 vols., Beirut, 1379/1960.
- Zaman, M.Q., "Maḡhāzī and the Muḡhaddithūn: Reconsidering the Treatment of "Historical" Materials in Early Collections of *Ḥadīth*", in *International Journal of Middle East Studies*, 28 (1996), 1-18.

Figure D: The traditions going back to 'Urwā b. al-Zubayr



Reconstructing the Earliest *sira* Texts: the *Hiġra* in the Corpus of 'Urwa b. al-Zubayr

Andreas Görke and Gregor Schoeler (Basel)

In his famous study "Ueber die Entwicklung des Hadith"¹ I. GOLDZIEHER argued that the Islamic tradition (*hadīf*) could not be used as a historical source for the time of the Prophet and the Companions, but was only the result of theological, social and political tendencies of later times in which (as GOLDZIEHER assumed) these materials originated. This position laid the ground to a sceptical view which was further developed in Western Islamic Studies after GOLDZIEHER and which until today is still alive.² Its most famous adherents, J. SCHACHT,³ J. WANSBROUGH,⁴ M. COOK,⁵ P. CRONE,⁶ and their followers argue,

- 1) that the corpus of the Islamic tradition originated in the second century AH or later,
- 2) that from this tradition no authentic information about the deeds and words of the Prophet, his companions and successors can be obtained and

¹ In: I. GOLDZIEHER, *Muhammedanische Studien*, II (Halle, 1890), 1–274.

² Cf. H. MOTZKI, "Introduction", in: idem (Ed.), *Hadīth: Origins and Developments* (Trowbridge, Wiltshire, 2004) (The Formation of the Classical Islamic World, vol. 28), xviii ff.

³ J. SCHACHT, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford, 1950); idem, "A Revaluation of Islamic Traditions", *JRAS* 1949, 143–54; reprinted in: H. MOTZKI (Ed.), *Hadīth*, 27–39.

⁴ J. WANSBROUGH, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford, 1977); idem, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History* (Oxford, 1978).

⁵ M. COOK, *Early Muslim Dogma: a Source-Critical Study* (Cambridge, 1981); idem, "Eschatology and the Dating of Traditions", *Princeton Papers in Near Eastern Studies* 1 (1992), 23–47.

⁶ P. CRONE, *Meccan Trade and the Rise of Islam* (Princeton, 1987); idem, *Slaves on Horses: the Evolution of the Islamic Polity* (Cambridge, 1980).

3) that the chains of transmitters (*asānīd*, sg. *isnād*) are not reliable and do not indicate the real sources either.

It must be stressed that the above-named scholars hold this radically sceptical view to be valid not only for the legal *ḥadīṭ*, but also for the historical *ḥadīṭ*, especially the *sīra* tradition. Schacht explicitly argued to this effect in an article "On Mūsā ibn 'Uqba's *Kitāb al-Maghāzī*".⁷ One basic principle of historical science seems to corroborate this sceptical approach, namely that one should base one's research, whenever possible, on direct reports, i. e. on contemporary sources.⁸ However, the reports on the origins of Islam and on the first century AH are only available in writings that later generations recorded based on traditions. The time gap between the earliest surviving sources and the events is some 150 to 200 years or more. Moreover, the state of the tradition seems to corroborate the assumptions of the sceptical scholars, since it contains numerous contradictions, legendary reports etc.⁹ If the sceptical scholars were right, almost all of the time of Muḥammad and most of the following decades would defy any historical research.¹⁰

Of course, this sceptical approach did not find unanimous approval in Western Islamic studies; needless to say, Muslim scholars harshly rejected it and tried to refute it.¹¹ Scholars who do not subscribe to the sceptics'

⁷) In: *Acta Orientalia* 21 (1953), 288-300. However, some sceptical scholars admit that the historical tradition is not as unreliable as the legal tradition (cf. CRONE, *Slaves*, 1).

⁸) Cf. E. BERNHEIM, *Lehrbuch der Historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, 3rd and 4th ed. (Leipzig, 1903), especially 469 f.

⁹) As CRONE, *Slaves*, 59 ff. rightly points out.

¹⁰) H. MOTZKI (*Ḥadīṭ*, xxi, note 32) recently pointed out that GOLDZIEHER already drew the conclusions and tried to use only the Koran as a secure source for his description of the life of Muḥammad (in his *Vorlesungen über den Islam*, reprint (Darmstadt, 1963), 1-29). The same is true for R. BLOCHÈRE and his biography of Muḥammad (*Le problème de Mahomet*, Paris 1952). - The Koran, however, is of very restricted value for the historical research on the life of Muḥammad, as it usually alludes to events but does not describe them.

¹¹) Some names of scholars who rejected the sceptical view: J. FÜCK, N. ABBOTT, M. M. AZMI, F. SEZGIN, J. VAN ESS, H. MOTZKI, G. SCHOELER. - GOLDZIEHER's theses, although at first widely accepted by Western scholars, were rejected by others, most notably J. FÜCK (cf. MOTZKI, "Introduction", in: idem, *Ḥadīṭh*, xxi). SCHACHT's theses aroused both approval and rejection (cf. MOTZKI, "Introduction", xxiv f.). The radical scepticism of CRONE and COOK as presented in their book *Hagarism* (Cambridge, 1977) was mainly met with opposition and partly even with outrage by other scholars.

point of view of course do not deny that the Muslim tradition contains lots of spurious and false material, something which already the Muslim scholars in classical times recognized. However, they object to discarding the tradition altogether.¹²

Yet, simply rejecting the theses of the sceptical scholars is not in any way sufficient. Criteria have to be found that allow one to distinguish between genuine material on the one hand and spurious or false material on the other hand. As those scholars who do not subscribe to the sceptics' point of view assume that there are good and bad traditions,¹³ it is not surprising that they all start with studying single traditions.

One method that was in principle used already by Johannes H. KRAMERS¹⁴ and J. VAN ESS¹⁵ was further developed by H. MOTZKI,¹⁶ G. SCHOELER,¹⁷ and A. GÖRKE¹⁸ in the last decade.¹⁹ It consists in examining whether the dependence of the *ḥadīths* as indicated by their *isnāds* is

¹² Cf. H. MOTZKI, "Introduction", in: idem, *Hadīth*, xlf.

¹³ Explicitely A. NOTK, "Iṣfahān-Nihāwand. Eine quellenkritische Studie zur frühislamischen Historiographie", *ZDMG* 118 (1968), 274–96, especially 295.

¹⁴ "A Tradition of Manichaean Tendency ('The She-Eater of Grass')", in: H. MOTZKI (Ed.), *Hadīth*, 245–57.

¹⁵ *Zwischen Hadīf und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinationistischer Überlieferung* (Berlin, New York, 1975).

¹⁶ H. MOTZKI, "Quo vadis Hadīf-Forschung?" *Der Islam* 73 (1996), 40–80, 192–231; idem, "The Prophet and the Cat: on Dating Mālik's *Muwatta'* and Legal Traditions", *JSAI* 22 (1998), 18–83; idem, "The Murder of Ibn Abi l-Ḥuqayq: on the Origin and Reliability of some *Maghāzī*-Reports", in: idem (Ed.), *The Biography of Muḥammad: the Issue of the Sources* (Leiden, 2000), 170–239.

¹⁷ G. SCHOELER, *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds* (Berlin, New York, 1996); idem, "Mūsā b. 'Uqba's *Maghāzī*", in: H. MOTZKI (Ed.), *The Biography of Muḥammad*, 67–97.

¹⁸ A. GÖRKE, "The Historical Tradition about al-Ḥudaybiya: a Study of 'Urwa b. al-Zubayr's Account", in: H. MOTZKI (Ed.), *The Biography of Muḥammad*, 240–75 (an earlier German version was published in *Der Islam* 74 (1997), 193–237); idem, "History, Eschatology, and the Common Link", in: H. BERG (Ed.), *Method and Theory in the Study of Islamic Origins* (Leiden, 2003), 179–208.

¹⁹ Another method shall briefly be mentioned at this point: J. FÜCK in his article "Die Rolle des Traditionalismus im Islam", *ZDMG* 93 (1939), 1–32 (English translation: "The Role of Traditionalism in Islam", in: H. MOTZKI (Ed.), *Hadīf*, 15 ff.), argued that there are a couple of traditions that present Muḥammad in a very unfavourable light and that even the most sceptical scholars cannot doubt the authenticity of some of these traditions. The story about the slander of 'Ā'isa was not mentioned explicitly by FÜCK in this context but should be counted among these traditions.

corroborated by their texts or not (*isnād-cum-matn-analysis*). However, this method only provides information about whether a certain tradition is old, roughly speaking whether it was already circulated in the first century AH or not. If this kind of tradition does indeed go back to the Prophet or a companion is a different question.

This method was tested by G. SCHOELER²⁰ and A. GÖRKE²¹ in four studies of *sīra*-traditions that were traced back to 'Urwa b. al-Zubayr (23/643-44-93/711-12)²² (the first revelation, the slander about 'Ā'īsa, Muḥammad's arrival in Medina after the *hiġra*, and the treaty of al-Ḥudaybiya). These studies showed – as the Islamic biographical literature always claimed – that 'Urwa indeed collected these and other reports on the life of the Prophet in the first century AH and passed on this material to a number of students of his. It was possible to prove this because the traditions in question were not only transmitted by *one* of 'Urwa's students but by two or more, i. e. the traditions are known in several recensions. The comparison of the different recensions and versions of 'Urwa's reports was carried out similarly to the study of the dependency of manuscripts. More often than not it lead to the results

- 1) that the different recensions and versions were indeed independently transmitted. This becomes apparent through the differences, the "particular character" of each recension and version;
- 2) that the different recensions and versions go back to a common source. This becomes clear through the correspondence in contents – despite all differences – of the various versions. In some cases, especially in cases of direct speech, there sometimes even is a slight correspondence in the wording;
- 3) that the contents of what 'Urwa taught can be reconstructed.²³

The positive results of these studies made it seem promising to collect 'Urwa's other *sīra*-traditions as well and study them in the same way. The aim was to collect as complete as possible a corpus of these tradi-

²⁰) G. SCHOELER, *Charakter und Authentie*; idem, "Mūsā b. 'Uqba's *Maghāzī*", 85–88.

²¹) A. GÖRKE, "The Historical Tradition about al-Ḥudaybiya", 240–75.

²²) G. SCHOELER, "'Urwa b. al-Zubayr", in: *EI*², s. v.

²³) Cf. *ibidem*, 912, and G. SCHOELER, "Foundations for a New Biography of Muḥammad: the Production and Evaluation of the Corpus of Traditions according to 'Urwah b. al-Zubayr", in: H. BERG (Ed.), *Method and Theory in the Study of Islamic Origins* (Leiden, 2003), 21–28, cf. 23.

tions²⁴ and to reconstruct the contents of 'Urwa's *sīra* reports on this basis. A project to this goal was granted by the Swiss National Science Foundation in 2002 and is currently being carried out by Tanja Duncker and Andreas Görke.

Meanwhile, the compilation of the corpus has been completed. The 'Urwa corpus turned out to comprise the basic framework to the whole *sīra*, i. e. it contains different long and detailed reports about the main events of Muḥammad's life and his deeds. These are in particular:

- 1) The beginning of the revelation
- 2) The reaction of the Meccans – the emigration of some Muslims to Abyssinia – the meetings of al-'Aqaba – the *hiġra* to Medina
- 3) The battle of Badr
- 4) The battle of Uḥud
- 5) The battle of the Ditch
- 6) The treaty of al-Ḥudaybiya
- 7) The slander about 'Ā'īsa
- 8) The conquest of Mecca

Most of these reports are well documented, i. e. they are reported by two or more transmitters from 'Urwa, his most important transmitters being his son Hišām (d. 146/763) and his master pupil al-Zuhri (d. 124/742).

The traditions that Hišām, al-Zuhri and others report on the authority of 'Urwa usually differ in wording and in some of their elements. They do, however, follow the same basic structure; in other words: they tell the same story. From this one can conclude that these traditions indeed go back to the same source, namely 'Urwa.

In contrast to this, longer traditions reported by his foster-child Abū l-Aswad (Yatim 'Urwa) (d. 131/748, or some time later) from 'Urwa usually differ considerably from those reported by Hišām and al-Zuhri.

²⁴) Earlier attempts to compile as completely as possible the corpus of traditions according to 'Urwa are: J. VON STÜLPNAGEL, *'Urwa Ibn az-Zubair. Sein Leben und seine Bedeutung als Quelle frühislamischer Überlieferung* (Diss. Tübingen, 1956), 38 ff.; Salwā Mursī al-Ṭāhir, *Bidāyat al-kitāba al-tārīḫīya 'inda l-'Arab* (Beirut, 1995). – A compilation of the Abū l-Aswad-transmission of 'Urwa ibn al-Zubayr is the book *'Urwa b. al-Zubayr, Maġāzī rasūl Allāh bi-riwāyat Abī l-Aswad 'anhu*, ed. M. M. al-Aḡamī (Riyāḍ, 1981). – The corpora compiled by these researchers are however incomplete in light of current knowledge. In addition, none of the aforementioned authors examined the authenticity of the 'Urwa corpus critically according to the method that is here presented.

More often than not the Abū l-Aswad traditions are identical in wording or at least very close to traditions reported by Mūsā b. 'Uqba (d. 141/758); in several cases traditions are reported with the combined *isnād* Abū l-Aswad ← 'Urwa and Mūsā b. 'Uqba ← al-Zuhri.²⁵

Other events of the *sīra*, in addition to numbers 1–8 above, must have been known to 'Urwa as well, although no long historical traditions about them are reported on his authority: he refers to these events in some of his legal traditions (e. g. to the conquest of Ḥaybar in the context of the division of Muḥammad's heritage after his death).²⁶

In the following, one of the longer reports – report number 2 (which tells the events leading to the *hiġra* and the *hiġra* itself) – will be studied in more detail. It is in fact a conglomerate, in which different events are concatenated to a single narrative. Apparently, it was already conceived as a whole by 'Urwa. In addition to this longer report, there are a number of shorter traditions about the *hiġra* told on the authority of 'Urwa. Most of these short traditions only deal with a single aspect connected to the *hiġra* in some regard (e. g. the fact, that the first child born after the *hiġra* was 'Abdallāh ibn al-Zubayr).²⁷ We shall concentrate on the long report in the following.

There are different recensions of this report, one of those going back to Hišām b. 'Urwa, the other one to al-Zuhri.²⁸ The longest version of Hišām's recension is recorded by al-Ṭabarī (d. 310/923).²⁹ Although split up in sev-

²⁵) For her PhD-thesis Tanja Duncker is currently studying these traditions that deviate from the main line of transmission.

²⁶) E. g. al-Bayhaqī, *al-Sunan al-kubrā* (Beirut, 1406 AH), VI, 300; Muslim ibn al-Ḥaġġāġ, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut, 1970), XI, 76 ff., Abū 'Awāna, *Musnad Abī 'Awāna* (Cairo, 1943), IV, 143 ff.

²⁷) E. g. al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* (Beirut, Damaskus, 1990), V, 2081 (Kitāb al-'Aqīqa, bāb 1, ḥadiṯ 5152); Ibn Abī Shayba, *Muṣannaf* (Bombay, 1979–83), V, 335; Ibn 'Asākir, *Ta'riḥ madīnat Dimasq* (Beirut, 1995), V, 225. Other short traditions deal with Qur'ān 5:83, said to have been revealed about the Negus: e. g. al-Ṭabarī, *Tafsīr* (Beirut, 1992), V, 7; Ibn Abī Shayba, *Muṣannaf* (Bombay, 1979–83), XIV, 348 f.; al-Nasā'ī, *al-Sunan al-kubrā* (Beirut, 2001), X, 84. The events dealt with in these and other short traditions are not mentioned in the different recensions of the long report and do not seem to be part of 'Urwa's *sīra* tradition about the *hiġra*.

²⁸) Cf. figure 1 for an overview of some of the main lines of transmission of this report.

²⁹) al-Ṭabarī, *Tafsīr* (Beirut, 1992) VI, 246 f., al-Ṭabarī, *Ta'riḥ* (Leiden, 1879–1901), I, 1180 f., 1224 f., 1234 ff.; cf. Ibn Ḥanbal, *Musnad*, VI, 212. Shorter versions transmitted on the authority of Ḥammād b. Salama ← Hišām ibn 'Urwa and Abū

eral parts, these parts actually constitute a whole, namely a single tradition in the form of a letter by 'Urwa sent to the caliph 'Abd al-Malik (r. 65/685–86/705). That the parts recorded by al-Ṭabarī indeed belong together is very likely for several reasons: Some parts are split up in his *Ta'riḥ* but form a single narrative in his *Tafsīr*.³⁰ All parts have the same *isnād*: Ṭabarī ← 'Abd al-Wāriṭ ← his father, 'Abd al-Ṣamad ← Abān al-ʿAṭṭār ← Hishām b. 'Urwa ← 'Urwa.³¹ This *isnād* is only used by al-Ṭabarī when he quotes from the letters 'Urwa sent to the caliph. It does not occur in any other instance and in almost every case when al-Ṭabarī quotes from 'Urwa's letters, this is the *isnād* he uses. One part of the tradition continues exactly where the one before stopped.³² In all but one of the parts it is explicitly mentioned that they refer to a letter of 'Urwa's to 'Abd al-Malik.³³

Therefore, we may conclude that these parts originally were part of one and the same tradition. Al-Ṭabarī also claims to have heard the same tradition with only minor differences from Yūnus (b. 'Abd al-ʿAlā) ← (ʿAbdallāh) Ibn Wahb ← Ibn Abī l-Zinād ← Abū l-Zinād ← 'Urwa.³⁴

Let us now turn to the contents of this recension. Hishām's recension of 'Urwa's report, or letter, comprises a number of themes. The general outline of the events is as follows: The Meccans at first listen to Muḥammad's preaching, but the situation worsens when he begins to speak against their gods. The Meccans put pressure on the Muslims and mistreat them. Some Muslims emigrate to Abyssinia and stay there for some years. In the meantime, more Meccans convert to Islam and the situation for the Muslims in Mecca improves. Many of the emigrants to Abyssinia return. When several people of the Anṣār in Medina convert to Islam, the situation in Mecca worsens again and the Meccans harass the Muslims. 70 of the Medinans meet Muḥammad during the *ḥajj* in 'Aqaba and guarantee safety to him and any of the Muslims who come to Medina. Muḥammad then advises the Muslims to emigrate to Medina. Many of them do, but Muḥammad asks Abū Bakr to wait with him in Mecca.

Usāma ← Hishām ibn 'Urwa can be found in Ibn Sa'd, *Tabaqāt* (Leiden, 1904–28) III, 1, 122, and Ibn Ḥibbān, *Ṣaḥīḥ* (Beirut, 1987–91) 14, 182–183 respectively. These versions do not have the form of a letter and only treat the *hīgra* proper.

³⁰) Compare al-Ṭabarī, *Tafsīr*, VI, 246 f. with his *Ta'riḥ*, I, 1180 f. and 1224 f.

³¹) In his *Ta'riḥ*, al-Ṭabarī names a second transmitter, 'Alī b. Naṣr, who is also said to have heard the report from 'Abd al-Ṣamad.

³²) al-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, I, 1234 f. continues the story from I, 1224 f.

³³) The explicit reference to the letter is not found in *Ta'riḥ*, I, 1234 f.

³⁴) al-Ṭabarī, *Tafsīr*, VI, 247.

One day, Muḥammad comes to Abū Bakr's house at an unusual time and Abū Bakr immediately knows that something has happened. The Prophet tells him that God gave him permission to emigrate. Muḥammad and Abū Bakr hide in a cave in the mountain *Tawr* for some days, where they are provided with food by 'Āmir b. Fuhayra, a freedman of Abū Bakr. Abū Bakr's son, 'Abdallāh, provides them with news in the meantime. After a couple of days, when the talk about their disappearance calms down in Mecca, they march to Medina, together with 'Āmir b. Fuhayra and a guide from the Banū 'Abd b. 'Adī. The route they take to Medina is given with some detail.

They arrive in Medina and stay with the Banū 'Amr b. 'Awf for two days or longer. Then they move on and Muḥammad chooses a place in the area where the Banū l-Nağğār settle (probably to build a mosque there).

The other long report goes back to al-Zuhri (d. 124/742). Al-Zuhri's recension can be found in different versions. In contrast to Hišām's recension, none of these versions is in the form of a letter. The longest al-Zuhri versions are those recorded by 'Abd al-Razzāq (d. 211/827) ← Ma'mar ← al-Zuhri ← 'Urwa³⁵ and by al-Buḥārī (d. 256/870) ← Yaḥyā b. Bukayr ← al-Layṭ ← 'Uqayl ← al-Zuhri ← 'Urwa.³⁶ Shorter versions are recorded among others by al-Buḥārī ← Abū Šāliḥ ← 'Abdallāh ← Yūnus ← al-Zuhri ← 'Urwa,³⁷ and Ibn Ishāq ← al-Zuhri ← 'Urwa.³⁸ These versions are quoted with minor variations at several places in the *ḥadīṭ* literature.

As Hišām, al-Zuhri starts his narrative with the situation in Mecca. As this worsens for the Muslims, people start to emigrate to Abyssinia. Abū Bakr is among those emigrants. On his way (most versions give Bark al-Ġimād as the place where this happened) he meets Ibn al-Duġunna (or Ibn al-Daġina), who persuades him to stay, as someone of Abū Bakr's standing should not be driven out. He offers him his protection. Abū Bakr accepts and returns to Mecca.

When Abū Bakr prays publicly in front of his house, this causes discontent and unrest among the Qurayš. They fear that other Meccans might join him. Ibn al-Duġunna asks him to stop praying publicly or to

³⁵ 'Abd al-Razzāq al-Šan'ānī, *Muṣannaf* (Beirut, 1970), V, 384 ff.

³⁶ al-Buḥārī, *Šaḥīḥ*, III, 1418 ff. (Kitāb Faḍā'il al-ṣaḥāba, bāb 74, ḥadīṭ 3692/3694); al-Bayhaqī, *Dalā'il al-nubuwwa* (Beirut, 1985), II, 471 ff. gives a similar account on the authority of Ibn Šāliḥ ← al-Layṭ ← 'Uqayl ← al-Zuhri ← 'Urwa.

³⁷ al-Buḥārī, *Šaḥīḥ*, II, 804 f. (Kitāb al-Kafāla, bāb 4, ḥadīṭ 2175).

³⁸ Ibn Hišām, *al-Sīra al-nabawiyya* (Cairo, 1955), I, 484 ff.; al-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, I, 1237 ff.

release him from his obligation to protect Abū Bakr. Abū Bakr decides to release Ibn al-Duġunna from this obligation.

At that time, Muḥammad sees the place of migration in a dream. It is identified as Medina. Some people emigrate to Medina and most of those who previously had fled to Abyssinia also move on to Medina. Abū Bakr also prepares to leave but is asked to stay by Muḥammad.

One day, Muḥammad comes to Abū Bakr's house at an unusual time and Abū Bakr immediately realizes that something has happened. Muḥammad declares that God granted him permission to emigrate and that Abū Bakr should accompany him.

They hide in a cave in the mountain of Tawr for three days. They take some food with them. Asmā', Abū Bakr's daughter, uses a piece from her belt to tie the bags. That is why she is called *Dāt al-niṭāqayn* (the one with the two belts).

Abū Bakr's son 'Abdallāh and his freedman 'Āmir b. Fuhayra come to the cave every day and supply Muḥammad and Abū Bakr with food and information about what is going on in Mecca.

After three days, they leave for Medina with a guide from the Banū 'Abd b. 'Adī, whom they had hired before and whom they trusted, although he was an infidel. He guides them to Medina along the sea-shore.

The versions of the al-Zuhri recension differ in some details. While the long versions by Ma'mar ← al-Zuhri and 'Uqayl ← al-Zuhri are very close in wording (as is the shorter version by Yūnus ← al-Zuhri), the version recorded by Ibn Ishāq (d. 150/767) tells the same story, but in a completely different wording. There are some differences in the contents as well.

Ibn Ishāq only gives the first part of the story (which deals with Ibn al-Duġunna), on the authority of al-Zuhri ← 'Urwa, while the second part (the story of the *hiġra* itself) is narrated by Ibn Ishāq either on the authority of "someone he does not mistrust" ← 'Urwa (in Ibn Hišām) or Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān b. 'Abdallāh al-Tamīm ← 'Urwa (in al-Ṭabarī). Ibn Ishāq thus combines in his report a version of the al-Zuhri recension with a third recension we shall call the Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān recension.

As noted above, there are some distinctive features in Ibn Ishāq's al-Zuhri versions. For instance, in the versions by Ma'mar, 'Uqayl and Yūnus ← al-Zuhri, the agreement between Ibn al-Duġunna and Abū Bakr explicitly includes that Abū Bakr may not pray publicly. His doing so therefore is a clear breach of the agreement. Ibn al-Duġunna asks Abū Bakr to either adhere to what they had agreed on or else release him from his obligation.

In Ibn Ishāq's versions there is no hint that the agreement included a clause that Abū Bakr should not pray publicly. When he begins to pray in public, Ibn al-Duġunna only tells him that the Qurayš dislike the place he has chosen to pray. Abū Bakr then asks Ibn al-Duġunna if he wanted to renounce the protection, and when Ibn al-Duġunna says that he indeed does, Abū Bakr releases him from his obligation.

Although the different versions give a slightly different touch to the story, it is still clearly the same story. Apparently the versions going back to Ma'mar, 'Uqayl and Yūnus draw on a common (written) version, since the texts are almost identical in wording. It cannot be excluded that one or two of these versions were copied from the third.

Comparing the recensions by Hišām b. 'Urwa, al-Zuhri, and Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān, we can see that they have a great deal in common, although they differ in numerous details. The recension according to Hišām concentrates on different points than the one according to al-Zuhri: While in Hišām's recension, the emigration to Abyssinia is told in a very general manner, al-Zuhri's recension focuses on the story of Abū Bakr and Ibn al-Duġunna and in a way personalizes the story of this first *hiġra*. And while in Hišām's recension the meetings in al-'Aqaba are mentioned and the route of the *hiġra* is given in detail, these details cannot be found in al-Zuhri's recensions, nor in the one by Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān.

We may assume for good reason that the different recensions indeed go back to a common source, namely 'Urwa, as we explained from the outset (i. e. we have different recensions going back to the same source, transmitted independently from each other).

It is difficult to tell whether the elements found in only one of the recensions go back to 'Urwa or to a later transmitter, e. g. if the story of Ibn al-Duġunna was already part of 'Urwa's report or if this story was introduced by al-Zuhri. It is possible that 'Urwa sometimes told the story in a general manner (as transmitted by Hišām), and sometimes in a personalized manner (as transmitted by al-Zuhri). It is comprehensible that the *general* form is to be found in the letter sent to the caliph.

While this cannot be decided at this point, we must assume that the elements common to different recensions indeed do go back to 'Urwa. We can therefore assume that 'Urwa's reports comprised at least the following elements:

- 1) The harassment of the Muslims in Mecca
- 2) The subsequent emigration of some Muslims to Abyssinia
- 3) The ongoing harassment of the Muslims in Mecca and the emigration of many of them to Medina

4) The emigration of the Prophet to Medina together with Abū Bakr and 'Āmir b. Fuḥayra.

These elements constitute what we may call the *general outline* of the events. In addition to this general outline, some of the *details* can also be shown to go back to 'Urwa, e.g. the story of Abū Bakr and Muḥammad hiding in a cave in the mountain Ṭawr, their supply etc.

Concluding, we could show that the long traditions preserved in different recensions (i.e. that of Hišām ibn 'Urwa as recorded by al-Ṭabarī and that of al-Zuhri as recorded by 'Abd ar-Razzāq etc.) go back to 'Urwa, and we were able to reconstruct the contents of what 'Urwa taught on this subject.

The shorter traditions, which we have so far neglected, are of two kinds. The first kind consists of *parts* of the long tradition that have been transmitted with different *isnāds* and that corroborate the above findings.³⁹ The other kind consists of traditions which deal with the *hiğra* in some regard, but which have no parallel in the long versions (e.g. the story of 'Abdallāh b. al-Zubayr, 'Urwa's brother, being the first child born after the *hiğra*).⁴⁰ Although harking back to 'Urwa, they most probably were not part of what constituted his teachings on the *sīra* in a narrower sense.

As to the historicity of this report, we of course should not take the traditions at face value. But 'Urwa was a son of one of the earliest Muslims, al-Zubayr, and a nephew of the Prophet's wife 'Ā'īsa; he therefore was very close to the events and the persons involved therein. Even if his reports are by no means eyewitness reports and even though his materials were based on first-hand reports only for the last years of Muḥammad's life, there is no reason to doubt that they do reflect the *general outline* of the events correctly.

The conclusions from this study are radically opposed to the sceptical view presented in the beginning: Although some tampering with the *asānīd* may have taken place, the *asānīd* cannot generally be considered unreliable. At least part of the Islamic tradition apparently already originated in the first century, and from the tradition studied it is even possible to obtain, however scarce, information on the life of the Prophet. The study of the corpus of 'Urwa ibn al-Zubayr's traditions on the *sīra* thus provides us with new insights both on the development of the Islamic tradition in the first two centuries AH, and on the life of the Prophet Muḥammad.

³⁹ Eg. al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, II, 751 f. (Kitāb al-Buyū', bāb 57, ḥadīṭ 2031); V, 2187 f. (Kitāb al-Libās, bāb 15, ḥadīṭ 6570); al-Ṭabarī, *Taḥfīr*, VI, 375. Cf. note 29.

⁴⁰ Cf. note 27 above.

EARLY ISLAMIC SOCIETY AS REFLECTED IN ITS USE OF *ISNĀDS**

Dedicated to the memory of
Father Georges Anawati

Introduction

In early Islam several literary genres made use of *isnāds*, a phenomenon sometimes called among western scholars the *ḥadīth*-method. Of late several studies have been published in which *isnāds* are paraded, but on closer inspection their inclusion does not always contribute to making the authors' arguments any clearer. As long as transmitters' roles in the inventing, wording, embellishing, excerpting and/or merely bringing into circulation of the supported texts are not scrutinized, the simple listing of *isnāds* fails to achieve anything, but only clutters the issue. But on the whole, with the exception of a few, most scholars working with pre-classical Islamic texts are wary of *isnāds* and pay as little attention to them as they can possibly justify.

Failing to appreciate the importance of *isnāds*, however, means that the historical data, which a proper analysis of them might unearth, remain hidden. Any attempt to reconstruct what happened during the formative centuries of Islam, i.e. the first/seventh and the second/eighth, can therefore be considered incomplete without *isnāds* having been squeezed dry of their juices. In its search for liturgy and ritual, a law and its correct enforcement, a code of ethics and a historical backdrop which is to serve as an appropriate breeding ground for all this, early Islamic society can be more fully understood when the various methods of those people handling *isnāds* and/or putting them together are studied carefully.

In the following pages an attempt is made not only to analyze the *isnāds* in *ḥadīth* collections and those early Islamic texts which are usually called by the collective term *akhbār* literature, but also to juxtapose these *isnāds* and see if they constitute separate categories which admit of comparison and if so, where the categories show overlap and where their principal differences lie. Apart from the rewarding pastime of

* This is the considerably enlarged version of a paper entitled *Analysing isnāds in ḥadīth and akhbār literature* which is to be published in L.I. CONRAD (ed.), *History and historiography in early Islamic times: studies and perspectives*, Princeton (?), a publication fraught with difficulties and seemingly infinite procrastination.

I thank Peri Bearman for a number of valuable comments.

the analyzing per se, an analysis of this sort may, moreover, yield some concrete results, for example, the person responsible for the (proto) wording of a legal prescription or a historical report may be identified. If luck is on the investigator's side, the social background of a legal rule may be reconstructed or the actual contents of a *khabar* may be assessed as to historicity. For instance, if the famous *ḥadīth al-ifk* is placed under the magnifying glass (see below), an analysis of its *isnāds* allows us to pinpoint the person responsible for its wording(s), but it is also possible to venture an answer to the eternal question of whether or not in fact there was any truth to the allegation. Besides, various features of the *ifk* story have given rise to certain legal rules or have furnished the origins of other, seemingly unrelated, ones, proving once more that at times certain *aḥādīth* and certain *akhbār* have a common source in early Islamic society.

The *ḥadīth* collections drawn upon in the following for illustrative material are some major pre-canonical ones as well as the canonical Six Books. The historians whose *akhbār* collections are touched upon are Ibn Ishāq, Wāqidī, Abū Mikhnaḥ and Sayf b. 'Umar. In the past a few scholars have devoted energy to questions related to *akhbār isnāds* in the use of these historians. For Ibn Ishāq's use of *isnāds* in the *Sīra* we have the study of J. Robson¹. Wāqidī's *isnāds* were briefly alluded to by J.M.B. Jones in the introduction to his edition of the *Maghāzī*². Abū Mikhnaḥ's *isnāds* have been extensively studied by Ursula Sezgin³ and Martin Hinds once bent over those of Sayf⁴. This paper does not aim at improving upon the findings of the studies mentioned; as will be seen, the following pages are structured upon an altogether different approach.

* * *

Technical terminology

Before the *isnāds* as used by the individual tradition collectors and historians can be studied, it is necessary that at this point a few technical terms are introduced without which talking about *isnāds* is cumbersome.

¹ J. ROBSON, *Ibn Ishāq's use of the isnād*, in *Bulletin of the John Rylands Library*, 38 (1955-6), pp. 449-65. Another study, not dealing with *isnāds*, is the doctoral dissertation of S.M. AL-SAMUK, *Die historischen Überlieferungen nach Ibn Ishāq; eine synoptische Untersuchung*, Frankfurt a.M., 1978.

² Oxford, 1966, Volume 1, pp. 29 ff.

³ See Ursula SEZGIN, *Abū Mikhnaḥ. Ein Beitrag zur Historiographie der Umayyadischen Zeit*, Leiden, 1971, p. 34.

⁴ M. HINDS, *Sayf b. 'Umar's sources on Arabia* in *Studies in the history of Arabia*, vol. 1: *Sources for the history of Arabia*, part 2, Riyadh, 1979, pp. 3-16.

In diagram 1 a theoretical *isnād* bundle is drawn and below that some schematic representations of certain technical terms are given. With the help of this diagram it is intended to clarify what certain technical terms introduced here stand for.

The first and foremost principle wielded here is as follows:

The more transmission lines come together in one transmitter, either reaching him or going away from him, the more this transmitter and his transmission have a claim to historicity.

Hundreds of *isnād* bundles, each meant to authenticate a certain *ḥadīth*, have been examined for this investigation. Nearly all of them

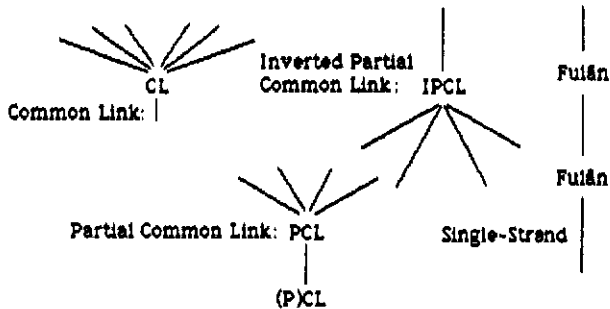
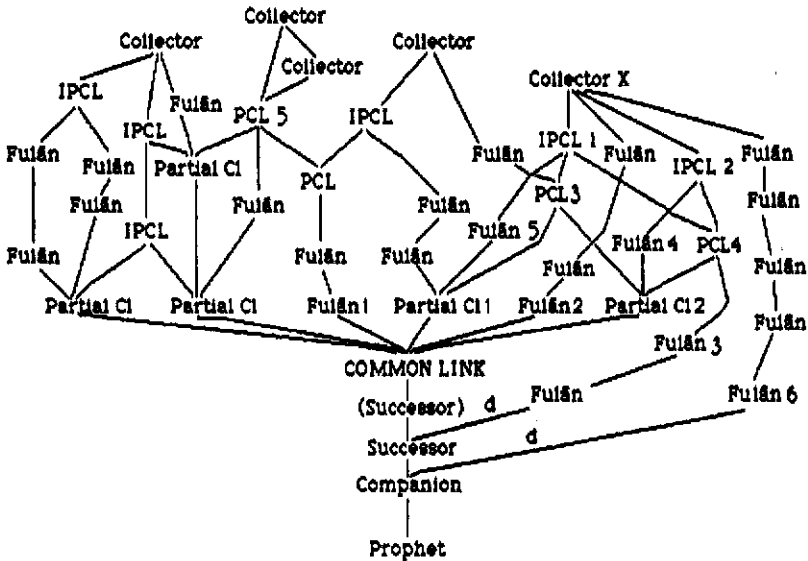


Diagram 1

share a feature which is quite unexpected but nonetheless on the whole unmistakable: from the Prophet up to the beginning of the second/eighth century virtually every bundle shows up a single strand of transmitters. This strand must be considered to have been put together by that particular person in the bundle, here called the common link, at whose level the strands begin to blossom out in different directions. It is namely inconceivable that a remark of the Prophet was transmitted to later generations by one single Companion only, who in his turn passed it on only to one single Successor, who in his turn passed it on only to one single other Successor, etcetera. (Those strands marked with d are to be ignored for the time being.) It is equally inconceivable to visualise an Islamic world of the second/eighth century, which as all medieval Muslim sources assure us was virtually awash with *ḥadīth* transmission, in which hundreds of separate reports and traditions were passed on by single individuals to single individuals to yet other single individuals to yet other single individuals, and so on. Even if the canonical and other collections abound in *isnād* strands (or *ṣuruq*) consisting of single individuals, this abundance does not constitute a guarantee for the historicity of these *isnād* strands, rather the reverse. In fact, an *isnād* strand made up of single individuals, with none of its transmitters having been recorded as having passed on the tradition to more than one single pupil, is more often than not a sure sign of its having been put together by the youngest person mentioned in that strand or possibly the latter's master. In isolated cases it may seem conceivable that a *ṣahīfa* containing traditions and/or reports was passed on by its compiler to a single individual who passed it on to a third single individual during the first few decades of its existence, but to explain the occurrence of thousands upon thousands of single *isnād* strands by one such isolated case is absurd.

If the appearance of the *isnād* bundle in diagram I seems at first sight somewhat weird or over-intricate, it should be stressed from the onset that this shape is in every aspect a typical one, which can be encountered in large numbers of bundles supporting 'prophetic traditions' from all the canonical and other *ḥadīth* collections. No Arabic source is more convenient for reconstructing *isnād* bundles than Mizzi's *Tuḥfat al-ashraf bi-ma'rifat al-aṭrāf*³. This work abounds with this type of bundle. Moreover, it illustrates at the same time in the most eloquent manner imaginable the occurrence of those thousands of single *isnād* strands as alluded to above.

³ Ed. 'Abd aṣ-Ṣamad SHARAF AD-DĪN, 14 volumes, Bombay, 1965-82; cf. my article Mizzi in *E/2*, (Engl. ed.).

Starting at the bottom of the bundle, we first see the Prophet who is alleged to have said or done something which is conveyed by one(!) Companion to one(!) Successor, and so on. Here one Successor in brackets is included in order to indicate that many *isnād* bundles have two or more Successors along the single strand between the Prophet and the so-called common link.

A common link is defined as the transmitter at whose level the bundle, which started with the Prophet and the single strand via a Companion to one or two Successors, is transformed, i.e. by fanning out. That is why the transmitter at the 'knot' in this bundle, where six transmission strands sprout from, is called a common link (in the following: cl). The term, first introduced by Schacht in his *Origins* (1950), and after that sporadically used by a few scholars, was recently placed in the limelight anew⁶.

The cl can on the whole be held responsible not only for the strand back to the Prophet but also for the proliferation of the text (*matn*) of the report or tradition, or in any case for the transmission of that *matn*'s most ancient wording. Needless to say, not all bundles show the cl as clearly as this — after all — theoretical one does, but on the other hand there are dozens of famous traditions supported by *isnāds* constituting bundles that are far more spectacular, with fifteen or more lines flowering forth from one single 'knot'.

Moving one level or tier upward from the cl, we come across six transmitters, termed partial common links and *fulāns*. A partial common link (pcl) in the terminology presented here stands for a transmitter who is supplied with a report by one or more masters and passes it on to two or more pupils. The more pupils a transmitter conveys a report to in a certain *isnād* bundle — a fact more often than not corroborated in other *isnād* bundles supporting other *matns* —, the more the relationship between master and pupils can be considered historically feasible. But there is more to pcls. Juxtaposition and comparison of the various versions of one tradition as they occur in the different collections presented by its *isnād* bundle often enables the researcher to draw certain conclusions as to which pcl can be credited with what alteration to the protoversion. These alterations may be trimmings or embellishments; they may boil down to a paraphrase or an enlargement; they may constitute additions to, or abbreviations of, the protoversion. Time and again pcls can be observed, moreover, condensing a historical anecdote into a legal maxim or a juridical opinion, an ethical dictum or a moral adage. In

⁶ Cf. G.H.A. JUYNBOLL, *Muslim tradition. Studies in chronology, provenance and authorship of early ḥadīth* (henceforth quoted as *MT*), Cambridge, 1983, chapter V.

short, next to the cIs, pcls have played a crucial role in giving the *ḥadīth* and *akhbār* collections as we know them now their definitive appearance.

Furthermore, with *fulāns* are meant here transmitters who in a particular bundle allegedly receive something from one master and pass it on to only one pupil. Transmitters who are *fulāns* in one bundle but emerge as pcls in another can on that basis also lay some claim to historicity, but it is risky to equate such *fulāns* simply with historical figures or their transmission from one master to one pupil with a genuine master/pupil/pupil relationship. And if a *fulān* fails to turn up in a pcl role in other bundles, he either belongs to that extremely small category of people whose handling of transmitted material is unorthodox to say the least, or his alleged transmission is fictitious, or he himself is just a fictitious character, for which Islamic tradition experts use the term *majhūl*. In short, *fulāns* are elusive and pronouncements as to the historicity of their transmission or their persona are to be made with caution. On the other hand, if we study a certain bundle and we find in one of its single strands a *fulān* in whom we instantly recognize a well-known person who usually sits as cl or pcl in other bundles with several transmission strands sprouting forth from him, then we are justified in asserting the fictitiousness of that particular single strand in spite of the fame of that transmitter and the prestige — if any — of the collector in whose collection that single strand found a place.

The last category of transmitters to be introduced here are the inverted partial common lnks (ipcl). They mostly emerge in a much later tier of a bundle, as seen also in this theoretical diagram. They are those transmitters who appear to have received a report from more than one master and to have passed it on to one (or more) pupil(s). Virtually all ipcls turn up as ordinary pcls in other bundles.

We have only a limited number of early sources at our disposal⁷ from which the (in most cases only sparse) confirmation can be gleaned that a certain master did indeed have a certain number of pupils whom he indeed plied with a certain number of traditions. The information given in the beginning of any *īarjama* in the *rijāl* works about the masters and pupils a particular transmitter is alleged to have had turns out upon closer inspection to be merely an accumulation of master/pupil links exhaustively but uncritically garnered from all the *isnāds* in all the collections the author of the *rijāl* lexicon uses; in many cases that boils

⁷ I am thinking in particular of snippets from early *rijāl* experts preserved in the *Tahdhīb* of Ibn Ḥajar or books such as Ibn Ḥanbal's *Kitāb al-'ilāl wa-ma'rifat ar-rijāl*, whose second volume we have been awaiting for the last twenty-five years. For a survey of these early sources, see *El* 2, (Engl. ed.) s.v. *riḍjāl* (Juynboll).

down to *all* the collections he could lay his hands on⁸. However, very often these transmission links are not factual, indeed in many cases the transmitters may not even be historical figures, these links being nothing but inventions of later collectors who bring new *isnāds* into circulation just to increase the number of *ṭuruq* via which certain reports are supposed to have reached them. But if a master/pupil relationship turns up time and again in large numbers of different *isnād* bundles, and specifically in relationships which are not merely *fulān/fulān* but rather *pcl/pcl* or *pcl/ipcl* or even *pcl/fulān*, we are on safe ground when we assume that the relationship is a historically factual one and not an invention of a much later collector with a predilection for masses of invented *ṭuruq*.

Diagram 1 grants a theoretical but eminently demonstrable look upon the anvil of early Islam's most consummate *isnād* strand forgers. In order to illustrate the various master/pupil relationships, either historically feasible or fictitious, it is proposed to identify Collector X with the famous Aḥmad Ibn Ḥanbal (d. 241/855), but anyone of a number of other well-known tradition collectors, such as Bukhārī, Muslim or Nasā'ī, might have done equally well.

Reading through his *Musnad*, it can often be observed how Ibn Ḥanbal receives a certain tradition through transmitters who claim to have received it from a master via a procedure which is called in the present terminology a 'pcl/pcl relationship' or a 'pcl/ipcl relationship' represented in the diagram by the *isnād* strands:

- A... cl - pcl 1 - pcl 3 - ipcl 1;
- B... cl - pcl 2 - pcl 3 - ipcl 1.
- C... cl - pcl 2 - pcl 4 - ipcl 1; and
- D... cl - pcl 2 - pcl 4 - ipcl 2.

According to the criteria formulated above, the historicity of the master/pupil relationship of the respective *ṭuruq* is best tenable in these four. But Collector X/Ibn Ḥanbal claims that he received the report also via other *ṭuruq*; these are:

- E... cl - pcl 1 - *fulān* 5 - ipcl 1.
- F... cl - pcl 2 - *fulān* 4 - ipcl 2.

⁸ Thus Ibn Ḥajar's *Tahdhīb* covers mainly the Six Books and a few smaller collections derived from these; for his *Lisān* he excerpted everything he had. But in spite of the bulk of these works it appears that Ibn Ḥajar did indeed tread carefully; his predecessor Mizzi (d. 742/1341), whose *Tahdhīb al-kamāl fi asmā' ar-rijāl* has recently become available in the edition of Bashshār 'Awwād Ma'rūf (Beirut, 1980-1992), has collected many many more; in comparison with Mizzi's avalanche of transmitters' names in every *tarjama*, Ibn Ḥajar's outpouring is positively modest. See *EI* 2, s.n. Mizzi.

Now, these two *ṭuruq* could have been invented by Ibn Ḥanbal because of the *fulāns* in them, but one can also make a valid case for ipcl 1 and ipcl 2 as their originators. What we see is a number of pcl/pcl relationships, a few pcl/ipcl ones and a number of pcl/*fulān* ones; all three categories are historically relatively acceptable but, obviously, Collector X/Ibn Ḥanbal is not yet satisfied with the *isnād* strands described thus far, for he first adds one entirely of his own making:

G... cl - *fulān* 2 - *fulān* - *fulān*.

Then he 'credits' pcl 4 with a single strand, not to the cl, but 'diving' under his level down to the Successor:

H... Successor - *fulān* - *fulān* 3 - pcl 4 - ipcl 1 or ipcl 2⁹.

One may well ask: how do we know that this strand was not brought into circulation by pcl 4 himself? The answer must be that we do not know. But if we assume that the year of death for pcl 4 is, say, in the 180s/around 800, then we have to recognize the phenomenon which we call 'diving'^{9a} under the cl's level, marked in the diagram by the letter d, as being practised by someone at a singularly early date. In extensive bundle analysis carried out so far it could be observed that most 'dives' under the cl's level originated somewhat later than the 180s, this 'diving' being a comparatively late phenomenon on the whole.

Giving more precise dates to these and similar phenomena of *isnād* formation is hazardous by any standard. In any case, as from the early third/ninth century, probably in an attempt to produce some 'original' strands while easing some of the 'pressure' bearing down on a cl, Muslim tradition collectors began to practise 'diving under the cl' by creating new strands which bypassed the cl. The oldest 'dives' ended up in transmitters listed in the single strand immediately *under* the cl, the Successors; later 'dives' were aimed at Companions. Thus Collector X/Ibn Ḥanbal also lists the strand:

I... Companion - *fulān* 6 - *fulān* - *fulān* - *fulān* - *fulān*.

By far the latest 'dives' to come into existence were the relatively rare ones directed at the Prophet himself. In the diagram such a 'dive' on the Prophet is not included.

⁹ In his *Musnad* Ibn Ḥanbal usually gives the ... ipcl 1 as well as the ... ipcl 2 strands separately in different places of the chapter on that Companion.

^{9a} For more on this, see my articles mentioned in notes 10 and 25 below.

One final remark concerning the foregoing analysis seems in order. The analysis of one bundle should always lead to the analysis of others, for it is in other bundles that we may find a *fulān* of the first bundle suddenly being confirmed as pcl or ipcl. Also, the sudden availability of a hitherto unpublished source may establish a transmitter as a pcl or ipcl rather than merely a *fulān*, which is good news for the historian or the *isnād* analyst who is on the look-out for positive results. We do not, and I am afraid indeed never will, have all the early *ḥadīth* collections at our disposal. But what allows one to keep going in the present line of research, with this at first sight seemingly contrived new terminology, is the conviction that the currently available literature is sufficiently vast to allow one to indulge in some cautious speculation. Hundreds of perfectly straightforward *isnād* bundles analysed until now have helped in the identification of a number of cls, and a fair number of pcls and ipcls to boot. And if in one bundle the position of a certain transmitter is open to question, that same transmitter's occurrence in a number of other bundles, in which the historicity of his position does seem tenable, may enable the analyst to draw positive inferences also as to his less clear-cut position in the first bundle. It was often noted that transmitters who are ipcls in one bundle turn out to be ordinary pcls in other ones, thus giving rise to a type which is on the whole relatively common: pcls who claim to have heard something from more than one master and passed it on to more than one disciple. We will call them simply pcls. In the diagram pcl 5 is an example of such a transmitter.

*
* *
*

The role of quṣṣās

In order to see how *isnāds* evolved in early Islamic society, a juxtaposition of *isnāds* in *akhbār* and *ḥadīth* literature appears to be a workable point of departure. Let us first look at a *khabar* in Ibn Ishāq's *Sīra*. Born in Medina in the 80s/ca. 700, Ibn Ishāq left, or was forced to leave, Medina and after moving around for a time through the empire he eventually settled in Baghdad. The reason for leaving Medina may have lain among other things in the hostile attitude of Mālik b. Anas, his younger contemporary, who, on the basis of scholarly arguments or caused by plain *jalousie de métier*, called him a Dajjāl, an arrant liar, in matters related to *ḥadīth*. Ibn Ishāq's reputation must always have been controversial, when it is realized that his contemporary Shu'ba from Baṣra dubbed him an *amīr al-mu'minīn fī 'l-ḥadīth* and that Ibn al-Madīnī

(d. 234/849) listed him under the twelve major *ḥadīth* transmitters who carried on the work of the six men called *madārs*, best translated perhaps as 'key figures' or 'pivots'¹⁰. Reading through an extensive account by Ibn Sayyid an-Nās¹¹ of the conflict marring the relations between Mālik and Ibn Ishāq, the conclusion seems to suggest itself that Mālik wanted a reputation for himself based upon his alleged insight in *fiqh*, while Ibn Ishāq wished to be seen as a collector of historical reports as well as those dealing with legal matters. "I am the *bayṭar* of Mālik's *fiqh* work", he is alleged to have said, a remark that failed to amuse Mālik¹².

A history collection such as Ibn Ishāq's contains much material that also emerges in *ḥadīth* collections, be it often in a different guise. A very good example of what looks like a historical anecdote in the *Sīra*, duly listed in the tradition collections but turning out to serve a double purpose there, is the story which allegedly describes the circumstances under which the Prophet received his first call: how Gabriel ordered Muḥammad to recite whereupon the latter is alleged to have said *mā aqra'u*, usually interpreted as 'what shall I recite?' but also as 'I cannot recite', an interpretation borne out by the emergence of a variant *mā ana bi-qāri'*¹³. This story is too well-known to need further introduction, but is there perhaps a way to determine who is its first narrator? It is at this point that an analysis of the *isnāds* which support it in respectively the *Sīra* and the *ḥadīth* and other collections seems to provide us with some feasible answers. The bundle is found in diagram 2.

In the *Sīra*¹³ we find the story in the *mā aqra'u* version supported by an *isnād* ending in the Successor 'Ubayd b. 'Umayr (d. 68/687), a

¹⁰ Cf. *MT*, p. 164. It is equally well tenable to see in the term *madār* the Muslims' own technical term for what we have learned to call a cl. I may come back to this in a later study. For the time being, see G.H.A. JUYNBOLL, *Nāfi'*, the mawlā of Ibn 'Umar and his position in Muslim *ḥadīth* literature, forthcoming in *Der Islam*.

¹¹ *Uyūn al-athar*, Beirut, n.d., I, pp. 16 f.

¹² Ibn Ishāq is cl in a bundle supporting a tradition on personal hygiene, cf. Mizzi, IV, no. 4664; cf. also Ibn Abī Shayba, *Muṣannaf*, I, p. 91; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, Cairo, 1313, III, p. 485; Dārimī, *Sunan*, ed. F.A. ZAMARLI and Kh.S. AL-'ALAMI, Beirut, 1987, I, p. 199; one on the manufacture of a *nāqūs*, a device borrowed from a Christian model consisting of two pieces of wood which are struck against one another to call the believers to prayer, i.e. the beginning of the *adhān*, cf. Mizzi, IV, no. 5309, cf. also Ibn Ishāq, ed. WOST., p. 347 (II, p. 155); Dārimī, I, p. 286 (Mālik has this one too, cf. *Muwaḥḥa*', ed. M.F. 'ABD AL-BAQI, I, p. 67, but without Ibn Ishāq in the *isnād*, of course); one on the Prophet's returning his daughter to her former heathen husband with accompanying marriage instructions after the latter embraced Islam, cf. Mizzi, V, no. 6073; and one on his arbitration in a manslaughter case involving men from the Jewish tribes of Qurayza and Naḍīr, cf. Mizzi, no. 6074. This list does not claim to be exhaustive.

¹³ Edition F. WOSTENFELD, pp. 151 ff. (ed. M. AS-SAQQA a.o., I, pp. 252 ff).

historical figure as seems to be confirmed by numerous references to him in ancient history books¹⁴. He was the *qāṣṣ* (storyteller) who under 'Umar b. al-Khaṭṭāb entertained the people with stories about the new religion in the mosque of Mecca. That this was considered some sort of special function may be deduced from his title *qāṣṣ ahl al-Makka* which is found in Ibn Ḥajar¹⁵. A *qāṣṣ* in those early, pre-*isnād* days not only told stories but also gave advice on legal, ritual as well as other matters, sometimes on the alleged, be it indirect, authority of the Prophet¹⁶. This is witnessed in, for instance, the *ḥadīth* collection of Ibn Abī Shayba¹⁷. It is easy to picture 'Ubayd in the 50s/670s regaling his audience in the mosque with all sorts of anecdotes regarding the Prophet who had been dead for several decades. That his stories may indeed have been popular may be deduced from the fact that there is nobody on record who allegedly found them too far-fetched or called them *munkar*. On the other hand, it is strange that there are so few of them preserved in the *Sīra* or in other sources, but it is feasible to ascribe that to the gradually worsening reputation of the *qāṣṣ*'s profession which, as time went by, had to give way to the influence of the *muḥaddithūn*, who 'substantiated' their anecdotes and edifying slogans with a newly introduced authentication device, the *isnād*¹⁸. Subsequently, many 'Ubayd stories, which of necessity lacked one since he had already died before the *isnād* was instituted, may have been omitted from the sources, while this *mā aqra'u* story has survived, but *not* as we shall see in the *ḥadīth* collections proper where it occurs in a distinctly different wording and *not* on his authority.

¹⁴ Tabarī, *Annales*, ed. DE GOEBE, index; Fasawī, *K. al-ma'rifa wa 'l-ta'rikh*, ed. A.D. AL-'UMARĪ, Baghdad, 1974-6, II, p. 24, III, p. 148; Balādhurī, *Ansāb al-ashraf*, IV b, ed. M.J. KISTER, pp. 25, 52 and 56; Maqdisī, *K. al-bad' wa 'l-ta'rikh*, ed. HUART, II, p. 107.

¹⁵ *Tahdhib*, VII, p. 71.

¹⁶ The sources record many instances where the officially installed *qāṣṣ* was subsequently appointed *qāḍī*, cf. my *On the origins of Arabic prose*, in *Studies on the first century of Islamic society*, ed. G.H.A. JUYNBOLL, Carbondale/Edwardsville, 1982, pp. 165 f; cf. also *MT*, pp. 11 f.

¹⁷ Cf. 'Ubayd b. 'Umayr's pronouncements in *Muṣannaḥ*, I, p. 135: on rinsing an injured limb, p. 363; on making up for a missed *rak'a*, II, pp. 17, 53; on the precise performance of several *ṣalāt* features, V, p. 356; on the training of dogs; for his directives probably given during sermons, cf. III, p. 100, X, nos. 9453, 9775, XIII, nos. 16841-64; for statements on 'Isā b. Maryam, cf. VIII, no. 4962, XI, no. 11926; for statements on Hell, see XIII, nos. 16021, 16045. Also some scattered *Mursalāt* of 'Ubayd are preserved here. *Mursalāt* are traditions with *isnāds* in which the Successor transmits directly from the Prophet without mentioning the Companion from whom he is supposed to have received it.

¹⁸ For a chronology of the birth of the *isnād*, see *MT*, chapter I, and the literature quoted there. Cf. also my paper in *JSAI*, V, pp. 303-8.

In any case, 'Ubayd's story seems to have caught the fancy of others who were anxious to improve upon it or emulate it. In chronological order we find the following persons allegedly disseminating parts and/or variants of it (see diagram 2).

Under the name of 'Abd Allāh b. Shaddād (d. 81/700)¹⁹, a Medinan who seems to have visited Kūfa and participated in Ibn al-Ash'ath's revolt, there is preserved a possibly shortened and somewhat simplified version in Ṭabarī's *Tafsīr* and Balādhurī's *Ansb*²⁰. In due course the story seems to have reached Abū Ishāq ash-Shaybānī (d. betw. 128 and 138/746-56). This was a well-known cl in his days who, like several of his peers, sometimes made use of reputedly very old authorities for his *isnāds* (cf. note 26 below) whose lifetimes stretched far back into the days of the Prophet, something which gave them added prestige and made them extra useful for *isnāds*. However, the fact that the wording of the story as transmitted by Abū Ishāq preserves the crucial *mā aqra'u* utterance, words that, with the exception of one presumably anonymously 'edited' variant in a late source, are conspicuously absent in the *ḥadīth* collections reviewed below, this fact leads me to believe that they may be due to 'Abd Allāh rather than having originated with Abū Ishāq²¹.

Then the Medinan *qāṣṣ* 'Aṭā' b. Yasār²², who died some thirty years after his Meccan colleague, is on record as the disseminator of a report of the *awā'il* genre which derived from it. With the *isnād*: 'Aṭā' — an anonymous master of Ibn Ishāq — Ibn Ishāq - Salama b. al-Faḍl - Ibn Ḥumayd - Ṭabarī, 'Aṭā''s version consisting only of the words *awwalu sūratin nazalat mina 'l-Qur'an iqra' bismi rabbika* is preserved in Ṭabarī's *Tafsīr*²³. It is not clear whether it was originally more complete and whether Ṭabarī or some older transmitter cut the story down to this sole

¹⁹ There is controversy about whether he was an adherent of 'Uthmān or one of 'Alī, cf. Ibn Hajar, *Tahdhīb*, V, p. 252. He is the transmitter of many *mursalāt* and *mawqūfāt* (i.e. traditions without mention of the Prophet) and also a few of his own legal opinions are preserved in Ibn Abī Shayba, I, p. 378, III, pp. 154, 172, V, p. 43.

²⁰ Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-qur'an*, second impression, Cairo, 1954, XXX, p. 252 (5); Balādhurī, *Ansb*, I, ed. M. ḤAMĪD ALLĀH, p. 108, no. 200. See also Ibn Abī Shayba, XIV, p. 292.

²¹ In Mizzi, XII, nos. 18060-3, we find him at work as cl with 'Abd Allāh b. Shaddād as his source. One more thing needs pointing out although this happens not to apply to the *isnād* under study here: since he is virtually only called by his *kunya*, he is sometimes hard to distinguish from his older namesake Abū Ishāq 'Amr b. 'Abd Allāh as-Sabīṭ, also a well-known cl.

²² Apart from his many *mursalāt* in Ibn Abī Shayba's *Muṣannaf*, in that source there are only two of his own sayings, III, p. 33 and XIII, p. 191.

²³ XXX, p. 252, line 24.

utterance. As is so often the case with reports supported by Ibn Ishāq *isnāds*, this possibly shortened variant is not preserved in Ibn Hishām's *Sīra*²⁴, which indicates once more that there were many more Ibn Ishāq reports in circulation which have only survived in collections other than Ibn Hishām's *Sīra*; or it could be that the single strand from Ibn Ḥumayd down (see the diagram), which supports this simple *matn*, is either a concoction of the latter or is the handiwork of Salama, a man enamoured of *maghāzī* and quite capable of putting a simple *isnād* and a simple *matn* together.

Another mosque functionary, the *imām* Abū 'r-Rajā' al-'Uṭarīdī²⁵ (d. 107/725), like 'Abd Allāh b. Shaddād believed to have been born during the Prophet's lifetime but said to have reached the advanced age of 125 or 127 years²⁶, reportedly transmitted the same *awḍ'īl* report as 'Aṭā' to Qurra b. Khālid (d. 154-5/771-2) in Baṣra who passed it on to three others after which it finally reached Ṭabarī²⁷ and Balādhurī²⁸.

Then the Qur'ān expert Mujāhid b. Jabr (d. between 100/717 and 104/722) is reported to have spread the *awḍ'īl* variant as recorded in Ṭabarī²⁹ and Balādhurī, with the latter including one single strand via Ibn Jurayj going back to Ibn 'Abbās³⁰.

At this point (cf. the diagram in the lower left corner) the theory could be proposed that Thawrī, a well-known cl of legal prescriptions, is just as likely to have been responsible for it as Mujāhid, or that Shu'ba, another cl of legal material, who shares with Thawrī the pcls Ibn Maḥdī and Wakf', was responsible for the 'Amr b. Dīnār strand³¹, or that it was Qurra himself who thought of the Abū 'r-Rajā' strand. This is unlikely, however, since several decades before Thawrī, Shu'ba and Qurra, but

²⁴ It is not found in the Ḥamīd Allāh edition of Rabat 1976 either.

²⁵ Cf. G.H.A. JUYNBOLL, *Some isnād-analytical methods illustrated on the basis of several woman-demeaning sayings from ḥadīth literature*, in *al-Qanṭara*, 10 (1989), pp. 343-84, in which he is described as the cl of a woman-unfriendly *ḥadīth*: *ijjala'ū fi 'l-janna fa-ra'aytu akhara ahli-hā al-fuqarā' wa 'ijjala'ū fi 'n-nār fa-ra'aytu akhara ahli-hā an-nisā'*.

²⁶ Cf. G.H.A. JUYNBOLL, *The role of mu'ammārūn in the early development of the isnād*, in *WZKM*, 81 (1991), pp. 154-75.

²⁷ Via Abū Kurayb and an-Nadr b. Shumayl respectively in XXX, pp. 253 (1) and 252 (21).

²⁸ Via Muslim b. Ibrāhīm, p. 110, no. 204. Cf. also Ibn Abī Shayba, X, p. 542 and XIV, p. 88.

²⁹ Via Abū Kurayb/Wakf', cf. XXX, p. 253 (4), and two strands via Bundār, cf. p. 252 (26).

³⁰ Via Thawrī and Wakf' - Yaḥyā b. Ma'īn/Muḥammad b. Ḥātim without Ibn 'Abbās, p. 110, no. 206, and with Ibn 'Abbās, p. 108, no. 199.

³¹ Three times in Ṭabarī (p. 252, lines 17, 19 and 28); p. 110, no. 207 in Balādhurī; via Ḥāshim b. al-Qāsim in Ibn Sa'd, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr*, ed. Sachau a.o., I 1, p. 130 (25).

shortly after or contemporaneous with Mujāhid, 'Amr b. Dīnār and Abū 'r-Rajā', there probably came into existence the first undisputed *isnād marfū'* via 'Urwa and 'Ā'isha to the Prophet with as undeniable cl Zuhri (d. 124/742)³². If it is maintained that Thawri, Shu'ba and Qurra are in cl positions and that they therefore must be responsible for the strands going back to their alleged authorities, the question why they apparently did not choose to improve their *ṭuruq* by projecting them back all the way to the Prophet, as, after all, their older contemporary Zuhri had done some thirty years before them, begs for a reply³³.

Now, Zuhri's version is typified by the words *mā ana bi-qāri'*ⁱⁿ where the other, older version has *mā aqra'u*. Moreover, it has a preamble moulded in the form of an *awā'il* stating with which event the episode with Gabriel began, namely, with a dream which prompted Muḥammad to seek solitude in the cave outside which he and the angel are said to have had their first encounter. Furthermore, the piece of cloth (*namaḥ min dībā*) on which the revelation of Q. XCVI, 1-5 was embroidered, which Gabriel allegedly handed to Muḥammad, is not mentioned. But it is the Zuhri version, probably because of its superior *isnād*, which is the one generally found in the *ḥadīth* collections.

Zuhri, who is otherwise Ibn Ishāq's authority for a number of reports in the *Sira*, is cl and may therefore be taken as the originator of the wording of the *mā ana bi-qāri'*ⁱⁿ version, but Ibn Ishāq, for whatever reason, prefers the probably more original wording of 'Ubayd b. 'Umayr to that of Zuhri. Ibn Ishāq does mention this Zuhri *isnād* in the context of the 'Ubayd version, but followed solely by Zuhri's preamble.

³² The one single strand from Zuhri down via Muḥammad b. 'Abbād b. Ja'far to *ba'd 'u-lamā'inā* constitutes either Zuhri's direct inspiration, which prompted him to come up with the 'Urwa - 'Ā'isha - Prophet strand, or is a concoction of Wāqidī. It is not listed in his *Maḥdāzī*, but Ibn Sa'd (I 1, p. 130, line 20) has preserved hundreds of reports with Wāqidī heading the *isnāds* not found in the available sources ascribed to Wāqidī and this is surely one of them. These Wāqidī *isnāds* were on the whole so primitive that his overall bad reputation with the *muḥaddithūn* of his days is probably in part, if not entirely, inspired by them.

³³ Ṭayālīsī, nos. 1467 and 1469; Ibn Ḥanbal, VI, pp. 153 and 232; Bukhārī, ed. KREHL/JUYNBOLL, I, p. 4, III, pp. 380 f, IV, p. 347; Muslim, ed. M.F. 'ABD AL-BAQI, I, pp. 139-42. But cf. also Ibn Sa'd, I 1, pp. 129-30; Azraqī, ed. WÜSTENFELD, p. 427; Ibn Ḥibbān, *Kitāb ath-thiqāt*, Hyderabad, 1973 →, I, p. 48; 'Abd ar-Razzāq, *Muṣannaḥ*, V, no. 9719. This version occurs only once with *mā aqra'u* instead of *mā ana bi-qāri'*ⁱⁿ in Ṭabarī via the single strand: an-Nu'mān b. Rāshid - Jarīr b. Ḥāzim, etc (p. 251, line 12). I do not think that the occurrence of *mā aqra'u* here invalidated my surmise that those words were originally not part of Zuhri's wording. With all the occurrences in all the other sources paraded here converging on the *mā ana bi-qāri'*ⁱⁿ phrase being particular to Zuhri, I am forced to draw the conclusion that Ṭabarī, or someone beneath him in this single strand, was responsible for substituting the 'Ubayd phrase for Zuhri's original wording. Whether this was done out of carelessness or on purpose is anybody's guess.

A brief recapitulation is in order. Wielding Schacht's as far as I know undisputed criterion that "the more imperfect the *isnād*, the older it is likely to be"³⁴, the inference may be drawn that the *mā aqra'u* version, going back to a couple of first-century *quṣṣāṣ* from Mecca and Medina and some anonymous or little-known authorities, is indeed the older of the two and may have come into existence as early as the lifetime of 'Ubayd b. 'Umayr (i.e. before 68/687, some half a century before Zuhri); in due course it inspired, or was just imitated by, various persons in Baṣra and Kūfa. Further corroboration of Schacht's criterion is provided by the consideration that a *qāṣṣ* who brings into circulation a story not supported by a proper *isnād* allegedly going back to Muḥammad, whereas a variant of the same story thus 'authenticated' is already in existence, is likely to attract scorn and his *qiṣṣa* will surely be ignored. Moreover, there are a number of very good arguments for the hypothesis that the *isnād* as institution had not yet come into existence by the time 'Ubayd died³⁵. It is tempting to speculate that, although he had both versions in his file of biographical data concerning the Prophet, Ibn Ishāq himself may have been aware of this chronology, hence his obvious preference for the older version, that of 'Ubayd. Like Zuhri, Ibn Ishāq was a *cl* himself. The general attitude towards *quṣṣāṣ* is succinctly expressed in the remark 'Abd Allāh b. 'Amr is said to have directed to the Medinan *qāṣṣ* 'Aṭā' b. Yasār whom we met above:

innamā anta qāṣṣ.. which is glossed as ... *ṣāhib qiṣaṣ wa-mawā'iṣ lā ta'lamu ghawāmid al-fiqh*³⁶ (i.e. you are only a storyteller... you tell stories and preach sermons, but you have no knowledge of the subtleties of religious law).

But even if the *muḥaddithūn* succeeded in pouring scorn on the *quṣṣāṣ* in general, a reaction to *qiṣaṣ* such as the one attributed to Ibn Ḥanbal (d. 241/855) speaks volumes:

wa-qāla ('Abd al-Malik b. 'Abd al-Ḥamīd al-Maymūnī (d. 274/887) *ḥaddathana* Abū 'Abd Allāh (i.e. Ibn Ḥanbal) *bi-ḥadīth istahsantuhu 'an Ibn Ishāq fa-qultu lahu: yā Abā 'Abd Allāh mā aḥsana ḥadīhi 'l-qiṣaṣ allatī yaft'u bihā Ibn Ishāq! fa-tabassama ilayya mu'a'ajjiban...*³⁷ (i.e. 'Abd al-Malik b. 'Abd al-Ḥamīd al-Maymūnī said: Abū 'Abd Allāh related

³⁴ Cf. *The origins of Muhammadan jurisprudence*, Oxford, 1950, p. 163 ff; cf. also G.H.A. JUYNBOLL, *Some notes on the earliest fuqahā' of Islam distilled from ḥadīṡ literature*, in *Arabica*, 39 (1992), pp. 287-314.

³⁵ For the birth date of the *isnād* institution, cf. note 18 above.

³⁶ Cf. Zurqānī's commentary on Mālik's *Muwaffa'*, ed. Cairo, 1954, III, p. 194, apud *Muwaffa'*, II, p. 570.

³⁷ Ibn Ḥajar, *Tahdhīb*, IX, p. 40.

to me a tradition on the authority of Ibn Ishāq which pleased me, so I said: Abū 'Abd Allāh, what splendid stories this Ibn Ishāq transmits! Whereupon Ibn Ḥanbal smiled at me, beaming...

Qiṣaṣ and early tafsīr

It is time to go one step further.

With the emergence of the version with the 'proper' *isnād* (Zuhrī - 'Urwa - 'Ā'isha), the story studied here became an established part of the gradually increasing number of biographical data on the Prophet. But then another question arose: Were the verses *iqra' bismi rabbika alladhī khalaq...* etc. (XCVI, 1-5) indeed the first Qur'ān verses to be revealed to Muḥammad? The *mā ana bi-qāri'*³⁸ version, namely, contains a preamble, moulded in the form of an *awā'il*, stating this in clear terms. This preamble does not occur in the older *mā aqra'u* version³⁸.

But there emerged another contender for the label of being the oldest revelation: *yā muddaththir qum fa-andhir...* (Q.LXXIV, 1-5). The eternal question of which verses of the Qur'ān were first revealed to Muḥammad has until today never been settled satisfactorily, although some medieval Muslim scholars simply stated — rather than demonstrated — that the verses XCVI, 1-5 were indeed the first³⁹. I contend that an analysis of the two halves of the *isnād* bundle presented in diagram 3 may help us in sorting out the relative chronology of both opinions, enabling us even to determine the respective 'supporters' of each.

As postulated above, it was 'Ubayd b. 'Umayr who probably started spreading the story about the Prophet's first mission. Whether it was entirely fictional or whether it preserved genuine elements of Muḥammad's first religious experiences, which were to bring about such changes in his environment, is a matter to be sorted out by faith rather than reason or psychology. At any rate, 'Ubayd's lifetime was so close to the alleged events that it is wholly conceivable that he met one (or more) person(s) who had heard rumours to this effect from the Prophet or someone from his household. Thereupon it was Zuhrī who rephrased 'Ubayd's story, while at the same time labeling XCVI, 1-5, as the oldest revelation. Who was it then who barged in on this setting, stating that Q.

³⁸ Ibn Abī Shayba does list an *awā'il* to this effect that goes back to 'Ubayd b. 'Umayr although not preceded by the Ibn Ishāq - Wahb b. Kaysān strand but by the 'Wakī' - Shu'ba - 'Amr strand, cf. X, no. 10268, which has all the hallmarks of a 'dive' that originated later; at whose hands cannot be ascertained.

³⁹ E.g. cf. Nawawī in his commentary of Muslim's *Ṣaḥīḥ*, Cairo, 1349, II, p. 207; this was simply copied by M.F. 'Abd al-Bāqī in his Muslim edition.

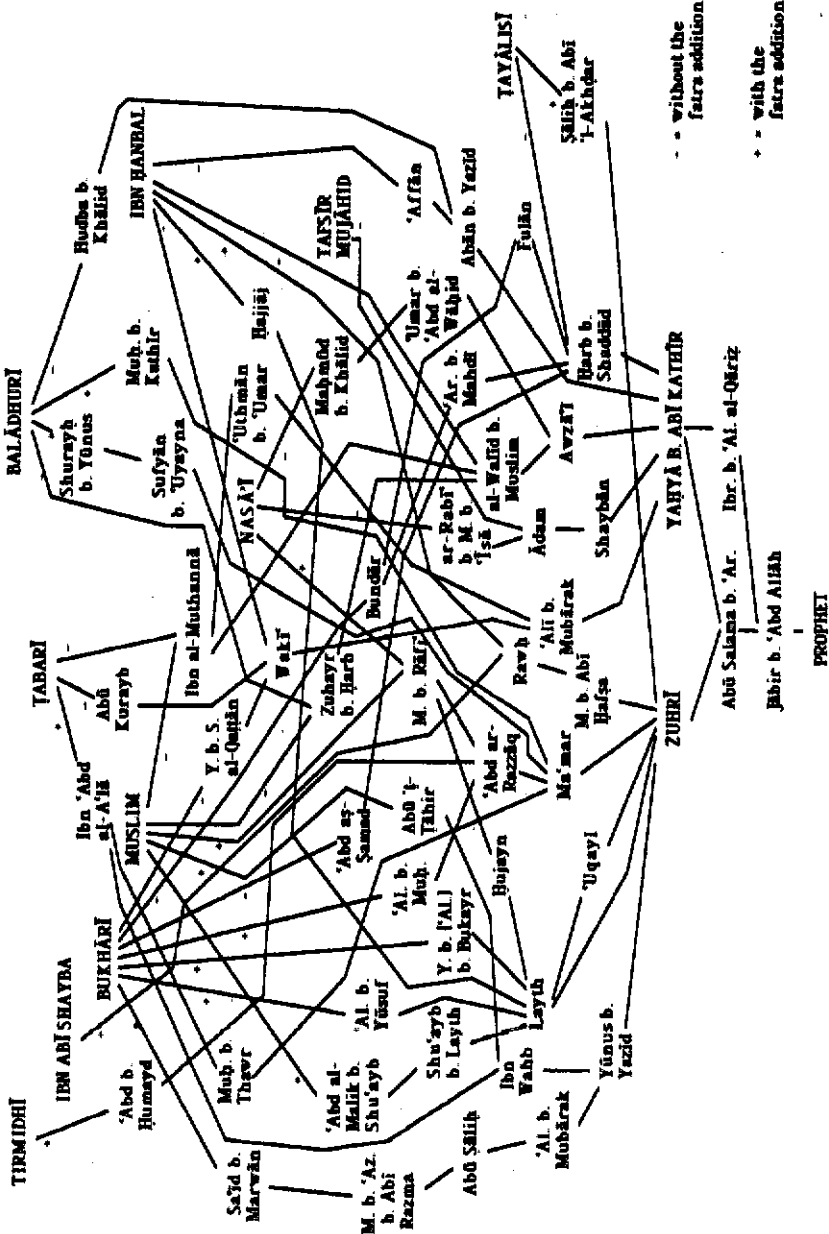


Diagram 3

LXXIV, 1-5 was the first⁴⁰? Diagram 3 provides us with a likely answer: Yaḥyā b. Abī Kathīr, a well-known cl in his own right but a man about whom we really know precious little, less even than about most of his fellow-clis.

Together with Qatāda b. Di‘āma, Yaḥyā is listed by the early *isnād* expert Ibn al-Madīnī (d. 234/849) among the *madārs* of Baṣra⁴¹. His date of birth is not known and he is said to have died between 129/747 and 132/750, so he is probably somewhat younger than Zuhri with whom he is compared. Thus the Baṣran *muḥaddith* Ayyūb as-Sakhtiyānī (d. 131/749) considered Yaḥyā to be second-best to Zuhri in Medinan traditions, while the other Baṣran Shu‘ba (d. 160/777) even preferred him to Zuhri⁴². It is difficult to establish to which *ḥadīth* centre Yaḥyā belongs; Ibn al-Madīnī calls him a Baṣran as we saw just now, although his alleged masters as well as pupils from that city are easily outnumbered by those said to hail from Medina, where he is said to have spent some ten years, according to one source⁴³. He is reported to have ended up finally in Yamāma, which seems to be confirmed by a number of teachers as well as pupils from that region who are all listed in Ibn Hajar’s *Tahdhīb*. But there it is also stated that he received *ḥadīth* instruction with various Damascene masters. So he might be considered as a roving *ḥadīth* collector, not exclusively belonging to one centre, although the qualification that he traveled *fi ṭalab al-‘ilm*, usually given to this sort of activity, is absent from his *tarjama*⁴⁴.

Whatever the case may be, here in diagram 3 Yaḥyā b. Abī Kathīr is depicted busily *rivaling* Zuhri. This rivalry is highlighted by the very wording of the version whose cl Yaḥyā is shown here to be:

Yaḥyā is alleged⁴⁵ to have asked Abū Salama b. ‘Abd ar-Raḥmān: “What part of the Qur’ān was revealed first? “*Yā ayyuhā ‘l-mud-daththir*”, was the answer. “But they say”, Yaḥyā went on, “that it was

⁴⁰ For a survey of the whole issue, see NOLDEKE/SCHWALLY, *Geschichte des Qurāns*, I, pp. 78-84; no apparent efforts were made there to arrive at a feasible chronology, and the harmonization attempt presented does not hint at originators — if any — of the variants in the traditions under discussion.

⁴¹ Cf. *MT*, p. 164.

⁴² Cf. Ibn Hajar, *Tahdhīb*, XI, p. 268 (penult.) and p. 269 (line 1).

⁴³ Cf. Ibn Abī Ḥātim, *Kitāb al-jarḥ wa ‘l-ta’dīl*, Hyderabad, 1952-3, IV 2, no. 599.

⁴⁴ Although in *MT*, pp. 66-70, a variety of data were brought together which all pointed to a time slightly *later* than Yaḥyā’s for *ṭalab al-‘ilm* journeys to have begun. So the absence of this information from his *tarjama* is not unexpected.

⁴⁵ The historicity of the following — paraphrased — dialogue is just as hard to maintain as that pertaining to any single strand projected backwards from the time of the clis to the time of the Prophet, as was illustrated above. If Jābir’s words had been transmitted also by others than Abū Salama, and if Abū Salama’s words had been transmitted also to others than Yaḥyā, then the historicity of the dialogue might have been postulated.

iqra' bismi rabbika". "Well", replied Abū Salama, "I myself asked Jābir b. 'Abd Allāh the same question; he gave me the same answer as I give you; then I also pointed out: but what about *iqra'* etc, whereupon Jābir said to me: I only tell you what the Prophet told us".

The left half of diagram 3 shows Zuhri again in cl position. The wording of his tradition, however, contains an all-important introductory statement, lacking in Yaḥyā's version, which transmutes the whole report into a statement that is in perfect harmony with the version of Yaḥyā. Zuhri said:

"Abū Salama told me that Jābir told him that the Prophet, *talking about the temporary suspension of divine revelation*, told him that, as he was walking in the open, he suddenly heard a voice from heaven. Looking up he saw Gabriel again. Terrified, he ran home and asked Khadīja to 'cover him up', whereupon *yā muddaththir* etc was revealed". (Paraphrase)

The insertion of the 'temporary suspension of divine revelation', for which in Arabic mostly the word *fatra* is used, is apparently the device introduced by Zuhri to counter Yaḥyā's attack on his earlier *iqra'* tradition. All the *isnād* strands going down from the collectors to their respective masters in the diagram are provided with (-) or (+). The sign (-) indicates that there is *no* allusion to *fatra*, whereas the sign (+) points to the version supported by that *isnād* strand being introduced by it. Every strand ending in Zuhri has (+), every strand ending in Yaḥyā has (-)⁴⁶.

Strictly speaking, the two versions constitute two different *isnād* bundles with two cls whose single strands down to the Prophet happen to be identical because the second cl, Zuhri, chose to counter Yaḥyā with the same weapon as brought into the field by the latter. Also their respective wordings are almost too different to speak of one *matn*: Yaḥyā has the clearly polemical preamble, which is countered by Zuhri's *fatra* device. It is only after these respective preambles that their *matns* show a sufficient textual overlap enabling us to define them as basically similar, both describing what allegedly happened to the Prophet when Gabriel called out to him from heaven. It is surely not far-fetched to account for this similarity by assuming that Zuhri blithely

⁴⁶ Tayālisī, no. 1688 (+ and -); Ibn Ḥanbal, III, pp. 325 and 377 (+), and p. 306 (3 x -); Bukhārī, II, p. 313, III, pp. 366 and 381 (+), III, p. 365 (3 x -); Muslim, I, pp. 143 f (+), pp. 144 f (-); Tirmidhī, V, p. 428 (+); Nasā'ī, *Kubrā*, ed. 'Abd al-Ghaffār Sulaymān AL-BUNDĀRĪ and Sayyid Kasrawī ḤASAN, Beirut 1991, vol. VI, p. 502 (+ and 2 x -); Tabarī, XXIX, p. 143 (+ and 2 x -); Balādhurī, I, pp. 107 ff (2 x + and 2 x -).

copied Yaḥyā. The reason why I prefer here to represent these two bundles as one and the same lies in the fact that in Muslim scholarship they are seen as one. Mizzī, for instance, whose *Tuhfa* lies at the basis of this entire study, gives both under one number⁴⁷, while at the same time emphasizing their textual overlap: Gabriel calling, rather than their differences: Yaḥyā provocatively driving his point home versus Zuhri's *fatra* ploy⁴⁸. But, as far as it was possible to ascertain this, neither Oriental nor western scholarship has ever come up with the Yaḥyā/Zuhri rivalry as the probable breeding ground for the XCVI/LXXIV controversy⁴⁹.

When Ibn Ishāq touches on the *fatra* topos⁵⁰, situating this in a somewhat later period of Muḥammad's life, he borrows Zuhri's wording but attaches this to a different report. When, as it says there, Gabriel did not show up for a time (see *Concordance*, s.n. *abṭa'a*, the first tradition listed), Muḥammad was saddened by this, whereupon Gabriel revealed the first verses of XCIII to him. This proves that Ibn Ishāq was perfectly aware of the XCVI/LXXIV controversy, but he apparently did not want to upset his own applearc by listing both Zuhri traditions as well as the Yaḥyā tradition. So he detached a preamble from his cluster and stuck it onto another, related report, possibly because he did not want to waste anything⁵¹: Ibn Ishāq at work.

*
*
*

Enter the family isnāds

When the *isnād* had been instituted sometime halfway the second half of the first/seventh century⁵², the main problem for those wanting to

⁴⁷ Mizzī, II, no. 3152; Yaḥyā's link with Jābir via Ibrāhīm b. 'Allāh b. Qāriḡ (who, like Abū Salama, is a Zuhri!) is a clear example of a late collector trying by means of a 'dive' through the cl to 'establish' new links. In this case that is Nasā'i, who is the only one to list it via his single strand of Ādam and Shaybān. This method of creating new single strands is, as we maintained above, a forerunner of 'diving under the cl'. Mizzī lists this strand separately under no. 2212 in vol. II.

⁴⁸ According to what is listed in *Handbook* and *Concordance*, Zuhri is the only *ḥadīth* collector who has traditions dealing with a long suspension of divine revelation. There is only one otherwise unrelated report of Ibn 'Abbās in which Gabriel's failing to show up allegedly causes the Prophet grief, cf. Ibn Sa'd, I 1, p. 131.

⁴⁹ Another pair of *isnād* bundles showing up the Zuhri - Yaḥyā rivalry is given in Mizzī, VI, nos. 8645 and 8960; both *matns* deal with excessive supererogatory fasting.

⁵⁰ WÜSTENFELD, p. 156 (I, p. 257).

⁵¹ In Ibn Ḥanbal, VI, pp. 232 f, and Bukhārī, IV, pp. 347 f, the *mā ana hi-qāri'* story is immediately followed by the second Zuhri *isnād* with the *fatra* topos.

⁵² Cf. note 18 above.

bring something situated in the time of the Prophet into circulation, and who thus sought to bridge the gap between the past and their own time by producing a chain of transmitters, was coming up with believable authorities. One spokesman was in most cases not enough, no, two or more forming a chain had to be found and, preferably, persons who could be trusted, or assumed, to have transmitted faithfully to one another, and this for every pair of transmitters in that chain. There is one genre of *isnāds* which can be shown to support a variety of different materials, historical data intermingled with legal prescriptions, which admirably suited the earliest *isnād* requirement, the so-called family *isnāds*. Who would quiz a son who claimed that he had heard something from his father, who had it from his father or uncle or aunt? Instead of a son from a father, we often find a freedman allegedly transmitting from his former master; both transmissions can be defined as family *isnāds*. Initially, the genre must have inspired trust.

Since Schacht pronounced his negative assessment of family *isnāds*³³ as being mostly connected with the verdict of fabrication, this has led to a general suspicion of this *isnād* genre with his western colleagues. There are indeed several heavily-used family *isnāds* in which the lack of historicity is so glaring that Schacht's depreciation went largely unchallenged. Even among medieval scholars one notorious family strand, scrutinized further down, has given rise to sheer endless debate. Because of this overall dubious reputation it seemed a good idea to analyze several here in order to find out whether or not for a change positive data can also be distilled from them. Since the three questions when, where and at the hands of whom should be asked regarding all traditions, those supported by family *isnāds* need not be left untouched.

On the whole, Schacht's verdict is eminently tenable, but there is more to family *isnād*-supported traditions, as the following data suggest. The particularly hotly debated family *isnād* alluded to above is the following:

'Amr b. Shu'ayb b. Muḥammad b. 'Abd Allāh b. 'Amr → father → (the latter's) grandfather, the well-known Companion 'Abd Allāh b. 'Amr → Prophet.

Moreover, this family *isnād* is said to have been attached to a file of written leaves, a *ṣaḥīfa*, which was allegedly handed down by several generations of one family, from a father to a grandson to a great-grandson³⁴.

³³ *Origins*, p. 170.

³⁴ This *ṣaḥīfa* received the nickname *aṣ-Ṣādiqa*, cf. Ibn Ḥajar, *Tahdhīb*, VIII, pp. 48-55; for a modern Muslim scholar's occupation with the *isnād*, cf. my paper in *Der Islam*, 49 (1972), pp. 232 f.

When the traditions which supposedly were collected in this *ṣaḥīfa* are studied⁵⁵, they allow some sort of general characterization of contents and some cautious guesses as to their chronology, provenance and authorship.

What is most striking is that a truly disproportionate number of traditions headed by this family *isnād* deals with penal law (how much blood-money is linked to injuring what part of the human body, in what cases does the paying of blood money replace retaliation, etc). Moreover, when 'Amr b. Shu'ayb's own pronouncements on matters of law are checked in a pre-canonical tradition collection, such as Ibn Abī Shayba's *Muṣannaf*, which is famous for its statements attributed to early *fuqahā'*, it appears that, more than anything else, this 'Amr is said to have been very much concerned also with matters of blood money (*diyār*) and statements attributed to the *rāshidūn* on various *diyāt* aspects⁵⁶. If, therefore, 'Amr b. Shu'ayb, through his direct pcl pupils, could have been confirmed as cl in the *isnād* constellations sprouting forth from this family strand, escorting the individual traditions on their way to the collections, he might rightfully have been associated with the (proto)wording of these legal prescriptions, where he does so. However, surprisingly enough, this is not the case, *not in one single instance*. What is more, not even one of 'Amr b. Shu'ayb's *direct* pupils listed, fifty-nine in all, can be considered a clear cl for one of the 167 numbers brought together in Mizzī. The very few cls that are indeed discernible in the bundles supporting the traditions in this corpus are *separated* from 'Amr by one single pupil, some others are even twice removed, thereby pushing the earliest chronology of the wording of those traditions forward to a time *at least half a century after* 'Amr, who died in 118/736. What this boils down to is that this controversial *ṣaḥīfa* has apparently given rise to nothing more than a large collection of single strands and 'spiders'⁵⁷, with a mere handful of bundles marked by relatively *late* cls. This leads to the well-nigh inescapable inference that the 'celebrated' family *ṣaḥīfa*, about which there has been so much discussion, was nothing but

⁵⁵ Mizzī groups the *isnād* strands and bundles conveniently together in VI, nos. 8656-8823; together they support some 108 different *matns* or facets of *matn* clusters (for this term, cf. note 70 below).

⁵⁶ See IX, pp. 129, 161, 174, 177, 181, 185, 208, 212, etc.

⁵⁷ A newly-coined technical term for a bundle made up of single strands, in which for lack of true pcls no real cl is discernible, only sometimes transmitters' 'knots' that look like cls; for more on 'spiders' and the 'seeming cl' (scl), see G.H.A., JUYNBOLL, *On the origins of the poetry from Muslim tradition literature*, forthcoming in the Ewald Wagner Festschrift, and idem, *Nāfi', the mawla of Ibn 'Umar, and his position in Muslim ḥadīth literature*, to be published in *Der Islam*.

the fruit of someone's imagination. Eventually, through all these single strands and 'spiders' which were allegedly traced back to it, it must have gathered so much credit that it began to lead a life of its own, but presumably a fictitious one. For the record, the two *shaykhs*, that is Bukhārī and Muslim, apparently never fell for this *ṣaḥīfa*, since they chose not to include a single tradition supposedly contained in it in their *Ṣaḥīḥs*. It is only the other four, Abū Dāwūd, Tirmidhī, Nasā'ī and Ibn Māja who made use of it and, as the collection of single strands and 'spiders' in Mizzī shows, extensively so. They were preceded in this by, among others, 'Abd ar-Razzāq, Ibn Abī Shayba and Ibn Ḥanbal.

One of the cls who does come to the fore, be it once removed⁵⁸, is Mālik b. Anas (d. 179/795)⁵⁹. And whereas the other few cls could not be found handling family strands in any way, Mālik can indeed be observed many times at the tail end of family *isnāds*, and it is therefore not wholly inconceivable — albeit far from proven, of course — that he brought the rumour about a *ṣaḥīfa* of 'Amr → father → great-grandfather → Prophet into circulation. Mālik heads a few other family *isnāds* in his *Muwaffa'*, the most famous as well as productive one being the strand: Mālik → the *mawlā* Nāfi' → 'Abd Allāh b. 'Umar → Prophet⁶⁰. But there are more, all equally doubtful as to historicity; when traced in the *riḡāl* lexicons, in any case, their transmitters emerge as entirely nondescript⁶¹.

⁵⁸ To top it all, on the identity of the supposed transmitter between 'Amr b. Shu'ayb and Mālik there is considerable difference of opinion, cf. Zurqānī's commentary, III, p. 250.

⁵⁹ Cf. Mizzī, VI, nos. 8727, 8820: the prohibition to sell an earnest ('*urbān*'), cf. *Muwaffa'*, II, p. 609, and no. 8740: "one rider is a *shayḡān*, two riders are two *shayḡāns*..." etc. cf. II, p. 978.

⁶⁰ Schacht rejected the historicity of this strand as largely untenable (*Origins*, pp. 176 f). In *El 2* (Eng. ed.), s.n. Nāfi', and in the Nāfi' paper forthcoming in *Der Islam I* have extensively dealt with the same family *isnād*, arriving at conclusions that are partly wholly new and may be felt to be distinctly different from those of Schacht.

⁶¹ Mālik probably created the following two family *isnāds*: (1) Mālik → his uncle Abū Suhayl b. Mālik → his father, Mālik b. Abī 'Āmir (Mālik b. Anas' grandfather) → Prophet (cf. Mizzī, IV, no. 5009, and *Muwaffa'*, I, p. 175); (2) Mālik → 'Abd Allāh b. Abī Bakr b. Muḥammad b. 'Amr b. Ḥazm → father → (the latter's) grandfather, 'Amr b. Ḥazm (*Muwaffa'*, II, p. 849). But later collectors were not averse to this either. For a family *isnād* probably invented by Ibn Ḥanbal, in due course copied by Ibn Māja, cf. *Musnad*. V, pp. 326 f and Mizzī, IV, nos. 5062-7, all traditions dealing (again!) with *diyāt* and *aqdīya*. For a family *isnād* supporting a series of *ṣalāt* traditions probably invented this time by Ibn Māja himself, cf. Mizzī, III, nos. 3825-32. For yet another family *isnād* whose 'author' cannot be determined on the basis of the currently available sources, see Mizzī, VIII, nos. 11380-93; this one was again spurred by Bukhārī and Muslim. For a family *isnād* invented by Abū Dāwūd supporting (again!) a *diyā* tradition, see Mizzī, VIII, no. 11212. For a family *isnād* invented by Mālik's contemporary from Baṣra, the

Is, on the basis of all this, the overall assessment of family strands in Islamic tradition literature a negative one, or are there perhaps exceptions? It seems to me that at least one family strand may, upon inspection, turn out to be historically tenable as far as the subsequent generations in it may be held responsible for having kept alive a perhaps genuine recollection ascribed to a grandson who has preserved a report describing a momentous event in the life of his grandfather, namely, that he was one of those present at al-'Aqaba al-ūlā⁶². The presence of this grandfather, the Companion 'Ubāda b. aṣ-Ṣāmit, as recorded by his grandson, was subsequently used by one, possibly two, later cīs who highlighted the family relationship in order to substantiate an issue that, as such, had nothing to do with grandfather or grandson, but constitutes a debate of pure political theory which, through this family connection, was artificially stretched back to the time of the Prophet. Again we must turn to its *isnād* bundle which has been reconstructed in diagram 4⁶³.

'Ubāda b. al-Walīd b. 'Ubāda, the grandson of 'Ubāda b. aṣ-Ṣāmit, looks at first sight like the perfect cī, but is he? I think so. The alleged transmission links between the Companion, his son and his grandson in this unadulterated family *isnād* occur only this once in the entire canonical *ḥadīth* literature, a fact that, paradoxically, can be adduced *in favour* of its historicity rather than vice versa. In general, family *isnāds* have the tendency to lose their credibility through over-exposure and over-use (e.g. the 'Amr b. Shu'ayb *isnād*, or the Nāfi' → Ibn 'Umar strand), while here we may have a genuine and cherished memory of how a forefather was present at the 'Aqaba, a memory passed from father to son to grandson, *if* the grandfather's presence was not made up by the grandson just in order to reap some personal prestige, something which is equally feasible⁶⁴. But even if that were the case, it makes 'Ubāda the cī.

prolific cī Hammād b. Salama (d. 167/784), see Mizzi, XI, no. 15694. For a survey of family *isnāds* peopled solely by Zuhris, cf. *MT*, p. 158; and, finally, cf. Mizzi, IX, no. 11654, for one launched by Bukhārī. This survey does not claim to be exhaustive.

⁶² Cf. *Et* 2, s.v. Al-'Aqaba (W.M. WATT).

⁶³ Cf. Mizzi, IV, no. 5118; Ibn Ishāq, ed. Wüst., p. 304 (II, p. 97); Mālik, *Muwatta'*, II, p. 445; Ḥumaydī, no. 389; Ibn Abī Shayba, XV, no. 19104; Ibn Ḥanbal, III, p. 441, V, pp. 314, 316, 318, 319 and 321; Bukhārī, IV, p. 401; Muslim, III, p. 1470; Ibn Māja, *Sunan*, ed. M.F. 'ABD AL-BAQI, II, p. 957; Nasā'i, *Sunan*, Cairo, 1348, VII, pp. 137 f *passim*; Balādhurt, I, p. 253. And cf. the deep 'dives' of 'Abd ar-Razzāq, nos. 20686-7.

⁶⁴ This 'Aqaba event has given rise to some equivalents, one on the alleged authority of Abū Hurayra with the obscure Ya'qūb b. 'Abd ar-Rahmān as seeming cī, see Mizzi, IX, no. 12330, and one with the *isnād* ending in Umm Husayn al-Aḥmasiyya (cf. Mizzi, XIII, nos. 18310-3; cīs: Shu'ba and others) to which the famous Khārijite adage has been added that every ruler, even an Abyssinian slave without arms or legs, has to be obeyed as long as he adheres to the precepts of Islam.

id (d. 144/761) with reports on other occasions too, additional evidence against considering him as merely fictitious⁶⁵.

Ḥanbalī b. Saʿīd's position as pcl is strengthened by the pcls Mālik⁶⁶ Abd Allāh b. Idrīs, the latter also functioning as ipcl through *isnāds*, ʿUbayd Allāh b. ʿUmar and Muḥammad b. ʿAjlān, who are known pcls in other bundles; both *ṭuruq* are confirmed here in the traditions of Ibn Abī Shayba, Ibn Māja and Muslim.

Looking at Ibn Ḥanbal's strands, the following assessment of the converging on him is of necessity no more than tentative. It is that he received the report from Ghundar (d. 193/809), Sufyān b. ʿUyayn (d. 198/814) and al-Walīd b. Muslim (d. 194-5/810-1), the famous Syrian *raffā*⁶⁷, depicted here in the role of 'diving' ipcl, and also through the well-known Iraqi Zuhrī *isnād* Yaʿqūb b. ʿIsmāʿīl az-Zuhrī 'an his father from Ibn Ishāq, if he did not add that one should be careful for good measure⁶⁸. Then, imitating al-Walīd b. Muslim's *raffā* 'raising to the level', sc. of a 'prophetic tradition'), it looks as if he was a beeline for the cl himself via one otherwise impeccable transmitter, Wakīʿ, whose position as cl is attested to in numerous other *isnād* bundles, and one controversial one, Usāma b. Zayd, although this strand did not have satisfied him fully, for he did not hold Usāma in high esteem, as the sources inform us. As for Ibn Ḥanbal's *ṭuruq* featuring the famous Kūfa's best-known cls, Sulaymān b. Mihrān al-Aʿmash (d. 177/764), there is no conclusive evidence pointing to their originator. In the consideration that, strangely enough, among the pupils of Ibn Ḥanbal, Ahmad b. Ṭalḥa neither ʿAffān b. Muslim nor Hāshim b. al-Qāsim are mentioned, and that this Muḥammad, in his turn, does not figure among the masters of ʿAffān or Hāshim either, so Ibn Ḥanbal could conceivably be held responsible for both strands. If that is the case, he chose the right man, for Aʿmash was a cl responsible for dozens of legal rules and legal prescriptions all of which found their way to the collections. In short, Ibn Ḥanbal's supposed 'use' here of Aʿmash, exactly as al-Walīd's supposed 'use' of Shuʿba⁶⁹, which constitutes a similar case,

⁶⁵ Mizzī, XI, nos. 15836 and 16184.

⁶⁶ Mālik never mentions Ibn Ishāq in his *isnāds*. If he did get certain traditions from him, he never says so.

⁶⁷ For this term, see *MT*, index s.v. and *El* 2 (Eng. ed.), s.v. *raffā*.

⁶⁸ In his *tarjama* in the *Tahdhīb* (VII, p. 232, lines 4-8) ʿAffān b. Muslim is reported to have said once, supposedly in jest, that Ibn Ḥanbal's traditions with Ibrāhīm b. Saʿīd in *ṭuruq* were weak.

⁶⁹ Ghundar is virtually always listed in *isnād* bundles as a pcl of Shuʿba, only rarely as a separate strand as here; surely that indicates that for once he made 'use' of his reputation. Besides, Shuʿba was Ṭayālisī's most important teacher:

can be taken to clarify once more in a neat manner, how unaware these collectors must have been of the transparency of their methods, for if they had made use solely of nonentities or *majhūlān* for their *fulān* strands, the scale of their *isnād* proliferation might, for lack of data, have gone largely undetected. *Fulān* strands, however, peopled by famous transmitters who are well-known cīs in other bundles stick out a mile. If nothing else, such strands *advertise* their being concocted.

Interestingly, the actual *main* which the bundle from diagram 4 supports constitutes a mere facet of a large *main* cluster⁷⁰. I do not think it is grandson 'Ubāda who must be held responsible for this facet. Let us rather consider him to be the cī for the rumour, genuine or invented, that his grandfather was present at the 'Aqaba to pledge allegiance to the Prophet (= *mubāya'a*). But 'Ubāda's pcīs Ibn Ishāq or Yahyā b. Sa'īd, the first copying the second or the second copying the first, should be held responsible for the wording of the *mubāya'a* formula itself:

Bāya'nā rasūla 'llāhi (ṣ) 'alā 's-sam'i wa 'ḥ-ḥāḥi fi 'usrinā wa-yusrinā wa-manshaḥinā wa-makrahinā wa-atharatin 'alaynā wa-'alā an lā nunāzi'a 'l-amra ahlahu wa-'alā an naqūla bi 'l-ḥaqqi aynamā kunnā lā nakhāfu fi 'llāhi lawmata lā'im (i.e. we pledged allegiance to the Messenger of God (eulogy) to hearken and obey him, in difficult or easy times, while we are delighted or disgusted, even in (times of) deprivation⁷¹; we will not wrest authority from him who bears it; wherever we are, we will only hold what is righteous, without fear of censuring.)

When all the *isnād* bundles supporting versions of comparable pledges to Muḥammad, making up what may be termed the *sam' wa-ḥā'a* cluster, are analyzed, a number of cīs emerges. These versions can all conveniently be surveyed together in Muslim's *Ṣaḥīḥ*⁷², but there they are given in strictly arbitrary order. The *mubāya'a* text associated with 'Ubāda b. aṣ-Ṣāmit, listed towards the end of Muslim's chapter, turns out to have the earliest cīs, as I said, either Ibn Ishāq or Yahyā b. Sa'īd,

Shu'ba strands-cum-mains, which fail to show up in Ṭayālisī's *Musnad*, may relatively safely be taken as non-historical ascriptions.

⁷⁰ The expression *main* cluster has been newly coined to indicate that the contents (= *main*) of a particular tradition, rather than as an individual entity, should in the majority of cases be viewed as one out of two to sometimes even ten or more facets of one basic idea, which may pertain to a particular legal or ethical concept, or which reflects the ongoing controversies regarding some point of Islamic ritual. This is cited from *EI* 2 (Eng. ed.), VII, p. 692, left column, *infra*.

⁷¹ *Wa-atharatin 'alaynā* is glossed by Muslim's commentator Nawawī as *ayī 'sma'ū wa-atī'ū wa-inī 'khtaṣṣa 'l-umarā'u bi 'd-dunyā wa-lam yuwaṣṣilūkum ḥaqqakum mimma 'indahum*.

⁷² III, *imāra*, bāb 8, pp. 1465-71.

either one copying the other. Both are said to have had connections with the 'Abbāsids⁷³. It is tempting to surmise that 'Ubāda's *mubāya'a* formula constitutes the result of certain pressure brought to bear by a 'Abbāsīd on one of these conceivable cīs to bring into circulation a properly 'authenticated', 'ancient' formula legitimizing the Prophet's authority *as well as* that of the ruling dynasty, the successors to that authority⁷⁴. If we have to choose which one of these two is the more likely than the other, Yaḥyā's credentials may be felt to outweigh those of Ibn Ishāq: not only is Yaḥyā the older of the two, he happens to have been also the alleged master of all the other cīs who could be identified in the bundles supporting the other, later versions making up the *sam' wa-ṭā'a* cluster. One may be forgiven for not dismissing this as merely a coincidence.

* * *

The collective isnād and the 'inverted common link'

After the *qāṣṣ*-supported strand and the family *isnād*, another ancient type of *isnād* strands should be studied here as reflecting one more manner in which early Islamic society 'authenticated' its more persistent rumours.

The following *khābar*, also found in a number of major *ḥadīth* sources, is concerned with that famous piece of gossip allegedly circulating in the first half of the first/seventh century in Medina: the *ḥadīth al-ifk*, that story in which 'Ā'isha's honour was besmirched by several people who insinuated that she had committed adultery. The story, too well-known to deserve more than just a reference to the sources, is a good example of one supported by what later came to be known as a collective *isnād*.

The phenomenon of collective *isnāds* may be said to have originated with various early collectors of *akhbār*. It can be considered as their first, if perhaps not yet entirely wholehearted, observation of the *isnād* requirement. The reconstruction of the *isnād* bundle of the *ḥadīth al-ifk* can be found in diagram 5⁷⁵ and may be considered to be representative

⁷³ Ibn Ishāq collected things in writing for al-Mahdī, cf. al-Khaṣīb al-Baghdādī, *Ta'rikh Baghdād*, I, p. 221, and Yaḥyā was made *qādī* in Baghdad by al-Manṣūr after having been judge elsewhere in Iraq, cf. *idem* XIV, p. 102.

⁷⁴ A detailed analysis leading to a reconstruction of the chronological order in which the various versions were brought into circulation shows a revealing evolution of political legitimization under the early 'Abbāsids.

⁷⁵ This diagram was composed from nos. 16126, 16311, 16576, 16678 and 17409 in vols. XI and XII of Mizī.

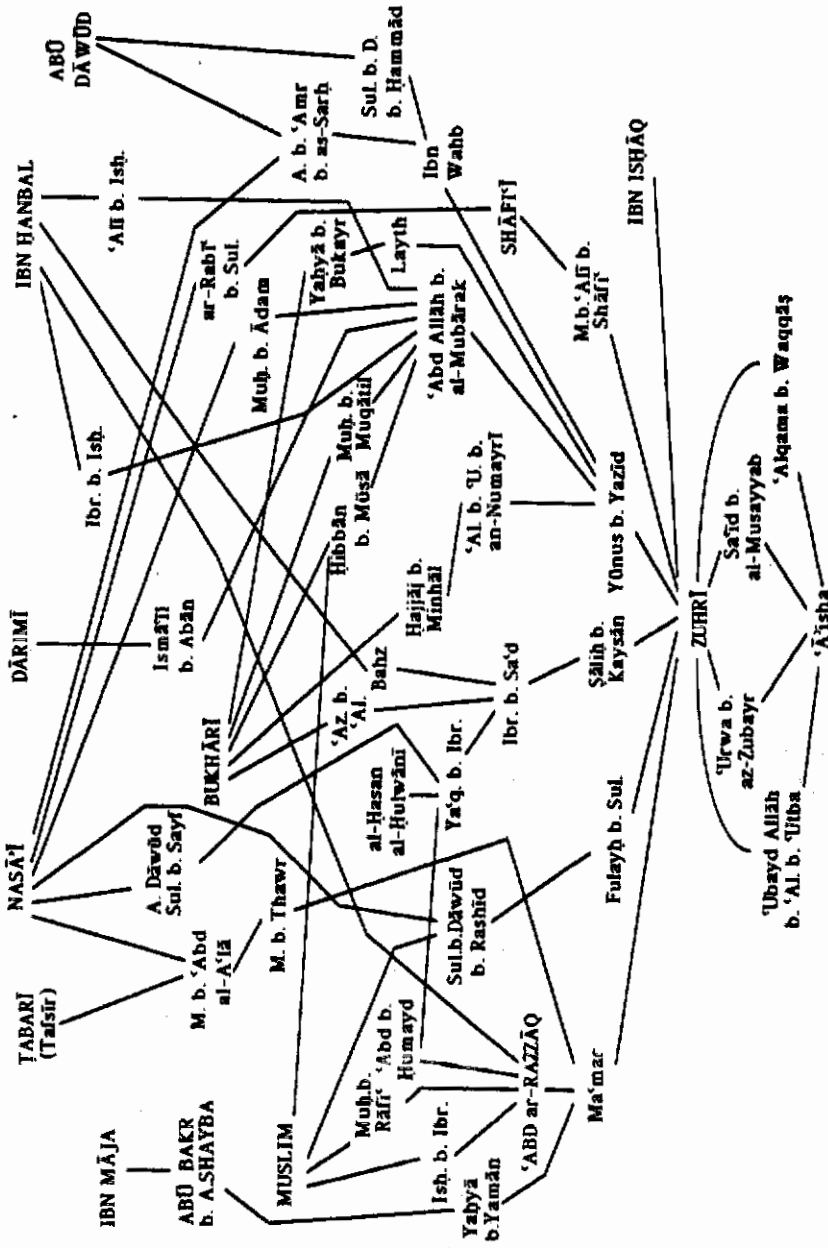


Diagram 5

of these early collective *isnāds*. In contrast to the family strand which is a single strand, the bundle showing up a collective *isnād* derives its strength from numbers.

The oldest available collection in which the story is found is the *Sīra*⁷⁶. Ibn Ishāq claims that he received it directly from Zuhri (d. 124/742) who had it from his four authorities who, in turn, reported, as they said: 'an *ḥadīth* 'Ā'isha. One of the remarkable features of the *ḥadīth al-ifk* is that the *ḥadīth* collections have preserved more or less the exact wording not only of the story but of its collective *isnād* too⁷⁷. There seem to have been no attempts to dress up the *ṭuruq* from 'Ā'isha via the four Successors to Zuhri so as to make them conform a bit more with the generally standardized wording of *isnāds* found in later times except when only short fragments are given, instead of the whole story. There is probably nobody who, upon seeing this diagram, wishes to maintain that the actual wording of the story is attributable to someone other than Zuhri. The four figures between 'Ā'isha and Zuhri are probably all historical people, and all except 'Alqama b. Waqqāṣ are known for their insight in *fiqh* matters, a qualification tantamount to saying that they were very much aware of what was going on.

The wording of the *ifk* story is doubtless Zuhri's and in the exposition of the material there is no difference worth mentioning between *akhbār* books and *ḥadīth* collections, at least when the latter give the complete story. But whereas Ibn Ishāq is really only concerned with reproducing it in extenso, various *ḥadīth* collections adduce, apart from the full account in one chapter, sometimes a fragment so brief as to be a no longer recognizable part of the account in another chapter, apparently with the aim of drawing attention to the legal and/or social implications of that fragment. The inferences to be drawn from this seem momentous, as will become clear further down.

But now we simply cannot avoid looking first into the factuality of the *ifk* story, no matter how risky that is in the case of *Sīra* stories of this genre. The following scenario seems feasible: after he had asked around,

⁷⁶ WUSTENFELD, p. 731, (III, p. 310).

⁷⁷ Ibn Ishāq said: Zuhri related to me on the authority of 'Alqama, Sa'īd, 'Urwa and 'Ubayd Allāh saying: "Each (i.e. of the four authorities mentioned) related part of this story to me, some people remembering more of it than others, and I have collected for you (i.e. Ibn Ishāq!) what the people related to me... (follow two more single strands to 'Ā'isha) on the authority of 'Ā'isha about herself on the occasion of the *ahl al-ifk* spreading the gossip about her... whereby the one related what the other did not mention, although each and everyone gave a reliable account of her story and each related on her authority what he had heard personally".

Zuhri put all the bits and pieces of a certain rumour which still floated around in Medina together and arranged those into one continuous narrative.

It seems implausible to contend that he made it all up, including that wordy collective *isnād*. That on the other hand one of Zuhri's sources invented it all, to be duly imitated in time by his peers, in other words a conspiracy of sorts, seems downright absurd. Besides, references to 'Ā'isha's alleged ordeal can also be found in reports with 'Urwa b. az-Zubayr and his son Hishām in the *isnād*⁷⁸. Moreover, 'Ā'isha herself can hardly be visualized as having been so foolish as to bring into circulation an invented tale about herself. It is much more plausible that the account she is purported to have given of what had happened to her is basically true. After all, the event may not have destroyed her in the end, but the story decidedly portrays her as only human, very much so in fact. The *ifk* narrative has quite a few features that bear no resemblance to, or allow to be associated with, the usual glorifying tone characterizing accounts in early Islamic books purporting to describe 'Ā'isha's qualities, which are more often than not larger-than-life. The tale has several rough edges which, surprisingly enough, have withstood editorial interference, *if* there has been any. The story, in short, is too full of human shortcomings and may, therefore, have a certain claim to historicity. Let us admit that it is conceivable that there *was* once a fire that *did* produce smoke, even if it was kindled by sheer slander, malicious or otherwise. And nobody succeeded in suppressing it altogether and nobody could forget it, as the bundle testifies.

The often-voiced contention that the *ifk* story is nothing but a piece of invented exegesis, meant to identify "the group of people among you who have spread the falsehood..." (Q, XXIV, 11), seems far-fetched in view of its very elaborateness. A strongly abbreviated version of the narrative or a different and rather less complex story would have stood Zuhri in equally good stead, if his aim had merely been to produce a gratuitous piece of *tafsir* padding. But since he had what he considered to be a true story, he chose to tell it in full, as the *isnād* bundle in the diagram testifies, and Ṭabarī, for his part, included the complete story decked out with all its trimmings in his commentary too. In short, what

⁷⁸ Mizzi, XII, no. 16798. See furthermore how Ibn Ishāq is c1 in a bundle supporting an *ifk*-related report in Mizzi, XII, no. 17898, in which 'Ā'isha is alleged to have said *lanumā nazala 'udhri*... The same single strand served the c1 Mālik to bring purely legal sayings into circulation, cf. nos. 17897, 17899. In nos. 17900-2 Mālik shares the c1 position with the c1s Ibn Jurayj and Hishām b. 'Urwa.

seems a genuine Zuhri document, with a perhaps tenable claim of being factually correct, has been adduced to 'clarify' a certain Qur'anic passage. The question of whether or not the story, and the Qur'anic verse, both stem from one and the same historical situation can then justly be reduced to one to be sorted out by faith, with or without a measure of rationalism, or by rationalism alone.

Now, for the sake of argument, if we decide to lend credence to a certain anecdote in general, we may actually have to do the same with certain chips lopped off by *ḥadīth* collectors and presented outside the context of the anecdote because of their legal or social interest, assuming, of course, that the chips have always been part of the whole and were not just trimmings added later at the hands of an editor. Where does that lead us here? Reports pried loose from a seemingly historical account, although emerging in tradition collections dressed up as *ḥadīths*, should nonetheless be taken as serious contenders for the historicity label, too. Since Goldziher and Schacht, taking *ḥadīths* as factual has been a pastime only with scholars endowed with a large measure of credulity, but studying the *ifk* narrative more closely, a case could be made for the historical acceptability of most of its constituent features.

Comparing all the occurrences of (fragments of) the *ḥadīth al-ifk* supported by their various strands in all the collections drawn in the diagram, we discern pcl Yūnus b. Yazīd as the man responsible for transmitting only the very first sentence of the *ifk* story, in which it is related how the Prophet allegedly drew lots in order to decide which one of his wives he was going to take with him on the *ghazwa*, the aftermath of which allegedly gave rise to the smear campaign. In other words, it is not pcl Yūnus b. Yazīd to whom we owe the transmission of the complete text, but only that of the very first sentence (which may be assumed to have always been part of the original *ifk* story). Furthermore, upon inspection it will appear that the version due to pcl Ibrāhīm b. Sa'd presents the story in a layout different from the one we find in, for instance, the *Sira*, which resembles most the one transmitted through pcls Ma'mar and 'Abd ar-Razzāq. Other long versions are found in Muslim⁷⁹, Bukhārī⁸⁰ and Ibn Ḥanbal⁸¹. Since Ibn Māja⁸² has only the first sentence, too, and the Ma'mar - Muḥammad b. Thawr strand ending up in Nasā'ī gives a slightly abbreviated account but preserves the salient

⁷⁹ *Ṣaḥīḥ*, IV, pp. 2129 ff.

⁸⁰ Ed. KREHL, e.g. III, pp. 103 ff.

⁸¹ *Musnad*, VI, pp. 194 ff.

⁸² *Sunan*, ed. M.F. 'ABD AL-BĀQI, I, p. 634.

features, we may infer that someone between Ma'mar and Ibn Māja can be credited with reporting the same social standard of behaviour as was high-lighted by Yūnus. The choice in this case is not difficult: in the analyses of a number of other bundles Abū Bakr b. Abī Shayba could be observed many times extracting this sort of compact rules, dealing with social etiquette as well as legal issues, from much longer historical, or the case so being quasi-historical, anecdotes.

There is also an *ifk* version in the *Maghāzī* of Wāqidī⁸³. Its *isnād* bears a slight resemblance to another *ifk isnād* in Ibn Ishāq⁸⁴ in that it shares with it the transmitter who says he has it from his great-aunt 'Ā'isha. Both *isnāds* are peopled by nondescript transmitters so that nothing definite can be said about them. But the wording of the *ifk* story in Wāqidī is so similar to that of the *Sīra* that 'borrowing' definitely belongs to the possibilities. Wāqidī's *isnāds* consist on the whole of transmitters who are hard to trace, if at all; one is mostly left with the impression that they sprouted from Wāqidī's own imagination. Besides, he often does not even mention them. That we know which transmitters figure in Wāqidī's *isnāds* at all is due to Ibn Sa'd, his secretary, who seems a bit less hesitant to commit himself than his employer.

What with the dozens of traditions he claims to have heard from Zuhri and the wide attention which the *ifk* tale has stirred up in all quarters, it is all the more surprising that Mālik b. Anas, the reputed master of Medinese tradition, does not list it in his *Muwatta'*, not even a digest. But certain narrative elements of the story were apparently too alluring for him to leave unused. Therefore Mālik can be observed 'borrowing' one prominent feature from the saga ('Ā'isha seeking to retrieve the necklace she said she had lost), which he pasted onto the backdrop of a 'prophetic tradition' dealing with the *tayammum* prescription (i.e. using dust to wipe certain parts of the body when water is not available for the performance of a ritual purification). And then it should not come as too great a surprise that in the *isnād* bundle of this embellished *tayammum* tradition Mālik himself is the undeniable common link!⁸⁵

Summing up what the foregoing may have made clear, we saw that anecdotes whose historical authenticity is perhaps tenable may contain elements which, subsequently, have been used by *ḥadīth* collectors for the purpose of formulating strictly legal, social and/or ritual prescriptions. But then it must also be realized that we are then dealing with

⁸³ II, p. 426.

⁸⁴ Wüst., p. 731 (III, p. 309 f).

⁸⁵ Mālik b. Anas, *Muwatta'*, I, pp. 53 f; Mizzi, XII, no. 17519.

prescriptions that, for a change, may have a claim to be considered as having originated during the Prophet's lifetime, a claim which is hard to maintain for the vast majority of other legal, social and/or ritual prescriptions, which are not part and parcel of such anecdotes. Contending that *isnāds* as an institution came too late into existence to guarantee the historicity of the reports they claim to 'authenticate' is a formulation to be commended in general. But some collective *isnāds*, as in this Zuhri bundle, where cl Zuhri may with equal justification be defined as an icl, an Inverted cl, do sometimes point, within the context of a historically plausible anecdote, to the ancient breeding ground of certain concepts, which are thus placed squarely in the lifetime of Muḥammad.

*
* * *

Other variants of the collective isnād

There are dozens of reports in the *Sira* that deserve similar attention and analysis. But other early historians have interesting methods of handling collective *isnāds*, too, and that is why it is proposed now to look more closely at two other *akhbārīs*, the first of whom is otherwise not renowned for his interest in *fiqh* matters, Abū Mikhnaf (d. 157/775).

In one of the first reports transmitted by Abū Mikhnaf in Ṭabarī's *Annales*⁸⁶ we read about the *ladd* incident. This event is situated against the background of the Prophet's final illness, and it describes how one of Muḥammad's wives, Asmā' bint 'Umays, allegedly thinking that her husband, who has not given a sign of life for some time, is suffering from *dhāt al-janb*⁸⁷, administers through the corner of his mouth (in Arabic *ladda-yaluddu*) a medicine, the so-called *ladūd*. The Prophet immediately comes to and, sensing the tang on his tongue, asks indignantly who has given him what. When he is told, he angrily orders everyone present, except his uncle 'Abbās who had had no hand in the exercise⁸⁸, to take a sample of this medicine. These are the basic ingredients of the story, each version — and there are quite a

⁸⁶ I, p. 1810.

⁸⁷ *S.v. janb*, Lane lists a long series of possible illnesses that might have been equivalents of this affliction.

⁸⁸ According to Sellheim's classification of *Sira* material (cf. his *Prophet, Chalif und Geschichte*, in *Oriens*, 28-29 (1965-1966), pp. 33-91), the 'Abbās digression surely belongs to the second *Schicht*.

few besides the one by Abū Mikhnaf — displaying its own particular selection.

Abū Mikhnaf's *isnād* is a simple one; from Ṭabarī down:

Ṭabarī — Hishām b. Muḥammad al-Kalbī — Abū Mikhnaf — aṣ-Ṣaq'ab b. Zuhayr, an uncle of Abū Mikhnaf but otherwise a *shaikh laysa bi-l-mashhūr* — (and then literally:) *fuqahā' ahl al-Hijāz*.

The uncle may or may not be a historical figure; he may have been invented and/or merely inserted by Abū Mikhnaf to span the gap in time and/or space between himself and the *fuqahā'*. In any case he is too unimportant to occupy us here any longer⁸⁹. All one can say is that we may have here a family *isnād* of sorts. But the more intriguing question is: who are these *fuqahā'*? Can they be identified?

Now, when all the *ladd* story versions are culled from the chapters on *fiḥb* in the *ḥadīth* collections, we see at a glance that an incident such as described by Abū Mikhnaf receives a great deal of attention there, too. The variants in the different accounts are many and on the whole irrelevant and/or uninteresting (instead of Asmā', 'Ā'isha or Umm Qays; the question of whether or not taking a medicine like that breaks someone's fast, and similar casuistic subtleties⁹⁰). However, the assorted *isnāds* of these *ladd* story variants may be auspicious: each one of them appears to contain a Medinese *faqīh*, or a comparable authority, who transmits a *ladd* story version from one or more wives on to (someone on to) a cl who is a different man in each version.

Among these *isnāds* there is one with the the *faqīh* 'Ubayd Allāh b. 'Abd Allāh b. 'Utba, in which we encounter Yaḥyā b. Sa'īd al-Anṣārī as cl (Mizzī, XI, no. 16318);

one strand with 'Ā'isha - 'Urwa b. az-Zubayr, the *faqīh* - his son Hishām - Ibn Abī Zinād (Mizzī, XII, no. 17021, no cl discernible);

one again with the *faqīh* 'Ubayd Allāh b. 'Utba and Zuhri as cl (Mizzī, XIII, no. 18343);

another one with 'Abbād b. Maṣṣūr an-Nājī (d. 152/769) as cl, a man notorious for his *iadlīs* from the Baṣran, later Medinan, *faqīh* 'Ikrima, the *mawlā* of Ibn 'Abbās, between whom and himself he usually left two transmitters unmentioned (something which prompts Tirmidhī to say in

⁸⁹ For an extensive list of Abū Mikhnaf's Saq'ab *isnāds*, see Ursula Sezgin's monograph on this historian (cf. note 3 above), pp. 219 f.

⁹⁰ For a comprehensive survey, see *Concordance et indices de la tradition musulmane*, s.v. *ladd*.

so many words: this is the *ḥadīth* of 'Abbād, a reference to Tirmidhī's possible awareness of the cl phenomenon, namely, that 'Abbād, the cl, was the originator⁹¹).

Furthermore, we read in Ibn Sa'd⁹² a few *ladd* reports with *isnāds* ending up in Wāqidī who, strangely enough, does mention the *ladd* incident in passing in his *Maghāzī*⁹³ but without *isnād*; there are no cls discernible in these Ibn Sa'd *isnāds*, but Hījāzī *fuqahā'* galore: Abū Bakr b. 'Abd ar-Raḥmān b. al-Ḥārith, 'Ubayd Allāh b. 'Abd Allāh b. 'Utba again and finally 'Amr b. Dīnār, the *mufī* of Mecca and a prolific (seeming) disseminator of *manāsik* material⁹⁴.

Summarizing these data, what seems to have happened is this: there reached Abū Mikhnaf (or conceivably, if he is not a fictitious character, his uncle Ṣaq'ab) a handful of basically similar reports depicting the *ladd* incident, virtually all supported in the second tier by Hījāzī *fuqahā'*, which he (or his uncle) moulded into one continuous narrative on the authority of *fuqahā' ahl al-Hijāz* and figuring Asmā' bint 'Umays. Contemporary and later *ḥadīth* collectors chanced upon these reports. They rearranged the wording so as to suit their individual needs and preferences, in so doing emphasizing this, that and the other juridical or social aspect, polishing the respective *isnād* strands where necessary, e.g. by adding better-known wives of the Prophet, and filing them away under different headings, notably in chapters on Muḥammad's reputed expertise in medical matters⁹⁵, in their collections.

Is it wrong to surmise from the above that we have here again a historical report whose factuality, like the *ifk* story, is maintainable, and which later develops into a 'prophetic tradition', but one which, because of its origin as a *khābar*, has a claim to a measure of credibility?

I believe that it is eminently plausible that, in the course of his final illness, the people around Muḥammad may have tried to administer a

⁹¹ For two more examples of plausible references to the cl phenomenon, cf. *MT*, p. 214-6, and a statement concerning a cl, 'Abd ar-Raḥmān b. Abī 'l-Mawālī, ascribed to Ibn Hanbal: *kāna yarwī ḥadīthan munkaran 'an Ibn al-Munkadir 'an Jābir fi 'l-istikhāra laysa aḥadun yarwīhi ghayruhu*, see Mizzi, II, no. 3055, and Ibn Hajar, *Tahdhīb*, VI, p. 283. Especially Ibn 'Adī's *Al-kāmil fi ḍu'afā' ar-rijāl* (ed. Beirut, 1985) is full of such remarks.

⁹² II 2, pp. 31 f.

⁹³ III, p. 1119.

⁹⁴ For a comprehensive survey of Hījāzī and other *fuqahā'*, see Schacht's *EI* 2 article *fiḥh*, and my paper mentioned in note 34 above.

⁹⁵ Space does not permit to say more than a few words about these *ṣibb* traditions, but one overall characteristic is significant in this context: the vast majority turn out upon inspection to be singularly *late*, more than one and a half century later in fact than the *ladd* event.

cure, to wit the *ladūd*, no matter how often his sickbed plays otherwise the role of a mere background topos⁹⁶ in dozens of other not so easily maintainable 'prophetic traditions'. This surmise is prompted by its *isnād*. In the final analysis, the Abū Mikhnaf report, with its *isnād* strands going back to *fuqahā' ahl al-Ḥijāz*, does not differ fundamentally from the *ifk* rumour with its *isnād* strands between source and chronicler likewise consisting of several *fuqahā'*. In fact, Abū Mikhnaf's position (or conceivably that of his uncle Ṣaq'ab) is very similar to that of the icl, the reporter who transmits a story made up of elements he learned with various masters. As I intimated above, this collective *isnād* model is actually among the oldest methods resorted to by the first *akhbārīs* like the icl Zuhri, a man who, with time, became increasingly more conscious of the more demanding aspects of the *isnād* requirement, something which led him in the end to introduce the for those days most sophisticated use of the *isnād*, the *isnād marfū'*: seemingly uninterrupted single strands stretching back to the time of Muḥammad⁹⁷. In different words, the icl is nothing other than the apex in the collective *isnād* of the early *akhbārīs*.

Where the cl marks the origin of a report which has for corroboration an artificial single strand to the past invented by that cl, the icl marks the end of the development of a conceivably acceptable, in a few cases perhaps even factual, *qiṣṣa*, a rumour or gossip, mostly orally transmitted by a certain number of people to a certain number of other, younger people; some of these are storytellers, judges or other upholders of justice and law, most are plainly interested only in keeping alive memories from the past.

* * *

A final example of such an icl heading numerous collective *isnāds* may illustrate the icl phenomenon somewhat further. This example constitutes at the same time a very controversial issue. Until today only a few scholars have ventured to say something positive about the historicity of reports collected by that much-maligned Sayf b. 'Umar (d. some time between 170/786 and 193/809)⁹⁸. If the *isnād*-technical theories

⁹⁶ The pioneering study of topoi in Islamic historiography is A. NOTH, *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung*, Bonn, 1973.

⁹⁷ For more on Zuhri's handling of *isnāds*, see *MT*, pp. 18 f.

⁹⁸ Cf. G.M. Hinds in his SOAS doctoral dissertation of 1969 *The history of early schism in Iraq*. See now especially Ella LANDAU-TASSERON, *Sayf Ibn 'Umar in medieval and modern scholarship*, in *Der Islam*, 67 (1990), pp. 1-26, and the extensive literature quoted there.

developed in the foregoing have anything that commends them, they should also be applicable to the material that goes under the name of Sayf.

The example adduced here with which Sayf's basic honesty as a historian is tentatively suggested is not an earth-shattering one, but any example should be just as good as any other; when the theory seems to hold in one case, it can be expected to do so in others as well.

It was allegedly in the aftermath of the conquest of al-Madā'in that the Muslim warriors came upon a rich treasure of booty. They found it hidden in bags bound on a beast of burden belonging to the fleeing Persians. Sayf has preserved this theme for us in no less than four different versions, each one with its own *isnād* strand(s). And what is so relevant in this context, the versions as such present only minor variants; the beast of burden is identified in one as a mule, in another as two mules, in another as a packhorse, in yet another as two donkeys, and so on. The inventory of what the Muslims find also differs in the respective versions, from jewelry to costly weapons, from the Persian king's crown to silver and golden artefacts. And the way the Muslims get hold of the animal(s) is related in different terms as well: they retrieve it from the river in which it had fallen, or they stumble upon it while pursuing the fleeing enemy. All these details can be checked in Ṭabarī, *Annales*, I, pp. 2445-8 and need not occupy us here. But each version has its own *isnād* strand: three have single strands ending in Sayf and one is supported by three strands with Sayf in icl position. This last one, as one would guess, is by far the most elaborate, since it clearly constitutes Sayf's redaction of what allegedly had reached him via a collective *isnād*. It appears that he does not deal with those in a way differing substantially from his predecessors such as Zuhri and Ibn Ishāq. It is, of course, impossible to determine the authorship of these *isnād* strands employed by Sayf; my personal guess would be that Sayf's single strands are often (not always) of his own making, whereas his collective *isnāds*, more likely than not, yield genuine data transmitted by his authorities. All in all, the materials which these collective *isnāds* are meant to support show too much overlap with those supported by Sayf's single strands and, for that matter, also those materials collected by his allegedly more reliable fellow-*akhbārīs*. All these and similar correspondences are too manifold and too striking in my opinion to enable anyone to conclude that Sayf made it all up.

Sayf is, furthermore, the disseminator of many reports transmitted to him by such Iraqi legal experts-cum-historians as Sha'bī (d. 103-10/721-8) and others, reports in which sometimes also sayings attributed to the

Prophet play a part and from which later certain legal prescriptions were distilled. A case in point is 'Umar b. al-Khaṭṭāb's journey to southern Syria where a sudden outbreak of the plague forced him to return prematurely to Medina, and out of which arose the important prophetic dictum: 'If there is a pestilence in a country, do not enter it, and if it breaks out while you are there, do not leave it'⁹⁹. Sayf is at one time even paraded in a 'prophetic' tradition with a decidedly political tenor, which is, incidentally, the only tradition with him in the *isnād* which found its way to a canonical collection, although its compiler, Tirmidhī, labels it *munkar*, meaning that it is both unknown and objectionable¹⁰⁰.

In sum, the reason why Sayf's role in the proliferation of a variety of traditions and reports is dealt with here lies in the basic similarity of his *isnād* methods to those of his peers: like Zuhrī, who lived half a century earlier, Sayf is seen at the apex of collective *isnāds*, and like a few of his contemporaries and dozens of his junior colleagues he 'enriched' his *isnād* supply with numerous single strands which are in all likelihood often of his own design. Thus, considering Sayf as someone whose methods are in any way out of the ordinary is wrong, for this fails to award him the position among his early fellow-historians which is rightfully his. In the foregoing Zuhrī, Ibn Ishāq, Abū Mikhnaf as well as Sayf b. 'Umar were shown to have been active in eminently comparable ways, in *akhbār* as well as in *hadīths*, prophetic or other.

* * *

There are a host of historical reports, conceivably genuine ones as well as probably fabricated ones, that have given rise to related, and not so clearly related, legal and/or social issues which would have deserved to be dealt with here in detail. The Night Journey comes to mind, possibly due in the first instance to Ḥasan al-Baṣrī and after that taken up by others (e.g. Qatāda, Sulaymān b. Ṭarkhān at-Taymī, Yūnus b. Yazīd) and subsequently transmuted into a mere topos setting the scene for dozens and dozens of legal and ritual prescriptions. One can also think of the political slogan *lā tushaddu 'r-riḥālu illā ilā masjidī hādha*, which is usually associated with Zuhrī but which probably owes much to

⁹⁹ Cf. Ṭabarī, *Annales*, I, p. 2513 f.

¹⁰⁰ For an appraisal of this term, see my article in *EI* 2 (Eng. ed.), s.v. Cf. Tirmidhī, *Al-jāmi' aṣ-ṣaḥīḥ*, ed. A.M. SHĀKIR a.o., V, p. 697; Mizzi, VI, no. 7913; *idhā ra'aytumu 'lladhīna yasubbūna aṣḥābī fa-qūlū: la'natu 'llāhi 'alā sharrikum!* (i.e. when you see people vilifying my Companions, say to them: God's curse be upon your depravity!).

a younger contemporary), etc. But space does not permit this, for it is time to summarize the beginnings of data transmission once more and formulate some conclusions which the foregoing pages may have prompted.

* * *

Historical survey, summary and conclusions

1. While reconstructing the development of the transmission of religious concepts and social values during Islam's first 150 years or so, we learn how, right after Muḥammad's death, certain Companions are sought out for advice. Eminent among these are in the first place the *khulafā' rāshidūn*, but, especially after their demise, several other, younger Companions begin to play a distinctive role as advisers of their fellow-Muslims. Their identities and the opinions each of them holds can be gleaned from the oldest sayings attributed to them, which are provided with *mawqūf* strands and are found in several pre-canonical collections such as those of Ibn Abī Shayba and 'Abd ar-Razzāq. (The role of *marfū'* strands will be reviewed further down.)

2. Among these younger Companions and the next generation, the Successors, Islam's first storytellers become prominent. Because of their popularity, which is also based on their activities as preachers of edifying sermons in the mosque, their advice is gradually sought in matters concerning general behaviour, advice which, with time, also may have encompassed legal issues. Many a *qāṣṣ* is given also the function of *qāḍī*. As a result of their advisory and arbitrating roles, they develop some sort of general expertise, based upon precedent as well as ad hoc problem solving through personal reasoning. In the case of a few of their class this has led eventually to their being given the qualification *faqīh*, a qualification which is soon to outshine that of mere *qāṣṣ*. And what from Islam's most ancient sources can be distilled as *qāṣṣ* materials seems gradually to have been overshadowed, if not replaced, by 'more prestigious' *faqīh* materials, in due course shored up by proper authentication devices, *isnāds*. The *isnād* institution comes into existence as from the mid 70s/the late 690s. In the beginning these *isnāds* are not all similarly sophisticated: *mawqūfāt* and *mursalāt* still vastly outnumber *marfū'āt*, i.e. those that go back to the Prophet via a mostly uninterrupted strand. All this is again clearly illustrated in some of the multi-volume pre-canonical *ḥadīth* collections.

3. *Marfū'* strands ending up in the Prophet with the name of a Companion duly mentioned come into existence at a time when virtually all Companions are long dead, when the *isnād* requirement is supposedly extended through the inclusion of *raf'* at the hands of its first proponent, Zuhri (d. 124/742). It may therefore be assumed that *marfū'āt* undergo their first massive growth not earlier than round the turn of the first/seventh century. Because of this relatively late origin, *marfū'* strands can, as such, never be taken at face value in respect of the position of the Companions therein.

4. The occurrence in Ibn Ishāq's *Sirā* of the *mā aqra'u* report which, on the authority of its oldest source on record, the *qāṣṣ* 'Ubayd b. 'Umayr (d. 68/687), gives an account of Gabriel's alleged first visit to Muḥammad, rather than the *faqīh*-cum-historian Zuhri's alternative *mā ana bi-qāri'*^m version, may be taken to indicate that Ibn Ishāq knows the former to be older and thus more prestigious or authoritative than the latter, although we can never be sure of course exactly why he prefers the one version to the other. That does not prevent him, however, from pointing to Zuhri, his master in so many other reports, as also being involved in the dissemination of issues which are closely related to it. Thus we see Ibn Ishāq juggling around with material he does not give in full but which, on the other hand, he seems unwilling to leave out of the picture altogether. The analysis of the *isnād* bundle as well as the accompanying *matn* versions of *mā aqra'u* (cf. diagram 2), offer good grounds for situating the story in a time relatively close to the lifetime of its *dramatis personae*. It may be taken to illustrate at the same time how, in pre-*isnād* days, oral transmission of rumours and anecdotes is helped along in no small measure by Islam's earliest religious dignitaries, mosque functionaries, *quṣṣāṣ* and *imāms*, followed in due course by Islam's earliest legal and ritual experts, the *fuqahā'*. Paradoxically, single strands going back all the way to Muḥammad, often given more lustre by the inclusion of a *faqīh*, in contrast to *qāṣṣ*-disseminated material, show all the more clearly the lesser degree of supposed historicity of the texts they are purported to lend credence.

5. Diagram 3 depicts a situation in which the *isnād* has fully come into its own. It shows as clearly as anything that has come to light two contemporary *ḥadīth* transmitters, two *cl's* in their own right, Zuhri and Yahyā b. Abī Kathīr, competing with one another for the honour of being the one who knows best. Expertise does in those early days — about the turn of the first/seventh century — not solely comprise ritual,

ḥalāl wa-ḥarām, the distinction between what is *ma'rūf* and what is *munkar*, but apparently also insight into the correct chronology of Qur'ān fragments, which is shown to be part of Islam's earliest *tafsīr* pursuits.

6. Some traditions supported by family *isnāds*, whose historicity on the basis of *isnād*-technical grounds has to be rejected outright, are otherwise marked by a seemingly enumerative aspect which is perhaps not wholly gratuitous, as the pervasive emphasis on judicial sentencing, couched in concise legal parlance, seems to suggest. In contrast to Schacht's depreciation of the family *isnād*, hence generally assumed to be void of historical significance, there is at least one family *isnād* which offers a measure of credibility for the framework of the *matn* it supports, as the bundle analysis of diagram 4 may have clarified. This analysis contains, furthermore, a speculative reconstruction of the various 'diving' techniques practised by several tradition collectors. The actual *matn* supported by this family *isnād*, finally, is tentatively shown to be an early, if not the earliest, version of a ruler-imposed political theory worded by a Medinese judge and/or chronicler in the service of a 'Abbāsīd caliph in Baghdad.

7. The *ifk* and the *ladd* stories may have shown in a qualifying manner that the historicity potential of collective *isnāds* is far greater than that of single *isnād* strands projected back by *cl*s to the time of the Prophet. Although the general principle of this phenomenon has already been hinted at by others, the present study may be taken not merely as yet another hint in this direction but rather as an illustration of the tenability of this principle by its display of details of the developmental phases of the various types of *isnāds*. Moreover, collective *isnāds* are shown to belong to the earliest representations of the *isnād* phenomenon in general.

8. Ibn Ishāq makes frequent use of materials collected (or the case so being: invented) by his masters, but he also proliferates reports himself, as his occurrence in the position of *cl* recorded by Mizzi, seems to imply. From these reports it appears that he is interested in the legal aspects of events he reports, albeit not as persistently as Mālik. Mālik completely ignores Ibn Ishāq's reports, but he can be observed surreptitiously appropriating one or other under his own name, mostly giving them a more juridical emphasis and/or situating them in totally different contexts.

9. Although the divergence of the respective working methods of *ḥadīth* and *akhbār* collectors becomes more pronounced with time, the Abū Mikhnaf and Sayf b. 'Umar data discussed here demonstrate the common background from which collectors of *ḥadīth* and those of *akhbār* have both come forth.

10. Reading the earliest Islamic sources without paying attention to aspects of chronology, provenance or authorship of the individual texts has given rise to several impressive, but at the same time somewhat impressionistic, studies from the pen of a number of scholars of past and present. But it is the main contention of the foregoing pages that *isnāds* may not be ignored, as they are indispensable for assessing any *khbar* or *ḥadīth* as to historical tenability and/or social relevance. Moreover, the earliest transmitters populating the various genres of *isnāds*, once properly identified and classified as originators of what they are described to transmit, permit the drawing of conclusions as to who exactly participated in the formation, and subsequent formulation, of nascent Islam and to what extent.

104, Frankenslag
NL-2582 HV The Hague
(Netherlands)

Gautier H.A. JUYNBOLL

F. E. Peters

THE QUEST OF THE HISTORICAL MUHAMMAD

Writing in 1962 Stephen Neill listed twelve of what he regarded as “positive achievements of New Testament studies” over the past century.¹ As an affirmation of progress in a notoriously difficult field of investigation, they make satisfying and even cheerful reading for the historian. Who was Jesus of Nazareth? What was his message? Why was he put to death? Why did his few followers become, in effect, the nucleus of the powerful and widespread community called Christianity? These were the enormously difficult questions that had begun to be posed in a critical-historical way in the mid-19th century, and some of the answers Bishop Neill discerned, though by no means final, represented ground gained and truths won. Neill’s widely read book was revised in 1988, and though his optimism was here and there tempered by what had been said and thought in the twenty-five years since the first edition,² there was still good reason to think that historians were by and large on the right track in pursuing what Albert Schweitzer described in 1906 as “the quest of the historical Jesus.”³

The pages of Neill and his redactor Tom Wright are lustrous with congratulation and hope for the various tribes of New Testament critics and historians, but they make dismaying reading for their Islamicist cousins who were not too long ago instructed by one of their own eminences that “there is nothing of which we can say for certain that it incontestably dates back to the time of the Prophet.”⁴ Indeed, there is much in both the first and second editions of Neill’s work to puzzle, and even discourage, the laborers in a neighboring historical field, where scholars engaged in the “quest of the historical Muhammad” share many of the problems, tools, and therefore, one would have thought, some of the same successes as Neill’s enterprising investigators. However, even though a great deal of effort has been invested in research into the life and times of Muhammad, the results do not seem at all comparable to those achieved in research on Jesus, and the reasons are not at all clear. It may be useful, then, to look at some recent and representative examples of “Muhammad research” and attempt to discover why this is the case.⁵

Muhammad would appear, at least in theory, to be a far more apposite subject for historical inquiry than the founder of Christianity. The most abiding and forbidding obstacle to approaching the historical Jesus is undoubtedly the fact that our principal sources, the documents included in the New Testament, were all written on the hither side of Easter; that is, their authors viewed their subject across the absolute conviction that Jesus was the Christ and the Son of God, a conviction later rendered explicit in Christian dogma. There is, however, no

Resurrection in the career of Muhammad, no Paschal sunrise to cast its divinizing light on the Prophet of Islam. Muhammad is thus a perfectly appropriate subject of history: a man born of woman (and a man), who lived in a known place in a roughly calculable time, who in the end died the death that is the lot of all mortals, and whose career was reported by authorities who share the contemporary historian's own conviction that the Prophet was nothing more than a man. What is at stake in Islam, then, is not dogma as it is in Christianity, but rather piety; conversely, it is the same sense of impropriety that a pre-1850s Catholic might have felt in the presence of a positivist-historical study of Mary.⁶

With Muslim piety and Christian dogma put aside, as the historian insists they must be, there would seem at first glance to be sufficient historical evidence on Jesus and Muhammad from which to at least attempt, as many have done, to take the measure of both the men and their milieu. Indeed, in the view of one early biographer of Jesus, the available sources are even better for Muhammad than for Jesus, since Islam was "born in full view of history."⁷ Within twenty-five years after Ernest Renan wrote those words, his optimism regarding Islamic origins—or perhaps simply his pessimism at getting at the historical Jesus—already stood in need of serious revision. History's view of the birth of Islam, it turned out, was neither full nor particularly clear, and the search after Islamic origins had to begin where the search for Christianity's origins had, standing before the evidence for the life of the founder and its milieu.

The question of milieu is a critical one for the historian. Many of Bishop Neill's underscored gains in New Testament studies have to do with a better understanding of both the Jewish and the Hellenic background out of which Jesus and his movement issued, and it is in that area that arguably the greatest progress has been made—and the greatest number of new hypotheses spawned—in the last quarter century.⁸ Moreover, it is here, historians of Muhammad will discover, that the "full view of history" grows exceedingly clouded and that their own inquiry is not going to run on equal stride with the quest after Jesus.

Quite simply, there is no appropriate contemporary and contopological setting against which to read the Qur'an. For early Islam there is no Josephus to provide a contemporary political context, no apocrypha for a spiritual context, and no Scrolls to illuminate a Palestinian "sectarian milieu." There is instead chiefly poetry, great masses of it, whose contemporary authenticity is somewhat suspect but that was, nonetheless, "the main vehicle of Arab history in the pre-Islamic and early Islamic periods,"⁹ and that in any event testifies to a quite different culture. The Qur'an, in fact, stands isolated like an immense rock jutting forth from a desolate sea, a stony eminence with few marks on it to suggest how or why it appeared in this watery desert. The nearest landfalls for our bearings are the cultures of the Yemen to the south, Abyssinia across the Red Sea, and the distant Jewish and Christian settlements of Palestine-Syria to the north and Christian Iraq to the northeast.¹⁰ It is the equivalent, perhaps, of attempting to illuminate the Gospels solely from Egyptian papyri and Antiochene inscriptions. The fact is that, despite a great deal of information supplied by later Muslim literary sources, we know pitifully little for sure about the political or economic history of Muhammad's native city of Mecca or of the religious culture from which he came.¹¹ Moreover, to

the extent that we are ignorant of that history and culture, to that same extent we do not understand the man or the movement that followed in his wake.

The surviving evidence for both Jesus and Muhammad lies primarily in literary works rather than in material evidence,¹² and in both instances those works include an important body of "teaching." Jesus' teaching is incorporated into, but is not the entirety of, the Gospels, while Muhammad's constitute a separate work, the Qur'an, both of which have some claim to be regarded as authentic.¹³ "Some claim" is not, of course, the same as self-evident, particularly with regard to Jesus, whose words and teachings are embedded in complex Gospel narratives whose purpose is far more than mere reportage. The argument about the reported words of Jesus has been loud and vigorous, and even if many people now seem to be convinced of the authenticity of at least some of what Jesus is alleged to have said, and likely of the very words of its expression, that conviction remains only the first step in a continuing and even more difficult historiographical process centering on Jesus and Muhammad. Granted that there is *something* of these two men in the works said to be about or by them, what precise part, one must then go on to ask, of what is said and done by Jesus in the Gospels is really his own words and deeds? Similarly, what part of what is reportedly said by Muhammad in the Qur'an and in the extra-Qur'anic reports circulated under his name are really his words,¹⁴ and which of the deeds ascribed to the Prophet in the Muslim historical tradition actually occurred? The disparity is immediately apparent. Both the life and message of Jesus are contained in the Gospels, while for the events of the life of Muhammad we must turn to sources outside the Qur'an, what I have just called "the Muslim historical tradition."

At first glance the question of the authenticity of Jesus' sayings would appear to be a relatively simple one since their *final* tradents, the "evangelists," worked, at the furthest remove, no more than forty to eighty years after the death of Jesus—and quite conceivably even closer, perhaps thirty-five to forty years.¹⁵ Moreover, they give every indication of resting, as Luke maintains quite explicitly in the opening of his Gospel (Luke 1:1–4), upon the testimonies, some recollected, some written, of eyewitnesses themselves. The issue appears no less simple with Muhammad, at least as it concerns the Qur'an. Parts of that document were apparently written down during his own lifetime, and the finished work, what is essentially our Qur'an, was finally assembled or "collected" from various sources, some recollected and some written, no more than fifteen years after the Prophet's death.¹⁶

Why, then, is there such apparent skepticism about retrieving the actual words of Jesus from the Gospels, while there is no similar debate about the Qur'an, which is generally thought to represent what issued from Muhammad's mouth as "teachings" in the interval from A.D. 610 to 632? Indeed, the search for variants in the partial versions extant before the Caliph Uthman's alleged recension in the 640s (what can be called the "sources" behind our text) has not yielded any differences of great significance.¹⁷ This is not to say, of course, that since those pre-Uthmanic clues are fragmentary, large "invented" portions might well have been added to our Qur'an or authentic material deleted. This latter charge has, in fact, been made by certain Shi'ite Muslims who fail to find in the Qur'an any explicit

reference to the designation of Ali as the Prophet's successor and so have alleged tampering.¹⁸ However, the argument of the latter is so patently tendentious and the evidence adduced for the fact so exiguous that few have failed to be convinced that what is in our copy of the Qur'an is, in fact, what Muhammad taught, and is expressed in his own words.¹⁹

Why, then, are there these differences in recollection, the fluctuating memory of what Jesus said and the apparently flawless and total recall of the words of Muhammad? To advance what is at this point simply a preliminary consideration, we may point to the fact that the anonymous tradents of the pre-Uthmanic Qur'an, Muslims all, were convinced from the outset—the outset being their own conversion to this belief—that what they were hearing and noting “on scraps of leather, bone and in their hearts” were not the teachings of a man but the *ipsissima verba Dei* and so they would likely have been scrupulously careful in preserving the actual wording. In the case of Jesus, however, whatever the respect for him as a teacher—a very particular and unique teacher—by the first auditors of his words, the mere recollection of his teaching, its substance and gist, was all that was required for their moral instruction. Certain phrases and images might have lodged in their memories—formulae used in cures, predictions about the destruction of the Temple, the blessing of the bread and wine at his last supper spring readily to mind—but there is little ground for imagining that during his actual lifetime there would have been any motive for his followers to memorize every word that proceeded from the mouth of Jesus of Nazareth.

The four Gospels are not about Jesus of Nazareth, of course, but about Jesus the Christ, and his sayings and teaching were re-collected after the Resurrection from a very different perspective, it is true. However, the initial impression had already been taken, so to speak, and no change in the understanding of what Jesus meant could enlarge the memory of what he had actually said. Even then, however, in the very different post-Easter light that bathes the entirety of the New Testament, it is not so much the words of Jesus that were illumined as his deeds. The earliest forms of the Christian *kerygma* (in 1 Corinthians 15:3–7/8, for example, or Acts 2:22ff. and 10:36–43) include not Jesus' teachings but the events of his life: his miracles, his death, and his Resurrection, and Paul's scanting of Jesus' words is, of course, notorious.

We have touched here on a basic difference between the Christians' regard of Jesus and the Muslims' regard of Muhammad. For the Christians Jesus was—whether he intended it or not, the historian carefully adds—an “event.” His goal was achieved by deeds, his redemptive death and the probative miracle of his Resurrection: “He was declared Son of God by a mighty act in that he rose [or: was raised] from the dead” (Rom. 1:4). Jesus did not reveal; he was himself a revelation, and that fact informs our Gospels, which bear witness to the event. More, the Christian tradents of the words of Jesus who stood behind the canonical Gospels had no idea, as the early Muslims certainly had, that they were transmitting a revelation, nor did the authors of those same Gospels by any means understand, as Muhammad's scribes and secretaries were convinced, that they were writing down Scripture. Indeed, that was the original understanding of the Arabic word, “a rec-

itation," unmistakably for liturgical purposes.²⁰ However, for a considerable time after the completion of the Gospels, the Christians' "Scripture" continued to be what it always had been for the Jews, including Jesus and his followers, to wit, the Hebrew Bible.

To sum up at this point: the Qur^ʿan is convincingly the words of Muhammad, perhaps even dictated by him after their recitation,²¹ while the Gospels not only describe the life of Jesus but contain some arguably authentic sayings or teachings of Jesus. How does that latter argument proceed? A primary version of it is that devised by Form criticism, and Rudolf Bultmann, one of its masters, formulated the criterion of authenticity with elegant brevity:

We can only count on possessing a genuine similitude of Jesus where, on the one hand, expression is given to the contrast between Jewish morality and piety and the distinctive eschatological temper which characterized the teaching of Jesus, and where, on the other hand, we find no specifically Christian features.²²

To take the second point first, where the form of Jesus' reported sayings and stories conform to what we know of contemporary Jewish, that is, rabbinic, didactic forms, the likelihood is strong that they are authentic. The obvious example is, of course, the parables, and whether Jesus is judged a skilled or merely a traditional practitioner of the genre, there are enough rabbinic parables in the Gospels to convince the skeptic that here at least he is face to face with a form of Jesus' teaching that could not, or at least was not, invented by some later Christian pietist. Whether those "rabbis" whose works provide one term of the comparison, namely, the authorities quoted in the Mishna (ca. A.D. 200) onward, may in fact be regarded as Jesus' "contemporaries" for purposes of illuminating either the teachings or the events of the Gospels continues to be a vexing question whose answer is more often assumed than discussed, particularly by Form critics.²³

Most Form critics have turned with Bultmann from this modest piece of ground gained through "rabbinic parallelism" to the other principal criterion of authenticity, that of "dissimilarity," where the credited sayings can be shown to be unique to Jesus to the degree that we do not find parallels in either the early Church or ancient Judaism. To put it more brazenly: when Jesus sounds like a rabbi, that is authentic; when Jesus does not think like a rabbi, that too is authentic. As far as context is concerned, then, originality is a mark of authenticity, and, by way of an aside at this point, very little of Jesus' teaching has been retrieved on the basis of that criterion, not assuredly because he does not often express original notions in the Gospels, but rather because he sounds all too original, in John's Gospel, for example, and Redaction criticism has denied Jesus most of that originality and credited it instead to the first generation of Christians.

What does Muhammad sound like? His contemporaries thought they caught echoes of a number of familiar charismatic types, seers, or poets (Qur^ʿan 52:29-30; 69:41-42), which the Qur^ʿan stoutly denies, or even a rehash of old stories (25:5). Some modern scholars think the first charge has some merit, though by no means for the entirety of the Qur^ʿan.²⁴ However, once again we are limited by an almost total lack of contextual background. We know little or nothing of the utterances of

the "seer" (*kāhin*); the preserved pre-Islamic poets are patently not the demonic (*majnān*) type to which Muhammad was being compared; and our only contemporary examples of "ancient tales" are precisely those told in the Qur'an.

There is something curious about the Qur'an's stories, a quality that once again underlines our inability to penetrate into the milieu. In 1982 Anthony Harvey raised the issue of the "constraints of history" in connection with the study of the life of Jesus:

No individual, if he wishes to influence others, is totally free to choose his own style of action and persuasion: he is subject to constraints imposed by the culture in which he finds himself. If communication is to take place, there must be constraints recognized by both the speaker and his listeners. . . . Now Jesus . . . succeeded in communicating with his hearers, his followers, and indeed his enemies. To do so he had to speak a language they could understand, perform actions they would find intelligible, and conduct his life and undergo his death in a manner of which they could make some sense.²⁵

What was true of Jesus was equally true of Muhammad. He too was bound by the "constraints" of matter and style "recognized by both the speaker and his listeners." Now it is clear from the Qur'an itself that, though there may have been those of his Meccan contemporaries who doubted the supernatural origin of what Muhammad was proclaiming, there was no problem with understanding it, and in understanding it better in many cases than we do today. The Qur'an is filled with biblical stories, for example, most of them told in an extremely elliptical or what has been called "allusive" or "referential" style.²⁶ Manifestly, Muhammad's audience was not hearing these stories for the first time, as the remark about "rehashing old stories" itself suggests. These stories were current in Mecca then, though we have little idea how current or for how long, and when Muhammad "retold" them in his allusive style in the Qur'an to make some other moral point (God's vengeance for the mistreatment of earlier prophets, to cite one common theme), his listeners might not agree with the point but apparently knew well enough to what he was referring.

We, however, do not know since these stories are "biblical" only in the sense that they take characters or incidents from the Bible as their point of departure. However, their trajectory is haggadic; they are the residue, echo, recollection—we are at a loss precisely what to call it—of what is palpably Jewish *midrashim*, though which they were, or what were their origins, we cannot even guess. We have only one biblical *midrash* current in 7th-century Arabia, and that is the Qur'an itself.

The accusations of Muhammad's contemporaries that he was no more than a "seer" or a "poet" provided an important guidepost for modern attempts at applying Form criticism to the Qur'an. The literary forms employed in the book range, we can observe, from brief oaths and mantic utterances, through parables and apocalyptic fragments, to rather extended narratives to illustrate in homiletic fashion what awaits those who ignore or mistreat prophets.²⁷ There are, as well, a large and generally unconnected body of halakic dicta that obviously date from the Medina period of the Prophet's life and prescribe norms of action and behavior for a community-in-being. The remainder consists of the warnings and threats (many of

them repeated catchphrases) and a good deal of polemic, sometimes in the form of retorts to questions whose source or thrust we do not know.

However, if Form criticism proved valuable as a clue to the transmission and the secondary *Sitz im Leben* of the New Testament, that is, "the situation in the life of the Church in which those traditions were found relevant and so preserved (as it turned out) for posterity,"²⁸ it can have no such useful purpose in Islam since there is no conviction that the Qur^ʿanic material was in any way being shaped by or for transmission. On our original assumption that Muhammad is the source of the work, what is found in the Qur^ʿan is not being *reported* but simply *recorded*; consequently, modern Form criticism amounts to little more than the *classification* of the various ways in which the Prophet chose to express himself, a procedure that casts no light forward since the Qur^ʿan was regarded by Muslims as "inimitable,"²⁹ and none backward where there is, as we have noted, only darkness in the religious past of western Arabia—no convenient rabbis, monks, or Arab preachers to whose words or style we might compare the utterances of the Prophet of Islam.

This is not to say that *no* hands have touched the Qur^ʿanic material. An early investigator of the life of Jesus compared the Gospel stories about him to pearls whose string had been broken. The precious stones were reassembled in the sequel by individuals such as the Evangelist Mark, who supplied both the narrative framework and within it the connective links to "restring" them. The Qur^ʿan gives somewhat the same impression of scattered pearls, though these have been reassembled in quite a different, and puzzling, manner. The Qur^ʿan as we now possess it is arranged in 114 units called suras connected in no obvious fashion, each bearing a name and other introductory formulae, of greatly varying length and, more appositely to our present purpose, with little internal unity. There is no narrative framework, of course, and within the unconnected suras there are dislocations, interpolations, abrupt changes of rhyme and parallel versions, a condition that has led both Muslim and non-Muslim scholars alike to conclude that some of the present suras or sections of them may once have been joined to others. By whom were they joined? We do not know, nor can we explain the purpose of such rearrangements.³⁰

Nor do we know the aim or the persons who arranged the suras in their present order, which is, roughly (the first sura apart), from the longest to the shortest. They are not, in any event, placed in the order of their revelation, as everyone agrees. However, there the agreement apparently ends. Early Muslim scholars settled on a gross division into "Meccan" and "Medinan" suras, which were labeled accordingly in copies of the Qur^ʿan, and they even determined the relative sequence of the suras. However, this system rested on premises unacceptable to modern Western scholars,³¹ who have attempted to develop their own criteria and their own dating system, which, though it starts with different assumptions, ends with much the same results as those of the early Muslim savants.³² This distribution of the suras even into limited categories like "Early-," "Middle-," and "Late-Meccan" or "Medinan" is of critical importance to the historian, of course, since it provides the ground for following the evolution of Muhammad's thought and at the same time for connecting passages in the Qur^ʿan with events that the ancient Muslim authorities asserted had occurred in Muhammad's lifetime. The highly

composite nature of many of the suras makes any such distributional enterprise highly problematic to begin with, but an even more serious flaw is the fact that the standard Western system accepts as its framework the traditional Muslim substance, sequence, and dating of the events of the life of Muhammad, an acceptance made, as we shall see, "with much more confidence than is justified."³³

Redaction criticism, one of the most powerful critical tools developed for an understanding of the Gospels, is founded on the premise that the Gospels are not mere transcripts of Jesus' words or an unretouched photograph of his life, but that both the words and the deeds recorded therein have in the first place been illuminated by the witnesses' belief in his Resurrection, the proof that Jesus was Messiah, Lord, and Son of God; and second, as the Redaction critics have pointed out, the Gospels reflect the perceptions of the Christian community when and where they were written down. Can we make the same assertions with respect to Islam? Does any serious scholar now doubt that the materials in the Qur²an and/or the *Sira*, the standard life of Muhammad originally composed by Ibn Ishaq (d. 767) and preserved in an edition from the hand of Ibn Hisham (d. 833), were shaped by the needs of the early Islamic community? There is probably no doubt, at least as far as the *Sira* is concerned,³⁴ particularly since its re-redactor Ibn Hisham openly admitted as much in the introduction to his reediting of his predecessor's work:

God willing I shall begin this book with Isma^cil and mention those of his offspring who were the ancestors of God's apostle one by one with what is known of them, taking no account of Isma^cil's other children, for the sake of brevity, confining myself to the prophet's biography and omitting some of the things which Ibn Ishaq has recorded in this book in which there is no mention of the apostle and about which the Qur²an says nothing and which are not relevant to anything in this book or an explanation of it; poems which he quotes that no authority on poetry whom I have met knows of; things which it is disgraceful to discuss; matters which would distress certain people; and such reports as al-Bakka²i told me he could not accept as trustworthy—all these things I have omitted. But God willing I shall give a full account of everything else so far as it is known and a trustworthy tradition is available.³⁵

As for redaction activity in the Qur²an, that would depend on when the materials were assembled. On the Burton hypothesis there is no need to search for community shaping; on the Wansbrough hypothesis there must have been a great deal of shaping indeed, but "the Qur²an as the product of the early Islamic community" is not a proposition that has found a great deal of favor in Islamicist circles. Indeed, there is a notable redactional "flatness" about the Qur²an. As has already been said, there was no Easter for the Muslims—Muhammad died of natural causes in A.D. 632 and by all reports still rests in his tomb in the mosque at Medina—but the enormous and astonishing expansion of Islam, which was unmistakably underway when the Qur²an was collected into its final form sometime about 650, is an Islamic event of similar if not identical redactional magnitude to the Christians' Easter. If the almost miraculous success of the movement he initiated did not change the Muslims' essential regard for Muhammad, who was after all only a man, it could certainly have cast a different light on his version of God's message. However, we find no trace of this in the Qur²an, no signs that its "good

news" was "redacted" in the afterglow of an astonishing politico-military authentication of its religious truths.

Why should this be so? It is probably because of the reason already cited, that the Qur²an was regarded not as preaching or "proclamation" but as revelation pure and simple, and thus was not so inviting to redaction and editorial adjustment as the Gospels. Indeed, what was done to the Qur²an in the redactional process appears to have been extremely conservative. The materials were kept, in the words of one modern scholar, "just as they fell,"³⁶ or assembled in such a mechanical fashion as to exclude redactional bias. Our conviction that either was in fact the case is strengthened when we look to the other source of Muhammad's teachings, the *hadith*, or traditions, which even on the Muslims' view constitute Muhammad's words and not those of God.

The hadith are discrete reports of the words, or less often the deeds, of the Prophet, each generally accompanied by its own chain of tradents: I heard from Z, who heard from Y, who heard from . . . A, who reported that Muhammad, upon whom be peace, said. . . . In other words, each hadith is arguing its own authenticity, something the Qur²an and the Gospels do only occasionally.³⁷ Muslims were alerted, as we are, by this obvious *petitio auctoritatis* in the hadith, and looked closely at those argumentative chains, accepting many and rejecting a great many more. Modern Western scholars may point disarmingly to these earlier Muslim attempts at separating the authentic Prophetic wheat from the chaff of forgery,³⁸ but they have at their disposal a different heuristic tool in dealing with the hadith, the now familiar Redaction criticism, which, since the late 19th century, they have wielded with enormous and, what should be, at least for the historian, dismaying success. A great many of the prophetic traditions bear on their own bodies what is for the Redaction critic the equivalent of a smoking gun: circumstantial tendentiousness. If certain of the sayings of Jesus in the Gospels show a suspicious, and very un-Jewish, concern for the Gentiles, many hadith report remarks by Muhammad on personalities, parties, and religious and legal issues that could only have arisen as subjects of community concern after his death, and in some instances, long after his death.³⁹ If the Gospel critic, or some Gospel critics, think it possible to retrieve a good bit of Jesus' words and at least some of his own authentic teaching from the canonical Gospels, there are only very few modern historians who would make the same claim for Muhammad and the hadith.

If the hadith-sayings of Muhammad are suspect—and they are, after all, mostly halakic in content—what of the Prophet's deeds? Have we grounds for a biography? We have none in the Qur²an, it would appear, since its form is that of a discourse, a divine monologue or catechism so to speak, that reveals little or nothing about the life of Muhammad and his contemporaries. Both the life and the work of Jesus are integrated in the Gospels, and, unlike Paul's letters, which are essentially hermeneutical when they come to speak of Jesus,⁴⁰ the Gospels treat both the words and deeds of Jesus in the manner of history; that is, they *describe* events and they *reproduce* teachings, and each is done circumstantially enough for the modern historian to form some kind of unified judgment about the veracity of the first and the authenticity of the second.

For Islam, on the other hand, the pursuit of truth and authenticity is infinitely simpler (though not necessarily more satisfying) since there is a very large gap indeed between the sources for Muhammad's life and those for his teachings. On our assumption that the notions in the Qur²an are Muhammad's own—there is very little historical evidence that they are anyone else's—one can indeed approach them with much the same questions as one might bring to Jesus' reported teachings in the Gospels. Are these words or sentiments likely to be authentic in the light of, first, the context in which they were delivered, and second, the manner of their transmission? The reader of the Gospels is immediately predisposed to give an affirmative answer to the first question since, as Stephen Neill expressed it, "When the historian approaches the Gospels, the first thing that strikes him is the extraordinary fidelity with which they have reproduced, not the conditions of their own time, but the conditions of Palestine in the time and during the ministry of Christ."⁴¹ The Qur²an, on the other hand, gives us no such assurance, nor indeed any instruction whatsoever on the context in which its contents were delivered, and no clues as to when, where, or why these particular words were being uttered; it is as little concerned with the events of the life of Muhammad and his contemporaries as Paul was with the narrative life of Jesus. The Holy Book of Islam is text without context, and so this prime document, which has a very strong claim to be authentic, is of almost no use for reconstructing the events of the life of Muhammad.⁴²

There is, however, another, somewhat less obvious, facticity that rests between the lines of Islam's sacred book. If the Qur²an is genuinely Muhammad's, as it seems to be, and if, somewhat less certainly, distinctions between "Early-" and "Late-Meccan" and "Early-Medinan" suras of the Qur²an hold firm, then it is possible in the first instance to retrieve a substantial understanding of the type of paganism confronting Muhammad in his native city—the primary religious *Sitz im Leben* of the Meccan suras of the Qur²an—and even to reconstruct to some degree what appears to be an evolution in Muhammad's own thinking about God.

Though later Muslim historians profess to know a good deal on the subject, there exists, as has already been remarked, no physical or contemporary evidence for the worship and beliefs that prevailed at Mecca on the eve of Islam. The Qur²an, however, averts often to those conditions in its earliest suras. They were, after all, directed toward an overwhelmingly pagan audience whose beliefs and religious practices Muhammad was attempting to change and on which he was not likely to have been misinformed. Since the appearance of his *Muhammad in Mecca* in 1953, Montgomery Watt has concentrated much of his subsequent research on this issue, now summed up in his *Muhammad's Mecca: History in the Qur²an*,⁴³ and the work has been pushed further, and argued somewhat more rigorously, by Alford Welch.⁴⁴ What emerges is not a very detailed picture, but the outlines are clear and distinct.

Muhammad's own beliefs are somewhat less distinct. Welch was not eager to find "evolution" in the ideas of the Prophet,⁴⁵ but viewed through the prism of "the historical Muhammad," that is exactly what he discovered. The name "Allah" does not appear in the earliest revelations, as he has pointed out, and Muhammad refers to his God as simply "the Lord." When he does begin to use a proper name,

his preference is for *al-Rahmān*, "the Merciful," a familiar deity from elsewhere in the Fertile Crescent. It can scarcely be argued that "al-Rahmān" is identical with "Allah"; otherwise, why would he have introduced the unfamiliar "Raḥmān" (17:110, 25:60) for the known and accepted "Allah" except out of personal conviction?

The issue of "al-Rahman" aside, what distinguished Muhammad from his Meccan contemporaries was (1) his belief in the reality of the Resurrection and the Judgment in both flesh and spirit, and (2) his unswerving conviction that the "High God" was not unique but absolute; that the other gods, goddesses, jinn and demons were subject and subservient to Him: Allah's "servants," as he put it (7:194). Muhammad was to go much further than this; as Welch has demonstrated, sometime around the battle of Badr in 624, two years after the Hijra, a fundamental change took place in his thinking: Thereafter, Muhammad was an absolute monotheist. The other gods had completely disappeared and the now unique and transcendental Allah was served only by his invisible host of angels.⁴⁶

This is genuine history, and it is more secure than anything else we know about Muhammad. It is not very "occasional" perhaps—we cannot firmly connect any of these religious changes with external events—and it tells us nothing about the social or economic life of Mecca. Those aspects of his environment will not yield up their secrets to the biographer unless additional context can be supplied from some other source, as Josephus provides the general background for the Gospels, or much as the Evangelists are thought to have done for Jesus himself, where historical narrative and a "sayings" source like the famous "Q" were integrated into a single Gospel narrative. Mark, the earliest of the Gospels, is already an integrated account of sayings and deeds, and everything else we know indicates that Jesus' followers remembered his sayings, his actions, and what happened to him all in the same context. If events showed that certain of his acts, notably his death and Resurrection, were considerably more consequential than his preaching—witness Paul and the earliest creeds—nonetheless, sayings and deeds were never completely disassociated in the Christian tradition.

Though there is no contemporary Josephus to report on 7th-century western Arabia; there are, in fact, just such integrated, Gospel-like sources in Islam. These *siras* or traditional biographies of the Prophet, of which the oldest preserved specimen is the *sira* written by Ibn Ishaq (d. 767), as edited by his student Ibn Hisham (d. 833), provide a richly detailed narrative of the events of Muhammad's career into which at least some Qur^ʿanic material and other "teaching" has been incorporated at the appropriate places.⁴⁷ The "appropriate places" were the subject of a great deal of speculative attention by Muslim scholars who studied them under the rubric of "the occasions of revelations," that is, the particular set of historical circumstances at Mecca or Medina that elicited a given verse or verses of the Qur^ʿan. The results of this energetic quest are not always convincing. There is very little evidence, for example, that independent sources of information were brought to bear on the enterprise, and the suspicion is strong that medieval Muslim scholars were re-creating the "occasion" by working backwards out of the Qur^ʿanic verses themselves, an exercise at which a modern non-Muslim might be equally adept.⁴⁸ If these "occasions of revelation" are strung together in chronological order, a task

accomplished by early Muslim scholars by arranging the suras, or part of suras, of the Qur^ʿan in *their* chronological order, and one which we have already seen rests on extremely problematic grounds, then a semblance of a biography of the Prophet can be constructed, one that covers the ground at least from 610 to 632. This is, in fact, what was done, and the standard "Lives" of the Prophet, Ibn Ishaq's for example, rest on that kind of framework, fleshed out by other material about his early life at Mecca and considerably more elaborate descriptions of his later military expeditions at Medina.⁴⁹

Though the earliest extant lives of Muhammad are far more distant from the events they describe than the Gospels are from the life of Jesus,⁵⁰ the Muslim authorities, unlike their Christian counterparts, cite their sources, by name and generation by generation, back to the original eyewitnesses contemporary with Muhammad. Hence, it is not unnatural that historical criticism in Islam has concentrated on those chains of transmitting authorities rather than, as is overwhelmingly the case in early Christian documents, on the matter transmitted. As has already been noted, in the 19th century Ignaz Goldziher,⁵¹ and more recently Joseph Schacht,⁵² looked more carefully at the accounts themselves and came to the generally accepted conclusion that a great many of the "Prophetic traditions" are forgeries fabricated to settle political scores or to underpin a legal or doctrinal ruling, a situation with no very convincing parallel in the Jesus material.⁵³ This conclusion was drawn, however, from the analysis of material in reports that are chiefly legal in character, where both the motives and the signs of falsification are often quite obvious; what of the reports of purely historical events of the type that constitute much of the life of Muhammad? The obvious clues to forgery are by no means so obvious here, nor is the motive quite so pressing since it is not the events of Muhammad's life that constitute dogma for the Muslim but the teachings in the Qur^ʿan.⁵⁴ However, so great has been the doubt cast on the bona fides of the alleged eyewitnesses and their transmitters in legal matters that there now prevails an almost universal Western skepticism on the reliability of *all* reports advertising themselves, often with quite elaborate testimonial protestations, as going back to Muhammad's time, or even that of his immediate successors.⁵⁵

Though Goldziher and Schacht concentrated chiefly on the legal hadith, the Belgian Jesuit Henri Lammens argued in a number of works that the historical traditions are equally fictitious, and whatever his motives and his style—Maxime Rodinson, a contemporary biographer of Muhammad, characterized Lammens as "filled with a holy contempt for Islam, for its 'delusive glory', for its 'dissembling' and 'lascivious' Prophet"—Lammens's critical attack has never been refuted.⁵⁶ One of the most notable of Muhammad's modern biographers, W. Montgomery Watt, found no great difficulty in this, however:

In the legal sphere there may have been some sheer invention of traditions, it would seem. But in the historical sphere, in so far as the two may be separated, and apart from some exceptional cases, the nearest to such invention in the best early historians appears to be a "tendential shaping" of the material. . . . Once the modern student is aware of the tendencies of the historians and their sources, however, it ought to be possible for him to some extent to make allowance for the distortion and to present the data in an unbiased form; and

the admission of "tendential shaping" should have as its corollary the acceptance of the general soundness of the material.⁵⁷

While Watt rejected Lammens's criticism of the hadith, he accepted the main lines of the Jesuit's reconstruction, out of the same type of material, of Meccan society and economy, which in turn provided Watt with the foundation of his own interpretation of Muhammad's career.⁵⁸ However, Goldziher, Lammens, and Schacht were all doubtless correct. A great deal of the transmitted material concerning early Islam was tendentious—not only the material that was used for legal purposes but the very building blocks out of which the earliest history of Muhammad and the Islamic community was constructed.⁵⁹ "The actual historical material [in Ibn Ishaq's *Life of Muhammad*] is extremely scanty. So the allusions to the Qur'an are taken and expanded; and, first and foremost, the already existing dogmatic and juristic *hadith* are collected and chronologically arranged."⁶⁰ This opinion was written near the beginning of the century, and long past its midpoint it was concurred in, as we have seen, by one of Muhammad's most recent biographers, Maxime Rodinson.⁶¹

Whatever the quality of the material with which he was working, Ibn Ishaq generally hewed much closer than the Gospels to the straight historical line; he was much more a biographer than an evangelist. For one thing, he is excused from presenting the teachings of Muhammad on two grounds. First, according to the Muslim view, there are no "teachings of Muhammad," at least not in any sense in which a Christian would understand that expression as applied to Jesus. There are the enunciations of God, but *they* are in the Qur'an, and if Ibn Ishaq occasionally reproduces the text of the Holy Book, or paraphrases it, it is generally, if we except the summary types noted above,⁶² to set out some particular "occasion of revelation," a circumstance in the life of Muhammad that provided the setting for some particular sura.

The recorded life of Jesus is filled with mysteries, most of which derive not from the fact that we have four disparate written testimonies to what happened—any single Gospel would present the historian with the selfsame problems of interpretation—but because the evangelists were recording events and discourse and at the same time attempting a demonstration. The recording is, in fact, rather straightforward, and apart from certain problems of chronology and the incorporation of what appears to be legendary material (in the infancy narratives, for example), fashioning a biography of the "historical Jesus" from the Gospel materials would pose no unfamiliar or entirely insuperable difficulties for the historian of either Greco-Roman antiquity or post-biblical Judaism.

It is the demonstration that causes the historian's problem. The Evangelists were not simply recording; they were arguing. The conclusion to that argument was already fixed in their minds when they began their work, a fact they made no effort to disguise, namely, that their subject was no mere man but the Messiah of Israel and the Son of God;⁶³ that he was embarked on a series of events governed not by the historian's familiar secondary causality but by God's provident will; that Jesus was both completing the past—and thus "the Scriptures were fulfilled"—and breaking forth into a new and only gradually revealed eschatological future.

Indeed, the death, Resurrection, and Ascension of Jesus do not complete the story; there is more: Pentecost at least, and how much more beyond that no one of the New Testament writers was aware. There is in all the material before the historian an open-ended anticipation that reflects disconcertingly backwards on almost every event in Jesus' life.

Many of the same problems confront the student of the life of Muhammad. Ibn Ishaq's biography of the Prophet begins, at least in the Ibn Hisham version we now possess,⁶⁴ much the same way that Mark's Gospel does, with a declaration that "this is the book of the biography of the Apostle of God,"⁶⁵ and it has, like Matthew and Luke, a brief "infancy narrative."⁶⁶ Moreover, there is a consistent, though low-key, attempt to demonstrate the authenticity of the Prophet's calling by the introduction of miracles, a motif that was almost certainly a byproduct of the 8th-century biographers' contact with Jews and, particularly, Christians.⁶⁷ This is sometimes imitative or polemical piety, and sometimes, and perhaps at an even earlier stage, a simple desire to entertain,⁶⁸ and its manifestations are not difficult to discern. Moreover, though the *sira* literature is not used to mask special doctrinal pleading—there are no carefully crafted "theologoumena" on this landscape⁶⁹—there are, in their frequent lists, genealogies, and honorifics, abundant signs of the family and clan factionalism that troubled the 1st- and 2nd-century Islamic community.⁷⁰ Finally, there are chronological questions. The earliest "biographers" of the Prophet, who were little more than collectors of the "raids" conducted by or under him, took the watershed battle of Badr as their starting point and anchor, and dated major events in Muhammad's life from it. However, for the years from Badr (624) back to the Hijra (622) there is great uncertainty, and for the entire span of the Prophet's life at Mecca there is hardly any chronological data at all.⁷¹ The historians' only relief, perhaps (if relief it is), is that they do not have four differing accounts with which to work—all the earliest surviving versions of Muhammad's life rely heavily on Ibn Ishaq's original *Sira*—and that in that *Sira* he is not constrained to grapple with either a prologue in heaven or an eschatological epilogue.

Ibn Ishaq's *Life* is, on the face of it, a coherent and convincing account, and certainly gives historians something with which to work, particularly if they close their eyes to where the material came from. However, as has already been pointed out, the authenticity of the hadith has been gravely undermined, and a medieval biography of Muhammad is little more than an assemblage of hadith. Most modern biographers of the Prophet have been willing to close their eyes, and while conceding the general unreliability of the hadith, they have used these same collections as the basis of their own works which differ from those of their medieval predecessors not so much in source material as in interpretation.⁷² This may be a calculated risk based on the plausibility and internal coherence of the material, or it may simply be the counsel of despair. If the hadith are rejected there is nothing notably better to put in their place.⁷³

A few modern biographers, however, have attempted something different, to apply the biblical criteria of Form and Redaction criticism to the basic historical assemblage on which our knowledge of the events of the Prophet's life rests, the *Sira* of Ibn Ishaq. While Watt contented himself with a brief investigation of the

"sources of Ibn Ishaq," first Rudolf Sellheim and then, far more thoroughly, John Wansbrough attempted to see the parts in the whole.⁷⁴ As Wansbrough explained the procedure, various motifs (the election and call of a prophet, for example) that are common to many religious societies—Judaism, Christianity, and possibly even Arab paganism among them—were adduced as *topoi* as surely in the construction of the "Gospel of Muhammad" as in the parallel lives of Moses and Jesus.⁷⁵

Thus, if we regard the *Life* through Wansbrough's eyes, the "evangelical" materials of Islam were assembled out of standard Jewish and Christian (or other) *topoi* long after the death of Muhammad, and reflect not so much historical data as the political and polemical concerns of the "sectarian milieu" that shaped them. The Islamic "Gospel" was, as a New Testament critic might put it, the product of the Muslim community, and, in its final form, of the 9th-century Muslim community in Iraq, and far removed in time and space from the primary *Sitz im Leben*. There is, unhappily, no documentary hypothesis to explain the content of the frame-like *topoi* of the *Sira*, no J or E or P or Q; instead, there are only the discredited bits and pieces of the hadith, snippets of anecdotes, each with an "eyewitness" attached to the end of a more or less complete chain of transmitters, and with chain and witness sharing the same degree of likelihood or implausibility. "P" was an editor, "Q" the collector of *logoi*, but A'isha was the child bride of Muhammad and Abu Hurayra was a Companion of the Prophet, a man who had the simultaneous reputation of knowing more hadith than anyone and of being an idle chatterer. Between them they witnessed an enormous number of the tesserae out of which we attempt to reconstruct what happened between 610 and 632.

One effect of Redaction criticism on the study of the life of Jesus has been to direct the emphasis forward from Jesus himself to Paul and the first generation of Christians who shaped the tradition of Jesus. Muhammad died a success and Jesus died a failure; and historians work within those givens. One common position, then, is to maintain that whatever Jesus may have said or done (to put it in its most obviously agnostic terms), Gospel Christianity, whether Mark's early version or John's later one, was the creation of Jesus' followers. In Islam, on the contrary, where historical agnosticism would seem to be equally justified by the sources, the historians' interest remains riveted on Muhammad and what is imagined to have been his own immediate milieu. Muhammad the charismatic, the mystic, the social reformer, and the political genius are all familiar figures in Western scholarship—as familiar as the same qualities are alien to the present portrait of the historical Jesus—and there is no Paul nor a "Johannine community" to distract from the Prophet's central, or rather, unique, role in the fashioning of Islam.

A degree of reductionism has occurred, and it can be read between the lines of Wansbrough's reluctance to indicate a single or even principal sectarian influence operating on the *Sira*. In the first half of this century, when there was far greater trust in what the later Muslim sources said about pre-Islamic Arabia, and when there prevailed an innocent freedom to extrapolate from almost any Jewish or Christian source, whatever its date or provenance,⁷⁶ the formation of Muhammad had not infrequently been reduced to the sum of the Christian, and particularly the Jewish, influences operating on him,⁷⁷ but only to account for the presence in the

Qurʾan of pervasive and detailed references to things Christian and Jewish, and never to explain Muhammad's enormous impact on his environment. Jesus, on the other hand, often appears in current historical appreciations, and overwhelmingly so in Jewish ones,⁷⁸ as a rather commonplace but politically naive rabbi who was the victim, the dupe, or the ploy of other forces or other men whose agenda were political rather than spiritual; who was caught up, probably unwittingly, in a movement of national liberation and paid for it with his life.

With Jesus we have some hope of coming to an informed judgment, of speaking with a degree of conviction about "Jesus within Judaism," or "Jesus and the Transformation of Judaism," with its corollary of taking the measure not only of Jesus' "traditionalism" but of his "originality."⁷⁹ Judgments of Muhammad's originality, on the other hand, founder on our almost absolute inability to measure him against any local or contemporary criterion. As Michael Cook has put it, "To understand what Muhammad was doing in creating a new religion, it would be necessary to know what religious resources were available to him, and in what form."⁸⁰ However, we do not know. We cannot tell whether Muhammad is innovating or simply borrowing because, if the Qurʾan is silent on the matter, as it often is, then:

We are obliged to turn to the theologians of later periods, to the authors of tradition and *fiqh*, who frequently give accounts expressing variant interpretations. Even if these writers are in agreement with each other, often their consensus is still unacceptable to us. Generally, posterity was inclined to trace back to Muhammad all customs and institutions of later Islam. . . . Islamic tradition, however, not satisfied with claiming that the greater part of the cult was introduced by Muhammad, wants to date every institution as early as possible so that in many instances the pre-Islamic Arabs appear as precursors of Islam. This tendency is a consequence of the dogma of the religion of Abraham, the basis of Islam, which Muhammad felt it was his mission to preach.⁸¹

At every turn, then, historians of Muhammad and of early Islam appear betrayed by the sheer unreliability of their sources. The New Testament documents have their *Tendenz*, as all will quickly concede, and much of the "quest of the historical Jesus" has been in reality a search for a means to get around and behind that historical disability. However, most New Testament scholars also share a conviction that somewhere within the documents at their disposal is a grain or nugget, or perhaps even entire veins of historical truth, and that they can be retrieved. This explains the enormous and ingenious assiduity expended on the quest. Historians of Muhammad entertain no such optimism. They confront a community whose interest in preserving revelation was deep and careful, but who came to history, even to the history of the recipient of that revelation, too long after the memory of the events had faded to dim recollections over many generations, had been embroidered rather than remembered, and was invoked only for what is for historians the unholy purpose of polemic. Islam, unhappily for modern historians, had no immediate need of a Gospel and so chose carefully to preserve what it understood were the words of God rather than the deeds of the man who was His Messenger or the history of the place in which he lived.

Is there anything valuable in this Islamic tradition, which Patricia Crone has pessimistically called the "debris of an obliterated past"? It seems that there must be. It is inconceivable that the community should have entirely forgotten what Muhammad actually did or said at Mecca and Medina, or that the tenaciously memoried Arabs should have allowed to perish all remembrance of their Meccan or West Arabian past, no matter how deeply it might now be overcast with myth and special pleading. Some historians think they can see where the gold lies;⁸² what is lacking is a method of extracting that priceless ore from the redactional rubble in which it is presently embedded. Those redactional layers may be later and thus thicker and less tractable than those over the figure of the historical Jesus, but just as the redactional editing of the Gospels was addressed and made to yield substantial results, there is no reason why the enterprise within Islam should prompt either resignation or despair. Faced with his own kind of unyielding tradition, the Islamicist has at least two ways of proceeding, as Julius Wellhausen recognized a century ago in his classic *Prolegomenon* on biblical criticism: either to arrange the accounts, in this instance, the hadith, in an internationally coherent order that would then represent the growth of the tradition—thus, for pre-Islamic Mecca, M. J. Kister and, after him, Uri Rubin, Michael Lecker, and others⁸³—or else to deduce the evolution of matters at Mecca from a comparison with parallels in other religious cultures, a task that carried the biblical critic Wellhausen into his equally classic study of "the remains of Arab paganism."⁸⁴ This latter method is the one pursued most recently by G. R. Hawting,⁸⁵ and though terribly hypothetical, it has the advantage of forming hypotheses about the religious phenomena themselves and not merely about the traditions regarding those phenomena.⁸⁶

Both methods are painstakingly slow and yield results that are notably more successful in analyzing Jewish influences and cultic practices than in dealing with Christian ideas, and more convincing when applied to pre-Islamic Mecca than to the Prophet's own life. Moreover, in dealing with Muhammad, where the Qur'an is the historian's chief "document," it is far easier to do as Watt and Rodinson have done and to apply a combination of common sense and some modern heuristic devices to the traditional accounts than to attempt what Griesbach and Wrede did in the 19th century with the Gospels, or Streeter or Bultmann in the 20th. It is easier still simply to give over the "quest of the historical Muhammad" and produce instead *Muhammad, His Life Based on the Earliest Sources* (1983), Martin Lings's uncritical English conflation of the traditional Muslim accounts which is offered without a word of explanation from the author on what he is about, or why, in this curious undertaking. There may be some value in presenting the Prophet of Islam in the same manner one might write a biography of Moses out of Ginzberg's *Legends of the Jews*, but it is not an enterprise likely to summon forth an Albert Schweitzer from the distraught bosom of Orientalism.

NOTES

¹Stephen Neill, *The Interpretation of the New Testament, 1861-1961* (London, 1964), pp. 338-40.

²Stephen Neill and Tom Wright, *The Interpretation of the New Testament, 1861-1986* (New York, 1988), pp. 360-64.

³I use this latter expression in the sense isolated by Martin Kähler's famous distinction, first made in 1892 (cf. Martin Kähler, *The So-Called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ*, trans. Carl E. Braaten [Philadelphia, 1964]), between the "historical Jesus" and the "historic Christ," the latter being the continuous subject of Christian preaching and the object of both Christian faith and Christian piety. Precisely the same distinction is intended when reference is made here to the "historical Muhammad." While the Prophet's person is not the object of Muslims' faith, as Jesus' is for Christians, his prophethood is, and thus both the person and the role of "the historic Prophet," to adapt Kähler's expression to the Islamic situation, have had an enormous and continuous influence on Islamic piety, practice, and beliefs (cf. Annemarie Schimmel, *And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety* [Chapel Hill, N.C., 1985]), none of which is in question here.

⁴Maxime Rodinson, *Mohammed*, trans. Anne Carter from the revised French edition of 1968 (London, 1971), p. xi. This was by way of preliminary to writing a 324-page biography of the Prophet!

⁵What follows does not pretend to be exhaustive on either Muhammad or the Qur'an, nor does it generally recover—though it occasionally glances at—the ground surveyed by Rudi Paret and Maxime Rodinson down to the early 1960s (Rudi Paret, "Recent European Research on the Life and Work of the Prophet Muhammad," *Journal of the Pakistan Historical Society*, 6 [1958], pp. 81-96; Maxime Rodinson, "A Critical Survey of Modern Studies of Muhammad," first published in *Revue historique*, 229 [1963], pp. 169-220; and translated from French in Merlin Swartz, *Studies on Islam* [New York, 1981], pp. 23-85). The state of Qur'anic studies through the 1970s is reflected in Alford T. Welch, "Kur'an" in *EJ²*, vol. V (Leiden, E. J. Brill, 1981), pp. 400-432; and, more recently, in Angelika Neuwirth, "Koran," in Helmut Götje, ed., *Grundriss der arabischen Philologie*, vol. II; *Literaturwissenschaft* (Berlin, 1987), pp. 96-135.

⁶See generally, on what might be called the "Irenic approach" to Islam, Andrew Rippin, "Literary Analysis of Qur'an, Tafsir, and Sira: The Methodologies of John Wansbrough," in Richard Martin, ed., *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson, 1985), p. 159.

⁷Ernest Renan, writing in 1851, and cited by Maxime Rodinson in "The Life of Muhammad and the Sociological Problem of the Beginnings of Islam," *Diogenes*, 20 (1957), p. 46.

⁸Neill and Wright, *Interpretation*, p. 363.

⁹Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, vol. I, *Historical Texts* (Chicago, 1957), p. 18; and compare Frants Buhl, *Das Leben Muhammads*, translated from the second Danish edition of 1953 by Hans Heinrich Schaeder (rpt. Heidelberg, 1961), pp. 21ff. The pre-Islamic poetry makes its inevitable appearance in modern surveys on the "background sources" on Muhammad (see Rodinson, "Critical Survey," p. 37), but, except for Henri Lammens's work (see nn. 11, 56 below), it is far less in evidence when it comes to actually describing that background.

¹⁰These are all likewise dutifully reported in surveys of the "sources for the life of Muhammad" (see Rodinson, "Critical Survey," pp. 29-39). It is in the north that we come the closest to the environment of Mecca, since both Jewish and Islamic traditions agree that there were Jewish settlements in the northern Hijaz; and, more important, the assertion is confirmed by epigraphical evidence (see Moshe Gil, "The Origin of the Jews of Yathrib," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 4 [1984], pp. 203-24). However, the fact remains that there is between the contemporary Greek, Roman, and Sasanian sources about Syria and Arabia and the later Islamic tradition about the same places a "total lack of continuity" (Patricia Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity* [Cambridge, 1980], p. 11).

¹¹Compare Henri Lammens, *La Mecque à la Veille de l'Hégire* (Beirut, 1924), where the Arab literary evidence is collected (and perhaps distorted), with Patricia Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam* (Princeton, N.J., 1987), passim; and F. E. Peters, "The Commerce of Mecca before Islam," in Farhad Kazemi and R. D. McChesney, eds., *A Way Prepared. Essays . . . Richard Bayly Winder* (New York, 1988), pp. 3-26. A more sober approach than that of Lammens to the same pre-Islamic milieu has been taken over the last quarter-century by M. J. Kister of the Hebrew University (see M. J. Kister, *Studies in Jahiliyya and Early Islam* [London, 1980], and n. 83 below). In the face of the complete dearth of Hijaz evidence, Yehuda Nevo and Judith Koren have recently attempted to extrapolate the

pre-Islamic Meccan milieu from what appears to have been a collection of pagan shrines still flourishing in the mid-8th century at Sde Boker in the Negev (Yehuda D. Nevo and Judith Koren, "The Origins of the Muslim Descriptions of the Jahili Meccan Sanctuary," *Journal of Near Eastern Studies*, 49 [1990], pp. 23-44). The argument is seductive, but whether the buildings in question were indeed shrines does not appear to be at all clear.

¹²For Muhammad, see Buhl, *Das Leben*, p. 366. While there is some material evidence for the Galilee and Jerusalem of Jesus' day, the latter conveniently summarized in John Wilkinson, *Jerusalem as Jesus Knew It: Archaeology as Evidence* (London, 1978), there has been no archaeological exploration in either Mecca or Medina, nor are the prospects good that there will be (F. E. Peters, *Jerusalem and Mecca: The Typology of the Holy City in the Near East* [New York, 1986], pp. 72-74). The almost total absence of archaeological evidence for early Islam is particularly striking when contrasted with the role that the excavation of sanctuaries and the discovery of legal and liturgical inscriptions have played in controlling the purely literary material that constitutes the "Hebrew Epic."

¹³In all that follows I have left aside the question of "revelation" and "inspiration" and taken as my starting point the historian's normal assumption that the religious documents in question, the New Testament and the Qur'an, are entirely and uniquely the products of human agents, whoever those latter may turn out to be.

¹⁴These latter reports are the hadith or Prophetic traditions allegedly reproducing the actual words of Muhammad on a variety of subjects. Their authenticity, which is of crucial importance to the historian, will be taken up in due course; here it need only be noted that while they do not share the cachet of divine inspiration attached by Christians to the entire New Testament, they have for Muslims a high degree of authority. Though that authority may have originated in their promotion, like that of the Mishna and Talmud, to magisterial authority in legal questions, the hadith soon began to enjoy the same status as purely historical documents.

¹⁵If anything, the gap between the events of Jesus' life and their final redaction in the preserved Gospels appears to be growing narrower as time passes (see John A. T. Robinson, *Redating the New Testament* [Philadelphia, 1976]; and Neill and Wright, *Interpretation*, p. 361).

¹⁶Conceivably even fewer, or perhaps many, many more. Though the later Muslim tradition came to agree that the "collection" of the Qur'an took place in the caliphate of Uthman (644-656), some early Muslim authorities dated it to the Caliph Abu Bakr (632-634) and others to Umar (634-644). This early uncertainty about what would appear to be a critical event in Islamic history is by no means atypical, and two modern scholars have rejected the traditional "Uthmanic" consensus out of hand. One (John Burton, *The Collection of the Qur'an* [Cambridge, 1977]) would make the "collection of the Qur'an" the work of the Prophet himself, while the other (John Wansbrough, *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* [Cambridge, 1977]) would postpone it to the 9th century. It is still early in the career of each hypothesis, but neither seems to have been widely embraced.

¹⁷Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'an* (Leiden, 1937); Rudi Paret, "Der Koran als Geschichtsquelle," *Der Islam*, 37 (1961), pp. 24-42, cited from its reprint in Rudi Paret, ed., *Der Koran* (Darmstadt, 1975), pp. 141-42.

¹⁸J. Eliash, "The Shi'ite Qur'an: A Reconsideration of Goldziher's Interpretation," *Arabica*, 16 (1969), pp. 15-24; E. Kohlberg, "Some Notes on the Imamite Attitudes toward the Qur'an," in *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays . . . Richard Walzer* (Columbia, S.C., 1973), pp. 209-24.

¹⁹As noted, one who has failed to be convinced is John Wansbrough who, in two major studies (Wansbrough, *Qur'anic Studies*, and Wansbrough, *The Sectarian Milieu: Content and Composition in Islamic Salvation History* [Oxford, 1978]) has attempted to demonstrate that (1) the Qur'an was not finally fixed ("collected") until the early 9th century, and (2) it was shaped out of biblical and other materials by redactors influenced by contemporary Judeo-Christian polemic. For a sympathetic appreciation of Wansbrough's work, see Rippin, "Literary Analysis"; and for a Muslim's criticism of both Wansbrough and Rippin, see Fazlur Rahman, "Approaches to Islam in Religious Studies: Review Essay," in Richard Martin, ed., *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson, 1985), pp. 198-202.

²⁰William Graham, "Qur'an as Spoken Word: An Islamic Contribution to the Understanding of Scripture," in Richard Martin, ed., *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson, 1985), p. 31: "Fundamentally, the Qur'an was what its name proclaimed it to be: the recitation given by God for human beings to repeat (cf. Sura 96:1)."

²¹This is believed according to the universal Muslim tradition (W. Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an* [Edinburgh, 1970], pp. 37-38).

²²Rudolf Bultmann, *History of the Synoptic Tradition* (New York, 1963), p. 205.

²³See W. D. Davies's judicious remarks (*Paul and Rabbinic Judaism* [Philadelphia, 1980], p. 3): "While it is clear that Rabbinic sources do preserve traditions of an earlier date than the second century . . . [i]t must never be overlooked that Judaism had made much history during that period. It follows that we cannot, without extreme caution, use the Rabbinic sources as evidence for first century Judaism." Study of the life of Muhammad suffers, as we shall see (see n. 80), from the selfsame problem.

²⁴Watt, *Bell's Introduction*, pp. 77-79; compare R. B. Serjeant, "Early Arabic Prose," in A. F. L. Beeston et al., eds., *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period* (Cambridge, 1983), pp. 126-27.

²⁵A. E. Harvey, *Jesus and the Constraints of History* (Philadelphia, 1982), pp. 6ff.

²⁶Rippin, "Literary Analysis," p. 159, commenting on Wansbrough's delineation of this style (Wansbrough, *Qur'anic Studies*, pp. 40-43, 47-48, 51-52ff.; Wansbrough, *Sectarian Milieu*, pp. 24-25): "The audience of the Qur'an is presumed able to fill in the missing details of the narrative, much as is true of work such as the Talmud, where knowledge of the appropriate biblical citations is assumed or supplied by only a few words." Far more than this is assumed by the Mishna and Talmud, of course. There, the reader is expected to understand the lines of both the issues and the current state of the debate on those issues when the text opens.

²⁷Watt, *Bell's Introduction*, pp. 77-82, 127-35. All these would fall within what the New Testament Form critics would call "Paränesis" or "Sayings and Parables" (cf. Robert H. Stein, *The Synoptic Problem: An Introduction* [Grand Rapids, Mich., 1987], pp. 168-72), though with far greater variety than the Gospel examples show.

²⁸Neill and Wright, *Interpretation*, p. 264.

²⁹See, most recently, Issa Boullata, "The Rhetorical Interpretation of the Qur'an: *I'jaz* and Related Topics," in Andrew Rippin, ed., *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an* (Oxford, 1988), pp. 140-41.

³⁰For Richard Bell's ingenious but unconvincing hypothesis, see Watt, *Bell's Introduction*, pp. 101-7.

³¹Namely, that the present suras were the original units of revelation, and that the hadith, and the historical works incorporating them, provide a valid basis for dating the suras (cf. Neuwirth, "Koran," p. 100). These premises, which roughly correspond to standard rabbinic theory about the books of the Bible, would, of course, rule out even the possibility of a "documentary hypothesis" for either the Bible or the Qur'an.

³²The standard statement of what has become the Western position is found in the first volume of Theodor Nöldeke's *Geschichte des Korans* (Göttingen, 1860), revised by Friedrich Schwally in 1909. Others have slightly revised the Nöldeke-Schwally sequence, but it remains the basic sura order used in the West (Neuwirth, "Koran," pp. 117-19).

³³Watt, *Bell's Introduction*, p. 114: "Like all those who have dated the Qur'an, Bell accepted the general chronological framework [and much else besides] of Muhammad's life as this is found in the *Sira* . . . and other works." The value judgment is that expressed in Welch, "Kur'an," p. 417.

³⁴This was somewhat disingenuously conceded by W. Montgomery Watt (*Muhammad at Mecca* [Oxford, 1953], p. xiii), and, more helpfully, by Rudolf Sellheim ("Prophet, Calif und Geschichte: Die Muhammad Biographie des Ibn Ishaq," *Oriens*, 18-19 [1965-1966], pp. 33-91); and Wansbrough (*Qur'anic Studies and Sectarian Milieu*), among others.

³⁵*The Life of Muhammad: A Translation of Ishaq's Sirat Rasul Allah, with Introduction and Notes by Alfred Guillaume* (Oxford, 1955), p. 691.

³⁶Michael Cook, *Muhammad* (New York, 1983), p. 68.

³⁷See Qur'an 10:38-39, where, as usual, God is speaking:

This Qur'an is not such as could ever be invented in despite of God; but it is a confirmation of that which was before it and an exposition of that which is decreed for men—there is no doubt of that—from the Lord of the Worlds. Or do they say he [that is, Muhammad] has invented it? Then say: If so, do you bring a *sāra* like it, and call for help on all you can besides God, if you have any doubts.

For the Gospels, see John 21:24: "It is this same disciple who attests what has here been written. It is in fact he who wrote it, and we know that his testimony is true"; and cf. Luke 1:1-4.

³⁸Summarily described, from a Muslim point of view, in Muhammad Abdul Rauf, "Hadith Literature—I: The Development of the Science of *Hadith*," in A. F. L. Beeston et al., eds., *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period* (Cambridge, 1983), pp. 271–88. However, they may have included, even by their own criteria, far more chaff than has been suspected; compare G. H. A. Juynboll, "On the Origins of Arabic Prose: Reflections on Authenticity," in G. H. A. Juynboll, ed., *Studies on the First Century of Islamic History* (Carbondale, Ill., 1982), pp. 171–72: "Classical Muslim *isnād* criticism has not been as foolproof as orthodox circles, and in their wake many scholars in the West, have always thought."

³⁹Consider, for example, what might be taken, were it genuine, as a prime example of early Islamic *kerygma*, Muhammad's own "farewell discourse" on the occasion of his last pilgrimage before his death. It is reported in substantially similar versions by three major historians, Ibn Ishaq, Waqidi, and Tabari, but, remarked R. B. Serjeant, a generally conservative critic, "patently signs of political ideas of a later age, coupled with internal and external contradictions, largely discredit the attribution of much of the extant versions to the Prophet" (Serjeant, "Early Arabic Prose," p. 123). For another example, see n. 62.

⁴⁰This is not to say that, as Wright put it (Neill and Wright, *Interpretation*, p. 362):

It is still universally agreed that our picture of the earliest Church must begin with the study of Paul, and in particular of the letters generally agreed to be authentic. . . . These writings, which almost certainly antedate the earliest written Gospel, remain central for both the theology and history of the period.

Islam lacks a Paul, that is, an authoritative contemporary interpretation of the founder's message. The Islamic sources for early Islam are, like those on the life of Muhammad himself, later by a century and a half. Paul may have done theological mischief in the Christian context by providing an interpretation before the message, but all in all, it is better to have Paul than Tabari, as either a historian or an exegete.

⁴¹Neill and Wright, *Interpretation*, p. 294.

⁴²Buhl, *Das Leben*, p. 366. Michael Cook succinctly summed up the contemporary historical data provided by the Qur'an:

Taken on its own, the Qur'an tells us very little about the events of Muhammad's career. It does not narrate these events, but merely refers to them; and in doing so, it has a tendency not to name names. Some do occur in contemporary contexts: four religious communities are named (Jews, Christians, Magians, and the mysterious Sabians), as are three Arabian deities (all female), three humans (of whom Muhammad is one), two ethnic groups (Quraysh and the Romans), and nine places. Of the places, four are mentioned in military connections (Badr, Mecca, Hunsayn, Yathrib), and four are connected with the sanctuary (Safa, Marwa, Arafat, while the fourth is "Bakka," said to be an alternative name to Mecca). The final place is Mount Sinai, which seems to be associated with the growing of olives. Leaving aside the ubiquitous Christians and Jews, none of these names occurs very often: Muhammad is named four or five times (once as "Ahmad"), the Sabians twice, Mount Sinai twice, and the rest once each." (Cook, *Muhammad*, pp. 69–70)

⁴³W. Montgomery Watt, *Muhammad's Mecca: History in the Qur'an* (Edinburgh, 1988), especially pp. 26–38. Alford T. Welch ("Muhammad's Understanding of Himself: The Koranic Data," in Richard G. Hovannisian and Speros Vryonis, eds., *Islam's Understanding of Itself* [Malibu, Calif., 1983], pp. 15–52) has likewise attempted a biographical sketch of Muhammad's "self-understanding" as revealed by the Qur'an.

⁴⁴Alford T. Welch, "Allah and Other Supernatural Beings: The Emergence of the Qur'anic Doctrine of Tawhid," in Alford T. Welch, ed., *Studies in Qur'an and Tafsir*, JAAR Thematic Issue 47, 1979, 1980, pp. 733–58.

⁴⁵Welch, "Muhammad's Understanding," p. 16; and compare the significant omission of the personal pronoun in "A thorough analysis of the Qur'anic contexts involving Allah, other deities, and the 'lower' members of the spirit world shows a clear and unmistakable development of ideas or teachings" (Welch, "Allah," p. 734).

⁴⁶*Ibid.*, pp. 751–53.

⁴⁷On the genre, see M. J. Kister, "The *Sira* Literature," in A. F. L. Beeston et al., eds., *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period* (Cambridge, 1983), pp. 352–67.

⁴⁸The consensus opinion—and reservations—are rendered in Welch, "Kur'an," p. 414. Similar, and stronger, reservations are expressed by Wansbrough (*Qur'anic Studies*, p. 141); Cook (*Muhammad*, p. 70); and Rippin ("Literary Analysis"), who wrote:

Their [the "occasions of revelation" narratives] actual significance in individual cases of trying to interpret the Qur'an is limited: the anecdotes are adjoined, and thus recorded and transmitted, in order to provide a narrative situation in which the interpretation of the Qur'an can be embodied. The material has been recorded within exegesis not for its historical value but for its exegetical value. Yet such basic literary facts about the material are frequently ignored within the study of Islam in the desire to find positive historical results. (p. 153)

⁴⁹On Qur'anic exegesis posing as biography, see W. Montgomery Watt, "The Materials Used by Ibn Ishaq," in Bernard Lewis and P. M. Holt, ed., *Historians of the Middle East* (London, 1962), pp. 23-34; and on the "raids of the Prophet," which Watt regards as the "essential foundation for the biography of the Prophet and the history of his times," see *ibid.*, pp. 27-28, and also J. M. B. Jones, "The Maghāzi Literature," in A. F. L. Beeston et al., eds., *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period* (Cambridge, 1983), pp. 344-51.

⁵⁰Alternatively, as Patricia Crone dramatically stated it (*Slaves on Horses*, p. 203n. 10): "Consider the prospect of reconstructing the origins of Christianity on the basis of the writings of Clement or Justin in a recension by Origen."

⁵¹Ignaz Goldziher, "On the Development of the Hadith," in S. M. Stern, ed., *Muslim Studies* (London, 1971), vol. II, pp. 17-254; originally published in 1890.

⁵²Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford, 1950).

⁵³Compare Stein's recent assessment of the materials attributed to Jesus in the Gospels: "The lack of such material [dealing with the most pressing problems facing the earliest Christian communities] in the Gospels witnesses against the idea that the church created large amounts of the gospel materials and in favor of the view that the church tended to transmit the Jesus traditions faithfully." Moreover, citing G. B. Caird, "There is not a shred of evidence that the early church ever concocted sayings of Jesus in order to solve any of its problems" (Stein, *Synoptic Problem*, p. 189).

⁵⁴Thus argues W. Montgomery Watt in *The History of al-Tabari*, vol. VI, *Muhammad at Mecca*, trans. and annotated W. Montgomery Watt and M. V. McDonald (Albany, N.Y., 1988), p. xviii.

⁵⁵On these latter see the trenchant Form criticism analysis by Albrecht Noth, *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung*, vol. I, *Themen und Formen* (Bonn, 1973).

⁵⁶On Henri Lammens's approach, see "Qoran et tradition: Comment fut composée la vie de Mahomet?" *Recherches de Science Religieuse*, 1 (1910), pp. 25-61, and *Fatima et les filles de Mahomet* (Rome, 1912); and compare C. H. Becker, "Grundsätzlichen zur Leben-Muhammadforschung," in *Islamstudien*, 2 vols. (Leipzig, 1924; rpt. Hildesheim, 1967), vol. I, pp. 520-27, and K. S. Salibi, "Islam and Syria in the Writings of Henri Lammens," in Bernard Lewis and P. M. Holt, *Historians of the Middle East* (London, 1962), pp. 330-42; for Rodinson's characterization, see Rodinson, "Critical Survey," p. 26, and compare Buhl, *Das Leben*, p. 367: "H. Lammens . . . dessen Belesenheit und Scharfsinn man bewundern muss, der aber doch oft die Objectivität des unparteiischen Historikers vermissen lässt."

⁵⁷Watt, *Muhammad*, p. xiii, and compare Watt, "Materials," p. 24. Kister's cautiously worded opinion seems similar:

The development of *Sira* literature is closely linked with the transmission of the *Hadith* and should be viewed in connection with it. . . . Although some accounts about the recording of the utterances, deeds and orders dictated by the Prophet to his companions are dubious and debatable and should be examined with caution (and ultimately rejected), some of them seem to deserve trust." (Kister, "*Sira* Literature," p. 352)

⁵⁸Compare Rodinson, "Critical Survey," p. 42: "Orientalists are tempted to do as the Orientals have tended to do without any great sense of shame, that is, to accept as authentic those traditions that suit their own interpretation of an event and to reject others." Rodinson, who, as we shall see shortly, had even less faith than Watt in the source material, may have himself done precisely that. In his own biography of the Prophet.

⁵⁹Crone, *Slaves on Horses*, pp. 14-15:

Among historians the response to Schacht has varied from defensiveness to deafness, and there is no denying that the implications of his theories are, like those of Noth, both negative and hard to contest. . . . That the bulk of the *Sira* . . . consists of second century *hadiths* has not been disputed by any historian, and this point may be taken as conceded. But if the surface of the tradition consists of debris from the controversies of the late Umayyad and early Abbasid period, the presumption must be that the layer underneath consists of similar debris from the controversies that preceded them, as Lammens and Becker inferred from Goldziher's theories.

According to Crone, Watt "disposes of Schacht by casuistry," but Shaban, Paret, Guillaume, and Sellheim have likewise been unwilling to deal squarely with the critical issue he has raised (*ibid.*, p. 211, n. 88). Watt's brief rebuttal is in his "The Reliability of Ibn Ishaq's Sources" in *La vie du prophète Mahomet* (Colloque de Strasbourg 1980) (Paris, 1983), pp. 31-43; and Watt and McDonald, *Muhammad*, pp. xvii-xix.

⁴⁰Becker, "Grundskizzen," p. 521, cited in Watt, "Materials," p. 23.

⁴¹Cited in n. 4 above; compare his similar remarks in n. 58 above and, earlier, Buhl, *Das Leben*, pp. 372-77.

⁴²The earliest example of such a summary, in both the serial and the absolute chronology, appears in Ibn Ishaq's *Life* (I:336) on the occasion of some Muslims emigrating to Abyssinia in 615, when the ruler there has given a summary presentation of Islamic "good news." This apparently early Muslim "kerygma" has been analyzed in Wansbrough, *Qur'anic Studies*, pp. 38-43, and Wansbrough, *Sectarian Milieu*, pp. 100-101. That author concludes (*Qur'anic Studies*, p. 41) that "the structure of the report suggests a careful rhetorical formulation of Qur'anic material generally supposed to have been revealed after the date of that event," and, even more sweepingly (*Sectarian Milieu*, p. 100), "Save for the Meccan pilgrimage, no item in these lists falls outside the standard monotheist vocabulary, and is thus of little use in the description of origins."

⁴³From Mark onward—"Here begins the Gospel of Jesus Christ the Son of God"—all the Gospels make a similar declaration at their outset.

⁴⁴In Ibn Ishaq's original "world history" version, before Ibn Hisham removed the "extraneous material," the story began with Creation, and Muhammad's prophetic career was preceded by accounts of all the prophets who had gone before. The life of the man was the "seal" of their line (see Abbott, *Studies*, pp. 87-89). This earlier, "discarded" section of Ishaq's work can be to some extent retrieved (Gordon Darnell Newby, *The Making of the Last Prophet: A Reconstruction of the Earliest Biography of Muhammad* [Columbia, S.C., 1989]), and while its remains are revealing of Ibn Ishaq's purpose and the milieu in which the work was finally composed (Abbott, *Studies*, p. 89), they add nothing of substance to the portrait of the historical Muhammad.

⁴⁵Ibn Ishaq 3 in Guillaume, *Life of Muhammad*, p. 3.

⁴⁶*Ibid.*, pp. 102-7 in Guillaume, *Life of Muhammad*, pp. 69-73; and compare what Ibn Ishaq calls "Reports of Arab Soothsayers, Jewish Rabbis and Christian Monks" about the birth of the Prophet (*ibid.*, pp. 130ff. in Guillaume, *Life of Muhammad*, pp. 90ff.).

⁴⁷Sellheim, "Prophet," pp. 38-39, 59-67; Kister, "Sira Literature," pp. 356-57; and, for a more general consideration of "polemic as a history-builder," see Wansbrough, *Sectarian Milieu*, pp. 40-45 and n. 77 below.

⁴⁸Kister, "Sira Literature," pp. 356-57, on the early *Sira* of Wahb ibn Munabbih (d. 728 or 732) and the "popular and entertaining character of the early *Sira* stories, a blend of miraculous narratives, edifying anecdotes and records of battles in which sometimes ideological and political tendencies can be discerned." (Compare Cook, *Muhammad*, p. 66.)

⁴⁹The New Testament critic Joseph Fitzmyer defined a "theologoumenon" as "a theological assertion that does not directly express a matter of faith or an official teaching of the Church, and hence in itself is not normative, but that expresses in language that may prescind from facticity a notion which supports, enhances or is related to a matter of faith" (Joseph A. Fitzmyer, "The Virginal Conception of Jesus in the New Testament," originally published in 1973, rpt. in Joseph A. Fitzmyer, *To Advance the Gospel* [New York, 1981], p. 45).

⁵⁰Sellheim, "Prophet," pp. 49-53; Kister, "Sira Literature," pp. 362-63.

⁵¹Wansbrough, *Sectarian Milieu*, p. 35; and compare Noth, *Quellenkritische Studien*, pp. 40-45, 155-58. The reason for the vague "distributional chronology," as Wansbrough called the pre-Hijra system, was certainly not, as Watt has suggested (in Watt and McDonald, *Muhammad*, p. xxi), that "there were fewer outstanding events." The call of the Prophet, the earliest revelation of the Qur'an, and the making of the first converts would all appear to be supremely important, though the Muslim tradition had little certainty, chronological or otherwise, about them (*ibid.*, pp. xxii, xxv-xli), likely because there was either no way or no reason to remember the date.

⁵²Crone, *Slaves on Horses*, p. 13:

The inertia of the source material comes across very strongly in modern scholarship on the first two centuries of Islam. The bulk of it has an alarming tendency to degenerate into mere arrangements of the same old canon—Muslim

chronicles in modern languages and graced with modern titles. Most of the rest consists of reinterpretation in which the order derives less from the sources than from our own ideas of what life ought to be about—modern preoccupations graced with Muslim facts and footnotes.

¹⁰One attempt to substitute "genuine" eyewitness testimony (if not to Muhammad himself, then to the first appearance of the Islamic movement on the early 7th-century Near East) has been Patricia Crone and Michael Cook's *Hagarism: The Making of the Islamic World* (Cambridge, 1977), and while a brave and provocative book, it has tempted few others to follow its suggestion: "The historicity of the Islamic tradition is . . . to some degree problematic: while there are no cogent internal grounds for rejecting it, there are equally no cogent external grounds for accepting it. . . . The only way out of the dilemma is thus to step outside the Islamic tradition altogether and start again" (p. 3). What the external testimony to early Islam amounts to (and it is not a great deal) is summarized in Cook, *Muhammad*, pp. 73–76; and the limitations of this approach are underscored in Wansbrough, *Sectarian Milieu*, pp. 115–16.

¹¹Watt, "Materials"; Sellheim, "Prophet"; Wansbrough, "Qur'anic Studies"; Wansbrough, *Sectarian Milieu*.

¹²Wansbrough, "Qur'anic Studies," p. 66.

¹³See n. 80 below. Michael Cook (*Muhammad*) reflects the far more modest aims of contemporary searchers after "influences":

For the most part we are reduced to the crude procedure of comparing Islam with the mainstream traditions of Judaism and Christianity, and trying to determine which elements came from which. The answers are often convincing, but they fail to tell us in what form those elements came to Muhammad, or he to them. (p. 77)

¹⁴This was done as early as Abraham Geiger's *Judaism and Islam* (originally published in Latin in 1832; rpt. from the translation published in 1898 [New York, 1970]); and then later, Charles Cutler Torrey, *The Jewish Foundations of Islam* ([New York, 1933; rpt. New York, 1967]). There have been a number of suggestive portraits of the "Jewish Muhammad," followed by the arguments of Richard Bell, *The Origin of Islam in Its Christian Environment* (London, 1926; rpt. London, 1968), Karl Ahrens, "Christliches im Quran" (*Zeitschrift der Deutschen Morganlandischen Gesellschaft*, 84 [1930], pp. 15–68, 148–90); and Tor Andrae, *Les origines de l'Islam et le Christianisme* (Paris, 1955), for a "Christian Muhammad."

¹⁵The political hypothesis, first argued by Eisler and Brandon, took this more recent form in Hyam Maccoby, *The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity* (New York, 1987):

Though all these [just cited Jewish] writers have their individual approaches, it is characteristic of the school as a whole to use the Talmud to show that Jesus' life and teaching are entirely understandable in terms of the Judaism of his time, particularly rabbinical or Pharisaic Judaism. The corollary is that, since Jesus did not conflict with Judaism, his death took place for political reasons, later camouflaged as religious by the Christian Church in its anxiety to cover up the fact that Jesus was a rebel against Rome. (pp. 208–9)

Cf. Ernst Bammel, "The Revolutionary Theory from Reimarus to Brandon," in Ernst Bammel and C. D. F. Moule, eds., *Jesus and the Politics of His Day* (New York, 1984), pp. 11–68.

¹⁶Harvey, *Jesus*, p. 6, was cited in n. 25 above on the "constraints of history." However, he went on to add:

This is not to say, of course, that he [Jesus] must have been totally subject to these constraints. Like any truly creative person, he could doubtless bend them to his purpose. . . . But had he not worked within them, he would have seemed a mere freak, a person too unrelated to the normal rhythm of society to have anything meaningful to say.

¹⁷Cook, *Muhammad*, p. 77. Moreover, it is here that the Islamistist, like the New Testament scholar (see n. 23), runs into the problem of the usefulness of the "rabbinic sources": to what extent can the Mishna, the Talmud, and the Midrashim (many of these latter sources being, in fact, post-Islamic and so possibly influenced by, rather than influencing, early Islam) be used to illuminate the pre-Islamic milieu of Mecca? Geiger, Torrey (*Jewish Foundations*, p. 34), and, notoriously, Abraham Katsh, *Judaism in Islam: Biblical and Talmudic Backgrounds of the Koran and Its Commentaries. Surahs II and III* (New York, 1954), invoked them almost as if Muhammad had a personal yeshiva library at his disposal, or, as Torrey thought, even a rabbinic teacher (*Jewish Foundations*, pp. 40–42).

¹⁸Arent Jan Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina*, with the excursus, *Muhammad's Constitution of Medina* by Julius Wellhausen, trans. and ed. Wolfgang Behn (Freiburg, 1975), p. 73.

⁴²Paret, *Der Koran*; Watt, "Materials," p. 28; Watt and McDonald, *Muhammad*, pp. xxi-xxv; Sellheim, "Prophet," pp. 73-77; Kister, "Sira Literature," pp. 352-53.

⁴³Kister and his students have painstakingly compared variants in early, and largely unpublished, Muslim traditions on various topics—thus, for example, his analysis of a rather mysterious pre-revelation religious practice of Muhammad called *tahannuth* ("Al-Tahannuth: An Inquiry into the Meaning of a Term," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 31 (1968), pp. 223-36)—and attempted to construct the original understanding behind them, on the assumption that the "original" tradition derived, to some degree, from a historical "fact." They did not, however, directly address the critical question of the authenticity of any of the hadith materials with which they are so scrupulously dealing, though Kister for one, as we have seen (n. 68 above), was well aware of the historiographical problems posed by the inauthenticity of the hadith.

⁴⁴Julius Wellhausen, *Resse arabischen Heidentums*, 2nd ed. (Berlin, 1897).

⁴⁵G. R. Hawting, "The Origins of the Islamic Sanctuary at Mecca," in G. H. A. Juynboil, ed., *Studies on the First Century of Islamic History* (Carbondale, Ill., 1982), pp. 25-47.

⁴⁶It is instructive of the two methods to compare Hawting, "Origins," with Uri Rubin, "The Ka'ba, Aspects of Its Ritual, Functions, and Position in Pre-Islamic and Early Islamic Times," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 8 (1986), pp. 97-131, both of which deal with the pre-Islamic sanctuary at Mecca.



The Collection of the Qur'ān A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments*

Harald Motzki (University of Nijmegen)

*Dedicated to the memory of
Ed de Moor*

I. The Qur'ān as a historical source

Ever since the Qur'ān came into (earthly) existence, it has been used for different reasons. For Muslims it has always been a source of moral and religious inspiration and benefit. Muslim scholars have studied it chiefly as a basis for their system of legal and theological doctrines and seldom for purely historical reasons. The interest of modern Western (non-Muslim) scholars in the Qur'ān, however, has mainly been historical. It is used as a source for the preaching of Muḥammad and for details of his prophetic career, as a document of early Islam and even as a source for pre-Islamic religion and society of the Arabs.

If one decides to approach the Qur'ān as a historical source, it must be subjected to source criticism, which is one of the great methodological achievements of the modern study of history. The purpose of source criticism is to check the authenticity, originality and correctness of what a source purports to be or is thought to inform us about. When trying to determine the reliability of a source, the first questions a historian usually asks are: How far away in time and space is the source from the event about which it informs us? Are the date and place of origin which the source claims for itself correct?

* A first draft of this article was presented at the symposium "Qur'ānic Studies on the Eve of the 21st Century" held at Leiden in June 1998. I am thankful to John Nawas and Peri Bearman for correcting the English and for comments on the first draft of this article.

However, most scholars do not ask such questions any more. They take for granted that the Qur'ān is Muḥammad's prophecy and that even the time and place of origin of its parts can be determined with some certainty. Yet the fact that there are a few scholars who doubt this almost generally accepted view and wonder whether all parts of the Qur'ān really do have the same author, reminds us that historical insights are never final, but must be constantly reviewed. It is therefore legitimate to ask some source-critical questions concerning the Qur'ān once again. Taking as starting point the almost generally accepted view that the Qur'ān contains the revelations which Muḥammad announced during the first third of the 7th century AD at Mecca and Medina, we may ask: Where does this piece of information come from?

To answer this question in an empirically scientific way, we have three possible sources of knowledge at our disposal: early Qur'ānic manuscripts, the text of the Qur'ān itself, and the Islamic tradition relating to the Qur'ān. Let us first see whether these sources offer the necessary clues.

The question as to whether an early text really goes back to its reported author can be easily answered if we find its autograph. In the case of the Qur'ān, however, no discovery of an autograph has yet been made, neither one written by the Prophet himself nor by the scribes he may have had. Even early manuscripts of the Qur'ān are rare and their dating is controversial. There are, admittedly, some fragments of the Qur'ān written on papyrus or parchment dated by some scholars to the end of the 1st and the first half of the 2nd century AH, but these instances of dating are rejected by others and have not yet found general acknowledgment.¹⁾ Additionally, the fragmentary character of most of the oldest Qur'ānic manuscripts does not allow us to conclude with certainty that the earliest Qur'āns must have had the exact same form, size and content as the later ones. Thus, manuscripts do not seem to be helpful (as yet) concerning our issue.

¹⁾ Cf. O. PRETZL, 'Die Koranhandschriften', in: TH. NÖLDEKE, *Geschichte des Qurāns*, part 3, Leipzig 1938², 249-274. A. GROHMANN, 'The Problem of Dating Early Qur'āns', in: *Der Islam* 33 (1958), 213-231 and A. NEUWIRTH, 'Koran', in: H. GÄRTJE (ed.), *Grundriß der arabischen Philologie*, vol. 2, Wiesbaden 1987, 112. Perhaps the Qur'ānic fragments found in Yemen in 1972 (cf. G.-R. PUIN, 'Observations on Early Qur'ān Manuscripts in Ṣan'ā', in: S. WILD (ed.), *The Qur'ān as Text*, Leiden 1996, 107-111) will produce specimens which can be dated with more certainty.

What about the text itself? Does the Qur'ān contain clear indications as to its author or its collectors? This is a controversial question, too. There are only very few concrete historical facts mentioned in the Qur'ān.²⁾ In most cases we are not able to grasp from the text itself what the historical circumstances are to which the text seems to refer.³⁾ The name Muḥammad is mentioned only four times and always in the third person.⁴⁾ Usually the text is only concerned with someone called 'the messenger' or 'the Prophet', who as a rule is taken to be this same Muḥammad in most places. However, it can be and has been argued that the person addressed in the Qur'ān in the second person singular is not necessarily always the messenger (and there are a few instances where this clearly cannot be the case), but can also be regarded in many places as the reader or reciter of the text in general.⁵⁾ If such a point of view is adopted, the issue of Muḥammad's authorship or transmission of the entire Qur'ān becomes questionable.

JOHN WANSBROUGH advocated emphatically such a thesis in his *Qur'anic Studies*. He concluded on the basis of form-critical and other arguments that the Qur'ān had emerged out of pericopes of prophetic *logia* which developed independently during the first two Islamic centuries in Mesopotamia. The canonical collection, i.e., the Qur'ān as it now exists, cannot be dated, according to WANSBROUGH, before the beginning of the third century AH. Consequently, the Qur'ān loses much of its quality as a reliable historical source for Muḥammad's lifetime and environment and becomes instead a source for the development of one type of religious literature of the early Islamic communities elsewhere.⁶⁾ WANSBROUGH's conclusions can be and have been criticized for several reasons⁷⁾ and only a few scholars have accepted his views. Nevertheless,

²⁾ Cf. for a collection N. ROBINSON, *Discovering the Qur'an*, London 1996, 30-31.

³⁾ Cf. for a summary of the Qur'ānic historical framework M. COOK, *Muhammad*, Oxford 1983, 69-70.

⁴⁾ Some scholars have even suggested that the four verses were later additions, e.g. H. HIRSCHFELD, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Quran*, London 1902, 139.

⁵⁾ As argued by A. RIPPIN in, 'Muḥammad in the Qur'ān: Reading Scripture in the 21st Century', in: H. MOTZKI (ed.), *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*. Leiden 2000, 298-309.

⁶⁾ J. WANSBROUGH, *Qur'anic Studies*, Oxford 1977, 1-52.

⁷⁾ Cf. the reviews by G.H.A. JUYNBOLL, in: *Journal of Semitic Studies* 24 (1979), 293-296; W.A. GRAHAM, in: *Journal of the American Oriental Society* 100 (1980), 137-141; A. NEUWIRTH, in: *Die Welt des Islams* 23-24 (1984), 539-542.

his contribution has reminded us that on the basis of the Qur'ānic text alone Muḥammad's 'authorship' of the whole text is difficult, if not impossible to prove.⁸⁾

It seems then that the confidence of those scholars who believe that the Qur'ān is the collection of Muḥammad's revelations must be founded on something else. The only source which remains, if we exclude non-empirical sources of knowledge, is the Islamic tradition. 'Islamic tradition' is to be understood in a broad sense to include exegetical and historical traditions of any kind which purport to give background information on the Qur'ān and its details or are thought to provide such information. These sources, which are found in different types of literature, *tafsīr*, *sīra*, collections of *sunan* or of historical traditions, can be labeled Ḥadīth.

We are faced here with a paradox in modern Western Islamic studies. Most Western scholars are highly skeptical about the historical reliability of the Ḥadīth but nevertheless accept on the basis of *ḥadīth* reports that the Qur'ān is the revelation preached by Muḥammad and that it reflects the historical circumstances of his life. Even scholars such as IGNAZ GOLDZIEHER and JOSEPH SCHACHT, who regarded most *ḥadīth* reports as fictitious and without any historical value for the time which they purport to reflect, did not contest the view that the Qur'ān went back to Muḥammad and they regarded it as the most reliable source of his life and preaching. This inconsistent position has been abandoned only recently by the followers of Schacht's radical opinions on the Ḥadīth such as WANSBROUGH, MICHAEL COOK, PATRICIA CRONE, ANDREW RIPPIN, GERALD HAWTING and others. They doubt that the Islamic tradition can be a historically reliable frame of reference for the Qur'ān, because it is generally uncertain whether the information in reports on Qur'ānic items is based on real knowledge independent of the Qur'ānic text itself and free of later apologetic, dogmatic and juridical preoccupations. Consequently, they also question the general conviction that the Qur'ān as a whole is a contemporary record of Muḥammad's utterances.

Is this the only way to escape the paradox? The obvious alternative would be to insist on the historical reliability of the Islamic tradition, at least in its essential points. This is the position which e.g. W. MONTGOMERY WATT has adopted in assuming that the *Sīra* contains 'a basic core of material which is sound' and in thinking that 'it would be impossible to

⁸⁾ Cf. the contributions in H. BERG (ed.), 'Islamic Origins Reconsidered: John Wansbrough and the Study of Early Islam', in: *Method & Theory in the Study of Religion* 9/1 (Special Issue) 1997 for positive judgments of WANSBROUGH's studies.

make sense of the historical material of the Qur'ān without assuming the truth of this core'.⁹⁾ But how can we know what the true core of the *sīra* tradition is? WATT's poor methodology in answering this question and in dismissing SCHACHT's objections to the Ḥadīth as not being applicable to the *sīra* material has not convinced critical minds and has brought upon himself the reproach of being gullible. To avoid such a reproach, scholars who are prepared to accept that the Qur'ān contains Muḥammad's preaching and thus to concede to the Islamic tradition a certain value, too, cannot but tackle the issue of the reliability of the Islamic traditions again. In the last decade several scholars – myself included – have devoted themselves to this task. I have designed different strategies to cope with the problem: a) a critical reevaluation of the studies which deny to the *ḥadīth* reports a historical value for the first century, and b) an improvement of the methods to analyze and date traditions. Both strategies can be employed either on a more general level, e.g. concerning certain types of traditions, such as exegetical or legal ones,¹⁰⁾ or on a more specific level, e.g. with a single tradition or complex of traditions.¹¹⁾ In the following, I will explore the issue of the collection of the Qur'ān, an issue which is fundamental in assessing the authorship and date of the standard text. This paper can only sketch some aspects of the problems; a comprehensive discussion can be found in a more detailed study I am currently preparing on this issue.

⁹⁾ W. MONTGOMERY WATT, *Muhammad's Mecca*, Edinburgh 1988, 1.

¹⁰⁾ Cf. for such an approach H. MOTZKI, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz*, Stuttgart 1991; revised English edition: *The Origins of Islamic Jurisprudence. Meccan Fiqh before the Classical Schools*, Leiden 2001.

¹¹⁾ Examples are H. MOTZKI, 'Der Fiqh des -Zuhri: die Quellenproblematik', in: *Der Islam* 68 (1991), 1–44; revised English edition: 'The Jurisprudence of Ibn Šihāb az-Zuhri. A Source-critical Study', Nijmegen 2001, 1–55, http://webdoc.uhn.kun.nl/mono/m/motzki_h/juriofibs.pdf; idem, 'Quo vadis Ḥadīṭ-Forschung?', in: *Der Islam* 73 (1996), 40–80, 193–231; revised English edition: 'Wither Ḥadīth Studies?', in: P. Hardy (ed.), *Traditions of Islam: Understanding, the Ḥadīth*, London 2002; idem, 'The Prophet and the Cat: On Dating Mālik's *Muwatta'* and Legal Traditions', in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 22 (1998), 18–83; and idem, 'The Murder of Ibn Abī l-Ḥuqayq: On the Origin and Reliability of some *Maghāzī*-Reports', in: idem (ed.), *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*, Leiden 2000, 170–239.

II. The traditions on the collection of the Qur'ān

The Muslim point of view

According to current Muslim opinion, the canonical text of the Qur'ān as it now exists and has been found in manuscripts dating at least from the third century AH, possibly even from earlier times, came into being as follows: When the Prophet died, there was no complete and definitive collection of his revelations authorized by him. More or less extensive pieces of his revelation had been remembered by his followers and some had been partly written down on various materials by several persons. Shortly after his death, a first collection of everything was made by order of the first caliph Abū Bakr and it was written on leaves. The reason for this was that several Companions who were famous for their knowledge of the Qur'ān had died during the *ridda* wars, and people were afraid that parts of the Qur'ān might become lost. Abū Bakr gave Zayd b. Thābit, a former scribe of the Prophet, the task to collect what was available of the Qur'ān. When Abū Bakr died, the leaves on which Zayd had written the Qur'ān passed to the former's successor 'Umar and after his death to his daughter Hafṣa, one of the wives of Muḥammad. Some 20 years after Abū Bakr's collection, during the caliphate of 'Uthmān, dissension between followers of other collections induced the caliph to issue an official collection of the Qur'ān, to deposit a copy in the most important administrative centers of the empire and to suppress other existing collections. This canonical version was again edited by the Medinan Zayd b. Thābit, helped by three men from Qur'aysh, on the basis of the collection he had already made on Abū Bakr's behalf which Hafṣa put at the disposal of the committee. This caliphal edition of the Qur'ān, *al-muṣḥaf al-'uṭhmānī*, became quickly universally accepted and thus the *textus receptus* among Muslims.¹²⁾

The opinions of Western scholars

In the first substantial Western study of the Qur'ān, THEODOR NÖLDEKE's *Geschichte des Qurāns*, published in 1860, the author adopted the Muslim standard account of the history of the Qur'ān. In the last decades of the 19th century, however, doubts raised by Western scholars with re-

¹²⁾ Many authors can be cited for the Muslim standard account of the history of Qur'ān. I confine myself to a fairly recent one: GHĀNIM QADDŪRĪ AL-ḤAMAD, *Rasm al-muṣḥaf*. Baghdad 1402/1982, 100-128.

gard to the historical reliability of the traditions concerning the time of the Prophet and the early history of Islam multiplied. Instrumental in this development were the studies by I. GOLDZIER on the Ḥadīth published in 1890 in the second volume of his *Muhammedanische Studien*. In this famous work, GOLDZIER advanced the thesis that the ḥadīths which allegedly report on the Prophet and his Companions cannot, as a rule, be taken as historically authentic, for they reflect the political, dogmatic and juridical developments of the Muslim community at a later time (Umayyad and 'Abbāsīd periods).¹³) This suspicion by Western scholarship of the Muslim tradition which originated around the turn of the century found expression in the revised edition of NÖLDEKE's *Geschichte des Qurāns* of which the first two volumes were prepared by FRIEDRICH SCHWALLY.¹⁴) He wrote a completely new and more detailed study on the issue of the collection of the Qur'ān,¹⁵) and his conclusions differed substantially from those of NÖLDEKE.

SCHWALLY rejected the historical reliability of the report that there had already been a collection of the Qur'ān made shortly after the death of the Prophet on behalf of the first caliph Abū Bakr.¹⁶) His conclusion is based on the following arguments: 1) The connection which the report establishes between the collection and the heavy losses of experts of the Qur'ān in the battle of al-Yamāma is spurious for two reasons: on the one hand, the transmitted lists of Muslims killed in this battle contain only very few names of persons well known for their knowledge of the Qur'ān,¹⁷) and on the other hand, the connection is illogical because there is good reason to suppose that the Qur'ān had already been written down piecemeal-wise during Muḥammad's lifetime. The death of experts of the Qur'ān, i.e., people who knew it by heart, can therefore not have been the

¹³) I. GOLDZIER, *Muhammedanische Studien*, Halle 1889-90, vol. 2, passim.

¹⁴) Volume 1 was published in 1909, volume 2 in 1919, but was already finished in 1914.

¹⁵) 'Die Sammlung des Qurāns', in: TH. NÖLDEKE, *Geschichte des Qurāns*, part 2, Leipzig 1919², 1-121.

¹⁶) He gave a summary of his arguments in the article 'Betrachtungen über die Koransammlung des Abū Bakr', in: *Festschrift Eduard Sachau zum siebenzigsten Geburtstag*, Berlin 1915, 321-325.

¹⁷) In his *Annali dell' Islam*, Milano 1906-26, vol. 2, 702-715, 738-754; and vol. 7, 388-418, L. CAETANI had already made reference to this contradiction and reached the conclusion that the tradition on a first compilation in the reign of Abū Bakr is a historically unreliable report which has been invented to justify the compilation of 'Uthmān.

reason for the decision to collect the Qur'ān; 2) Some reports differ as to the question whether the collection made on behalf of Abū Bakr and the official edition made during the caliphate of 'Uthmān were almost identical. SCHWALLY concludes from the contradiction that the authors of the reports had no real information going back to the time of the first caliphs, but made up their own minds about what had happened. Besides, he regards it as strange that 'Uthmān had appointed a committee to collect and edit the Qur'ān under the direction of Zayd b. Thābit if the latter had already collected and written down the text on leaves some years ago and if this text was used as the model which was only copied; 3) From the claim of the reports that the first collection had been instigated by the first caliph Abū Bakr and that he bequeathed his copy to his successor 'Umar we must conclude that it was an official copy. This feature is contradicted, however, by reports which indicate that in the provinces collections made by other Companions were widely used and by the claim that 'Umar bequeathed Abū Bakr's copy to his own daughter Ḥafṣa instead of to his successor 'Uthmān, which seems odd if it were a caliphal copy.

Based on these arguments, SCHWALLY concluded that the reports on a first collection of the Qur'ān for Abū Bakr were later inventions in order to give the collection brought together by the controversial 'Uthmān - disapproved of by a section of the Muslim community - more authority. The traditions concerning the official edition prepared for the third caliph, however, were accepted by SCHWALLY as historically reliable in substance, although he detected some inconsistent or improbable details as well, such as the claim that the Qur'ān had been revealed in the language, i.e., the dialect, of the Quraysh.¹⁸⁾

Around the same time other scholars took a more radical view and rejected even the historicity of an official collection in the time of 'Uthmān. PAUL CASANOVA was the first to claim that the Qur'ān was not collected and officially promulgated before the caliphate of the Umayyad 'Abd al-Malik and that this had been done on the initiative of his notorious governor al-Ḥajjāj b. Yūsuf.¹⁹⁾ This view was adopted and substantiated in more detail by ALPHONSE MINGANA in his article *The transmission of the Qur'ān*.²⁰⁾ His arguments were: 1) The earliest record about the compilation of the Qur'ān is transmitted by IBN SA'D (d. 229/844) in his *Ṭabaqāt*, about 200 years after the death of Muhammad. About the oral

¹⁸⁾ SCHWALLY, 'Sammlung', 11-27, 47-62.

¹⁹⁾ P. CASANOVA, *Mohammed et la fin du monde*, Paris 1911, 103-142, 162.

²⁰⁾ Published in: *Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society* 5 (1915-1916), 25-47.

transmission of *ḥadīth* reports during these two centuries we have no reliable information; 2) IBN SA'D transmits reports on Companions who collected the Qur'ān during the lifetime of the Prophet and during the caliphate of 'Umar. He has nothing about a collection on behalf of Abū Bakr or of 'Uthmān; 3) We learn about the latter only from the *ḥadīth* compilation of AL-BUKHĀRĪ, who died a quarter of a century after IBN SA'D, and from later compilations. According to MINGANA, there is no reason to prefer the younger reports of AL-BUKHĀRĪ above the earlier ones of IBN SA'D, as Muslim and Western scholars tend to do. Moreover, the reports which these earliest compilations contain on the topic are so mixed up and contradictory that it is impossible to decide which of them can be credited. In view of the historical unreliability of the *ḥadīth* material, MINGANA proposes to look for sources outside the Islamic tradition. He propounds that some Syrian-Christian sources are more suitable for historical purposes because they are earlier than the Muslim ones. MINGANA enumerates the following sources:

1) 'The dispute between 'Amr b. al-'Āṣ and the Monophysite Patriarch of Antioch, John I', which took place and was recorded in the year 18 (639); 2) a letter written in the first years of 'Uthmān's caliphate by the bishop of Nineveh, later known as Isho'yahb III, Patriarch of Seleucia, and referring to the Muslims; 3) an account on the Muslims written by an anonymous Christian in the year 60/680; and 4) the chronicle of JOHN BAR PENKĀYĒ written in 70/690, in the first years of the caliphate of 'Abd al-Malik. MINGANA argues that in all these sources of the 1st/7th century there is no hint of any sacred Islamic Book when they describe or mention the Muslims and their faith. The same is true, according to him, concerning the writings of historians and theologians of the beginning of the 2nd/8th century. 'It is only towards the end of the first quarter of this [the 2nd/8th H.M.] century that the Qur'ān became the theme of conversation in Nestorian, Jacobite, and Melchite ecclesiastical circles.'²¹) MINGANA concludes from these facts that an official Qur'ān cannot have existed before the end of the 7th century AD.

As one of the earliest non-Muslim accounts of the history of the Qur'ān MINGANA quotes a passage from the 'Apology' of the Christian faith written by AL-KINDĪ around 830 AD, some forty years before AL-BUKHĀRĪ.²²) In this text, a first collection during the caliphate of Abū Bakr is mentioned (another reason for it is given, however), and an official edition on 'Uthmān's behalf is described in a similar way as in the reports

²¹) A. MINGANA, 'Transmission', 39.

²²) Op. cit., 40.

transmitted by AL-BUKHĀRĪ. AL-KINDĪ ends by saying that the existing copies of the Qur'ān were collected and revised by order of 'Abd al-Malik's governor al-Ḥajjāj b. Yūsuf who 'caused to be omitted from the text a great many passages', then had six new copies written and distributed to the main administrative centers of the provinces. He destroyed the earlier copies as 'Uthmān had done before. According to AL-KINDĪ, his account is based completely on Muslim authorities.

Combining his findings from Christian sources, MINGANA concludes that there may have existed several individual collections of the Qur'ān, even one for 'Uthmān, but not an official edition before the time of the Umayyad caliph 'Abd al-Malik when the Qur'ān became collected and edited on the basis of existing written and orally preserved material under the supervision of his governor al-Ḥajjāj.²³⁾

For many decades this radical view was not adopted by most Western scholars, who followed the more moderate position of SCHWALLY, a few even that of NÖLDEKE which coincided with the dominant Muslim tradition.²⁴⁾ This situation changed when in 1950 JOSEPH SCHACHT's book *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* was published. In this study the author tried to prove definitively GOLDZIEHER's thesis that most *ḥadīth* reports are historically unreliable. His conclusions were even more general and radical in stating that the legally relevant traditions concerning the Prophet and his Companions were generally fictitious and had been fabricated during the 2nd century AH or later when early Muslim legal scholars developed their doctrines. Although SCHACHT had developed his ideas on the basis of legal *ḥadīths*, he did not limit his theory to this type of tradition but thought it applicable to other sorts as well. SCHACHT's views concerning the *Ḥadīth* impressed most Western scholars and in the decades following the publication of his book skepticism became a major factor in the Western study of early Islam. The issue of the collection of the Qur'ān did not escape this trend. In

²³⁾ Op. cit., 46. MINGANA's approach and his conclusion concerning the dating of the Qur'ān reappear some 60 years later in P. CRONE/M. COOK, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977, 3 and chapter 1, passim. MINGANA's article is, however, not mentioned by them.

²⁴⁾ Cf. N. ABBOTT, *The Rise of the North Arabic Script and its Qur'ānic Development*, Chicago 1939, 47ff. A. JEFFERY, *Materials for the History of the Text of the Qur'ān*, Leiden 1937, 4-10. W. MONTGOMERY WATT: *Bell's Introduction to the Qur'ān*, Edinburgh 1970, 40-44. A. WELCH, 'Qur'ān', in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., Leiden 1954ff., vol. 5, 404f. R. BLACHERE, *Introduction au Coran*, Paris 1977², 27-34, 52-62.

1977 two studies were published which dealt with this problem, JOHN WANSBROUGH's *Quranic Studies* and JOHN BURTON's *Collection of the Qur'ān*.²⁵⁾ Both authors took the view of GOLDZIEHER and SCHACHT as an axiomatic basis for their studies²⁶⁾ and came to the conclusion that all Muslim traditions concerning the collection and redaction of the Qur'ān are historically unreliable and must be regarded as projections of dogmatic or legal discussions from the end of the 2nd Islamic century onwards.

WANSBROUGH based his view not on an investigation of the relevant traditions themselves but on SCHACHT's results as well as a form-analytical study of the Qur'ān and the Muslim exegetical literature. According to him, the structure of the Qur'ān in the form available now 'characterized by variant traditions, ellipsis and repetition are such to suggest not the carefully executed work of one or more men, but rather the product of an organic development from originally independent traditions during a long period of transmission'.²⁷⁾ These traditions can be thought of as pericopes of prophetic *logia* which had been orally transmitted over a longer period of time and finally grew together into a canon. The end of this process, the canonization, cannot have happened earlier than the end of the 2nd century AH. 'Establishment of a standard text such as is implied by the 'Uthmānic recension traditions can hardly have been earlier.'²⁸⁾ Accordingly, those and other traditions about the early collection of the Qur'ān must be regarded not as historically reliable reports, but as fictions which served certain purposes. These reports may have been created by legal scholars, as proposed by BURTON, in order to explain legal doctrines that are not found in the canon, and/or may have been modeled on rabbinical accounts of the establishment of the original text ('*Urtext*') of the Pentateuch and the canonization of the Hebrew scripture. They presuppose the canon and can therefore not be dated earlier than the 3rd Islamic century.²⁹⁾

BURTON presented in his book *Collection of the Qur'ān* a detailed investigation of the relevant Muslim traditions themselves. He tried to show that these traditions derive from the discussions among the *uqūl* scholars on the authority of the two main sources of Islamic jurisprudence, the Qur'ān and the *sunna* of the Prophet, and on the issue of ali-

²⁵⁾ J. WANSBROUGH, *Quranic Studies*, Oxford 1977. J. BURTON, *Collection of the Qur'ān*, Cambridge 1977.

²⁶⁾ Cf. their introductory chapters.

²⁷⁾ WANSBROUGH, *Quranic Studies*, 47.

²⁸⁾ Op. cit., 44.

²⁹⁾ Op. cit., 43-52. WANSBROUGH refers here to articles by BURTON published before 1977.

rogation (*naskh*) of Qur'ānic verses. All the traditions on collections of the Qur'ān after the death of Muḥammad are therefore fictitious. According to BURTON, neither a collection on Abū Bakr's behalf nor an official edition made by order of 'Uthmān has ever existed. What were the motives of the legal scholars to invent different collections and to claim that the existant Qur'ān was the result of an incomplete redaction of the revelations made during 'Uthmān's caliphate? BURTON thought that Muslim legal scholars needed an incomplete Qur'ānic text because there were established legal practices which had no base in the Qur'ān and had been disputed for that reason. To save them they claimed that they were supported by revelations which had not found their way into the Qur'ān as it was. Such a view presupposed that the Prophet had not left his revelations in a definitively collected form. To substantiate this supposition the scholars invented reports about the existence of different pre-canonical collections and, in order to explain that there was actually only one Qur'ān, they also promoted the idea of an incomplete official edition made on 'Uthmān's behalf. If all the traditions on different Qur'ānic collections and codices are spurious, the only historically reliable fact remaining is the Qur'ān itself. BURTON assumed that this Qur'ān had been left by Muḥammad himself in the form as we know it today.³⁰⁾ BURTON did not explicitly say when the many Muslim traditions concerning the collection of the Qur'ān came into being. His idea, however, that they are the result of a discourse between *uṣūl* scholars and the fact that he adheres to SCHACHT's theories on the development of Islamic jurisprudence point to a time from the beginning of the 3rd century AH onwards. This dating coincides roughly with that of WANSBROUGH and MINGANA.

This is in a very condensed form the history of research done by Western scholars on the issue of the collection of the Qur'ān. This history is characterized by the growing tendency to depreciate the historical value of Muslim traditions concerning the issue and to replace them by other sources and by their own theories by which they try to explain how the Qur'ānic text as it is now and how the Muslim view on its history came into being. The four main scholars who investigated the issue in this century came to completely different conclusions with regard to the date when the canonical collection took place: SCHWALLY dated it in the time of the third caliph 'Uthmān, MINGANA in the caliphate of 'Abd al-Malik at the end of the first Islamic century, WANSBROUGH at the beginning of the 3rd century and BURTON in the lifetime of Muḥammad.

³⁰⁾ BURTON, *Collection*, 105-240 and *passim*.

In view of this variance we may wonder what the differences are between the theories of Western and Muslim scholars on this issue. Are the Western models of interpretation more plausible than the Muslim reports? Are they free of the prejudices of which the Muslim scholars are suspected? Do the Western studies differ from Muslim tradition because of a special scientific quality which makes them superior to the alleged inscientific and dogmatically biased Muslim view? To answer these questions a critical evaluation of the different studies is called for. I limit myself here to some critical comments on each of them.

In his detailed study of Muslim traditions concerning the collection of the Qur'ān, SCHWALLY tried to separate the historically reliable reports from the unreliable ones. He compared the contents of the different reports with one another, with historical information on the events and persons mentioned in the texts, and with the Qur'ān itself, and decided by virtue of this comparison whether a report or some of its details should be labeled reliable, tendentious or spurious. Such an approach is not without danger. The crucial question is whether the points of comparison which are considered historical facts are really unquestionable. SCHWALLY started, for instance, from the assumption that two facts cannot be doubted: firstly, that the known text of the Qur'ān contains the revelations of Muḥammad (whether completely or not is of secondary importance in this context), and secondly, that this text is the result of an official edition made by order of the third caliph 'Uthmān. The reasons SCHWALLY gave for his fixed points were that they were universally recognized and uncontested.³¹⁾ This is, surely, not a very secure starting-point: unanimity on a scholarly issue is a temporary phenomenon. In any case, the historicity of 'Uthmān's official edition had been questioned before SCHWALLY by CASANOVA and would be debated afterwards by MINGANA, WANSBROUGH and BURTON, while the assumption that the Qur'ān is nothing more than the collection of Muḥammad's revelations has since been contested by WANSBROUGH and others. In addition, SCHWALLY's method of contrasting one piece of information with another often seems to be arbitrary. To give an example: In the complex of traditions on the first collection made for Abū Bakr, SCHWALLY detects a contradiction: on the one hand, it is reported that the first collection was made for the caliph and had been bequeathed by him to his successor 'Umar, indicating that this collection already had an official status. On the other hand, it is said that 'Umar bequeathed the *ṣuḥuf* of the Qur'ān to his daughter Hafṣa, which makes them a private possession. SCHWALLY

³¹⁾ SCHWALLY, 'Betrachtungen', 324.

argues thus that only one of the claims can be historically true. He chooses the latter one because Ḥafṣa's *ṣuḥuf* play an important role in the traditions concerning 'Uthmān's official edition. He concludes then that Ḥafṣa's *ṣuḥuf* are a historically reliable detail; the whole history of these leaves as given by the traditions on Abū Bakr's collection is, however, in his view spurious. Yet we may wonder why internal contradictions induce SCHWALLY to reject the traditions concerning Abū Bakr's collection but not those reporting on 'Uthmān's official edition although the latter contain, according to him, several inconsistencies as well. Finally, it is remarkable that SCHWALLY admittedly collected the reports from a wide range of sources, early and later ones, and sometimes remarked on differences between the reports on the same event, but did not historically evaluate the different versions.³²⁾

Compared with SCHWALLY, MINGANA has a keener sense of the problem of dating the sources. Nevertheless, his approach proceeds from several axiomatic assumptions, which can be questioned: 1) The *ḥadīth* reports are historically unreliable because they were transmitted only orally; 2) The date of a report can be determined by the date of the compilation in which it first emerges. Thus, reports found in AL-BUKHĀRĪ's *Jāmi'* but not in IBN SA'D's *Ṭabaqāt* are younger than those already appearing in the latter; 3) The material contained in later sources is as a rule less reliable than that of earlier ones and can be ignored; 4) Christian sources are more reliable than Muslim sources because they are earlier and written. Further weak points in MINGANA's article are: a) He makes heavy use of *argumenta e silentio*, e.g. when he concludes from the fact that the Qur'ān is not mentioned in the few early Christian sources reporting on the Muslims, that there was no officially recognized Qur'ān during the first Islamic century; b) A comparison of the account which the Christian AL-KINDĪ gave of the history of the Qur'ān with the Muslim traditions is lacking. Such a comparison would have revealed that the Christian account is a distorted summary of several Muslim traditions and that MINGANA's dating of the Muslim traditions is erroneous.

WANSBROUGH rejected the traditions concerning the collection and editing of the Qur'ān without investigating them for two reasons: 1) They were in contradiction with his view on the history of the Qur'ānic text, which resulted from a structural analysis of the Qur'ān and a typological investigation of the Muslim exegetical literature, and 2) he thought that the

³²⁾ For other valuable arguments against SCHWALLY's views cf. A. JONES, 'The Qur'ān - II', in: A. F. L. BEESTON and others (eds.), *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*. Cambridge 1983, 235-239.

historical unreliability of the Muslim traditions concerning the first century had been sufficiently proven by SCHACHT. The present article is not the right place to deal with these two issues. Some critical comments concerning WANSBROUGH's methods can be found in several reviews written on his *Quranic Studies*.³³⁾ The reservations which can be made with regard to SCHACHT's views concerning the development of Islamic jurisprudence and the Ḥadīth are treated in detail in several recent publications.³⁴⁾

A historical dimension is completely lacking in BURTON's study of the traditions concerning the collection of the Qur'ān. He arranges the different traditions to create a discourse which he thinks took place between scholars over a longer period of time. He regards some reports as reactions to others and thus to be dated later; he speaks of secondary and tertiary stages of development; but on the whole this discourse looks rather artificial, although not implausible. The few absolute data which BURTON gives in his study suggest that the entire process of development took place in the 3rd Islamic century. However, BURTON did not try to check whether his scheme of evolution is historically corroborated by the sources. He uses preferably very late sources such as AL-SUYŪṬĪ's *Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* and IBN ḤAJAR's *Fath al-bārī* without asking himself whether some of the traditions may already be contained in earlier works and can be dated more accurately, perhaps even before the 3rd century AH.

The preceding critical comments on Western studies dealing with the issue of the collection of the Qur'ān make clear that premises, conclusions and methodology of these studies are still disputable. Whether their alternative views on the history of the Qur'ān are historically more reliable than the Muslim tradition on the issue thus remains an open question.

III. The traditions concerning the collection of the Qur'ān in light of recent methodological developments

In the last two decades the study of Ḥadīth has made considerable progress. This is due on the one hand to a great number of new sources which have become available and on the other hand to developments in the

³³⁾ E.g. the reviews by JUYNBOLL, GRAHAM and NEUWIRTH.

³⁴⁾ Cf. H. MOTZKI, *Die Anfänge*; idem, 'Der Fiqh des -Zuhri'; idem, 'The *Muṣannaḥ* of 'Abd al-Razzāq al-Ṣan'ānī as a Source of Authentic *Aḥādīth* of the First Century A.H.', in: *Journal of Near Eastern Studies* 50 (1991), 1-21; and idem, 'Dating Muslim Traditions. A Survey', in: P. Hardy (ed.), *Traditions of Islam: Understanding the Ḥadīth*, London 2002.

field of methodology. Among the new sources, the pre-canonical collections such as the *Muṣannafs* of 'ABD AL-RAZZĀQ and IBN ABĪ SHAYBA or 'UMAR B. SHABBA's *Ta'riḫ al-Madīna* and many others have proved to be of prime importance.³⁵) In the sphere of methodology, two developments must be noticed: 1) The *isnād* analysis of single traditions has been worked out to become a powerful research tool. This is in the first place to the credit of G.H.A. JUYNBOLL.³⁶) 2) The *matn* analysis of *ḥadīths* has been improved by investigating the textual variants of a tradition and by combining this approach with an *isnād* analysis. Among the scholars working in this direction, JUYNBOLL, GREGOR SCHOELER and myself can be mentioned.³⁷)

The results which these methodological approaches have produced so far make their application to the traditions concerning the collection of the Qur'ān desirable. I presented my first observations on this issue already some years ago at an international Ḥadīth colloquium held in Amsterdam in 1991 and summarized them subsequently in an article written in Dutch.³⁸) Since then new sources have become available to me which make it desirable to update my earlier ideas, although the main conclusions remain the same.

Dating without isnāds

Previous Western studies of the issue had to cope with the fact that the earliest source from which the traditions concerning the history of the *muṣḥaf* was known is a rather late one, *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ* of AL-BUKHĀRĪ (d. 256/870). The long interval of roughly 200 years between the alleged events and the recording of the corresponding reports in a written source

³⁵) 'ABD AL-RAZZĀQ B. HAMMĀM AL-ṢAN'ĀNĪ, *al-Muṣannaf*, 11 vols., Beirut 1391/1972, 1983². IBN ABĪ SHAYBA, *al-Kitāb al-muṣannaf fī l-ḥadīth wa-l-āthār*, 15 vols, Hyderabad 1386-1403/1966-1983. 'UMAR B. SHABBA, *Ta'riḫ al-madīna al-munawwara*, 4 vols., Jidda n.d.

³⁶) Cf. his 'Some *Isnād*-Analytical Methods Illustrated on the Basis of Several Woman-Demeaning Sayings from *Ḥadīth* Literature', in: *al-Qantara* 10 (1989), 343-384.

³⁷) Cf. G.H.A. JUYNBOLL, 'Early Islamic Society as Reflected in its Use of *Isnāds*', in: *Le Muséon* 107 (1994), 151-194. G. SCHOELER, *Charakter und Authentizität der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, Berlin/New York 1996. H. MOTZKI, 'Quo vadis Hadīth-Forschung?'; idem, 'The Prophet and the Cat'.

³⁸) H. MOTZKI, 'De tradities over het ontstaan van de korantekst: verzinself waarheid?', in: M. BUIBELAAR/H. MOTZKI (eds.), *De koran: ontstaan, interpretatie en praktijk*. Muiderberg 1993. 12-29.

induced MINGANA to reject them as historically unreliable, and the late date of appearance of these reports fitted marvelously with WANSBROUGH'S and BURTON'S assumptions that they had been created in the first half of the 3rd century AH at the earliest. However, even on the basis of the sources available until 1977 it can be shown that the assumption that AL-BUKHĀRĪ is the earliest source for the reports in question is erroneous, and the sources which became available since then corroborate this.

Let us first examine the situation of the early Muslim sources in which a collection made on Abū Bakr's behalf is mentioned. I start with AL-BUKHĀRĪ, the most frequently cited source. If in AL-BUKHĀRĪ'S *Jāmi'* one report on Abū Bakr's collection were to be found, the conclusion that al-Bukhārī himself might have invented the story or may have taken it from someone else who had fabricated it would be difficult to disprove. We find, however, not one, but four different accounts in his *Jāmi'*,³⁹⁾ a fact already noticed by NÖLDEKE in 1860.⁴⁰⁾ The impact of this peculiarity on the dating of the reports has so far been overlooked. A careful analysis of the *matns* of the four versions (three detailed and one shortened one) shows that the differences between them are many and varied. How can we explain them? Is it plausible to assume that AL-BUKHĀRĪ purposely created the different versions? For what reason? Could it be that he received a single version from one person, be it the fabricator or not, but later could not remember exactly what he had heard and therefore retold it in three different ways? Against the latter assumption we note that AL-BUKHĀRĪ ascribes the four versions to different informants and that he makes explicit note of cases in which he is not sure what the precise wording of his informant had been and gives an alternative. This seems to reflect a careful transmission of the texts he had received. Thus it seems more plausible to conclude from the different versions that AL-BUKHĀRĪ received them from different persons who may be termed his teachers or informants and would most likely have belonged to the preceding generation. Because their reports are only slightly different versions of the same account, we must suppose a common source. If we leave the *isnāds* aside for the moment, this common source could be one of AL-BUKHĀRĪ'S teachers or another contemporary from whom AL-BUKHĀRĪ'S informants heard the tradition. We will see, however, that the common source is much earlier.

Our conclusion that different versions circulated among the generation before AL-BUKHĀRĪ is corroborated by earlier sources. Two ver-

³⁹⁾ AL-BUKHĀRĪ, *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ*, Beirut 1992, 66:3: 65-9.20; 93:37.

⁴⁰⁾ TH. NÖLDEKE, *Geschichte des Qurāns*, Göttingen 1860, 190.

sions are found in IBN HANBAL's (d. 241/855) *Musnad*, one detailed and two shorter ones.⁴¹) The detailed version is very similar to those found in AL-BUKHĀRĪ but it is not identical with any of them. Moreover, IBN HANBAL's text is shorter than that of the former; he stops with Zayd b. Thābit's resistance to a collection of the Qur'ān and does not report that a collection was eventually made. This makes it probable that IBN HANBAL's version is independent from AL-BUKHĀRĪ's traditions and precludes that the latter has his version from the former. However, IBN HANBAL's traditions do not take us more than one generation earlier than AL-BUKHĀRĪ's. We may assume that IBN HANBAL received the tradition from his teachers, thus from the preceding generation, but without falling back on the *isnād* we cannot be sure of it. That the tradition is indeed much earlier is proved by the *Musnad* of AL-ṬAYĀLISĪ (d. 204/820).⁴²) His text is similar to IBN HANBAL's long version in that it breaks off after Zayd's refusal to collect the Qur'ān but it is not identical to it nor to the relevant part of AL-BUKHĀRĪ's versions. This favors the assumption that AL-ṬAYĀLISĪ's tradition is independent and was not the model which IBN HANBAL and AL-BUKHĀRĪ copied, a conclusion corroborated by the *isnāds* which contain different informants for the texts in question (AL-ṬAYĀLISĪ has Ibrāhīm b. Sa'd, while IBN HANBAL and AL-BUKHĀRĪ's short version have Yūnus). At any rate, the fact that the tradition concerning the collection of the Qur'ān on Abū Bakr's behalf is found in AL-ṬAYĀLISĪ's *Musnad* brings the date when the tradition must have been in existence back to the end of the 2nd century AH.

What form did the tradition have at that time? I have suggested that they contained all the details which are found in AL-BUKHĀRĪ's long versions and that AL-ṬAYĀLISĪ's and IBN HANBAL's versions were truncated ones. At the colloquium in Amsterdam, P. Crone objected, opining that the shorter version which ignores the realization of Abū Bakr's project could be the original one which was improved upon later. In 1991 this objection could not be dismissed on the basis of the *matn* history. However, since then three sources have become available to me which prove that Crone's assumption is wrong. The first is the *Kitāb faḍā'il al-Qur'ān* written by ABŪ 'UBAYD B. AL-SALLĀM (d. 224/838)⁴³) and a second one

⁴¹) IBN HANBAL, *Musnad*, Beirut 1993, vol. 1, 10 (no. 58), 13 (no. 77), vol. 5, 188-189 (no. 21700).

⁴²) AL-ṬAYĀLISĪ, *Musnad*, Hyderabad 1321, 3.

⁴³) ABŪ 'UBAYD AL-QĀSIM B. SALLĀM, *Faḍā'il al-Qur'ān*, Beirut 1411/1991, 152-156.

the *Tafsīr* of 'ABD AL-RAZZĀQ (d. 211/827).⁴⁴) Both compilations contain versions which are as complete as those of AL-BUKHĀRĪ without being identical with one of them. A third important new source is the first part of *al-Jāmi'* written by 'ABD ALLĀH B. WAḤB (d. 197/812) and published in 1992.⁴⁵) Fragments of traditions are found in it which prove that the end of the report which is lacking in AL-ṬAYĀLISĪ's *Musnad* was already known in the last quarter of the 2nd Islamic century.⁴⁶) This is the date that can at present be assigned to the tradition concerning Abū Bakr's collection of the Qur'ān by looking for the earliest sources in which it appears and by ignoring the *isnāds* of the different versions.

Until recently the dating of the tradition concerning 'Uthmān's official edition of the Qur'ān by the same method did not produce a comparable result. The text of the single complete version contained in AL-BUKHĀRĪ's *Jāmi'*⁴⁷) could not be found in earlier sources. The possible conclusion that this tradition must be later than that on Abū Bakr's collection can be refuted, however, on the ground of two fragments of the tradition found also in AL-BUKHĀRĪ's *Jāmi'* which are obviously independent of the complete version, and several reports contained in IBN ḤANBAL's *Musnad* and IBN SA'D's *Ṭabaqāt*, which presuppose the existence of a tradition on 'Uthmān's official edition at least in the generation before AL-BUKHĀRĪ.⁴⁸) The sources mentioned above which recently became available to me prove now that this tradition was known not only two generations before AL-BUKHĀRĪ (a version that is only slightly different is

⁴⁴) 'ABD AL-RAZZĀQ AL-ŠAN'ĀNĪ, *Tafsīr al-Qur'ān al-'azīz*, vol. 1, Beirut 1411/1991, 57-58. The edition does not reproduce the text of the manuscript (Cairo, Dār al-Kutub, no. 242 *tafsīr*), of which the folios in question are almost unreadable, wholly correctly, however. The edition gives the text of Mūsā b. Ismā'īl (cf. AL-BUKHĀRĪ, *Jāmi'*, 66:3), whereas the manuscript has the version of Muḥammad b. 'Ubayd Allāh [Abū Thābit] (cf. op. cit.: 93:37). The correct version is reproduced in the new edition by Maḥmūd Muḥammad 'Abduh (Beirut 1999), vol. 1, 249. In the edition by Muṣṭafā Muslim Muḥammad, published in al-Riyāḍ 1989, which also used this manuscript, the text of the first tradition is lacking.

⁴⁵) 'ABD ALLĀH B. WAḤB, *al-Jāmi'*. *Die Koranwissenschaften*, Wiesbaden 1992, 13-18.

⁴⁶) The manuscript on which the edition of AL-ṬAYĀLISĪ's *Musnad* is based belongs obviously to a bad transmission of his compilation; IBN ABI DĀWŪD transmits a complete version from al-Ṭayālīsī in his *Kitāb al-Maṣāḥif*, Leiden 1937, 6-7; see also IBN ḤAJAR, *Fatḥ al-bārī*, Beirut 1989, vol. 9, 17.

⁴⁷) AL-BUKHĀRĪ, *Jāmi'*, 66:3.

⁴⁸) AL-BUKHĀRĪ, *Jāmi'*, 66:2; 61:3. IBN ḤANBAL, *Musnad*, vol. 1, nos. 399, 499. IBN SA'D, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-kabīr*, vol. II/2, Leiden 1905-17, 105.

contained in ABŪ 'UBAYD's *Faḍā'il*) but also in the last quarter of the 2nd century (according to both IBN SHABBA's version, which goes back to al-Ṭayālisi⁴⁹) but is not contained in the edition of his *Musnad*, and the fragments found in IBN WAHH's *Jāmi'*).

Thus, our investigation has shown so far that by carefully studying the variants of the traditions in question, the latter can be dated earlier than usually supposed even on the basis of the limited sources which Western studies written up to 1977 had at their disposal. Additionally, the new sources which have become available since not only corroborate this conclusion but also allow us to fix a date *ante quem* by only taking into consideration the date when the compilers of the sources in question had died: The traditions on the history of the *muṣḥaf* must have been in circulation before the end of the 2nd century AH at the latest.

This provisional result, which can be further improved by *isnād* analysis, as we shall soon see, reveals the weaknesses of some of MINGANA's arguments and of the theories put forward by WANSBROUGH and BURTON concerning these traditions. MINGANA's claim that the account of the Christian AL-KINDĪ is earlier and therefore preferable to AL-BUKHĀRĪ's is erroneous. Even if AL-KINDĪ's letter actually originates from the time of the caliph al-Ma'mūn,⁵⁰ its account of the history of the Qur'ān is clearly a distorted summary of the reports which we know from contemporary or earlier Muslim sources. Who is responsible for the distortion – AL-KINDĪ or his Muslim informants – cannot be ascertained. According to WANSBROUGH and BURTON, the traditions on the collection and official edition of the Qur'ān cannot have been created earlier than the 3rd Islamic century because they presuppose either the canonization of the text or the general establishment of the *uṣūl* theory which WANSBROUGH and BURTON cannot imagine to have come about before the end of the 2nd century AH. If these traditions circulated before that date, we must assume either that the canonization and establishment of the *uṣūl* theory occurred earlier than they supposed or that there is no connection between the traditions in question and the supposed two developments. In

⁴⁹) IBN SHABBA, *Ta'rikh*, vol. 4, 992.

⁵⁰) Authorship and dating of AL-KINDĪ's letter have been a matter of controversy for a long time. Although it is presented as written by a Christian senior official at the court of al-Ma'mūn, which induced W. MUIR in combination with some historical events mentioned in the text to date it to 215/830, some details of its content, however, were used by L. Massignon and P. Kraus to date it to roughly a century later. Cf. G. TROUPEAU, 'Al-Kindī, 'Abd al-Masih', in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., vol. 5, 120–121.

both cases crucial parts of their argument lose their plausibility. One way to escape this conclusion would be to claim that the sources in which the traditions first appear are not really compilations by their putative authors but by their pupils or by later generations. WANSBROUGH has used this argument in order to reconcile his theories on the development of Muslim exegesis with available sources. The late NORMAN CALDER recently followed him in dating several legal and *ḥadīth* compilations much later than hitherto supposed.⁵¹⁾ However, these attempts to revise the date of all or most sources ascribed to Muslim authors of the 2nd and 3rd Islamic centuries are unconvincing, as I and others have shown in detail elsewhere.⁵²⁾

Dating on the basis of isnāds and matns

The method to determine the date of traditions by the approximate date of the written sources in which they first appear results in late dates – in our case the last quarter of the 2nd century AH. This method consciously sidesteps the fact that the texts may have a history before they found their way into the sources which have been preserved. That they actually had a history has already become obvious from our investigation of the different *matns* found in the early sources. The question is, however, whether there are methods to trace their history further back.

Usually *ḥadīths* provide indications of their history in the form of the chains of transmitters. Since GOLDZIEHER, most Western scholars do not trust *isnāds* and usually ignore them altogether. This was the case in all the studies which dealt with the issue of the collection of the Qur'ān. SCHACHT, however, argued that in spite of their partially fictitious character, *isnāds* could be used to discover the fabricator of a given tradition by comparing all its different *isnāds* and looking for their common link. His methodological suggestions have been picked up and further developed in the last twenty-five years so that we can speak of a methodology of *isnād* analysis. Even if some of its premises are still disputed, the method deserves the attention of historians concerned with early Islam.

The first step to establish a common link consists in compiling the *isnāds* of all versions of the same tradition which are found in different

⁵¹⁾ N. CALDER, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford 1993.

⁵²⁾ E.g. H. MOTZKI, 'The Prophet and the Cat'. M. MURANYI, 'Die frühe Rechtsliteratur zwischen Quellenanalyse und Fiktion', in: *Islamic Law and Society* 4 (1997), 224-241.

sources into a bundle. Ideally all available sources, even late ones, should be included. For our purposes, however, it will be sufficient to confine the sample of the sources to those of the 2nd and 3rd centuries AH. I shall analyze the collection of the Qur'ān on Abū Bakr's behalf first, and then the tradition concerning its official edition under 'Uthmān.⁵³⁾

The tradition concerning the collection made by order of the first caliph is found in so many sources and with so many *isnāds* that it is advisable for the sake of clarity to discuss them in two steps: firstly, the *isnāds* of the collections which were compiled up to 256/870 (the date of AL-BUKHĀRĪ's death), and secondly, those of the compilations whose authors lived until 316/929 (the date of death of the last compiler considered, IBN ABĪ DĀWŪD). The discussion is reproduced in the diagrams I and II.

In the first period the tradition is contained in six sources: AL-BUKHĀRĪ's *Jāmi'*, IBN ḤANBAL's *Musnad*, ABŪ 'UBAYD's *Fadā'il*, 'ABD AL-RAZZĀQ's *Tafsīr*, AL-ṬAYĀLISĪ's *Musnad*, and MŪSĀ B. 'UQBA's *Maḡhāzī*.⁵⁴⁾ Whereas AL-ṬAYĀLISĪ and 'ABD AL-RAZZĀQ give only one version with its *isnād*, ABŪ 'UBAYD mentions in addition two other very similar versions of which he gives only the *isnād*, IBN ḤANBAL produces two variants, a longer and a short one, and AL-BUKHĀRĪ gives four versions and three additional *isnāds* without *matn*. The six sources together produce 15 different transmission lines which all intersect in a single transmitter: Ibn Shihāb al-Zuhri (d. 124/742). This is the common link. Beneath it, a single strand reaches via Ibn al-Sabbāq to the alleged narrator of the tradition Zayd b. Thābit. Some transmission lines between the compilers of the sources and the common link are 'single strands', others cross with others and form 'partial common links' (pcls), terms introduced by JUYNBOLL in *isnād* analysis. On the level above the common link, two of the five transmitters from Zuhri are such pcls: Ibrāhīm b. Sa'd⁵⁵⁾ by virtue of

⁵³⁾ In this article, I confine the discussion to the dominant, i.e., most widespread and accepted, traditions on the issues in question. The other accounts which differ in structure and detail must be studied in the same manner.

⁵⁴⁾ Cf. the notes 41-46. MŪSĀ B. 'UQBA's (d. 141/758) *Kitāb al-Maḡhāzī* is only known from fragments cited in later sources (a useful collection of these fragments has been published by MUḤAMMAD BĀQSHISH ABŪ MĀLĪK, *al-Maḡhāzī li-Mūsā b. 'Uqba*, Agadir 1994). MŪSĀ's tradition on Abū Bakr's collection as preserved in IBN ḤAJAR, *Fath*, vol. 9, 19 is only a summary. I omit IBN WAḤB's *Jāmi'* because his fragments have either no *isnād* or one which belong to other fragments of a combined account.

⁵⁵⁾ Ibrāhīm b. Sa'd b. Ibrāhīm al-Zuhri al-Madani, d. 183/799 or 184/800; AL-DHAHABĪ, *Tadhkirat al-huffāz*, vol. 1, Hyderabad 1955, 252.

six persons who appear as transmitters from him (AL-ṬAYĀLISĪ, 'Abd al-Raḥmān b. Maḥdī, Abū Kāmil, Ya'qūb b. Ibrāhīm, Muḥammad b. 'Ubayd Allāh and Mūsā b. Ismā'il), and Yūnus⁶⁶) by virtue of two (al-Layth and 'Uthmān b. 'Umar). Among the nine transmitters of the second generation above the common link, four pels are found ('Abū l-Yamān, al-Layth, 'Uthmān b. 'Umar and Muḥammad b. 'Ubayd Allāh).

If we look at the collections that were compiled during the 60 years following AL-BUKHĀRĪ, the picture is similar. Here we have five sources in which the tradition is found: IBN ABĪ DĀWŪD's *Kitāb al-Maṣāḥif*, AL-ṬABARĪ's *Jāmi'*, ABŪ YA'LĀ's *Musnad*, AL-NASĀ'Ī's *al-Sunan al-kubrā* and AL-TIRMIDHĪ's *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ*,⁶⁷) which produce 14 transmission lines. Again, all of them come together in Ibn Shihāb al-Zuhrī and then (with two exceptions)⁶⁸) form a single strand with Ibn al-Saḥbāq and Zayd b. Thābit. Two of the four transmitters on the level above the common link are pels: Ibrāhīm b. Sa'd by virtue of six transmitters, and Yūnus by virtue of two. On the second level above the common link there are four pels among the ten transmitters (al-Darāwardī, 'Abd al-Raḥmān b. Maḥdī, Ya'qūb b. Ibrāhīm and 'Uthmān b. 'Umar).

If we combine the two bundles of diagrams I and II into a single one (which I have not reproduced in a separate diagram because it would be overcrowded), it shows 29 transmission lines which all intersect in the name of Ibn Shihāb al-Zuhrī. This cannot be a pure coincidence. The question is, however, how this phenomenon can be explained. There are two possibilities: Firstly, the *isnād* bundle can reflect the real process of transmission. That would mean that the tradition in question does indeed go back to Ibn Shihāb al-Zuhrī, who must be the 'source', i.e., the one who spread the tradition. Secondly, the common link could be the result of systematic forgery. Some Western scholars have posited a theory according to which someone of the second generation following Ibn Shihāb (e.g. AL-ṬAYĀLISĪ) could have brought the tradition with his *isnād* into circulation first. His peers took it over from him but they all con-

⁶⁶) Yūnus b. Yazīd al-Ayḥī, d. 152/769 or 159/776; AL-DHAHABĪ, *Tadhkira*, vol. 1, 162. IBN HIBBĀN, *Kitāb al-Thiqāt*, vol. 7, Hyderabad 1981, 648-49.

⁶⁷) IBN ABĪ DĀWŪD, *Maṣāḥif*, 6-8, 20, 23. AL-ṬABARĪ, *Jāmi' al-bayan 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, vol. 1, Cairo 1954, 59-62. ABŪ YA'LĀ, *Musnad*, Damascus and Beirut 1984, vol. 1, no. 63-65, 71, 91. AL-NASĀ'Ī, *al-Sunan al-kubrā*, Beirut 1991, vol. 5, 7-8, 9, 78. AL-TIRMIDHĪ, *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ*, vol. 5, Cairo 1975², 48:10.

⁶⁸) One exception is MŪSĀ B. 'UQBA's tradition which only mentions Ibn Shihāb as informant but no further *isnād*; the second one is the tradition of 'Umāra b. Ghaziyya which I will deal with below (see note 63).

cealed that he was their source. Some of them skipped him in their *isnāds* by referring directly to his alleged informant (e.g. Ibrāhīm b. Sa'd), others replaced his informant by another name (e.g. Yūnus).⁵⁹) Later generations (e.g. 'ABD AL-RAZZĀQ, IBN ḤANBAL, AL-BUKHĀRĪ or AL-ṬABĀRĪ) could have gone further by inventing completely new transmission lines which imitated the existing ones and also intersected in the name of Ibn Shihāb.⁶⁰) In this way Ibn Shihāb could have become a common link without having anything to do with the tradition fabricated two generations later.

The explanation of the common link phenomenon as a result of forgery has several shortcomings. Firstly, these types of forgery are only imagined. Admittedly, there are some cases which prove that such forgeries sometimes occurred, but there are no indications that this was the general manner in which *isnāds* developed systematically. Secondly, the assumption of forgery seems very manufactured in our particular case, i.e., in the *isnād* bundle described above, because it posits that a great number of transmitters and collectors of traditions must have used exactly the same procedure of forgery, although a number of other methods were theoretically possible. Thirdly, and most important, a comparative study of the *matns* of all the transmission lines⁶¹) reveals a close connection between *matn* and *isnād*. The *matns* can be classified in groups of similar texts. Each group differs from others with regard to some peculiarities. This phenomenon is not confined to the complex of traditions described above, but can be observed in many *ḥadīths*.⁶²) A similar phenomenon is well known from manuscript traditions where the manuscripts can often be classified as belonging to different stemmas. In the case of our tradition, it is striking that the different groups of *matns*

⁵⁹) These possible kinds of forgery have been brought forward by M. Cook against the use of the common link for dating purposes. Cf. his *Early Muslim Dogma*, Cambridge 1981, 109-111.

⁶⁰) G.H.A. JUVYBOLL used these assumptions to try to explain the occurrence of single strands in the *isnād* bundle. Cf. his 'Nāfi' the *Mawlā* of Ibn 'Umar, and his Position in Muslim *Ḥadīth* Literature', in: *Der Islam* 70 (1993), 207-244.

⁶¹) The number of *matns* is 20; the remaining transmission lines are either connected with the *matn* of another *isnād* or not combined with a *matn* at all, but sometimes with remarks on similarities or differences with other versions. For lack of space, it was not possible to present a detailed analysis of the *matn* variants in this article; I shall deal with them in a separate publication.

⁶²) Cf. MOTZKI, 'Quo vadis Ḥadīth-Forschung!'; idem, 'The Prophet and the Cat'; and idem, 'The Murder'.

coincide with the different groups of *isnāds*. Formulated alternatively, there is a *matn* group of Ibrāhīm b. Sa'd, another one of Yūnus, etc. which differ characteristically from one another.⁶³⁾

The close connection between *matns* and *isnāds* favors the assumption that the common link is the result of a real transmission process. The assumption of forgery would mean that the forgers not only fabricated new *isnāds* but also accordingly changed the texts very systematically. Admittedly, this could be imagined, too, but it seems rather unlikely that this occurred on a large scale.⁶⁴⁾ Thus, it seems more reasonable to interpret the common link as the common source for all the different versions which are found in our sources. This leaves us with Ibn Shihāb al-Zuhri as the one who has circulated our tradition concerning the collection of the Qur'ān on Abū Bakr's behalf. Since al-Zuhri died in 124/742 we can conclude that this tradition must have already been known in the first quarter of the second century AH.

The tradition concerning the official edition of the Qur'ān made by order of the third caliph 'Uthmān can be dated by means of the same method. Since I have already described the *isnād-cum-matn* analysis⁶⁵⁾ in some detail, I can be more concise now. This tradition is less represented in the early sources than that concerning Abū Bakr's collection. As far as I know, complete versions are only found in sources whose putative

⁶³⁾ The *matn-cum-isnād* analysis reveals that the versions transmitted from Ibrāhīm b. Sa'd, Yūnus, Shu'ayb [b. Abi Ḥamza al-Ḥimṣī, d. 162/779 or 163/780] and Ibrāhīm b. Ismā'il [b. Mujammi' b. Yazīd al-Madanī] are all similar in structure. The versions going back to 'Umāra b. Ghaziyya [al-Māzini, d. 140/757-8], on the contrary, differ greatly from the other versions, not only in the *matn* but also in the *isnād* in which he gives Khārija, the son of Zayd b. Thābit, as al-Zuhri's informant instead of Ibn al-Sabbāq. A close examination of 'Umāra's version shows that it is a new composition made on the basis of al-Zuhri's account but deviating from him on several counts. The deviation in the *isnād* is adopted from two other traditions of al-Zuhri which are concerned with the collection of the Qur'ān. That 'Umāra's account is not a reliable al-Zuhri tradition has already been noticed by al-Khaṭīb and, following him, Ibn Ḥajar (cf. AL-ṬABARĪ, *Jāmi'*, vol. 1, 81, note by the editor).

⁶⁴⁾ I have given the reason why it seems unlikely in some detail in *The Prophet and the Caliph*, note 44.

⁶⁵⁾ The difference between *isnād-cum-matn* and *matn-cum-isnād* analysis is that the former is essentially an *isnād*-analysis controlled by the *matns* whereas the latter is in the first place a *matn*-analysis combined with the results of the *isnād*-analysis.

authors died in the 3rd century AH and later. I confine myself again to the authors living before 316/929. ABŪ 'UBAYD's *Faḍā'il* has three transmission lines, IBN SHABBA's *Ta'riḫ al-Madīna* five, the *Jāmi'* of AL-BUKHĀRĪ three, AL-TIRMIDHĪ's *Jāmi'* and AL-NASĀ'Ī's *al-Sunan al-kubrā* each contain only one, ABŪ YA'LĀ's *Musnad* two, AL-ṬABARĪ's *Jāmi'* three and IBN ABĪ DĀWŪD's *Maṣāḥif* four.⁶⁶⁾ All together, these eight sources contain 22 transmission lines of which 16 are provided with a *matn* (see diagram III). All *isnāds* intersect in the name Ibn Shihāb al-Zuhri. On the level above him we find four transmitters. Three of them are partial common links: Ibrāhīm b. Sa'd by virtue of nine transmitters from him, Yūnus by virtue of three (perhaps four) and 'Umāra b. Ghaziyya by virtue of two. The status of Ibn Shihāb as common link in the *isnād* bundle is solidly established and is also corroborated by a comparison of the different *matns* which can be classified in groups which accord with the *isnād* filiations.⁶⁷⁾ We can conclude that the tradition concerning the official edition of the Qur'ān goes back to Ibn Shihāb al-Zuhri.

The result of the *isnād-cum-matn* analysis is the following: The two traditions which tell the history of the *muṣṣaḥf* and are widely adopted in Muslim scholarship were both brought into circulation by Ibn Shihāb and can be dated to the first quarter of the 2nd century AH. The date of al-Zuhri's death is then a *terminus post quem*.⁶⁸⁾

Is this the last word on the issue of dating? The answer to this question depends on the interpretation which is given to the common link in *isnād* bundles. This is a much-debated issue. SCHACHT, JUYNBOLL and others claim that the common link is the fabricator or originator of the

⁶⁶⁾ ABŪ 'UBAYD, *Faḍā'il*, 153-156 (in the tradition on p. 156, no. 10, the edition which is based on the manuscript preserved in Damascus, gives the name Ma'mar instead of Yūnus as informant of al-Layth. This is probably erroneous, because the two manuscripts of the *Faḍā'il* preserved in Tübingen and Berlin have Yūnus as has AL-BUKHĀRĪ's transmission from al-Layth). IBN SHABBA, *Ta'riḫ*, vol. 4, 991-993, 1002. AL-BUKHĀRĪ, *Jāmi'*, 61:3; 66:2; 66:3. AL-TIRMIDHĪ, *Jāmi'*, vol. 5, 48:10. AL-NASĀ'Ī, *al-Sunan al-kubrā*, vol. 5, 6; vol. 6, 430. ABŪ YA'LĀ, *Musnad*, no. 63, 91. AL-ṬABARĪ, *Jāmi'*, vol. 1, 59-62. IBN ABĪ DĀWŪD, *Maṣāḥif*, 18-21.

⁶⁷⁾ 'Umāra b. Ghaziyya's account shows again many differences in the *matn* and deviates from the other versions also in the *isnād* (see note 63).

⁶⁸⁾ That both traditions go back to al-Zuhri is not only suggested by the fact that both have more than one partial common link, but also by the fact that both traditions are transmitted by the same pupils of al-Zuhri, not only by the most influential Ibrāhīm b. Sa'd, but also by Yūnus, Shu'ayb and even the unreliable 'Umāra b. Ghaziyya.

tradition in question.⁶⁹) It would be more accurate to reformulate this factual statement as a methodological principle: There is no way to ascertain that the single strand of the *isnād* which reaches back from the common link to earlier transmitters or authorities is historically reliable. If we accept this as a given, then our possibilities of dating are exhausted. However, these conclusions do not seem compelling to me. As I have argued elsewhere, the common links which belong to the generation of al-Zuhri and the following generation should not necessarily be considered as originators of the traditions but as the first systematic collectors of traditions who transmitted them to regular classes of students out of which an institutionalized system of learning developed.⁷⁰) Therefore, we should ask where the information comes from which is given in the tradition spread by the common link.

There is no reason to reject *a priori* the claim of the common link that he received the tradition or the information on which it is based from the person he names. In order to reject this claim, we must have concrete indications that it is in all likelihood not true, e.g., that the lifetimes of the common link and his alleged informant are not compatible with such a claim, etc. We may also wonder whether the *matn* of the tradition in question and of comparable traditions contain hints to possible motives for fabrication. This article is not the place to engage in a discussion of the details of the traditions which al-Zuhri spread concerning the collection and edition of the Qur'ān and to ponder their plausibility, let alone their historical reliability. There are, however, arguments which speak against the assumption that al-Zuhri invented them outright. Additionally, there seem to be no grounds for assuming that he cannot have received the information on the first collection from the little-known Successor 'Ubayd b. al-Sabbāq (date of death unknown) and that what he reports on the official edition of the Qur'ān comes from the well-known Companion Anas b. Mālik (d. between 91/709 and 93/711). This conclusion is corroborated by other traditions of al-Zuhri concerning the collection of the Qur'ān which are additions or variant traditions to his main versions and are said to derive from other informants of him, such as Khārija b. Zayd, 'Ubayd Allāh b. 'Abd Allāh b. 'Utba and Sālim b. 'Abd Allāh b. 'Umar. Thus, some-

⁶⁹) J. SCHACHT, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford 1950, 171-172. JUYNBOLL, 'Some *Isnād*-Analytical Methods', 359, 369.

⁷⁰) Cf. MOTZKI, 'Quo vadis Hadīth-Forschung!', 45. There may have been occasional precedents already in the generation before al-Zuhri which account for a few common links among the early *tābi'ūn*. For additional arguments concerning the common link see, H. MOTZKI, 'Dating Muslim Traditions' chap. 3.

thing can be said for the idea that al-Zuhri's accounts are based on information received from the elder generation. If we take Anas's date of death as a chronological clue, this information must go back to the last decades of the 1st century AH. This statement should not be understood to mean that I claim that al-Zuhri's accounts are literally taken over from his informants and that all the details of the two accounts necessarily derive from them; this does not seem very probable in view of the mainly oral character of the transmission in al-Zuhri's time.⁷¹⁾ However, it does seem safe to conclude that reports on a collection of the Qur'ān on Abū Bakr's behalf and on an official edition made by order of 'Uthmān were already in circulation towards the end of the 1st Islamic century and that al-Zuhri possibly received some of them from the persons he indicated in his *isnāds*.

This dating differs fundamentally from the date which WANSBROUGH and BURTON assigned to these traditions. They claimed that these traditions could not have been reported before the beginning of the 3rd century AH, because they presuppose on the one hand the canonization of the Qur'ān, which, according to Wansbrough, cannot have taken place before the end of the 2nd century, and on the other hand the evolution of the *uṣūl* theory, which, according to Burton, cannot be dated before the end of the 2nd century either. Their theories concerning the origins of the traditions in question and the date of origin which they assign to them can, therefore, be dismissed. SCHWALLY did not venture to date the material, but he claims that the tradition concerning Abū Bakr's collection was fabricated later than that regarding the official edition under 'Uthmān, and he seems to assume that the account on Abū Bakr's collection originated in the 'Abbāsīd era. These assumptions are equally untenable.

Conclusion: We are not able to prove that the accounts on the history of the Qur'ān go back to eyewitnesses of the events which are alleged to have occurred. We cannot be sure that things really happened as is reported in the traditions. However, Muslim accounts are much earlier and thus much nearer to the time of the alleged events than hitherto assumed in Western scholarship. Admittedly, these accounts contain some details which seem to be implausible or, to put it more cautiously, await explanation, but the Western views which claim to replace them by more plausible and historically more reliable accounts are obviously far from what they make themselves out to be.

⁷¹⁾ For the character of the transmission in his time see MOTZKI, 'Der Fiqh des Zuhri'.

Bibliography

ABBOTT, N., *The Rise of the North Arabic Script and its Qur'anic Development*, Chicago 1939.

'ABD AL-RAZZĀQ B. HAMMĀM AL-ŠAN'ĀNĪ, *al-Muṣannaḥ*, ed. ḤABĪB AL-RAḤ-
MĀN AL-A'ZAMĪ, 11 vols., Beirut 1391/1972, 1983².

-, *Tafsīr al-Qur'ān al-'azīz*, ed. 'ABD AL-MU'ṬĪ AMĪN QALĀJĪ, 2 vols., Beirut
1411/1991; ed. MUṢṬAFĀ MUSLIM MUḤAMMAD, 4 vols., al-Riyāḍ 1989; ed.
MAḤMŪD MUḤAMMAD 'Abduh, 3 vols., Beirut 1419/1999; MS Cairo, Dār al-Kutub,
no. 242 *tafsīr*.

ABŪ MĀLIK, MUḤAMMAD BĀQSHISH, *al-Maghāzī li-Mūsā b. 'Uqba*, Agadir
1994.

ABŪ 'UBAYD AL-QĀSIM B. SALLĀM, *Faḍā'il al-Qur'ān*, Beirut 1411/1991; MS
Tübingen, no. Ma VI 96 (WEISWEILER, no. 95) and MS Berlin, AHLWARDT, no. 451.

ABŪ YA'LĀ, AḤMAD B. 'ALĪ, *Musnad*, ed. ḤUSAYN SALĪM ABAD, 14 vols., Da-
mascus and Beirut 1984.

BERG, H. (ed.), 'Islamic Origins Reconsidered: John Wansbrough and the
Study of Early Islam', in: *Method & Theory in the Study of Religion* 9/1 (Special
Issue) 1997.

BLACHERE, R., *Introduction au Coran*, Paris 1977².

AL-BUKHĀRĪ, MUḤAMMAD B. ISMĀ'ĪL, *al-Jāmi' al-qaḥīḥ*, 4 vols., Beirut 1992.

BURTON, J., *Collection of the Qur'ān*, Cambridge 1977.

CAETANI, L., *Annali dell' Islam*, 10 vols., Milano 1905-26.

CALDER, N., *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford 1993.

CASANOVA, P., *Mohammed et la fin du monde*, Paris 1911.

COOK, M., *Early Muslim Dogma*, Cambridge 1981.

-, *Muhammad*, Oxford 1983.

CRONE, P. and M. COOK, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cam-
bridge 1977.

AL-DHAḤABĪ, MUḤAMMAD, *Kitāb Tadhkirat al-huffāz*, 5 vols., Hyderabad
1955.

GOLDZIEHER, I., *Muhammedanische Studien*, 2 vols., Halle 1889-90.

GRAHAM, W.A., 'J. Wansbrough, Quranic Studies, Oxford 1977'. in: *Journal of
the American Oriental Society* 100 (1980), 137-141.

GROHMANN, A., 'The Problem of Dating Early Qur'āns', in: *Der Islam* 33
(1958), 213-231.

ḤAMAD, GHĀNIM QADDŪRĪ, *Rasm al-muṣṣaḥaf*, Baghdad 1402/1982.

HIRSCHFELD, H., *New Researches into the Composition and Eregesis of the
Qoran*, London 1902.

IBN ABĪ DĀWŪD, 'ABD ALLĀH, *Kitāb al-Maṣāḥif*, ed. by A. JEFFERY, Leiden
1937.

IBN ABĪ SHAYBA, 'ABD ALLĀH B. MUḤAMMAD, *al-Kitāb al-muṣannaḥ fi l-aḥā-
dīth wa-l-āthār*, eds. 'ABD AL-KHĀLIQ AL-AFGHĀNĪ et. al., 15 vols., Hyderabad
1386-1403/1966-1983.

IBN ḤAJAR AL-'ĀSQALĀNĪ, SHIHĀB AL-DĪN AḤMAD B. 'ALĪ, *Fath al-bārī bi-*

sharh Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, eds. 'ABD AL-'AZĪZ B. 'ABD ALLĀH B. BĀZ and MUḤAMMAD FU'AD 'ABD AL-BĀQĪ, 16 vols., Beirut 1989.

IBN HANBAL, AHMAD, *Musnad*, 8 vols., Beirut 1413/1993.

IBN HĪBBĀN, MUḤAMMAD, *Kitāb al-Thiqāt*, 9 vols., Hyderabad 1973-83.

IBN SA'D, MUḤAMMAD, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-kabīr*, 9 vols., Leiden 1904-40.

IBN SHABBA, 'UMAR, *Ta'rīkh al-madīna al-munawwara*, ed. FAHĪM MAḤMŪD SHALṬŪT, 4 vols., Jidda n.d.

IBN WAHH, 'ABD ALLĀH, *al-Jāmi'*. *Die Koranwissenschaften*, ed. M. MURANYI, Wiesbaden 1992.

JEFFERY, A., *Materials for the History of the Text of the Qur'ān*, Leiden 1937.

JONES, A., 'The Qur'ān - II', in: A.F.L. BEESTON and others (eds.): *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge 1983, 235-239.

JUYNBOLL, G.H.A., 'J. Wansbrough, Quranic Studies, Oxford 1977', in: *Journal of Semitic Studies* 24 (1979), 293-296.

-, 'Some *Isnād*-Analytical Methods Illustrated on the Basis of Several Woman-Demeaning Sayings from *Ḥadīth* Literature', in: *al-Qantara* 10 (1989), 343-384.

-, 'Nāfi' the *Mawlā* of Ibn 'Umar, and his Position in Muslim *Ḥadīth* Literature', in: *Der Islam* 70 (1993), 207-244.

-, 'Early Islamic Society as Reflected in its Use of *Isnāds*', in: *Le Muston* 107 (1994), 151-194.

MINOANA, A., 'The transmission of the Qur'ān', in: *Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society* 5 (1915-1916), 25-47.

MOTZKI, H., *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, Stuttgart 1991; revised English edition: *The Origins of Islamic Jurisprudence. Meccan Fiqh before the Classical Schools*, Leiden 2001.

-, 'Der Fiqh des -Zuhri: die Quellenproblematik', in: *Der Islam* 68 (1991), 1-44; revised English edition: 'The Jurisprudence of Ibn Šihāb az-Zuhri. A Source-critical Study', Nijmegen 2001, 1-55, http://webdoc.ubn.kun.nl/mono/m/motzki_h/jurtofibn.pdf.

-, 'The *Muḡannaḥ* of 'Abd al-Razzāq al-Šan'ānī as a Source of Authentic *Aḥādīth* of the First Century A.H.', in: *Journal of Near Eastern Studies* 50 (1991), 1-21.

-, 'De tradities over het ontstaan van de korantekst: verzinsel of waarheid?', in: M. BUITELAAR/H. MOTZKI (eds.): *De koran: ontstaan, interpretatie en praktijk*, Muiderberg 1993, 12-29.

-, 'Quo vadis *Ḥadīth*-Forschung? Eine kritische Untersuchung von G.H.A. Juynboll: "Nāfi' the *mawlā* of Ibn 'Umar, and his position in Muslim *ḥadīth* literature"', in: *Der Islam* 73 (1996), 40-80, 193-231; revised English edition: 'Whither *Ḥadīth* Studies?', in: P. Hardy (ed.) *Traditions of Islam: Understanding the Ḥadīth*, London 2002.

-, 'The Prophet and the Cat: On Dating Mālik's *Muwatta'* and Legal Traditions', in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 22 (1998), 18-83.

-, 'The Murder of Ibn Abi l-Ḥuqayq: On the Origin and Reliability of some *maḡhāzī*-Reports', in: H. Motzki (ed.): *The Biography of Muḡammad: The Issue of the Sources*, Leiden 2000, 170-239.

-, 'Dating Muslim Traditions. A Survey', in: P. Hardy (ed.) *Traditions of Islam: Understanding the Hadīth*, London 2002.

MURANYI, M., 'Die frühe Rechtsliteratur zwischen Quellenanalyse und Fiktion', in: *Islamic Law and Society* 4 (1997), 224-241.

AL-NASĀ'Ī, AHMAD B. SHU'ĀYB, *al-Sunan al-kubrā*, eds. 'ABD AL-GHAFFĀR AL-BANDARĪ and SAYYID ḤASAN, 6 vols., Beirut 1991.

NEUWIRTH, A., 'Koran', in: H. GÄTJE (ed.), *Grundriß der arabischen Philologie*, vol. 2, Wiesbaden 1987.

-, 'J. Wansbrough, *Quranic Studies*, Oxford 1977', in: *Die Welt des Islams* 23-24 (1984), 539-542.

NÖLDEKE, TH., *Geschichte des Qurāns*, Göttingen 1860. Second edition revised and partly rewritten by F. SCHWALLY, G. BERGSTRÄSSER and O. PRETZL, 3 parts in 1 vol., Leipzig 1909-38 [Hildesheim 1961].

PRETZL, O., 'Die Koranhandschriften', in: TH. NÖLDEKE, *Geschichte des Qurāns*, part 3, Leipzig 1938², 249-274.

PUIN, G.-R., 'Observations on Early Qur'ān Manuscripts in Ṣan'ā', in: S. WILD (ed.), *The Qur'ān as Text*, Leiden 1996.

RIPPIN, A., 'Muḥammad in the Qur'ān: Reading Scripture in the 21st Century', in: H. MOTZKI (ed.), *The Biography of Muḥammad: The Issue of the Sources*, Leiden 2000, 293-309.

ROBINSON, N., *Discovering the Qur'an*, London 1996.

SCHACHT, J., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950, 1979^b.

SCHOELER, G., *Charakter und Authentie der muslimischen Ueberlieferung über das Leben Mohammeds*, Berlin/New York 1996.

SCHWALLY F., 'Betrachtungen über die Koransammlung des Abū Bekr', in: *Festschrift Eduard Sachau zum siebenzigsten Geburtstag*, Berlin 1915, 321-325.

-, 'Die Sammlung des Qurāns', in: TH. NÖLDEKE, *Geschichte des Qurāns*, part 2, Leipzig 1919², 1-121.

AL-ṬABARĪ, MUḤAMMAD B. JARĪR, *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*. 30 vols., Cairo 1954.

AL-ṬAYĀLISĪ, ABŪ DĀWŪD SULAYMĀN, *Musnad*, Hyderabad 1321/1903-04.

AL-TIRMIDHĪ, MUḤAMMAD B. 'ISĀ, *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ*, 5 vols., Cairo 1975².

TROUPEAU, G., 'Al-Kindi, 'Abd al-Masih', in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., Leiden 1954ff., vol. 5, 120-121.

WANSBROUGH, J., *Quranic Studies*, Oxford 1977.

WATT, W. MONTGOMERY, *Bell's Introduction to the Qur'ān*, Edinburgh 1970.

-, *Muhammad's Mecca*, Edinburgh 1988.

WELCH, A., 'Kur'ān', in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., Leiden 1954ff., vol. 5, 400-432.

ESCHATOLOGY AND THE DATING OF TRADITIONS

Michael Cook

I

INTRODUCTION

The problem to which this paper is addressed is the dating of traditions in early Islamic religious literature.¹ For the period from the third century onwards, we have large numbers of extant books, for the most part written or compiled by well-known authors at sufficiently well-defined times. But for the first and second centuries of Islam, a large part of the available material consists of traditions—much shorter texts whose real or supposed authorship and provenance are indicated by a chain of authorities, the *isnād*. Since this literary form comprises so much of our material, and embraces such a range of subject matter, anyone concerned with the first two centuries of Islam needs to know when this material originated. And since a tradition exposes far less surface area to dating probes than a book, he will not easily get to know.

As might be expected, there is no agreement in modern scholarship as to how this problem should be tackled. At one end of the spectrum, we can readily discern what might be called a “Zāhiri” position: the author of a tradition is none other than the authority to which it is ascribed, and its transmitters are those named in the *isnād*. Everything, in short, is pretty much as it seems to be. As the imām of this school one could name Fuat Sezgin.² At the other end of the spectrum, there is an opposing “Bāṭinī” view: roughly, that

the material that concerns us is precipitated at the end of the second century of the supposed Hijra, and with little ascertainable prehistory. The unquestioned, if now somewhat absent, imām of this school is John Wansbrough. As might be anticipated, most scholars fall more or less lamely somewhere between these two stools. There was, however, one authority, Joseph Schacht, who before either of these imāms had declared his cause had constructed in the middle ground an edifice of some eminence, a *madhhab* complete with *uṣūl* and *furū'*. It is this position, and this alone, to which I am addressing the research presented in this paper.³

What then is the essence of the Schachtian position on the dating of traditions? The doctrine has two major components.

The first component is a theory about the *general* period in which traditions originate. This period, in Schacht's view, is the second and early third centuries. Thus we automatically discount ascriptions to authorities older than about 100/718f.⁴ and equally we allow for fabrication continuing for some time after 200/815f.⁵ The first date has dramatic implications: it means that all ascriptions to the Prophet and virtually all to Companions are false.

The second component is a set of methods whereby we can attempt to date *individual* traditions more precisely. Two fundamental principles are involved here. The first is that the better the *isnād* in terms of the classical norms of *hadīth*-criticism, the later the real date of the tradition; conversely, early traditions betray themselves by their failure to measure up to classical standards. One application of this principle relates to the authorities to whom traditions are ascribed. A Prophetic tradition will tend to be later than one ascribed to a Companion, and one ascribed to a Companion later than one ascribed to a Successor.⁶ The tendency is thus for *isnāds* to "grow backwards,"⁷ and for the apparent stratification to be an inversion of the real. Another application of the same principle tells us that interrupted *isnāds*—those marked by *irṣāl*, the omission of a necessary link in the train of transmission—will tend to be older than complete *isnāds*.⁸

The second principle is that the existence of a "common link" in the transmission of a tradition can tell us the date of the tradition.⁹ Thus if we can collect several *isnāds* for what is substantially the same tradition, and find that all intersect in a "lowest common link," then we can infer that the tradition was fabricated by the traditionist in question, or by someone of his generation using his name.¹⁰ There is, however, a significant escape clause: it may be that the tradition in fact originated *later* than our common link.¹¹ This point applies particularly to traditions ascribed to Successors.¹² What is excluded, even with this escape clause, is fabrication at a date *earlier* than the floruit of the common link.¹³ It should be added that the common link effect does not need to be perfect. We should not be put off by the existence of one or two variant *isnāds* that by-pass the common link, the result of a wider process termed by Schacht the "spread of *isnāds*."¹⁴

ESCHATOLOGY AND THE DATING OF TRADITIONS

25

This, in outline, is the Schachtian position on the dating of traditions. There are two general points to note about it. The first is that, though Schacht elaborated his method in the field of legal tradition, he saw it as applicable to tradition at large.¹⁵ This does not mean that he thought the evolution of tradition to be the same in all fields; in particular, he made a distinction between legal and dogmatic tradition, with the development of the latter being somewhat more precocious.¹⁶ But there is nothing in Schacht's formulations of his positions that is specific to law.¹⁷

The second general point relates to the grounds of Schacht's belief in the validity of his methods. Schacht had reconstructed two distinct but related evolutions: that of tradition, along the lines just indicated, and that of law. The two reconstructions constantly support one another in a manner verging on collusion. What this means is that Schacht's conclusions in both fields rest largely on a foundation of mutual consistency and overall plausibility which is not easily confirmed or refuted. This does not mean that it cannot be attacked on its own terms. It is possible to chip away at the edifice, as Azami has done, by seeking out errors, oversights, and inconsistencies of various kinds.¹⁸ Likewise one can call in question the internal logic of the system; in this vein I have argued elsewhere that Schacht's concept of the spread of *isnāds* has implications which subvert the common link method.¹⁹ Equally, it is possible to challenge the whole position by arguing the equal or greater plausibility of alternative—usually more traditional—views.²⁰ But it is not easy to test Schacht's hypotheses on grounds fully external to the study of tradition.

What I want to do in this paper is to put Schacht's method to the test by selecting a field in which traditions *can* be dated on external grounds—grounds which owe nothing to a reconstructed evolution. We can then compare these externally derived results with those obtained by applying Schacht's method to the same traditions. The role of eschatology and history in this argument is simply as handmaidens of the noble science of the dating of traditions—albeit, as will appear, somewhat stropky handmaidens. The rather optimistic theory behind my selection is that eschatological traditions, taken in conjunction with history, may be capable of hard dating along the following lines.²¹ In appearance, an eschatological tradition is a prediction of later events by an earlier authority. In reality, it is fabricated at a certain point in time. How does the fabricator go to work? First, he "predicts" what is in fact the past, and does so more or less correctly. Then he moves on to the future, and inevitably gets it more or less wrong. We can thus scan his fabrication in the hope of identifying the transition from memory to fantasy, from history to eschatology. A simple example is the following:

The Apostle of God said: "The Greeks (*Banū 'l-Aṣfar wa'l-Rūm*) and Franks will join with Egypt in the desert against a man named Ṣādim, and not one of them

26 PRINCETON PAPERS IN NEAR EASTERN STUDIES

will return." They said: "When, O Apostle of God?" He said: "Between Jumādā and Rajab; you will marvel at it (*sa-taraḥma minhu 'l-'ajab*)."

This tradition clearly cannot be earlier than early 1411/late 1990, since the forger is aware of the build-up of Coalition forces in the Sa'ūdī desert prior to the Gulf War. On the other hand, it can hardly be later than late 1411/early 1991, since the outcome the forger anticipated had by then been overtaken by events. Some confirmation of this analysis may be found in the documentary record: the tradition was published, as one currently in wide circulation, in the Jerusalem daily *al-Nahār* on December 15, 1990.²²

The great merit of the method in the abstract is that it can give us datings independent of either the Muslim chain of authorities or the Orientalist reconstruction of the evolution of Muslim eschatology (whatever that might be). It may seem a pity to expose so elegant a theory to the hazards of practice, but this is what I propose to do here. I shall content myself with three soundings, each using a tradition that has already been studied in detail.

II

THE ANDALUSIAN INVASION OF EGYPT

There is a tradition according to which one of the events of the last days will be an invasion of Egypt by the people of Andalus. A typical version runs:²³

The people of Andalus will fight you at Wasīm.²⁴ You will receive aid from Syria. God will defeat them.

This tradition has been analyzed by Jorge Aguadé on the basis of seven variants found in the *Kitāb al-ḥitan* of Nu'aym ibn Hammād (d. 228/843);²⁵ attestations in other sources are rare.²⁶ The variants differ quite considerably; only some of these differences will be brought into play in the following discussion.

Aguadé takes the view that his traditions refer to a specific historical event.²⁷ It can readily be agreed that the various versions are likely to arise from the stimulation of the eschatological imagination by the event in question. This event is the occupation of Alexandria from 199/815 to 212/827 by a group of Andalusians, clearly Muslims, who subsequently removed to Crete.²⁸ The connection is highly plausible:²⁹ the lack of precedent for such an event, and its intrinsic unlikelihood,³⁰ make it hard to believe that the tradition and the event arose independently.

The interest of this conclusion is that it provides a terminus a quo for the fabrication of the tradition: 199/815.³¹ And since Nu'aym himself died in 228/843, we have here (assuming the authenticity of the *Ḥitan*)³² a tradition fabricated in the early third/ninth century.

Fabrication at such a late date is not in itself a cause for surprise. Parallels can be found elsewhere in the field of eschatology.³³ A particularly neat example is a prophecy ascribed to Abū Qabīl (d. 128/745f) that the Mahdī would appear in 204/819f.³⁴ Here Ibn Lahī'a (d. 174/790), the transmitter from Abū Qabīl, is quoted for the remark that the reference is to non-Arab, not Arab, reckoning.³⁵ The effect of converting from lunar to solar years is to extend the date for the Mahdī's appearance to 209f/825.³⁶ This dates the remark ascribed to Ibn Lahī'a to between 204/819f and 209f/825. The original tradition is likely to be slightly earlier than 204/819f.

The real interest of Aguadé's tradition lies in its combination of datability with a profusion of *isnāds*.³⁷ The *isnāds* of the seven versions (together with the parallels from other works) are represented in Diagram 1 overleaf.³⁸ What can we learn from this thornbush? In the first place, Aguadé's tradition clearly reinforces a Schachtian disposition to regard *isnāds* with some scepticism. What is so striking in this case is that the entire thicker of transmission above Nu'aym himself must be regarded as fictitious—for as Aguadé points out,³⁹ not one of Nu'aym's authorities lived into the period of the Andalusian occupation of Alexandria.⁴⁰ Secondly, the relative absence of *irsāl* fits the late date of the tradition.⁴¹

There are, however, two respects in which the *isnāds* of Aguadé's tradition do not go well with Schacht's ideas. One concerns the ultimate authorities to whom the tradition is ascribed: all are Companions, or later authorities, and in no case, as Aguadé notes, is the tradition ascribed to the Prophet.⁴² By Schachtian criteria this should make the tradition early; yet, as we have seen, it is late.⁴³

The other uncomfortable finding relates to Schacht's common link method. The Schachtian common link is manifestly Ibn Lahī'a (d. 174/790). Yet it is clear from Aguadé's dating that the tradition cannot have been put into circulation by Ibn Lahī'a or one of his contemporaries; the forgery has to be perpetrated two generations later. This is not, of course, a refutation of Schacht, since we are at liberty to invoke his escape clause (though we might prefer not to do so at so late a date):⁴⁴ and we can readily explain what has happened in terms of the spread of *isnāds*. But given the early dating already inferred on Schachtian grounds from the ascription of the tradition, it is obvious that we would not have invoked this clause but for our prior knowledge of Aguadé's dating. In short, the obvious Schachtian dating is several decades too early.

At this point we owe it to Schacht to go back and reexamine the content of the tradition. Could Aguadé have been mistaken, and the tradition be as early as its *isnād* would suggest?

We need hardly reckon with the possibility that the tradition correctly predicted the historical Andalusian incursion, since the event itself is so

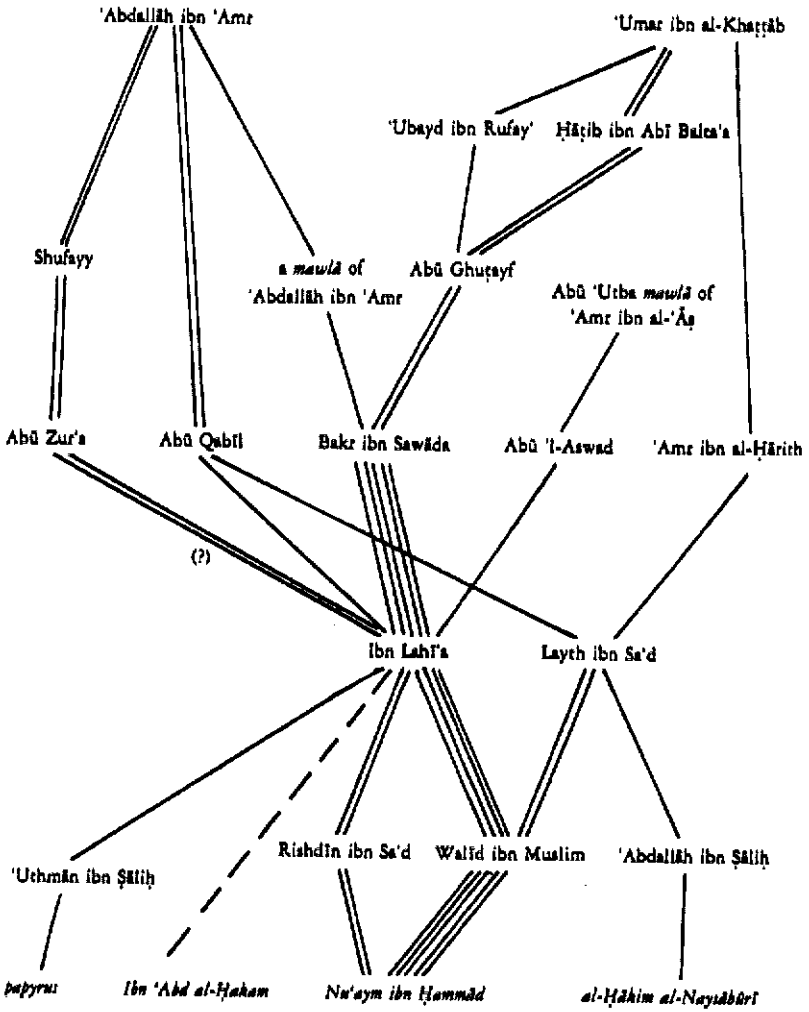


DIAGRAM 1

ESCHATOLOGY AND THE DATING OF TRADITIONS

29

inherently unlikely. (This is not always the case with eschatological traditions. The fall of Constantinople to the Muslims was a far from unlikely event in the early Islamic period, and accordingly we are not obliged to insist that traditions which refer to it cannot be earlier than 857/1453.)⁴⁵ Nor need we reckon here with the possibility that the prophecy engendered the event. (Though this too may seem a serious possibility in other contexts; the category of *eventus e vaticinio* is familiar to the twentieth century from the October Revolution of 1917 and the seizure of the Meccan Hāram in 1400/1979.)⁴⁶

What we do have to consider in this case is the possibility that the apparent relationship between prophecy and event is fortuitous. Two arguments can be advanced here. The first is that the idea of an Andalusian invasion of the east, specifically of Syria, was in the air long before 199/815 thanks to the existence of an Umayyad refugee state in Andalus. Thus in 163/780 'Abd al-Rahmān I (ruled 138–72/756–88) is reported to have been planning such an expedition to expel the 'Abbāsīd upstarts from Syria.⁴⁷ Once the idea was there, it could have been taken up into eschatological tradition,⁴⁸ and subsequently transferred to Egypt. The second argument is that the prophecy does not fit the event as closely as might be desired. Thus the variants, though they clearly refer to an invasion of Egypt, fail to make explicit mention of Alexandria.⁴⁹ Instead, the central event they describe is the unhistorical battle at Wasīm in the neighborhood of Cairo;⁵⁰ this presumably formed part of the fabricator's future rather than his past. More problematic is the fact that the Andalusians, in the two variants of the tradition where their religion is apparent, are not Muslims but infidels.⁵¹

There are, then, escape routes on both sides. We can, at a pinch, separate the tradition from the historical Andalusian incursion, leaving it free for an earlier dating in conformity with Schacht's ideas. Equally, we can shield Schacht's views from exposure in this field altogether, insisting that his findings should relate only to legal traditions. But if we proceed in such a fashion, we should be clear what we are doing. Eschatology is one of the rare fields in which we can hope to find traditions susceptible of hard dating on external grounds. If we cannot find eschatological traditions that we can date to our satisfaction, we cannot seriously claim to be able to date traditions at all. Equally, Schacht's ideas, or some variant of them, are the only systematic alternative to the blanket approaches of Sezgin or Wansbrough currently available. So if our first attempt to bring about a confrontation is adjudged a failure, it is worth trying again.

III

THE REIGN OF TIBERIUS SON OF JUSTINIAN

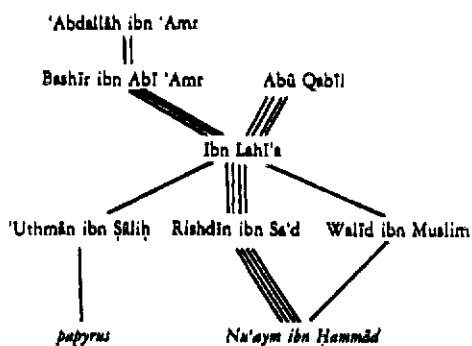
The *Fitan* of Nu'aym ibn Hammād preserves about a dozen variants of a tradition identifying the Byzantine ruler under whom an eschatological Byzantine invasion of Syria will take place. I have myself discussed this tradition in detail elsewhere,³² and only a brief account of its content and chronology is needed here. The tradition states that the ruler in question will be a member of the family of Heraclius, and gives his name as Tiberius son of Justinian. This reflects well-known facts of Byzantine history: the Heraclian dynasty ruled for most of the period 610–711; Justinian II was the last Heraclian ruler; and he had a son named Tiberius. This Tiberius, however, never reigned, being killed as a small child in the coup which overthrew the dynasty. This would indicate that our tradition originated shortly after the fall of the dynasty in 93/711. However, it could also be somewhat later, since we have accounts of two pretenders who claimed to be this very Tiberius at a later date. One is described in a tradition set in the context of the Arab siege of Constantinople during the campaign of 97–9/715–17. The other is described by Christian sources around 119/737. Allowing for this evidence, we can comfortably date our tradition to the later Umayyad period. The *isnāds* of the variants fall into two groups, one Egyptian and one Syrian; they are shown in Diagram 2.³³

One point about these *isnāds* that leaps to the specialist eye is that Schacht's scepticism about ascriptions to early authorities is again justified. If the tradition is not earlier than 93/711, then it can never have been uttered by 'Abdallāh ibn 'Amr (d. 63/683, or at the latest, 77/696f), Ka'b al-Aḥbār (d. 32/652f, or at the latest 35/655f), or the Prophet (d. 11/632). Only the joint ascription to Abū Qabil (d. 128/745f) and his contemporary Bashīr ibn Abī 'Amr survives this purge.

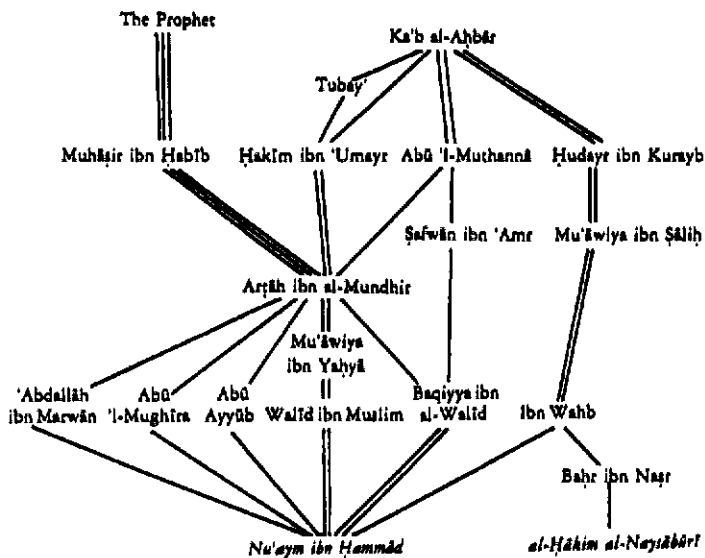
Other features of the *isnāds*, while not positively confirming Schacht's views, go well with them. Schacht regarded a relative prominence of non-Prophetic authorities as characteristically archaic, and we have it here: three of the four forms of the tradition are ascribed to authorities other than the Prophet. He took the same view of *isnād*, and this too is attested for our tradition. The most glaring instance is the Prophetic form of the tradition, which is transmitted by a certain Muḥāsir ibn Ḥabīb. This Muḥāsir is not known as a Companion, and though we are given no death date for him, we have sufficient indications to date him approximately. He had a brother who died in 130/747f; and he himself transmitted to Mu'āwiyā ibn Ṣāliḥ, who died in 158/774f or 172/788f.³⁴ So Muḥāsir could not have heard the tradition directly from the Prophet. There would seem to be a similar gap in the *isnāds* of some variants of the form transmitted from Ka'b.³⁵ The latest death date

ESCHATOLOGY AND THE DATING OF TRADITIONS

31



(a) The Egyptian *isnād*



(b) The Syrian *isnād*

DIAGRAM 2

given for him is 35/655f;⁵⁴ yet the transmitters from him include (to take only the most obvious instance) Ḥudayr ibn Kurayb, who died in 129/746f, or at the earliest in 100/718f. Another Schachtian phenomenon which is plausibly illustrated by our tradition is the backward growth of *isnāds*. In one variant of the form associated with Abū Qabīl, his contemporary Bashīr ibn Abī 'Amr is cited as a parallel source of the tradition; and in the form associated with 'Abdallāh ibn 'Amr, the same Bashīr appears as the transmitter from 'Abdallāh. Since the second *isnād* cannot be authentic, it is likely to represent a backward growth of the first.⁵⁷

What is less reassuring is the performance of Schacht's common link theory when applied to our *isnāds*. The first point is that, as can be seen from the diagram, we have not one but *two* obvious common links—if, that is, the term can properly be applied in our case. On the one hand Ibn Lahī'a (d. 174/790) is the common link of the Egyptian *isnāds*; and, on the other, Arrāh ibn al-Mundhir (d. 163/779f) plays the same role on the Syrian side.⁵⁸ It is hard to believe that our tradition does not have a unique origin; if so, it is striking that the common link method signally fails to reveal this.⁵⁹ Secondly, the existence of a common link should, in Schacht's view, encourage us to place the origin of a tradition in the floruit of the transmitter in question, or failing that at a later date. From this point of view, the external dating of our tradition is uncomfortably early.⁶⁰ To make ends meet, we have to date the tradition as late as, say, 120/738, and suppose it to be a youthful fabrication of the two common links.

IV

IBN AL-ZUBAYR AND THE MAHDĪ

In an article published over a decade ago,⁶¹ Wilferd Madelung drew attention to the following tradition preserved in one of the canonical collections, namely that of Abū Dāwūd al-Sijistānī (d. 275/889):⁶²

There will arise a difference after the death of a caliph, and a man of the people of Medina will go forth fleeing to Mecca. Then some of the people of Mecca will come to him and will make him rise in revolt against his will. They will pledge allegiance to him between the Rukn and the Maqām. An expedition will be sent against him from Syria but will be swallowed up at Baydā'⁶³ between Mecca and Medina. When the people see this, the righteous men of Syria and the troops of the people of Iraq will come to him and pledge allegiance to him. Thereafter a man of Quraysh will arise whose maternal uncles are of Kalb. He will send an expedition against them, but they will defeat them. This will be the expedition of Kalb, and the disappointment will be for those who do not witness the spoils of Kalb. He will then divide the wealth and act among them according to the *sunna* of their Prophet. Islam will settle down firmly on the ground. He will stay seven [variant: nine] years and then die, and the Muslims will pray over him.

As is apparent, this tradition makes no reference either to Ibn al-Zubayr, the anti-caliph of the Second Civil War whose reign was brought to an end in 73/692, or to the Mahdī. What is nevertheless arresting about it is that it quite obviously patterns the career of the latter on that of the former. As Madelung argues, what we have here must be a tradition fabricated in the political circumstances of the Second Civil War by a supporter of the Zubayrid cause.⁶⁴ If we accept this argument, we are in possession of a very early tradition.⁶⁵ And despite some problems which I shall discuss in an Appendix, it is hard not to do so.

If this external dating is correct, what implications does it have for the validity of the Schachtian methods that we are seeking to probe? In Diagram 3 overleaf, I tabulate the *isnāds* of the tradition as known to me.⁶⁶

As usual, Schacht does well on some points. The ascription of the tradition to the Prophet must be false on any secular understanding of history. Likewise the presence of *isnād* in the versions where Qatāda ibn Di'āma (d. 117/735f) transmits from the Prophet without mention of an intermediary⁶⁷ befits an early tradition.

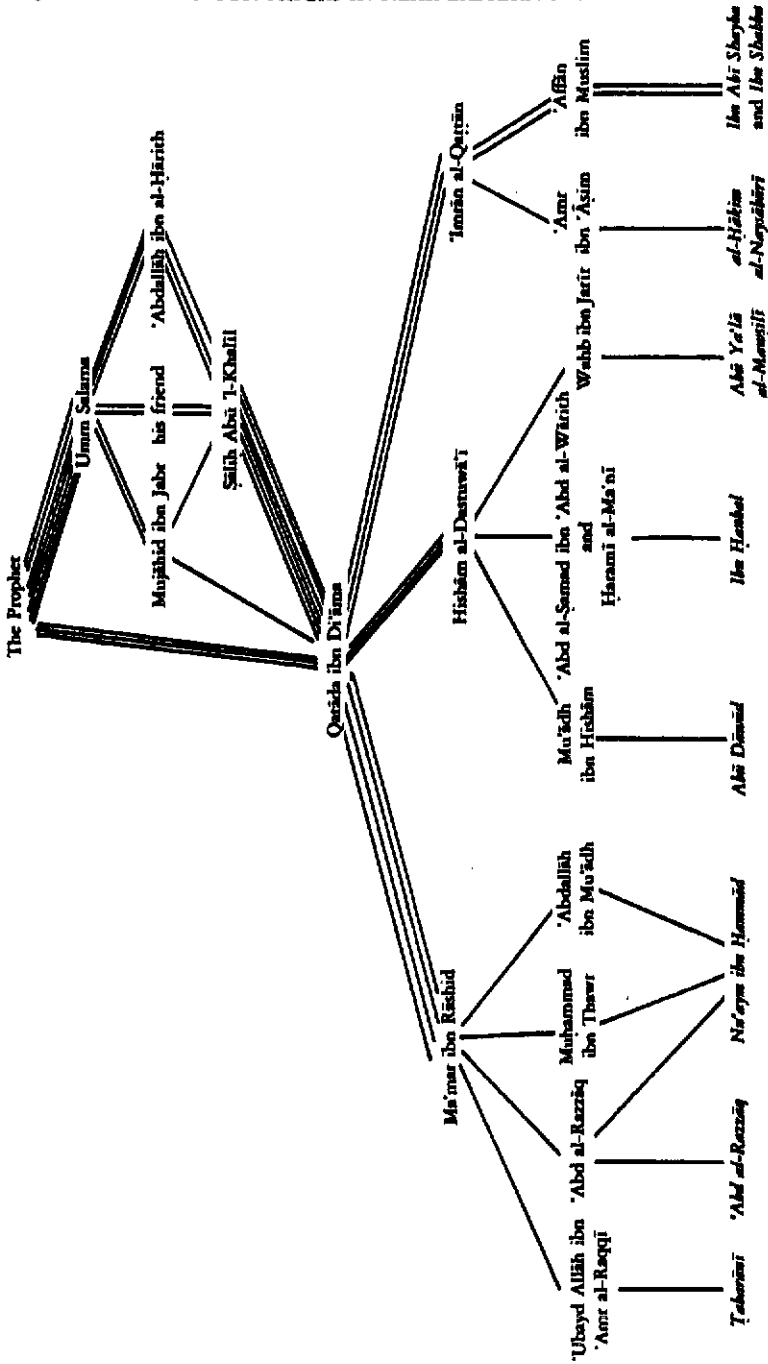
In other respects the results are less encouraging. The external dating contrasts with Schacht's horizon of around 100/718f for the earliest legal traditions; the best we can do here is to make eschatological tradition a special case.⁶⁸ We are also in tension with Schacht's view that traditions ascribed to the Prophet are relatively late, since ours is never found ascribed to any other authority. One could, of course, argue that the tradition was originally non-Prophetic, and that its *isnād* has grown backwards at a later stage. But in that case, ascription to the Prophet ceases to be a criterion that can be used to date traditions.

Finally, the common link method does not perform well. As the diagram shows, we have here a perfect instance of the phenomenon on which the method turns: all *isnāds* pass through Qatāda. On Schachtian principles, we are bound to conclude that the fabricator was either Qatāda himself, or a contemporary of his, or a later figure. (This last would not be unlikely, since Qatāda belongs to the generation of the Successors.) Yet the historical dating of the tradition places it distinctly earlier than the floruit of Qatāda, who, if we trust the biographical sources, can only have been a child in the lifetime of Ibn al-Zubayr.⁶⁹ The best we could do would be to assume that he had fabricated the tradition as a young man, and some time after the event—neither of them attractive assumptions.⁷⁰

V

CONCLUSION

I have presented the results of three attempts to test the validity of



Schacht's methods by applying them to eschatological traditions datable on external grounds. This is a small sample, but it is perhaps worth trying to sum up the provisional results. As we have seen, the dating of eschatological traditions has not proved as unambiguous and straightforward as one might have hoped, or as the optimistic theory with which we began would lead one to expect. Even at the best of times, eschatology is not a particularly sober genre, and its historical content is likely to have been obscured still further by the ravages of transmission. To that extent, it could be argued that we have merely found ourselves a new species of banana skin to slip on. Nevertheless, our datings still carry some conviction against both general considerations of this kind and the specific problems we have encountered along the way, and it would be foolish to discount the method adopted in this paper altogether.⁷¹ So it remains significant that in none of the three cases examined does the obvious external dating match the obvious Schachtian dating.

This is not to say that all our findings go against Schacht. His general scepticism in the face of ascriptions to early authorities is not endangered by them: almost all of those to whom the prophecies we have examined were attributed could not in fact have made them.⁷² However, his view that fabrication of legal traditions began only around the year 100/718f does not go well with our third tradition. With regard to the principle that the better the *isnād*, the later the tradition, our results are mixed. The distribution of *irṣāl* is pretty much as it should be: there is little in the first, which is late, and more in the second and third, which are early.⁷³ However, we do not find the expected inversion of stratification: our first tradition, which is never ascribed to the Prophet, is the latest, while our third, which is ascribed only to him, is the earliest. Finally, the common link method performs poorly: the first tradition comes out too early, the second and third too late.⁷⁴

This is not enough to refute Schacht—it is usually possible to rearrange things by pushing and pulling to obtain a more acceptable result. But this is exactly the kind of collusion we were trying to avoid. Accordingly, there is nothing in my findings that could serve to encourage recruitment to the Schachtian school. And once again, there is little to be gained by adopting a "fortress Schacht" policy and isolating his ideas within the field of law, where the possibilities of external dating are slight. The great merit of Schacht's scholarship in respect of the dating of traditions is that he had principles that must stand or fall, and it is no service to them or to us to protect them from confrontation with the evidence.

But that is perhaps too elevated a note on which to conclude. The bottom line in the study of early Islamic traditions may well be that anyone can wriggle out of anything.

APPENDIX

As mentioned above, Madelung argues that the third of our traditions was fabricated by a certain 'Abdallāh ibn al-Hārith (d. 83/702f) while governor of Baṣra in 64/684.⁷³ This is a remarkably precise determination of the date and provenance of so early a tradition,⁷⁴ and it deserves careful examination. A contrary view might be that whatever traditions may have been in circulation at so early a date could not be expected to have reached us in their original form, if at all; that the particular constellation of themes from the repertoire of eschatological tradition that we here encounter is as likely to be a recent hotchpotch as an ancient unity; and that the association of the text with a particular *isnād* may be more or less adventitious. Where then does the truth lie? Do our extant sources of the third/ninth century preserve for us the actual words of 'Abdallāh ibn al-Hārith as spoken in 64/684? Or do they reveal to us only swirling mists of *topoi* and schemata?

There are a number of difficulties with Madelung's position. We can begin with the content of the tradition. Here Madelung's dating rests on placing the transition from memory to fantasy in the year 64/684, after the death of Yazīd I and the consequent departure of his expeditionary force from Mecca. Two objections arise in this connection.

The first concerns the Syrian expeditionary force sent by Yazīd. Historically, this force reached Mecca, laid siege to the town, and then returned to Syria on receiving news of the death of Yazīd. Yet the first Syrian expedition of the tradition, which Madelung identifies with that sent by Yazīd, never reaches Mecca; instead it is "swallowed up" at Baydā', just south of Medina. If a fabricator at work at the time in question was in fact aware of this discrepancy, he was taking a considerable liberty with the recent past.⁷⁵ Perhaps fabricators do this; but if so, we have no sure way to distinguish a fabricator who is taking liberties with the past from one who is inventing the future.⁷⁶

The second objection arises from the length of the reign predicted by the tradition—seven or nine years, reflecting a familiar graphic confusion.⁷⁷ It is even odds that nine is the original figure. Now nine years was, according to the literary sources, the duration of the historical caliphate of Ibn al-Zubayr (64–73/684–92)⁷⁸—a fact hardly to be anticipated in 64/684. On this showing, the tradition would have to postdate the death of Ibn al-Zubayr, and further liberties with the past would have to be assumed on the part of the fabricator. Here again, the distinction between memory and fantasy is in danger of becoming blurred. This time, however, we can reasonably escape the dilemma by invoking numismatic evidence: this shows the rule of Ibn al-Zubayr to have begun in 62/681f, or even in the preceding year, and thus implies a reign in excess of the nine years stipulated in some texts of the tradition.⁷⁹

We can, of course, side-step problems of this kind altogether by discarding the assumption of the integrity of the tradition as we have it. Some elements can then be older than others. But this has an unwelcome implication: we can then no longer argue from an early dating of one feature of the tradition to an early dating of other features. The motif of the Qurashī with the Kalbī uncles

ESCHATOLOGY AND THE DATING OF TRADITIONS

37

is a case in point: it could be an insertion made at a later date, in which case we have no firm attestation here of the figure who was to be known as the Sufyānī. Indeed there is reason to suspect that this is in fact what happened. The passage in question⁶² can be excised from the tradition without damage to the context, and it is redundant to the extent that the second Syrian expedition of the tradition sounds like a doublet of the first. More important, the version of the tradition found in our earliest source lacks precisely this passage (as also the reference to the *sunna* of the Prophet);⁶³ for anyone who believes that *isnāds* can spread, there is no way of knowing whether this or the fuller version is the older.⁶⁴

Objections can also be raised against Madelung's analysis of the *isnāds*. A crucial point in his argument is his identification of the fabricator as 'Abdallāh ibn al-Ḥārith. From the *isnāds* of the tradition as tabulated in Diagram 3, it will be seen that 'Abdallāh ibn al-Ḥārith is by no means a central figure in the *isnāds* as we have them. First, we have to choose between the interrupted form of the *isnād* which appears in our oldest sources⁶⁵ and the full *isnāds* of the other versions.⁶⁶ Again, there is no way to *know* which form is the older; the Schachtian view would be that the *isnād* displaying *isrāl* came first, while the others are attempts to improve upon it.⁶⁷ Secondly, confining our attention to the full *isnāds*, we see that the friend from whom Abū 'l-Khallīl transmits the tradition is, where not left anonymous,⁶⁸ identified either as 'Abdallah ibn al-Ḥārith⁶⁹ or as Mujāhid ibn Jabr (d. 104/722f).⁷⁰ If we are looking for a fabricator in this period, we can only choose one of them; and again, it seems an arbitrary decision which we opt for. Finally, it is mildly embarrassing that 'Abdallāh ibn al-Ḥārith appears elsewhere transmitting a *pro-Umayyad* eschatological tradition.⁷¹

Bringing together content and *isnāds*, it is also worth examining the text of the versions actually transmitted by 'Abdallāh ibn al-Ḥārith.⁷² If we have his very words, they were pretty much like this:

"As many men as were present at Badr will do allegiance to a man of my community between the Rukn and the Maqām. The bands (*ʿuṣab*) of Iraq and the righteous men of Syria will come to him. An army from Syria will come against them, but will be swallowed up when it reaches Baydā'. Then a man of Quraysh with Kalbī maternal uncles will go against him, but God will defeat them." He ('Abdallāh ibn al-Ḥārith?) added: "It used to be said that the man who missed out that day would be the man who missed the plunder of Kalb."

This version adds nothing to that with which we started but the reference to the Battle of Badr. On the other hand, it omits much of the material which is found at the beginning and end of Abū Dāwūd's version.⁷³ To return to the arguments presented above, the problem of the swallowing up of the Syrian army near Medina is not resolved by this version; on the other hand, that of the seven/nine years disappears. The presence of the motif of the Qurashī with the Kalbī uncles tends to support Madelung's view that it is part of the original text of the tradition; but it is disconcerting that some of the details most

strikingly reminiscent of the career of Ibn al-Zubayr are missing in this version. The comparison of the various versions could well be taken to support the view that integrity in traditions is as rare as *ʿiṣma* in transmitters.

In the light of all this, it seems difficult to date the tradition to 64/684 with any degree of confidence. Are we then to conclude that there is nothing more to it than a late and random collocation of floating motifs and *isnāds*? Hardly. The fact remains that we have here a significant amount of material which unmistakably patterns the career of the future Mahdī on that of the historical Ibn al-Zubayr. It is hard to conceive of a historically plausible process whereby such material could have come into existence after the latter's death. This conclusion is a good deal less precise than Madelung's, but it is still far from trivial.

NOTES

1. This paper was presented at the Third International Colloquium on the theme "From Jahiliyya to Islam" held at the Hebrew University, Jerusalem, in 1985, and formed the subject of a lecture delivered at the Instituto de Filología of the Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, in 1987. I have also benefited from the comments of Patricia Crone, Gautier Juynboll, Ella Landau-Tasseron, and Michael Lecker.

2. The proviso should be made that in one important respect things are not what they seem for Sezgin: the appearance of oral transmission conceals the reality of written transmission.

3. Were I attempting to confront the views of either Sezgin or Wansbrough, I would have chosen very different ground. I shall, however, make reference to modifications of Schacht's position found in the work of Gautier Juynboll.

4. In his own words, "the evidence of legal traditions carries us back to about the year 100 A.H. only" (J. Schacht, *The origins of Muhammadan jurisprudence*, 3rd impression, Oxford 1959, 5). Juynboll would push this date back by about twenty years for tradition at large (G. H. A. Juynboll, *Muslim tradition*, Cambridge 1983, 72f).

5. In his own words, "a great many traditions in the classical and other collections were put into circulation only after Shāfiʿi's time" (Schacht, *Origins*, 4; Shāfiʿi died in 204/820).

6. Thus "reference to traditions from Companions is the older procedure, and the theory of the overruling authority of traditions from the Prophet an innovation" (*ibid.*, 30); likewise, "the reference to the Successor preceded the reference to the Companion" (*ibid.*, 33). In terms of absolute chronology, "the first considerable body of legal traditions from the Prophet originated towards the middle of the second century, in opposition to slightly earlier traditions from Companions and other authorities" (*ibid.*, 4f).

7. They "show a tendency to grow backwards and to claim higher and higher authority until they arrive at the Prophet" (*ibid.*, 5, and see also 166, referring to the "backward growth of *isnāds*").

8. "It is obvious . . . that *musals* traditions are, generally speaking, older than

ESCHATOLOGY AND THE DATING OF TRADITIONS

39

traditions with full *isnāds*" (ibid., 39). Most commonly the missing link in a *musnad* tradition is a Companion, but the term need not be restricted to such cases (see ibid., 38; also Ibn al-Salāh (d. 643/1245), *Ulūm al-ḥadīth*, ed. N. 'Itr, Damascus 1984, 52.9).

9. "The existence of common transmitters enables us to assign a firm date to many traditions and to the doctrines represented by them" (Schacht, *Origins*, 175). Schacht devotes several pages to the method (ibid., 171-5). More recently, its value has been strongly endorsed by Juynboll (see G. H. A. Juynboll, "Some *isnād*-analytical methods illustrated on the basis of several woman-demeaning sayings from *ḥadīth* literature," *Al-Qantara*, 10 (1989); also his *Muslim tradition*, 206-17, with a rather successful application of the method to a tradition predicting the ruin of Baghdad (ibid., 207-13)).

10. Thus "the existence of a significant common link (N. N.) is all or most *isnāds* of a given tradition would be a strong indication in favour of its having originated in the time of N. N." (Schacht, *Origins*, 172). For Juynboll, if I read him rightly, the common link is the fabricator ("Some *isnād*-analytical methods," 353); we can discount Schacht's anonymous contemporary.

11. "We must, of course, always reckon with the possibility that the name of a common transmitter was used by other, anonymous persons, so that its occurrence gives only a *terminus a quo*" (Schacht, *Origins*, 175). Again Juynboll, if I read him rightly, rejects this escape clause ("Some *isnād*-analytical methods," 353, 355).

12. More precisely, it "applies particularly to the period of the Successors" (Schacht, *Origins*, 175).

13. This, or something like it, is allowed as a possibility by some scholars who can broadly be described as Schachtian, including Juynboll ("Some *isnād*-analytical methods," 370, 381). I shall not take it into consideration in this study for a simple reason: if the two escape clauses are combined, then the existence of a common link can no longer tell us anything about the date of a tradition.

14. Schacht, *Origins*, 171. Juynboll does not, I think, use the term "spread," but refers to the same phenomenon in other ways. Thus he speaks of "the proliferation of *isnāds*" ("Some *isnād*-analytical methods," 354f), of "alternative strands" being brought "into circulation" (ibid., 364); of "diving under" the level of the common link (ibid., 366f), and of one traditionist who "modeled" his saying on that of another (ibid., 370).

15. "I elaborated my method while studying the origins of Muhammadan jurisprudence. Law is a particularly good subject on which to develop and test a method which claims to provide objective criteria for a critical approach to Islamic traditions" (J. Schacht, "A revaluation of Islamic traditions," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1949, 144; see also ibid., 148). In his *Origins*, Schacht presents his research as building on the general findings of Goldziher (ibid., 4), and regards his methods as applicable to "traditions relating to history" (ibid., 175). Juynboll has extensively applied Schacht's methods, in modified form, to non-legal traditions.

16. Schacht, "A revaluation," 148f. Ascription to the Prophet becomes standard earlier in the history of dogmatic tradition; nevertheless, "dogmatic traditions from the Prophet ought not to be dated back into the first century indiscriminately." Following Goldziher, he also mentions eschatological tradition in this connection.

17. For a restatement of Schacht's position with regard to inverted stratification which would render legal tradition *sui generis* in this respect, see P. Crone, *Roman*,

Provincial and Islamic Law, Cambridge 1987, 122f n. 53. But it is unclear to me why the process of escalation in quest of higher authority should apply only to law.

18. M. M. Al-Azami, *On Schacht's Origins of Muhammadan jurisprudence*, Riyadh 1985, particularly 188–96 (on the spread of *isnāds*), 197–200 (on the common link method).

19. M. Cook, *Early Muslim dogma*, Cambridge 1981, 109–11. Juynboll has recently defended the method against my attack in the context of an analysis of a tradition with a clear common link ("Some *isnād*-analytical methods," 354–7). Essentially he puts forward two arguments. First, he holds that if the spread of *isnāds* by scholars younger than the common link had been widespread, it would have left "telling testimonies in the *rijāl* sources" (*ibid.*, 355). But if this is a valid argument, it should apply a fortiori to the outright fabrication of traditions that Juynboll imputes to the same traditionists when they appear as common links in their own right (see *ibid.*, 356). Secondly, Juynboll regards the creation of a common link through the spread of an *isnād* as unlikely: why should six traditionists "by sheer coincidence" ascribe a given tradition to one and the same master? The answer to this is that what is envisaged by the spread of *isnāds* is a process, not of coincidence, but of imitation; were the transmitters "operating quite independently," they would not be borrowing the tradition from each other in the first place. Whether the spread of *isnāds* was in fact widespread remains an open question.

20. There are two noteworthy recent examples. One is a dissertation by Iftikhar Zaman devoted to the analysis of the variants of the well-known tradition regarding the will of Sa'd ibn Abī Waqqās (d. 55/674f). He compares the performance of "growth" and "transmission" models in accounting for the variants, to the advantage of the latter ("The evolution of a hadith: transmission, growth and the science of *rijāl* in a hadith of Sa'd b. Abi Waqqas," Ph.D. dissertation, University of Chicago, 1991). The other is the research of Harald Morzki centered on traditions contained in the *Muṣannaf* of 'Abd al-Razzāq (d. 211/827). His key method is to establish differences in patterns of transmission within the body of the material, and to argue that such differences make sense on the assumption of authenticity, but cannot be accounted for on the hypothesis of fabrication (see, for example, his "The *Muṣannaf* of 'Abd al-Razzāq al-Ṣan'ānī as a source of authentic *ahādīth* of the first century A.H.," *Journal of Near Eastern Studies*, 50 (1991)).

21. The theory I expound here is simply the way any modern scholar goes about dating an eschatological text. It is, however, particularly associated with the studies of Paul Alexander in the field of Byzantine apocalyptic.

22. It appears at the top of the fifth page of the paper. I am more than grateful to Yohanan Friedmann for bringing this tradition to my attention and supplying me with a copy. In 1411, Jumādā I began in mid-November and Rajab ended in mid-February.

23. J. Aguadé, "Algunos hadices sobre la ocupación de Alejandría por un grupo de hispano-musulmanes," *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 12 (1976), 170 (version D, from 'Abdallāh ibn 'Amr). I am indebted to Maribel Fierro for drawing my attention to this article.

24. Not far from Cairo (see Aguadé, "Algunos hadices," 172).

25. These variants are reproduced *ibid.*, 168–73, and designated with the letters A to H. Of these, however, B (*ibid.*, 168f) is to be discarded, since it makes no reference to the activities of the Andalusians in *Egypt*; from the reference to the A'māq, it is clear that its concern is with Syria (for this toponym, see M. Cook, "The Heraclian dynasty in Muslim eschatology," forthcoming in *Al-Qanṭara*, note 36; for other references to the activities of the Andalusians in Syria, see Nu'aym ibn Ḥammād, *Kitāb al-ḥitan*, MS. British Library, Or. 9449 (hereafter *Ḥitan*), ff. 122b.14, 200a.8). Most of Aguadé's references to the location of his variants in the manuscript need to be adjusted slightly (for A, C, D and F, reduce his folio number by one; H begins on line 16 of the folio).

26. Aguadé cites two parallels in his article. The first is a parallel to version C, or more precisely to the second variant given there, in Ibn 'Abd al-Ḥakam (d. 257/870), *Futūḥ Miṣr wa-akhbārūhā*, ed. C. C. Torrey, New Haven 1922, 317.10. The second is a parallel to version H in al-Ḥakim al-Naysābūrī (d. 405/1014), *al-Mustadrak 'alā 'l-Ṣaḥīḥayn*, Hyderabad 1334–42, 4:461.1. (I leave aside the later citations deriving from these sources which are noted by Aguadé.) In 1987 Aguadé pointed out to me that a close parallel to version F is found in the papyrus of Ibn Lahī'a (R. G. Khoury, *'Abd Allāh ibn Lahī'a (97–174/715–790)*, Wiesbaden 1986, 303, lines 394–8, where however the identification of the first enemy as the *ahl al-Andalus* is missing). The *isnād* is confused in both texts (see below, note 38). The writer of the papyrus is an anonymous pupil of 'Uchmān ibn Ṣāliḥ (d. 219/834), who in turn transmits from Ibn Lahī'a. A partial parallel to version H, but without *isnād*, appears in a recently published text (M. I. Fierro and S. Faghia, "Un nuevo texto de tradiciones escatológicas sobre Al-Andalus," *Revista Sharq Al-Andalus*, 7 (1990), 105, no. 16, and see *ibid.*, 108, 110f).

27. Aguadé, "Algunos hadices," 159.

28. For this occupation, see *ibid.*, 162–66.

29. However, versions G and H (*ibid.*, 174f), and particularly the second, are so elaborately unhistorical in content that they can at best be seen as drastic reworkings of the theme.

30. Contrast the historically and geographically plausible fear of a *Byzantine* attack on Alexandria (cf. Cook, "The Heraclian dynasty in Muslim eschatology," note 20).

31. The slight uncertainty as to the exact date at which the Andalusians arrived in Alexandria is immaterial for our purposes (see Aguadé, "Algunos hadices," 162); nor need we concern ourselves with the arguments advanced by Aguadé for a later terminus in the case of some of the variants (*ibid.*, 178).

32. That the present form of the work in the British Library manuscript owes *something* to later redaction is shown by the editorial remark at *Ḥitan*, f. 188b.20, to the effect that the tradition of which the beginning is there quoted is "a long tradition which I have already inscribed in the chapter on the Greeks (*qad katabtuhu fī 'l-Rām*)." The cross-reference is to Aguadé's version H; the author of the remark cannot be Nu'aym himself, since the citation just given begins *ḥaddatbanā Nu'aym*.

33. See W. Madelung, "New documents concerning al-Ma'mūn, al-Faḍl b. Saḥl and 'Alī al-Riḍā," in W. al-Qāḍī (ed.), *Studia Arabica et Islamica: Festschrift for Iḥsān 'Abbās*, Beirut 1981, 345f, and *id.*, "The Sufyānī between tradition and history," *Studia Islamica*, 63 (1984), 43–6, on some traditions of the late second/eighth century or later.

34. *Ḥitan*, f. 91b.1; for a different view of this prediction, see Madelung, "The Sufyānī," 34. Incidentally, the preservation of traditions like this one shows that the

traditionists did not make it their business to discard predictions that had manifestly failed.

35. *Fitān*, f. 91b.2: *bi-hisāb al-'Ajam layta bi-hisāb al-'Arab*.

36. Alternatively, it has been suggested to me that we should understand *hisāb al-'Ajam* to refer to the era of Yazdagird. This would extend the deadline to 220/835f (cf. V. Grumel, *La chronologie* (= P. Lemerle et al., *Traité d'études byzantines*, vol. 1), Paris 1958, 309).

37. Aguadé reproduces the *isnāds* and identifies the transmitters in his footnotes.

38. For references, see above, notes 25f. Note that the lines of transmission from Abū Zur'a to Ibn Lahī'a shown in the diagram (for Aguadé's variant F and the parallel thereto cited above, note 26) are my own reconstruction; two *isnāds* seem to have been run into one, the intrusive elements apparently stemming from a version similar to D. (For the identification of this Abū Zur'a (d. after 120/737), a known transmitter to Ibn Lahī'a, see Khoury, *'Abd Allāh ibn Labī'a*, 107f.) Note also that Ibn Lahī'a and Layth ibn Sa'd each appear as the author of a version, in addition to transmitting from earlier authorities.

39. Aguadé, "Algunos hadices," 179.

40. Walīd ibn Muslim died in 195/810, Rishdīn ibn Sa'd in 188/803f, Layth ibn Sa'd in 175/791, and Ibn Lahī'a in 174/790. This, as Aguadé rightly remarks, does not entail that Nu'aym himself invented the tradition, since it is sufficiently attested in other sources by other lines of transmission to make such an inference invalid (*ibid.*, 179).

41. 'Amr ibn al-Hārith (d. 147/764f) in version E could not have transmitted from 'Umar ibn al-Khaṭṭāb (d. 23/644).

42. *Ibid.*, 172.

43. The ascription of late eschatological traditions to non-Prophetic authorities is found elsewhere. For example, Muḥammad ibn al-Ḥanafīyya (d. 73/692f) predicts that the Mahdī will arise in the year 200/815f (*Fitān*, f. 193a.10), while Ka'b al-Aḥbār (d. 32/652f) predicts that 'Abbāsīd rule will last for 900 months, i.e., end about 207/822f (*ibid.*, f. 193a.11).

44. Cf. above, note 12.

45. The British Library manuscript of the *Fitān*, in which this prediction is well-attested, was copied in 706/1307 (f. 201a.20).

46. The key prediction in this latter instance was the third tradition discussed in this paper. Its main lines appear, mixed with other material from eschatological tradition, in Juhaymān ibn Muḥammad ibn Sayf al-'Uṭaybī (d. 1400/1980), *al-Fitān wa-ahbbār al-Mahdī wa-nuzūl 'Isā 'alaybi 'l-salām wa-asbrāt al-sā'a*, in R. S. Aḥmad (ed.), *Rasā'il Juhaymān al-'Uṭaybī qā'id al-muqāhīmīn lil-Masjid al-Harām bi-Makka*, Cairo 1988, 218.1; I am indebted to Aziz al-Azmeh for a copy of an earlier printing of the tract in question. Juhaymān was the brother-in-law of the Muḥammad ibn 'Abdallāh al-Qaḥṣānī who in 1400/1979 was apparently proclaimed to be the Mahdī in the Meccan sanctuary, and the mentor of the movement (see *ibid.*, 11; G. Salamé, "Islam and politics in Saudi Arabia," *Arab Studies Quarterly*, 9 (1987), especially 313-6; J. A. Kechichian, "Islamic revivalism and change in Saudi Arabia: Juhaymān al-'Uṭaybī's 'letters' to the Saudi people," *The Muslim World*, 80 (1990), especially 6f, 15).

ESCHATOLOGY AND THE DATING OF TRADITIONS

43

47. É. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris and Leiden 1950-3, 1:131. Aguadé cites this report elsewhere (J. Aguadé, "La importancia del "Kitāb al-Fitan" de Nu'aym b. Hammād para el estudio del mesianismo musulmán," in Instituto Hispano-Arabe de Cultura, *Actas de las Jornadas de Cultura Árabe e Islámica* (1978), Madrid 1981, 352).

48. This could account for Aguadé's version B (cf. above, note 25).

49. The closest we get is a reference to the presence of the invaders between Maryūt and the Pyramids (variant H, Aguadé, "Algunos hadices," 175.4).

50. *Ibid.*, 172, where Aguadé comments on this. Wasīm is mentioned in versions C, D, E and F (*ibid.*, 170f, 173).

51. In version G the king of the Andalusians (a figure to whom again there is no historical parallel) expels the Muslims from Andalus and the Maghrib, and converts to Islam after his defeat at the hands of the Egyptians (*ibid.*, 174). In version H, the Andalusian invaders at large are clearly infidels (*ibid.*, 174f). This too is noted by Aguadé (*ibid.*, 176).

52. Cook, "The Heraclian dynasty in Muslim eschatology."

53. For details and prosopographical references, see *ibid.*, Appendix. I include in the diagram two parallels from other sources, one from a papyrus of the third/ninth century (for which see above, note 26), the other from the *Mustadrak* of al-Ḥākim al-Naysābūrī.

54. For this transmission, see Ibn Abī Ḥātim (d. 327/938), *al-Jarḥ wa'l-ta'dīl*, Hyderabad 1360-73; 4:1:439f, no. 2,003; for his brother Damra, see Ibn Hajar (d. 852/1449), *Tabḍīb al-taḍīb*, Hyderabad 1325-7, 4:459f; and for the death-date of Mu'āwiya ibn Ṣāliḥ, see M. I. Fierro, "Mu'āwiya b. Ṣāliḥ al-Ḥaḡramī al-Ḥimsī: historia y leyenda," in M. Marín (ed.), *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, vol. 1, Madrid 1988, 355-8.

55. On *irsāl* from Ka'b, cf. Dhahabī (d. 748/1348), *Tadhkirat al-ḥuffāz*, Hyderabad 1968-70, 52.15.

56. See *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., Leiden and London 1960-, art. "Ka'b al-Aḡbār" (M. Schmitz), citing Ibn al-'Imād (d. 1089/1679), *Shadharāt al-dhahab*, Cairo 1350-1, 1:40.11. The latest date usually given is 34/654f. (The date 62 or 63 found in Khalīfa ibn Khayyāt (d. 240/854f), *Ṭabaqāt*, ed. S. Zakkār, Damascus 1966, 788, no. 2,895, is presumably a misreading.)

57. Note how the externally derived eschatological dating resolves, in this instance, the deadlock analysed in Zaman, *The evolution of a hadīth*, 138f.

58. For a similar pattern involving the same pair, see Madelung, "The Sufyānī," 30.

59. It is not unlikely that here we are up against another Schachtian phenomenon, the spread of *isnāds*. In discussing the role of Ibn Lahī'a (see above, note 58), Madelung comments: "In his fabrications Ibn Lahī'a obviously used the same technique as Aḡṣāt in adopting known apocalyptic themes, imagery, and terms to make them pass more easily" (Madelung, "The Sufyānī," 31). He adds: "His primary motivation in this counterfeiting activity seems to have been to offer duplicate traditions on any subject brought up in hadīth rather than any particular axe he had to grind or view point he wished to support" (*ibid.*, 32). In other words, Madelung considers Ibn Lahī'a to have been engaged in the spread of *isnāds*.

60. The date of birth of Ibn Lah'fa is given as 96/714f or 97/715f (see Khoury, 'Abd Allāh ibn Lah'fa, 9-11). (The rogue date of 70 which appears in Ibn Ḥajar's discussion of the question (*Tabdhīb*, 5:377.7) is a result of textual corruption, as can be seen by comparing the passage with Ibn Ḥajar's *Vorlage* (Mizzī (d. 742/1341), *Tabdhīb al-Kamāl*, ed. B. 'A. Ma'rūf, Beirut 1985-, 15:499.2)). To my knowledge, our sources give no date of birth for Artāh ibn al-Mundhir. However, he seems to have been an adult in the reign of 'Umar II (99-101/717-20), since the latter paid him a stipend and addressed him as *faṭā* (Ibn Manẓūr (d. 711/1311f), *Mukhtaṣar Ta'riḥ Dimashq*, ed. R. al-Nahhās et al., Damascus 1984-90, 4:235.18, and cf. *ibid.*, 236.9; I owe this reference to Amikam Elad).

61. W. Madelung, "Abd Allāh b. al-Zubayr and the Mahdi," *Journal of Near Eastern Studies*, 40 (1981).

62. Abū Dāwūd al-Sijistānī (d. 275/889), *Sunan*, ed. 'I. 'U. al-Da'ās and 'A. al-Sayyid, Hīms 1969-74, 4:475f, no. 4,286, with some further details on the text and transmission in nos. 4,287f. As Madelung notes, the tradition appears also in the *Musnad* of Ibn Ḥanbal (Madelung, "'Abd Allāh b. al-Zubayr and the Mahdi," 291 n. 1), citing Ibn Ḥanbal (d. 241/855), *Musnad*, Būlāq 1313, 6:316.18). In addition, the tradition is found in the following sources: 'Abd al-Razzāq ibn Hammām (d. 211/827), *Muṣannaf*, ed. Ḥ. al-'Azamī, Beirut 1970-2, 11:371, no. 20,769; *Fitan*, ff. 90a.8, 94a.14, 95a.15, 98b.12, 103a.19 (excerpts only); Ibn Abī Shayba (d. 235/849), *Muṣannaf*, ed. K. 'Y. al-Ḥūr, Beirut 1989, 7:460, no. 37,223; Ibn Shabba (d. 262/876), *Ta'riḥ al-Madīna*, ed. F. M. Shatrūt, Beirut 1990, 309.3; Abū Ya'ī' al-Mawṣilī (d. 307/919f), *Musnad*, ed. Ḥ. S. Asad, Damascus and Beirut 1984-8, 12:369f, no. 6,940; Ṭabarānī (d. 360/971), *al-Mu'jam al-kabīr*, ed. Ḥ. 'A. al-Salāfī, Baghdad 1978-, 23:390f, no. 931; al-Ḥākim al-Naysābūrī, *Mustadrak*, 4:431.12. Several of these versions are found also in Ibn 'Asākir (d. 571/1176), *Ta'riḥ madīnat Dimashq*, Damascus 1951-, 1:280-2, and other derivative sources. I follow the translation given by Madelung ("Abd Allāh b. al-Zubayr and the Mahdi," 291), except for a point discussed in note 63 below. It may be noted that Ṭabarānī's version is unique in describing the hero of the tradition as a Hāshimite.

63. Madelung here renders *bi'l-Baydā'* as "in the desert" (as he does also in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., art. "Mahdi," col. 1232a). This rendering is philologically possible (see E. W. Lane, *An Arabic-English lexicon*, London 1863-93, col. 281c), and has some support from the phrase *bi-bayda' min al-ard'* found in other traditions referring to this "swallowing up" (*khaṣf*) (see Madelung, "'Abd Allāh b. al-Zubayr and the Mahdi," 294f, translating several such traditions given in the *Ṣaḥīḥ* of Muslim). But in one such tradition a transmitter identifies this place with *Baydā' al-Madīna* (Muslim (d. 261/875), *Ṣaḥīḥ*, Istanbul 1329-33, 8:167.4), a gloss clearly intended (*pace* Madelung, "'Abd Allāh b. al-Zubayr and the Mahdi," 294 n. 8) to identify it with the well-attested locality of Baydā' near Medina. On this place, see, for example, 'Abd al-Razzāq, *Muṣannaf*, 1:228.3, no. 880; Wāqidī (d. 207/823), *Maghāzī*, ed. M. Jones, London 1966, 574.11, 733.18, 734.1, 801.11; Ibn Shabba, *Ta'riḥ al-Madīna*, 308-10; Ibn Jubayr (d. 614/1217), *Riḥla*, ed. W. Wright and M. J. de Goeje, Leiden and London 1907, 189.2; Yāqūt (d. 626/1229), *Mu'jam al-buldān*, ed. F. Wüstenfeld, Leipzig 1866-73, 1:782.6 (the statement that it lies closer to Mecca than to Medina here must be a slip of the pen, cf. the reference to Dhū 'l-Hulayfa); Favrüzābādī (d.

ESCHATOLOGY AND THE DATING OF TRADITIONS

45

817/1415), *al-Maghānim al-muṭāba ft ma'ālim Tāba*, ed. H. al-Jāsir, Riyād 1969, 67.6; Fāsī (d. 832/1429), *Shifā' al-gbarām*, apud F. Wüstenfeld, *Die Chroniken der Stadt Mekka*, Leipzig 1857-61, 2:281.1 (in an account of the demise of the elephant sent on pilgrimage by the Īkhān Abū Sa'īd in 730/1330); Samhūdī (d. 911/1506), *Wafā' al-wafā*, Cairo 1326, 2:163.23, 164.16, and the entry devoted to Baydā', *ibid.*, 267.24 (with citation of traditions on the "swallowing up" to take place there). This locality fits the context of our tradition well.

64. To quote his summary of his position in a later article: "The hadith . . . originated in the rising of 'Abd Allāh b. al-Zubayr whose cause it was intended to further" (Madelung, "The Sufyānī," 10). More specifically, Madelung believes that the tradition was fabricated by a certain 'Abdallāh ibn al-Ḥārith (d. 83/702f) while governor of Baṣra in 64/684. I shall return to this in an Appendix to this paper.

65. It is not, however, uniquely early. Traditions clearly dating from the period of the Second Civil War are discussed by Lawrence I. Conrad in his "Portents of the Hour: ḥadīth and history in the first century A.H.," forthcoming in *Der Islam*.

66. I have not included two *isnāds* given by Abū Dāwūd for which no text is supplied. In one the transmitter from Qatāda is Humām ibn Yaḥyā (d. 163/779f), and no *isnād* is given above Qatāda (Abū Dāwūd, *Sunan*, no. 4,287). The other is very close to the *isnād* of the version of the *Mustadrak* (Abū Dāwūd, *Sunan*, no. 4,288, see below, note 89). I also leave aside the transmission of the Kūfan Layth [ibn Abī Sulaym] (d. 143/760f) from Mujāhid referred to at the end of Ṭabarānī's version. I include the versions of the *Fitan*, despite their fragmentary character; the two transmitters who appear there alongside 'Abd al-Razzāq are both Ṣan'ānis.

67. These are 'Abd al-Razzāq's versions, found in his *Muṣannaf* and in the *Fitan*. The formulation varies. In the version given by 'Abd al-Razzāq in his *Muṣannaf*, we find *yafsa'uhū ilā 'l-nabī* (i.e., Qatāda ascribes it to the Prophet), whereas in one of Nu'aym's excerpts we find Qatāda using the form *balagbanī* (*Fitan*, f. 103a.19).

68. Cf. above, note 16. The gap is narrower if we adopt Juynboll's chronology for the evolution of tradition in general (see above, note 4).

69. His date of birth is given as 61/680f (Ibn Hajar, *Tabdhit*, 8:355.6).

70. The second has the devastating implication that no terminus ante quem can be established for any eschatological tradition.

71. Indeed I would suggest that it could usefully be applied to non-Schachtian schools. Thus Morzki frequently spells out the features that he would expect to be displayed by bodies of inauthentic traditions, and argues from the absence of these features in the material he is studying to its authenticity (see, for example, his paper "The *Muṣannaf* of 'Abd al-Razzāq," 3 et passim). The key question in assessing his method is whether he is right in his hypothetical picture of what inauthentic material would look like. His work will doubtless give rise to some a priori argument on this score, and rightly so. But the critical test of his methods would be to establish whether or not the relevant features are in fact exhibited by eschatological material which we know to be inauthentic.

72. This is not, of course, a general vindication of Schacht's scepticism, since there is a strong presumption that eschatological traditions will be falsely ascribed. Moreover, only the third of our traditions appears in the canonical collections.

46 PRINCETON PAPERS IN NEAR EASTERN STUDIES

73. We might have expected relatively more in the third, since it is by far the earliest.

74. I am sympathetic to critics of this paper who urge that the existence of common links must mean something; but just what it means, I do not pretend to know.

75. Madelung, "'Abd Allāh b. al-Zubayr and the Mahdi," 292f; for the career of 'Abdallāh ibn al-Ḥārith, see *ibid.*, 297-305.

76. An added interest is that the tradition attests a whole cluster of significant phenomena: the forgery of traditions, their ascription to the Prophet, and the raw materials of later beliefs concerning the Mahdi, nor to mention the Sufyānī (on the relationship between the man of Quraysh with Kalbī uncles and the eschatological figure of the Sufyānī, see Madelung, "'Abd Allāh b. al-Zubayr and the Mahdi," 292, and *id.*, "The Sufyānī," 10, 47).

77. This is the direction in which Madelung seeks a resolution of the problem ("'Abd Allāh b. al-Zubayr and the Mahdi," 296f).

78. Alternatively, if we are not prepared to take this methodological liberty, we must propose that the tradition was fabricated before the death of Yazīd, and before the expeditionary force had passed Medina (or more precisely, before these facts were known to the fabricator). But it then becomes obscure why the fabricator should *predict* the Qurashī with Kalbī uncles, since such a figure was already there in the person of Yazīd—the only Umayyad caliph whose mother was a Kalbiyya (see Ibn Ḥazm (d. 456/1064), *Ummahāt al-khulafā'*, ed. Ṣ. al-Munajjid, Beirut 1980, 14-18, nos. 7-21).

79. Ṭabarānī's version has "seven years or six years."

80. For the date at which Ibn al-Zubayr's caliphate began according to the literary sources, see G. Rotter, *Die Umayyaden und der zweite Bürgerkrieg (680-692)*, Wiesbaden 1982, 57.

81. *Ibid.*, 85f, and cf. the comments of G. R. Hawting in his review of Rotter's work in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 47 (1984), 553.

82. From "Thereafter a man of Quraysh" to "the spoils of Kalb."

83. 'Abd al-Razzāq's version. (For full references to this and other versions, see above, note 62.)

84. If *isnāds* did not have a tendency to spread, we would have three independent witnesses to the transmission of the passage in question by Qatāda (see Diagram 3), from which we could validly infer that its absence from 'Abd al-Razzāq's version was likely to result from secondary omission. (That Madelung believes that *isnāds* can spread is shown by his discussion of the case of Ibn Lah'ā, see above, note 59.)

85. See above, note 67.

86. These are: the version transmitted by Ma'mar ibn Rāshid (d. 153/770) and preserved by Ṭabarānī; those transmitted by Hishām al-Dastuwā'ī (d. 153/770) and preserved by Abū Dāwūd, Ibn Ḥanbal, and Abū Ya'ī'a al-Mawṣilī; and those transmitted by 'Imrān al-Qaṣṣān (for whom see Ibn Ḥajar, *Tabḍīb*, 8:130-2) and preserved by Ibn Abī Shayba, Ibn Shabba, and the *Mustadrak*. Ṭabarānī's version bypasses Ṣāliḥ Abū 'l-Khalīl.

87. Again, one can argue that the non-*mursal* form is the original if one does *not* believe in the spread of *isnāds*.

88. As in the versions of Abū Dāwūd and Ibn Ḥanbal.

ESCHATOLOGY AND THE DATING OF TRADITIONS

47

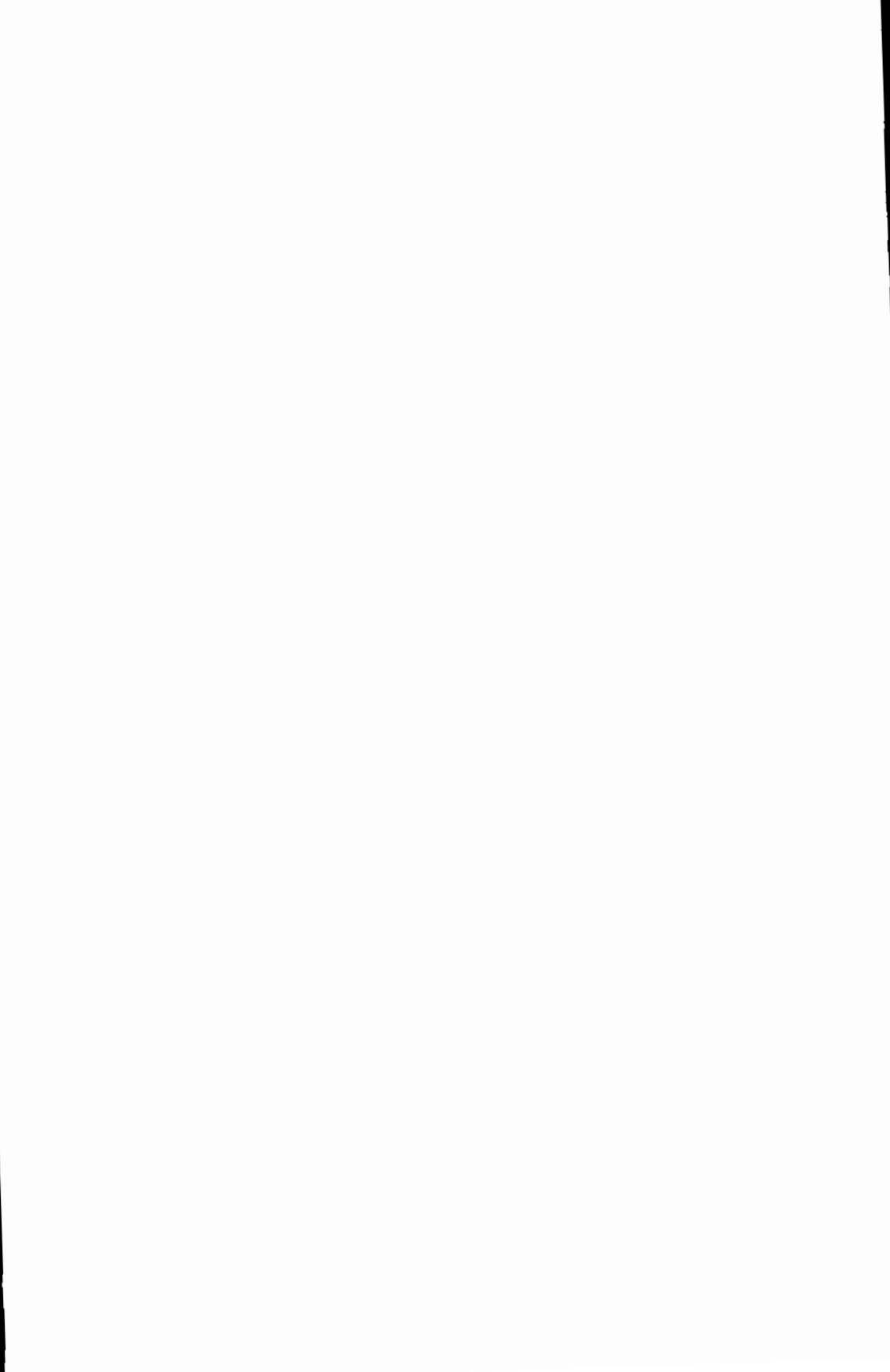
89. He is named in the versions of Ibn Abī Shayba, Ibn Shabba, and the *Mustadrak*. Abū Dāwūd cites an *isnād* very close to these, but without supplying the text to go with it (*Sunan*, no. 4,288; the *isnād* joins that of the *Mustadrak* in 'Amr ibn 'Āṣim al-Kilābī (d. 213/828f)).

90. Mujāhid appears in the *isnād* of the version of Abū Ya'la al-Mawṣilī ('an ṣāhib laḥu, wa-rubbamā qāla Ṣāliḥ: 'an Mujāhid).

91. *Fitan*, f. 102a.13.

92. For example, the versions of Ibn Abī Shayba, Ibn Shabba, and the *Mustadrak*, none of them used by Madelung. The translation which follows is based on the text of the *Mustadrak*. The texts given by Ibn Abī Shayba and Ibn Shabba (which are almost identical with each other) show numerous differences of wording as against that of the *Mustadrak*, but none of these are significant. All three versions are transmitted by 'Imrān al-Qaṭṭān (see above, note 86).

93. From the beginning, it omits the difference arising after the death of a caliph, the flight of the man of the people of Medina to Mecca, and the detail that allegiance is done to him against his will. From the end, we lose the good ruler's distribution of treasure, his conformity to the *sunna* of the Prophet, the well-being of Islam under his rule, the duration of his reign, his death, and his burial. This explains Abū Dāwūd's remark that the version he actually quotes is "more complete" (*atamm*) (*Sunan*, no. 4,288).



THE MURDER OF IBN ABĪ L-HUQAYQ;
ON THE ORIGIN AND RELIABILITY OF SOME
MAGHĀZĪ-REPORTS

HARALD MOTZKI

I. INTRODUCTION¹

From the viewpoint of historical source criticism, our sources for a biography of the Prophet Muḥammad must be classified as traditions. They contain information that has been consciously produced in order to inform later generations on what happened. This is a truism for scholars of Islam. This feature of the sources, however, permits different approaches when using them. On the one hand, this kind of sources can serve to write a history of ideas which are reflected in the description of the past; on the other hand, they may be considered as pieces of a broken mirror which reflect what really happened and therefore can be used to reconstruct historical reality. Both approaches have a validity of their own which can only be assessed on philosophical grounds. I leave such a discussion to those who are better qualified for these matters. Convinced that it is possible to reconstruct historical reality—whatever that may mean—I have chosen to deal with the second approach, and in the following source analysis, I venture to explore what the historical reality that could be reconstructed from the available sources looks like, and to test the methods which can be used for such a reconstruction. This approach necessitates, however, some preliminary remarks which outline my views concerning the possibility of using the sources in this manner.

As every historian knows, the informative value of the kind of sources termed traditions is blurred by several limitations. Traditions are subjective due to their choice of what they mention and what not; they put facts into a certain perspective, sequence and connection; and they use topoi or even create facts which have never existed or not in the manner that they describe them. As far as these limitations are concerned, the situation is not any different in the case of

¹ I am grateful to the participants of the colloquium, especially Michael Lecker, and to Kees Versteegh, John Nawas and Peri Bearman for their useful comments on the first draft of this article.

Muḥammad from that which the historian encounters for many other historical persons with regard to whom sources classified as remnants are not available to any substantial extent. The fact that the traditions concerning the founder of Islam originated primarily in the circle of the followers of this religion certainly increases the danger that the information could be biased, but this is the case as well with many other historical personalities and should—in my view—not lead to the *a priori* assumption that *all* the pieces of information are necessarily biased or that among those that are biased, the unbiased ones cannot be detected and, therefore, the sources on the whole are useless for a historical biography.

The special biases which Muslim sources of the life of Muḥammad can have have often been dealt with in Western scholarship. The most important biases can be summarized as follows: 1) The material which constitutes the biography of Muḥammad has a *tafsīr* character and owes its existence to the efforts of the Muslims of the first two Islamic centuries to understand and explain the Qur'ān.² 2) The background is theological, in that the traditions tried to create a specific theology of history, or in that the Muslims simply tended to put a halo around the founder of their religion.³ 3) Actions of the Prophet were invented or trimmed to fit a specific form in order to serve as legal precedents which could supplement or even abrogate the legislation of the Qur'ān.⁴

All these biases and many others⁵ are certainly found in the sources which form the customary basis for the biography of Muḥammad. It should not immediately be concluded, however, that all reports are the result of one or more of those motives, or that the historical reality of the Prophet's time is generally so badly distorted that there is no hope of recovering even parts of it. In order to reduce the risk of bias, I did not choose one of the highly sensitive issues which constitute the

² A thesis put forward for the first time by H. Lammens, "Qoran et tradition. Comment fut composée la Vie de Mahomet", in *Recherches de science religieuse*, 1 (1910), 27-31 and recently favored again, amongst others, by J. Burton, *An Introduction to the Hadīth*, Edinburgh, 1994.

³ As has been argued among others by J. Wansbrough, *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford, 1978 and recently by U. Rubin, *The Eye of the Beholder: The Life of Muḥammad as Viewed by the Early Muslims*, Princeton, 1995.

⁴ A theory advanced, among others, by J. Schacht, "A Reevaluation of Islamic Traditions", in *JRAS*, 49 (1949), 143-54.

⁵ See the extensive list of possible biases in W. Muir's Introduction to his *The Life of Mahomet and the History of Islam to the Era of the Hegira*, London, 1861.

Meccan part of the *sīra* for investigation, nor did I choose one of the central events of the Medinan period. Instead I chose an episode which is rather marginal in the *sīra*: The expedition of a group of Anṣār to kill Abū Rāfi' Sallām b. Abī l-Ḥuqayq, a Jew living (according to some of the sources) at Khaybar. The Prophet himself does not even play a central role in this event, which seems not to be religiously problematic, at least not from the Muslim point of view. That does not mean that I expect the reports to be completely free of any tendentiousness. A second advantage of this episode is that there are varying accounts of it preserved in different sources.

This episode is mentioned in most biographies of Muḥammad written by Western scholars; however, the sources which they used to present what happened vary. Some authors used Ibn Sa'd (Sprenger, Muir), others Ibn Hishām (Grimme, Margoliouth), a third group even mixed the reports of these two and other sources such as al-Wāqidī, al-Bukhārī or al-Ṭabarī (Dermenghem, Gaudefroy-Demombynes, Watt).⁶ None justified their choice of sources nor did they give a reason why they mixed a new cocktail from varying reports. The much criticized A. Sprenger, writing around the middle of the last century, was the only one who pointed out that there were reports on the event which were not compatible; he even tried to use this insight for a source-critical argument.

An overview of the manner in which the expedition against Ibn Abī l-Ḥuqayq has been depicted in Western biographies on Muḥammad and of what sources they used reveals a fundamental weakness of all of these books: They lack a sound source-critical foundation. The reports of different sources are treated as equal, and no attempts are made to date them or to explore their *Sitz im Leben*.

Some of the reports on the murder of Ibn Abī l-Ḥuqayq as contained in Muslim sources have been discussed in two articles, both of which were published in 1986. In one of them, G.D. Newby mentions that there are different accounts of the event preserved in Ibn Hishām's *Sīra*, al-Ṭabarī's *Ta'rikh*, Ibn Sa'd's *Tabaqāt* and al-Wāqidī's

⁶ A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammed*, Berlin, 1861-65, III, 235-36; W. Muir, *The Life*, 348-49; H. Grimme, *Mohammed, I, Das Leben*, Münster, 1892, 94; D.S. Margoliouth, *Mohammed and the Rise of Islam*, New York/London, 1905, 336; E. Dermenghem, *The Life of Mahomet*, London, 1930, 216-18; M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, Paris, 1969, 143; W.M. Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford, 1956, 213.

Maghāzī and lists a few differences.⁷ He then expounds the thesis that some details, which are only narrated in al-Wāqidī's version, indicate "that the raid took place during one of the Seder nights of Pesah"⁸ and that with this account "we glimpse the ways that the Jews of Khaybar, and probably the rest of the Ḥijāz, practised Passover".⁹ According to Newby, the narrative preserved by al-Wāqidī has to be regarded as a trustworthy tradition because "the material makes reasonable internal sense in light of the network of information we already have",¹⁰ i.e., about Jewish ritual practices of the time.

In the other article, J.N. Mattock translates four narratives on the event preserved by al-Ṭabarī, Ibn Hishām and al-Wāqidī and studies them as literary texts, discussing the points which he considers to be inconsistent or implausible or which may seem to be obscure.¹¹ His approach is much more sophisticated than Newby's superficial comparison of the variants. As a result, he qualifies the different versions as "perfunctory", "more coherent", "the most sophisticated", "something of a black comedy" or the like. He eventually touches upon the question of authenticity. His conclusion, based on a comparison of all four reports, is that "none of these accounts is authentic" and that "it is practically impossible to judge which may approximate most closely to the truth".¹² As far as the version of al-Wāqidī is concerned, Mattock comes to the opposite conclusion of Newby. He regards the details which al-Wāqidī's version alone displays as "explanatory matter", added "with an eye to obtaining the most dramatic effect possible" or "simply because it was needed".¹³ The presence of common elements in several and even in all versions speaks, according to his view, in favor of an archetype of the story which must have existed and "from which the extant versions derive, at various removes".¹⁴

The research which has been done so far on the stories relating the

⁷ G.D. Newby, "The *Strah* as a Source for Arabian Jewish History: Problems and Perspectives", in *JSAI*, 7 (1986), 131-32.

⁸ Newby, "The *Strah*", 133. This date is based, however, on a questionable reading of the expression *fi khamar al-nās* as *fi khamr al-nās*. See below, p. 209.

⁹ Newby, "The *Strah*", 135.

¹⁰ Newby, "The *Strah*", 138.

¹¹ J.N. Mattock, "History and Fiction", in *OPSAS*, 1 (1986), 80-97.

¹² Mattock, "History and Fiction", 95.

¹³ Mattock, "History and Fiction", 95, 96.

¹⁴ Mattock, "History and Fiction", 96.

murder of Ibn Abī l-Ḥuqayq can be described as perfunctory at best. In the biographies of Muḥammad written by Western scholars, one or all of the narrations are accepted as reports of historical facts, without bothering about the differences between them. Among the few attempts to analyze them, Newby neglects most of the versions in favor of one, without giving his reasons for this, whereas Mattock does not wonder about the fact that some versions resemble each other more than others, and he does not ask where the supposed archetype may have come from. The *isnāds* of the traditions in question have been completely neglected. To fill this gap, a thorough *isnād-cum-matn* analysis of them will be presented.

The aim of the *isnād-cum-matn* analysis is to trace the transmission history of a tradition by comparing their variants contained in the different compilations of traditions available. The method makes use of both the text (*matn*) and the chain of transmitters (*isnād*). It is thus a prerequisite of the method that there be variants of the tradition in question and that they be equipped with *isnāds*. The method proceeds from several premises: 1) Variants of a tradition are (at least partially) the result of a process of transmission. 2) The *isnāds* of the variants reflect (at least partially) the actual paths of transmission. The first premise is based on the observation that textual variants of a *ḥadīth* often reveal more or less clearly an original text from which they derive. In the case of traditions with many variants it is even possible to arrange them into stemmas. The second premise follows from the experience that the different chains of transmission belonging to one and the same tradition more often than not have common links above the level of the authority to whom the tradition allegedly goes back. 3) A further premise of the *isnād-cum-matn* analysis is that cases in which the textual affinity correlates with the common links in the *isnāds* are most probably instances of real transmission. If the *isnāds*, however, give the impression of a relationship between variants but the respective texts do not show it, it is to be concluded that either the *isnāds* and/or the texts of the traditions are faulty, either from the carelessness of transmitters or because of intentional changes.

The method of *isnād-cum-matn* analysis which I used in the following investigation consisted of several steps. 1) As many variants as possible equipped with an *isnād* (or fragments of it) were collected. 2) The lines of transmission were compiled in order to detect their common links in the different generations of transmitters. On the basis of the results, first hypotheses on the transmission history were formulated. 3) The

texts of the variants were compared in order to establish relationships and differences between them concerning structure and wording. This also allowed the formulation of statements about their transmission history. 4) The results of *isnād* and *matn* analyses were compared. At this point conclusions with regard to the transmission history of the tradition in question could be drawn: an approximate date from when the tradition in question must have been in circulation, who were the earliest transmitters, how did the text change in the course of transmission and who was responsible for it, etc.¹⁵

Such a detailed analysis of *isnāds* and *matns* runs the risk of being boring for the reader. The alternative, however, would be to maintain that a *hadīth* goes back to a certain time, region or persons, or that some variants are unreliable, without presenting sufficient proof for it.

II. ISNĀD ANALYSIS

When looking at the *isnāds* of the different traditions dealing with the murder of Ibn Abī l-Ḥuqayq, it becomes clear that there are four different groups of transmission. One goes back to the Companion of the Prophet al-Barā' b. 'Azib, another stops at a son (or grandson) of the Companion Ka'b b. Mālik, a third has the Companion 'Abd Allāh b. Unays as the original transmitter of the story, and a fourth has a common link in the Egyptian scholar Ibn Lahī'a (d. 174/790-1) but purports to go back to the Successor 'Urwa b. al-Zubayr. Let us deal with them one by one.

The tradition of al-Barā'

Variants of this version equipped with an *isnād* are to be found in five sources: al-Bukhārī's *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ*, al-Ṭabarī's *Ta'riḫ al-rusul wa-l-mulūk*, al-Rūyānī's *Musnad*, al-Bayhaqī's *al-Sunan al-kubrā* and his *Da-*

¹⁵ The functioning and methodological implications of this type of *hadīth* analysis are described in more detail in two of my recent articles: "Quo vadis *Hadīth*-Forschung? Eine kritische Untersuchung von G.H.A. Juynboll: 'Nāfi' the *maulā* of Ibn 'Umar, and His Position in Muslim *Hadīth* Literature", in *Der Islam*, 73 (1996), 40-80; and "The Prophet and the Cat. On Dating Mālik's *Muwatta'* and Legal Traditions", in *JSAI*, 22 (1998), 18-83; and by G. Schoeler in his *Charakter und Authentizität der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, Berlin/New York, 1996.

lā'il al-nubuwwa (see diagram 1 on p. 237).¹⁸ Al-Bukhārī gives five variants, three detailed and two short ones. The three long traditions go back to three different transmitters, Yūsuf [b. Ishāq], Isrā'īl [b. Yūnus] and Zakariyyā' b. Abī Zā'ida,¹⁷ who all have Abū Ishāq [al-Sabī'ī] as their informant. The latter allegedly transmits the story from al-Barā'. Abū Ishāq is the common link in this *isnād* bundle.¹⁸ Isrā'īl, one of the three transmitters from Abū Ishāq, is what G.H.A. Juynboll terms "a partial common link". He is a grandson of Abū Ishāq and known for his expertise concerning the traditions of his grandfather. Three transmission lines go via him: that of Muṣ'ab b. al-Miqdām contained in al-Ṭabarī's *Ta'rikh*, that of Muḥammad b. Sābiq preserved in al-Bayhaqī's *Sunan* and that of 'Ubayd Allāh b. Mūsā¹⁹ which is not only to be found in al-Bukhārī's *Jāmi'* but also in al-Bayhaqī's *Dalā'il*. The latter gives in his *Sunan* an additional transmission line and notes the most important differences between 'Ubayd Allāh's tradition and that of Muḥammad b. Sābiq.

The short versions display a peculiarity. They have a partial common link in Yaḥyā b. Ādam with the following *isnād*: Yaḥyā b. Abī Zā'ida 'an abīhi 'an Abī Ishāq, etc.²⁰ This Yaḥyā b. Abī Zā'ida is, however, no one other than Yaḥyā b. Zakariyyā' b. Abī Zā'ida and his father is not Abū Zā'ida, but the same Zakariyyā' from whom al-Bukhārī has also a complete tradition. This suggests that Yaḥyā b. Ādam (d. 203/818-9) is the one who is to be held responsible for the shortened version of the al-Barā' tradition.

The different transmission lines display, in addition, several family connections: Isrā'īl [b. Yūnus] and Yūsuf [b. Ishāq] transmit from their grandfather Abū Ishāq, Yūsuf's version continues via his son Ibrāhīm and that of Zakariyyā' via his son Yaḥyā. A transmission line

¹⁸ Bukhārī, *Jāmi'*, 56:155 (3022, 3023); 64:16 (4038-40); Ṭabarī, *Ta'rikh*, prima series, III, 1375-77; Rūyānī, *Musnad*, I, 215-16; Bayhaqī, *Sunan*, IX, 80, 81; *Dalā'il*, IV, 34-38.

¹⁷ Yūsuf b. Ishāq (d. 157/774) was the grandson of Abū Ishāq al-Sabī'ī: Ibn Hajar, *Tahdhīb*, XI, 408-09; Isrā'īl b. Yūnus (d. 160/776-7, 161/777-8 or 162/778-9) was another grandson of Abū Ishāq: Ibn Hajar, *Tahdhīb*, I, 261-63; Zakariyyā' b. Abī Zā'ida (d. 147/764-5, 148/765-6 or 149/766-7): Ibn Hajar, *Tahdhīb*, III, 329-30. All three were Kūfians.

¹⁸ Abū Ishāq 'Amr b. 'Abd Allāh al-Sabī'ī (d. 126/743-4 or 127/744-5), Kūfan: Ibn Hajar, *Tahdhīb*, VIII, 63-67; Dhahabī, *Tadhkira*, I, 114-16.

¹⁹ 'Ubayd Allāh b. Mūsā al-'Absī (d. 213/828-9), Kūfan: Dhahabī, *Tadhkira*, I, 353-54.

²⁰ Bayhaqī, *Dalā'il*, IV, 34 has only "Ibn Abī Zā'ida".

not recorded by al-Bukhārī is that of Sharīk contained in al-Rūyānī's *Musnad*.²¹

From the fact that Abū Ishāq is the common link in the *isnād* bundle we can provisionally conclude that the tradition about the murder of Ibn Abī l-Huqayq which is connected with the name of the Companion al-Barā' as original transmitter, spread in Kūfa in the first quarter of the second century by Abū Ishāq al-Sabī'ī (d. 126/743-4 of 127/744-5).

The tradition of Ibn Ka'b

Variants of the tradition which report the attack on Ibn Abī l-Huqayq on the authority of a son (or grandson) of the Companion Ka'b b. Mālik and which are provided with an *isnād* are found in a number of sources: Mālik's *Muwatta'*, al-Shāfi'ī's *Umm*, 'Abd al-Razzāq's *Muṣannaf*, al-Ḥumaydī's *Musnad*, Sa'īd b. Manṣūr's *Sunan*, Ibn Hishām's *Sira*, Ibn Shabba's *Ta'riḫ al-Madīna*, al-Ṭabarī's *Ta'riḫ al-rusul wa-l-mulūk*, al-Ṭabarānī's *al-Mu'jam al-kabīr* and al-Bayhaqī's *al-Sunan al-kubrā* and *Dalā'il al-nubuwwa*.²²

As in the case of the al-Barā' tradition, there are versions with a short *matn* and others with a detailed one. In compiling an *isnād* bundle from all the variants (see diagram 2 on p. 238),²³ a common link appears on the level above the alleged original transmitter Ibn Ka'b. This common link is the well-known Medinan scholar Ibn Shihāb al-Zuhrī (d. 124/742). As many as seven transmitters allege to have the story from him: Mālik b. Anas, Sufyān b. 'Uyayna, Ma'mar b. Rāshid, Ibn Jurayj, Ibn Ishāq, Mūsā b. 'Uqba²⁴ and Ibrāhīm b.

²¹ Sharīk b. 'Abd Allāh (d. 177/786-7), Kūfan: Dhahabī, *Tadhkira*, I, 232-33.

²² Mālik, *Muwatta'* (Yahyā), 21:8; Shāfi'ī, *Umm*, IV, 239 (*K. al-Hukm fi qitāl al-mushrikīn wa-mas'alat māl al-harbī*); 'Abd al-Razzāq, *Muṣannaf*, V, 407-10 (9747), 202 (9385); Ibn Hishām, *Sira*, 714-16; Sa'īd b. Manṣūr, *Sunan*, III/2, 281 (2627); Ḥumaydī, *Musnad*, II, 385 (874); Ibn Shabba, *Ta'riḫ*, II, 467; Ṭabarī, *Ta'riḫ*, prima series, III, 1978-80; Ṭabarānī, *al-Mu'jam al-kabīr*, XIX, 75 (150); Bayhaqī, *Sunan*, IX, 77, 78; idem, *Dalā'il*, IV, 33-4, 38-9.

²³ Several variants of this tradition have already been studied by N. van der Voort in her unpublished M.A. thesis "Zoektocht naar de waarheid met behulp van het *Kitāb al-Maghāzī* in de *Muṣannaf* van 'Abd ar-Razzāq b. Hammām aṣ-Ṣan'ānī (gest. 211/827)", Nijmegen/TCMO 1996, 67-100. I shall use some of her findings.

²⁴ Al-Zuhrī's name is lacking in the *isnād* given in Bayhaqī's *Dalā'il*, but this seems to be due to the carelessness of a transmitter, because later in the text, Ibn Shihāb al-Zuhrī's name is mentioned.

Sa'd, all of them scholars connected with Medina or Mecca. Among these transmitters from al-Zuhrī, four are partial common links: Ibn Ishāq by virtue of three transmitters (al-Bakkā'ī, Salama [b. al-Faḍl], Muḥammad²⁵ b. Salama), Ma'mar by virtue of two ('Abd al-Razzāq, 'Abd Allāh b. al-Mubārak), Mūsā b. 'Uqba by virtue of two (Muḥammad b. Fulayḥ, Ismā'īl b. Ibrāhīm b. 'Uqba) and Sufyān [b. 'Uyayna] by virtue of five (al-Shāfi'ī, al-Ḥumaydī, Sa'īd b. Maṣṣūr, 'Alī b. al-Madīnī, al-Ḥasan b. Muḥammad al-Za'farānī).

It should be pointed out that there are unusual differences with regard to the original informant of the story, from whom al-Zuhrī allegedly heard it. According to one of the transmissions of 'Abd al-Razzāq from Ma'mar as well as that of Muḥammad b. Salama from Ibn Ishāq, the name of al-Zuhrī's informant was 'Abd al-Raḥmān b. Ka'b b. Mālik; according to al-Bakkā'ī's, Ibn Bukayr's and Salama's versions from Ibn Ishāq, however, it was 'Abd Allāh b. Ka'b b. Mālik, i.e., his brother. Muḥammad b. Sulaymān's transmission from Ibrāhīm b. Sa'd, that of 'Abd Allāh b. al-Mubārak from Ma'mar and that of 'Abd al-Razzāq from Ibn Jurayj give 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd Allāh b. Ka'b b. Mālik. All transmissions from Sufyān b. 'Uyayna and Mūsā b. 'Uqba, and a second transmission of 'Abd al-Razzāq from Ma'mar, give only Ibn Ka'b b. Mālik, as does Mālik b. Anas according to most of his pupils. The latter add, however, that Mālik hesitated over the name of this Ibn Ka'b given by al-Zuhrī. According to the majority of Mālik's pupils, Mālik thought that al-Zuhrī called him 'Abd al-Raḥmān; al-Qa'nabī reports that Mālik had hesitated between 'Abd Allāh and 'Abd al-Raḥmān; Mālik's pupil al-Walīd b. Muslim has only 'Abd al-Raḥmān, and another of Mālik's pupils, 'Abd Allāh b. Wahb, has only "a son (or descendant: *ibn*) of Ka'b b. Mālik" without mentioning any doubt on Mālik's part.²⁶ Only three of the transmissions provide an additional earlier person as the original informant: The versions from Sufyān have "his [Ibn Ka'b b. Mālik's] paternal uncle",²⁷ that of Ibn Jurayj gives the *isnād* "from his

²⁵ In the edition of Ibn Shabba's *Ta'rikh al-Madīna*, the name Hammād b. Salama is given. This must be an error by a transmitter. See the biographies of Hammād b. Salama, Muḥammad b. Salama and Muḥammad b. Ishāq in Ibn Ḥajar's *Tahdhīb*.

²⁶ For the different *isnāds* of Mālik's pupils, see Ibn 'Abd al-Barr, *Istīḥkār*, XIV, 56.

²⁷ That the sons of Ka'b b. Mālik transmitted from their paternal uncle is not attested anywhere else—as far as I know. Probably, with "Ibn Ka'b" Sufyān meant 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd Allāh b. Ka'b, who transmitted from his uncle 'Abd al-Raḥmān b. Ka'b b. Mālik. In this case, the *isnād* remains *mursal*.

[‘Abd al-Raḥmān b. ‘Abd Allāh b. Ka‘b’s] father from his paternal uncle [‘Abd al-Raḥmān b. Ka‘b] from Ka‘b [b. Mālik], and al-Walīd b. Muslim, one of Mālik’s pupils, mentions Ka‘b b. Mālik as well. In view of the majority of the transmissions from al-Zuhrī, these singular ones have to be considered as attempts of Sufyān, Ibn Jurayj and al-Walīd to improve al-Zuhrī’s *isnād* which stops at the Successor’s level, i.e., it is *mursal* according to the terminology of *ḥadīth* experts.

The same confusion is also found in al-Zuhrī’s transmission from the Ka‘b family in general. There are traditions which are ascribed to each of the three members of the Ka‘b b. Mālik family, to ‘Abd al-Raḥmān, ‘Abd Allāh and ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Abd Allāh.²⁸ In addition, ‘Abd al-Raḥmān b. Ka‘b is said to have transmitted from his brother ‘Abd Allāh,²⁹ so that ‘Abd al-Raḥmān *ibn* ‘Abd Allāh can sometimes also be a distortion of ‘Abd al-Raḥmān *‘an* ‘Abd Allāh. Some critical *ḥadīth* scholars contested, however, that al-Zuhrī heard ‘Abd al-Raḥmān b. Ka‘b and claimed that he had the traditions of the Ka‘b family from ‘Abd al-Raḥmān’s nephew ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Abd Allāh.³⁰ In the case of the story about the murder of Ibn Abī l-Ḥuqayq, the confusion among the transmitters from al-Zuhrī and their pupils about the identity of the person from whom he actually had it, speaks in favor of the conclusion that al-Zuhrī himself was not always clear on this point and may have sometimes called his informant ‘Abd al-Raḥmān, and at other times ‘Abd Allāh or even only Ibn Ka‘b b. Mālik. Later, the transmitters had to guess and tried to give an answer themselves. The issue of which member of the Ka‘b b. Mālik family the informant actually was, is, in the end, not so important because the *isnād* does not go back to an eyewitness anyway. What matters is that, according to al-Zuhrī, the information originates from the Ka‘b b. Mālik family. I shall return to this issue at the end of the *matn* analysis. For the moment, it suffices to single out al-Zuhrī (d. 124/742) as the undeniable common link of this *isnād* bundle; al-Zuhrī was a key figure in spreading the story connected with the name of a grandson or son of the Companion Ka‘b b. Mālik at Medina and Mecca.

²⁸ See e.g. the transmissions from them in Ibn Hishām’s *Sīra*.

²⁹ Ibn Hajar, *Tahdhīb*, VI, 259.

³⁰ Ibn Hajar, *Tahdhīb*, VI, 259. See also M. Lecker, “Wāqidī’s Account on the Status of the Jews of Medina: A Study of a Combined Report”, in *JNES*, 54 (1995), 16-18.

The tradition of 'Abd Allāh b. Unays

From this version there are only a few variants left. A detailed text and a fragment is to be found in al-Wāqidī's *Maghāzī*, another version in al-Ṭabarī's *Ta'rikh*³¹ and a third in al-Hākīm al-Nīsābūrī's *Iktāl* from which only a few quotations are available.³² We have thus only two variants and a fragment at our disposal. Al-Wāqidī gives the following *isnāds*:³³

Abū Ayyūb b. al-Nu'mān—his father—'Aṭīyya b. 'Abd Allāh b. Unays—his father.

The fragment which al-Wāqidī adds at the end of this version has the *isnād*:

Ayyūb b. al-Nu'mān—Khārīja b. 'Abd Allāh [b. Unays].

These *isnāds* for two variants of the same tradition seem odd. Ayyūb b. al-Nu'mān is often quoted by al-Wāqidī as the informant of transmissions from his father. His full name is Ayyūb b. al-Nu'mān b. 'Abd Allāh b. Ka'b b. Mālik.³⁴ The name Abū Ayyūb b. al-Nu'mān, on the contrary, is only found twice in al-Wāqidī's *Maghāzī*, every time as a transmitter from his father. I assume that "Abū Ayyūb" is a transmission error. The first name of the first *isnād* has probably to be emended to Ayyūb b. al-Nu'mān and the second *isnād* has to be added to: Ayyūb b. al-Nu'mān—his father—Khārīja b. 'Abd Allāh—his father.³⁵

Al-Ṭabarī gives the *isnād*:³⁶

Mūsā b. 'Abd al-Rahmān al-Masrūqī and 'Abbās b. 'Abd al-'Azīm al-'Anbarī—Ja'far b. 'Awn—Ibrāhīm b. Ismā'īl—Ibrāhīm b. 'Abd al-Rahmān³⁷ b. Ka'b b. Mālik—his father—his mother, the daughter of 'Abd Allāh b. Unays—'Abd Allāh b. Unays.³⁸

³¹ In addition, there is an allusion to it in Bayhaqī's *Dalā'il*, IV, 34.

³² See Ibn Hajar, *Fath al-bārī*, VII, 434-36.

³³ Wāqidī, *Maghāzī*, I, 391-95.

³⁴ See for instance Wāqidī, *Maghāzī*, II, 441.

³⁵ 'Aṭīyya is mentioned in biographical sources as a son of 'Abd Allāh b. Unays, but Khārīja is not. The latter name is perhaps a corruption and should be read Ḍamra. See Ibn Hajar, *Tahdhīb*, V, 149-51; Ibn Hībban, *Thiqāt*, V, 262.

³⁶ Ṭabarī, *Ta'rikh*, prima series, III, 1381-83.

³⁷ One of the manuscripts of al-Ṭabarī's *Ta'rikh* adds "b. 'Abd Allāh" (see note i of the editor on p. 1381). But it is more probable that a daughter of Ibn Unays was the mother of 'Abd al-Rahmān b. Ka'b than of 'Abd al-Rahmān b. 'Abd Allāh b. Ka'b.

³⁸ Ja'far b. 'Awn (d. 197/812-3, 206/821-2 or 207/822-3), Kūfan; Ibn Hajar, *Tahdhīb*, II, 101; Ibrāhīm b. Ismā'īl is to be identified as Ibn Mujānmi' b. Yazīd, a Medinan student of among others al-Zuhrī, who is considered unreliable: Ibn Hajar,

In the transmission complex constituted by the versions of al-Wāqidī and al-Ṭabarī (see diagram 3 on p. 239), the common link seems to be the Companion 'Abd Allāh b. Unays (d. 54/674).³⁹ The transmitters from him are three of his children. The *isnāds* are in the lower part Medinan, and in the upper part Kūfan and Baṣran (at least that of al-Ṭabarī, and perhaps that of al-Wāqidī, too). Moreover, members of the Ka'b b. Mālīk family are to be found as transmitters in both *isnāds*.

The tradition of 'Urwa

This account on the expedition against Ibn Abī l-Huqayq is not well documented in the sources. There is only a single transmission line available. The common link is Ibn Lahī'a (d. 174/790-1).

Ibn Lahī'a—Abū l-Aswad—'Urwa b. al-Zubayr.⁴⁰

III. MATN ANALYSIS

Analyzing the *isnāds* of all the variants which report, in some form or another, the murder of Ibn Abī l-Huqayq, has given us a clue how to classify the different versions. With the identification of common links and partial common links, a first step towards dating the transmission groups has been made, but certainty of their origin and development cannot be gained from the transmission lines alone. The dating can be improved and made safer by a thorough analysis of the texts, and by combining those results with that of the *isnād* scrutiny. Several

Tahdhīb, I, 105-06. A son with the name of Ibrāhīm is not quoted as a transmitter from his father 'Abd al-Rahmān b. Ka'b, only a son named Ka'b (see Ibn Hajar, *Tahdhīb*, VI, 259. According to W. Caskel, *Gamharat an-nasab. Das genealogische Werk des Hūfām ibn Muḥammad al-Kalbī*, Leiden, 1966, I, 190, 'Abd al-Rahmān had a son called Bashīr), nor a son called Ibrāhīm as transmitter of 'Abd al-Rahmān b. 'Abd Allāh b. Ka'b b. Mālīk (see Ibn Hajar, *Tahdhīb*, VI, 214-15) who is often confused with his uncle. This does not necessarily mean that they had no sons of that name. A daughter of 'Abd Allāh b. Unays named Khaldā is mentioned in an *isnād* of another tradition going back to her father (see Ibn Hajar, *Isāba*, IV, 37-38 (40+1), but not as transmitter from him in the biographical entry of her father in Ibn Hajar, *Tahdhīb*, V, 149-51.

³⁹ According to others, but less probable, in the year 80. Ibn Hajar, *Tahdhīb*, V, 150.

⁴⁰ 'Urwa's tradition is preserved in Bayhaqī, *Dalā'il*, IV, 38 and fragments of it in Dhahabī, *Ta'rikh*, I, 345 and Ibn Hajar, *Fath*, VII, 435. The latter mentions this tradition only *min tarīq al-Aswad* [sic] 'an 'Urwa.

recent studies⁴¹ have shown that *isnāds* are not always arbitrary, as has often been assumed due to the misinterpretation of the ideas of J. Schacht, but may reflect the transmission history of the texts with which they are connected. These studies have illustrated that the *matn* variants of an *isnād* bundle have recognizable common elements which appear in all its different versions. This typical kernel goes back, at least, to the person who forms the common link in the *isnād* bundle. The question as to whether some of these textual elements are older than the common link can only be answered by a comparison of versions going back to different common links reporting on the same event. This is the case here. Consequently, we can use the texts about the murder of Ibn Abī l-Ḥuqayq as a test to see what results a neat textual analysis of *maghāzī* traditions can produce and whether historical conclusions can be deduced from it. The first step of textual analysis must be the comparison of the variants which belong to one and the same *isnād* bundle; the second step will be a comparison of the *matns* belonging to the different *isnād* bundles.

The tradition of al-Barā'

The oldest collection known to me containing reports about the murder of Ibn Abī l-Ḥuqayq transmitted on the authority of al-Barā' b. 'Azīb is al-Bukhārī's *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ*. Of the three detailed versions he presents, the one transmitted by Isrā'īl from Abū Ishāq is the most suitable as a starting point for textual analysis since it has variants in other sources. The tradition reads:

Yūsuf b. Mūsā—'Ubayd Allāh b. Mūsā—Isrā'īl—Abū Ishāq—al-Barā' b. 'Azīb. He said:

The Messenger of God sent people of the Anṣār to the Jew Abū Rāfi'. He gave the command to 'Abd Allāh b. 'Atīk. Abū Rāfi' had hurt (*yu'dhī*) the Prophet and had assisted [his enemies] against him (*yu'tnu 'alayhī*). He lived in one of his fortresses in the Ḥijāz. When they came near it—the sun was setting and people were returning (going) with their pasturing cattle (*ṣarḥ*)—'Abd Allāh said to his companions: "Sit down here. I will go and talk friendly with the gatekeeper, so that perhaps I can enter." He went on until he came near the gate. Then he concealed his face as if he was going about his business. People entered and the gatekeeper called out to him: "Servant of God! If you wish to enter, do it [now], because I wish to close the door!" I entered and hid.

⁴¹ Cf. note 15.

After the people had entered, he closed the gate and then he hung the keys (*aghāliq*) on a pin (*watid/wadd*⁴²). I reached for the keys (*aqāliḍ*), took them and opened the gate. An evening party was taking place (*yusmaru 'indahu*) at [the place of] Abū Rāfi' on the upper floor of his [house]. After the people of his party had left, I climbed up to him. Every time I opened a door, I locked it behind me from inside. I said [to myself]: "If people have been alarmed by me they cannot touch me until after I have killed him." Finally, I found him. He was, however, in a dark room (*bayt*) in the midst of his family. I did not know where in the room he was. I said: "Abū Rāfi'!" He answered: "Who is there?" I rushed (*ahwaytu*) towards the direction of the voice and gave him a stroke with the sword. I was [too] perplexed/excited (*dahish*) and so could not finish him off. He cried out and I ran out of the room and waited not far away. Then I entered anew and said: "What was the reason for this noise, Abū Rāfi'?" He answered: "Damn you! (*li-ummika al-wayt*, literally: Woe unto your mother!). A man in the house just struck me with a sword." When he said it, I gave him a heavy stroke without killing him. Then I plunged the blade (*zuba/dubayb*)⁴³ of the sword into his belly until it forced its way right to his back. Now I knew I had killed him. I began to open door after door until I finally arrived at a stair (*daraja*) of his [house]. When I thought that I had reached the ground, I took my feet [off the stair] and fell, although the night was moonlit, breaking my leg. I tied it with my turban and then left. I sat down at the gate and said [to myself]: "I shall not leave this night until I know that I have [really] killed him." When the cock crowed and the announcer of the death (*al-nāḥi*) appeared on the wall and cried: "I announce the death of Abū Rāfi', the merchant of the people of the Hijāz," I left, went to my companions and said: "Escape! God has killed Abū Rāfi'!" I then went to the Prophet and reported it to him. He said to me: "Show me your foot [*sic*]." I did and he touched it with his hand. Then it was as if I had never had pain in it.⁴⁴

A variant of 'Ubayd Allāh's transmission is preserved in al-Bayhaqī's *Dalā'il*. It has a combined *isnād*, i.e., it goes back to two different transmitters from 'Ubayd Allāh, namely Ishāq b. Ibrāhīm and Abū Bakr b. Abī Shayba. The fact that al-Bayhaqī gives only one *matn* means that the versions of both transmitters are almost identical. A comparison of al-Bukhārī's and al-Bayhaqī's versions leads to a simi-

⁴² Some manuscripts have *watid*, others *wadd*, see the edition of Hassūna al-Nawāwī first published in 1313 (repr. Beirut, n.d.) V, 117. The printed editions which I consulted had *watid*, Ibn Hajar's commentary *Fath al-bārī*, V, 432 gives, however, *wadd*.

⁴³ The manuscripts differ as to the word, see the previous note.

⁴⁴ Bukhārī, *Jāmi'*, 64:16 (4039).

lar conclusion. The differences are typical copyist errors with one exception: the omission of the words *tājir ahl al-Ḥijāz*, which may have been left out on purpose. 'Ubayd Allāh b. Mūsā allegedly received the tradition from Isrā'īl. A comparison with another version which is contained in al-Ṭabarī's *Ta'rikh* and is also said to have come from Isrā'īl but is transmitted by Muṣ'ab b. al-Miqdām, reveals such a correspondence that both texts must derive from a common source by way of written transmission. There are, however, some differences which exclude the possibility that al-Ṭabarī or his informant copied al-Bukhārī's *matn* and provided it with a fabricated *isnād*. There are several additions and omissions in comparison with 'Ubayd Allāh b. Mūsā's text which go beyond normal copyist errors, and even the differences of the latter type are more frequent than in the manuscript tradition of al-Bukhārī's *matn*. Among the most significant additions are: *wa-kāna bi-arḍ al-Ḥijāz, taḥta āriyy himār* and the insertion of 'Abd Allāh b. 'Uqba *aw* before the name of 'Abd Allāh b. 'Aṭk in two places.⁴⁵ Among the differences are: *yabghī* instead of *yu'īn*, *akhrājituhi min* instead of *akhadha fi* and *rabbāh* (or *rubbāh*?) in place of *tājir*. The peculiarities of both texts show that they are independent transmissions which go back to a common source which, according to the *isnād*, is the *matn* transmitted by Isrā'īl.

This conclusion is corroborated by comparison with a third variant which is also said to derive from the latter and is contained in al-Bayhaqī's *al-Sunan al-kubrā*.⁴⁶ The transmitter from Isrā'īl is Muḥammad b. Sābiq. This version corresponds largely to the two preceding ones except for some details. It differs from 'Ubayd Allāh's text, among others, by the additions *wa-kāna yaskunu arḍ al-Ḥijāz* and by *lahum* instead of *li-aṣḥābihi* and several minor differences in which it corresponds to the text of al-Ṭabarī. Additionally, we find variations from both of them such as *fa-nadaba lahu sarāyā* in place of *rijāl*, *mutataḥallī 'al-abwāb* instead of *mutataḥallif li-l-bawwāb*, *nazala* in place of *dḥahaba*, *ghayr tā'il* instead of *bi-sayf*, *ji'tu* in place of *dakhaltu*, *thāniyat* instead of *athkhanathu*, *ḍabāba* in place of *zuba* or *ḍabīb*, the insertion of *thumma ntakaytu 'alayhi...samī'tuhu* and *ata'ajjal*, and the word *rijāl* in place

⁴⁵ Some other additions, such as the frequent insertion of *qala*, might be of the editorial kind for which al-Ṭabarī himself or one of his informants could be responsible.

⁴⁶ Bayhaqī, *Sunan*, IX, 80.

of *sāqī*.¹⁷ In a few details al-Bayhaqī's version corresponds to 'Ubayd Allāh's text against that of al-Ṭabarī, notably in the lack of the name 'Abd Allāh b. 'Uqba. The insertion of this name seems to derive from al-Ṭabarī or his informant doubting whether the *nasab* of the murderer was 'Atīk or 'Uqba, their doubt possibly encouraged by bad handwriting. From the substantial correspondences among the three versions, combined with only few differences in wording, we have to conclude that al-Bayhaqī's text is not copied from al-Bukhārī nor al-Ṭabarī. This is corroborated by the fact that al-Bayhaqī also quotes al-Bukhārī's version of 'Ubayd Allāh b. Mūsā in an abridged form¹⁸ noting only the major differences from the version transmitted by Muḥammad b. Sābiq. The three texts are therefore to be regarded as independent transmissions from a common source which, according to the *isnād*, is the transmission of Isrā'īl from Abū Ishāq.

There remain three other detailed versions of the tradition in question to be studied: those of Yūsuf b. Ishāq, Zakariyyā' b. Abī Zā'ida and Sharīk. After a mere glance, it is apparent that they differ much more from each other and from Isrā'īl's *matn* than the variants of the latter.

The version of Yūsuf b. Ishāq¹⁹ names next to 'Abd Allāh b. 'Atīk a certain 'Abd Allāh b. 'Utba among the members of the expedition who played, however, no further role. The murderer and actual narrator of what happened is—as in the version of Isrā'īl—'Abd Allāh b. 'Atīk. In addition, it is reported that the inhabitants of the fortress missed a donkey and that the search for it made it easy for Ibn 'Atīk to slip into the fortress. He hid in a donkey stable. According to this version, the gatekeeper put the key in a niche (*kuwwa*) whereas in the version of Isrā'īl he put the keys on a pin (*wadd/watid*). An explanation is given why Ibn 'Atīk opened the gate of the fortress before looking for Abū Rāfi'. The assassin locked the doors of the rooms from outside without giving a reason for this measure, in contrast to the story of Isrā'īl where he locked the doors through

¹⁷ Some differences displayed in al-Bayhaqī's text in relation to the two others, such as *aqūluhu* instead of *aqbala*, are clearly "edition" or printing errors.

¹⁸ He knew two versions, one of which was transmitted by Abū Bakr b. Abī Shayba, but is not contained in his *Mujannaḥ*.

¹⁹ Bukhārī, *Jāmi'*, 64:16 (4040); Bayhaqī, *Dalā'il*, IV, 35-36. Both versions are almost identical. The variations are typical copying errors with sometimes the addition of the word *qala*.

which he passed behind him in order to hinder his being pursued before he had attained his goal. The detail that Ibn 'Atik left the room after his first unsuccessful attack is not mentioned. An addition is that he changed his voice when starting on the second and third attack and that Abū Rāfi's family got up after the second attack (without further consequences). The description of the assassin's state of mind as *dahish* is placed after the murder was completed, not as an explanation why the first attack failed. He then fell from a ladder (*sullam*), not from a stair (*daraja*),⁵⁰ and instead of breaking his lower leg (*inkasarat sāqī*), his foot became dislocated (*inkhala'at rijlī*).⁵¹ After the murder, he did not wait by the gate of the fortress until dawn in order to hear the announcement of Abū Rāfi's death, but sent first his companions away to report the success to the Prophet. Later he caught up with them before they had reached the Prophet. There is no mention of the Prophet's healing of the injured foot.

In addition to these major differences between the versions of Isrā'īl and Yūsuf, there are several variations in wording. The differences, however, cannot blur the fact that the structure of the narration and a substantial portion of the text are identical. From this we can conclude that the two versions are not copied one from the other but must independently derive from a common source.

In Zakariyyā' b. Abī Zā'ida's version⁵² the name of the assassin and actual narrator of the story is missing. This seems, however, to be due to al-Bukhārī's informant, 'Alī b. Muslim, because the two abbreviated versions which also go back to Zakariyyā' contain the name 'Abd Allāh b. 'Atik.⁵³ Besides, it is reported that he managed to enter a stable obviously situated inside the fortress and then its gate was locked. Only afterwards did the inhabitants miss a donkey and went out looking for it, and 'Abd Allāh mingled among them, feigning to be one of them, and later re-entered together with the people. Most of the remainder is similar in structure and choice of words to the version of Yūsuf b. Ishāq. In some places, however, Zakariyyā's story is shorter or uses other words. The differences between the two versions are such that any dependence on each other is not probable.

⁵⁰ *Sullam* and *daraja* may be synonyms.

⁵¹ But the difference is perhaps not all that significant because it already exists in the version of Isrā'īl in which later the injured "foot" is mentioned.

⁵² Bukhārī, *Jāmi'*, 56:155 (3022).

⁵³ Bukhārī, *Jāmi'*, 56:155 (3023), 64:16 (4038).

What they have in common must therefore go back to a common source.

Sharfīk's version³¹ is more like the one by Isrā'īl but is much shorter. The name of the leader of the expedition is given in the manuscript as 'Abd Allāh b. Ghaniyya which the editor correctly emended to 'Abd Allāh b. 'Aṭk. The name of the victim is not given; he is only called "a Jew". There is no change from the third to the first person in the course of the narration as in the other versions. Several little textual variations from Isrā'īl's version can be observed. Some are simply copyist errors by later transmitters such as *kāna ... yusammī 'abdahu* instead of *kāna yusmaru 'indahu*, while others derive from the use of synonyms such as *'ataba* in place of *daraja*, *ṣulb* instead of *zahr*. The differences between the two versions are so many and sometimes so substantial, that it is not conceivable that al-Rūyānī's text is based on that of al-Bukhārī or vice versa. Sharfīk's version seems to be another independent transmission from Abū Ishāq.

Our comparison of *matns*, ascribed to different transmitters who all relate on the authority of Abū Ishāq, has brought to light that all of them are independent from each other and must go back to a common source which, according to the *isnāds*, must be Abū Ishāq. Stated differently: The conclusion reached by the analysis of the *isnād* bundle that there is a common link is corroborated by the *matn* analysis; additionally, the *isnād* analysis shows that this common link is Abū Ishāq. The common link is not artificially created by the so-called "spread of *isnāds*".³² There is a contrast between the variants deriving from the second generation of transmitters after Abū Ishāq (e.g. 'Ubayd Allāh b. Mūsā, Muḥammad b. Sābiq and Muṣ'ab b. al-Miqdām) in which the differences are small, and those from the first generation (Yūsuf b. Ishāq, Zakariyyā' b. Abī Zā'ida, Isrā'īl and

³¹ Rūyānī, *Musnad*, I, 215-16 (300).

³² "Spread of *isnāds*" means that only one of the transmitters really heard the text from the supposed common link or allegedly did so, and that all others heard it from this one transmitter or from someone who had it taken over from him, concealing, however, their real source and pretending that they had it directly from the informant of the person from whom the text really came. J. Schacht was the first to assert that this had been a usual device by *muhaddithūn* in order to make a tradition look more trustworthy. See his *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950, 166-69 and "On Mūsā b. 'Uqba's *Kūṭub al-Maghāzī*", in *Acta Orientalia*, 21 (1953), 295-99. M. Cook has argued in favor of Schacht's assumption in his *Early Muslim Dogma*, Cambridge, 1981, 107-16.

Sharīk) in which the differences among the texts are much more substantial. The reason seems to be that in the generation of Abū Ishāq's pupils, who received their texts from him in the first quarter of the second Islamic century, the methods of preserving them were not yet as sophisticated as they had become a generation later.

A striking phenomenon is that, on the one hand, the versions of *Isrāʾīl* and *Sharīk* resemble each other and, on the other hand, the same is true of the versions of *Yūsuf b. Ishāq* and *Zakariyyā' b. Abī Zā'ida*. If my conclusion is correct that the four versions must go back, independently from each other, to a common source, then the difference between the two types of stories (or the correspondence between two of each) must be explained by supposing that Abū Ishāq related the story in at least two different ways. One version might be his older version (possibly that of *Yūsuf* and *Zakariyyā'*, both of whom died a little earlier than the other two).

The two short versions transmitted by *Yaḥyā b. Ādam* via *Yaḥyā b. Zakariyyā' b. Abī Zā'ida* from his father are clearly abbreviations of the latter's detailed *matn*. The text of one of the variants is as follows:

The Messenger of God sent a group to Abū Rāfi'. 'Abd Allāh b. 'Aṭf entered his house during the night when he was asleep and killed him.⁵⁶

Following the theory of J. Schacht, the shorter versions of a tradition are usually older, the more elaborate ones, younger. Such a generalization is, however, not acceptable. It is unlikely that the whole story was invented on the basis of such a short piece of information. Moreover, the analysis of the *matns* and the *isnāds* suggests that the short versions are younger.⁵⁷ They are summaries serving as arguments for the legal question whether it is allowed to kill an enemy⁵⁸ when he is asleep. This is a good example of a legal argument derived relatively late from *maghāzī* traditions.

The gist of the two different types of the story which Abū Ishāq related on the authority of the Companion *al-Barā' b. 'Azib* is the

⁵⁶ Bukhārī, *Jāmi'*, 64:16 (4038). The other variant, *op. cit.*, 56:155 (3023), differs only slightly.

⁵⁷ See above p. 176.

⁵⁸ Al-Bukhārī gives one of the versions (56:155) under the heading "The killing of a polytheist (*mushrik*) who is asleep". The example is not very convincing since Abū Rāfi' was Jewish, a fact not mentioned, however, in the versions collected in the chapter.

following (the versions of Isrā'īl and Sharīk are labelled A, those of Yūsuf and Zakariyyā' are labelled B): The Prophet sent a group of Anṣār under the command of 'Abd Allāh b. 'Atīk to Abū Rāfi' (his full name is not mentioned), who only in version A is labelled a Jew. The second person, mentioned in two of the variants and called either 'Abd Allāh b. 'Uqba or 'Abd Allāh b. 'Utba, is probably due to a later gloss which reflects uncertainty as to the correct reading of the *nasab* of the murderer.⁹⁹ The reason why the expedition was sent against Abū Rāfi' and the fact that he lived in one of his fortresses in the Hijāz is only given in version A. Ibn 'Atīk left his companions close by the fortress and managed to enter with the people returning in the evening with their cattle. At this point the narration changes from the third person (narrator: al-Barā') to the first person (narrator: Ibn 'Atīk) until the end. In version B the theme of how he managed to enter the fortress is more elaborate in reporting that the inhabitants of the fortress missed a donkey and left in the night to search for it. After having entered the fortress, Ibn 'Atīk first hid and when the party or dinner in Abū Rāfi's house was over and the people had left, he took the key and opened the central gate. Then he went to Abū Rāfi's house or apartment, locking on his way the doors which he went through, according to version A, or the doors of the houses he passed, according to version B. The apartment was on the upper floor and dark inside so that the assassin could not see where his target was. He called him and attacked him with his sword without killing him, left the room and returned soon to attack him again. Eventually, he was able to wound him mortally. On the way back, he missed a step and broke his lower leg (version A) or fell from a ladder and dislocated his foot (version B). After having bandaged it, he left the fortress, waiting close by until the morning when the death of Abū Rāfi' was publicly announced (according to version B: after having informed his com-

⁹⁹ This is corroborated by the erroneous writing of the name in the manuscript of al-Rūyānī's *Muṣnad* and by the fact that an Anṣārī Companion with the *ism* 'Abd Allāh and the *nasab* ibn 'Uqba is unknown and one with the *nasab* ibn 'Utba seems to be known only from the tradition of al-Bukhārī on the murder of Abū Rāfi', see Ibn Ḥajar, *al-Isāba*, IV, 100-01 (4803-05). Probably, Yūsuf b. Ishāq's transmission (al-Bukhārī, al-Bayhaqī) had originally *aw* 'Abd Allāh b. 'Utba instead of *wa*-'Abd Allāh b. 'Utba like Muṣ'ab b. al-Miqdām's version from Isrā'īl, retained by al-Ṭabarī, with the name 'Abd Allāh b. 'Uqba. Ibn Ḥajar's guess (*Fath*, VII, 434) that by 'Abd Allāh b. 'Utba actually 'Abd Allāh b. Unays, who is mentioned in the tradition of Ibn Ka'b, is meant, is less convincing.

panions and ordering them to return to the Prophet). Upon reaching Medina, he reported to the Prophet what had happened and (according to version A) the latter healed his injured leg by rubbing it.

According to Abū Ishāq (d. 126/743-4 or 127/744-5), to whom the different versions of the story go back, he received the story from the Companion al-Barā' b. 'Āzib (d. 72/691-2), a Medinan of the tribe of Aws, on the authority of whom he spread many traditions. This Companion⁶⁰ obviously did not participate in the expedition himself but is supposed to have heard a report about it from its leader 'Abd Allāh b. 'Aṭīk who had already died in the battle of al-Yamāma in the year 12/633-4.⁶¹ At that time al-Barā' was approximately 24 years old. The veracity of this ascription cannot be substantiated on the basis of this tradition alone. The only thing that can be said at this stage of our analysis is that, assuming the ascription to be true, there are long periods of time between the supposed date when al-Barā' heard the story (before the year 10/631-2), the possible reception of it by Abū Ishāq from al-Barā' (between 50/670-1 and 72/691-2)⁶² and the transmission of it to Abū Ishāq's pupils (around 125/742). During these periods the story was probably only preserved by memory and its form changed—even if only slightly—every time it was retold as the two different versions which go back to Abū Ishāq illustrate.

The tradition of Ibn Ka'b

For the study of the variants of this tradition I proceed not from the version of Ibn Ishāq, which is preserved in three different transmissions and is the one best known,⁶³ but from that of his contemporary Ma'mar b. Rāshid (d. 153/770) as transmitted in 'Abd al-Razzāq's *Muṣannaf*.⁶⁴

⁶⁰ On him, see Ibn Hajar, *Isāba*, I, 147 (615).

⁶¹ On him, see Ibn Hajar, *Isāba*, IV, 101 (4807).

⁶² If the tradition on Abū Ishāq's birth around the year 33/653-4 can be trusted (which makes him 93 or 94 at the time of his death), he was 39 years old at the time of al-Barā''s death.

⁶³ Translations are available in A. Guillaume, *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishāq's Sirat Rasūl Allāh*, Oxford, 1955, 482-83; M. McDonald/W. Montgomery Watt, *The Foundation of the Community*, Albany, 1987, 101-03; J.N. Mattock, "History and Fiction", 84-85.

⁶⁴ 'Abd al-Razzāq, *Muṣannaf*, V, 407-10 (9747). The numbers and insertions in brackets are introduced to facilitate comparison with other versions provided below.

'Abd al-Razzāq—Ma'mar—al-Zuhri—'Abd al-Rahmān b. Ka'b b. Mālik:

{1} Among the things which God did for his Prophet was that these two tribes of the Anṣār, Aws and Khazraj, competed one with the other for (the) Islam like two stallions. Every time the Aws did something, the Khazraj said: "By God, they shall never surpass us with it in merit for Islam!" and when the Khazraj did something, the Aws said the same. {2} When the Aws had killed Ka'b b. al-Ashraf, the Khazraj said: "By God, we shall not rest until we satisfy the Messenger of God as they did." They conferred over the most important person among the Jews and asked the Prophet for permission to kill him—he was Sallām b. Abī l-Huqayq al-A'war Abū Rāfi' [who lived] in Khaybar. He [the Prophet] gave them permission to kill him. {3m, 6i} He said [however]: "Don't kill any child or woman!" {4} Among the group (*rahf*) which left were: 'Abd Allāh b. 'Aṭk {5i} who was the leader of the group (*gawm*), {4} one of the Banū Salima, 'Abd Allāh b. Unays, Mas'ūd b. Sinān, Abū Qatāda, Khuzā'i b. Aswad, a man of Aslam, their confederate, and another man named so-and-so b. Salama. {7} They rode until they arrived at Khaybar. {8i}{9m} When they entered the place (*balad*) they went to each house and locked it from the outside [locking] the inhabitants [in]. {9i}{10} By way of the trunk of a palm in which steps had been cut (*ajla*), they then went to him, [who was] in one of his high rooms (*mashraba*). {11} They mounted it [the ladder] and finally knocked at his door. {12} His wife came out and said: "Where do you come from?" {13} They answered: "[We are] a group of Arabs in want of provisions." She said: "This man [shall help you], please come in!" {14} When they entered they locked the door on both [Ibn Abī l-Huqayq and his wife] and on themselves, {15i} {16} then they rushed unto him with their swords. {17} One of them said: "By God, the only thing that guided me towards him in the darkness of the night was his whiteness on the bed, like a cast-off Egyptian garment (*qubriyya*)." {18} His wife shouted at us. He said: One of us lifted his sword to hit her with it. At this moment, he remembered the prohibition of the Prophet. (He said:) Otherwise we would have finished her off that night. {19i}{20} He continued: 'Abd Allāh b. Unays attacked his [Abū Rāfi's] belly with his sword and ran it through it. {21} [...¹² had] poor sight, {22} fell from the ladder and sprained his foot seriously. {23} (He continued:) We descended and carried him with us {24} until we reached one of those water-channels (*manhar 'ayn*)⁶⁶ where we stayed. {25} (He continued:) People made fires, lit palm-branches (*sa'af*) and began to search for us intensively, but God hid our place

⁶⁵ The comparison with other versions suggests that several words are missing here, among others the name of 'Abd Allāh b. 'Aṭk. See below, p. 193.

⁶⁶ A subterranean water-channel which was out of use?

from them. {26} (He continued:) They finally returned. {27} (He continued:) One of our companions said: "Should we leave without knowing whether the enemy of God is dead or not?" (He continued:) One of us went out, mingled with the people and entered with them. {28} He found his [Abū Rafī's] wife bent [over him] with a lamp in her hand {29m} and the Jews around him. One of them said: "By God, I certainly heard the voice of Ibn 'Aṣk; but then I convinced myself of the contrary saying to myself: 'How [can] Ibn 'Aṣk be in this country!'" {30} She said something and then lifted her head, saying: "By the God of the Jews [i.e., the God of Israel], he passed away (*šāḡa*)—she meant he had died. {31} He [the Muslim present] said: "I never heard a word sweeter to me than that. (He continued:) I then went out and reported to my companions that he had died." {32} [The original narrator said:] We carried our companion, went to the Messenger of God and reported to him. {33m} He [Ibn Ka'b] said: They came to him on Friday when the Prophet stood on the *minbar* preaching. When he saw them he said: "May they [or: you?] be happy" [33i, 34i, 34m'u]."⁹⁷

This text resembles the structure and wording of the version of Ibn Ishāq which is known from Ibn Hishām's *Sīra*⁹⁸ and al-Ṭabarī's *Ta'rikh*.⁹⁹ But whereas these two variants—one transmitted by al-Bakkā'ī (d. 182/798-9 or 183/799-800), the other by Salama b. al-Faḍl (d. 190/805 or 191/806) from Ibn Ishāq—differ only in minor points which are mostly due to either copyist errors or to some slight editing by the transmitters,¹⁰⁰ a comparison of Ma'mar's version with that of Ibn Ishāq brings more differences to light. We have here a similar phenomenon as in the case of the al-Barā' tradition. The versions going back to the first generation of transmitters after the common link vary more than the variants originating from a partial common link which belongs to that first generation of transmitters. Put another way, we can say that there is a characteristic version of

⁹⁷ The comparison with other versions shows that the *matn* is incomplete at the end. See below, pp. 194, 200-01.

⁹⁸ Ibn Hishām, *Sīra*, 714-15.

⁹⁹ Ṭabarī, *Ta'rikh*, prima series, III, 1378-80.

¹⁰⁰ See the list of variations in N. van der Voort, "Zoektocht", pp. 86-88. Even the few differences which seem to be of a more substantial type can be explained as copying errors, such as *al-bayt* in place of *al-layl*, *yaduhu* instead of *rijluhu*, *al-izām* in place of *al-la'ām* and *thamāniya* instead of *khamisa*. In the latter case, the argument of de Goeje, the editor of al-Ṭabarī's *Ta'rikh*, against the correction to *khamisa* is not convincing. Ibn Khaldūn, or a transmitter between al-Ṭabarī and him, could have inserted *minhum* in order to remove the contradiction between the numeral eight and the five names of the participants actually given.

Ibn Ishāq which differs to a certain degree from that of Ma'mar. In what follows, I shall sum up the most notable differences between both texts.

Ma'mar's introduction to the story in which the antecedents of the expedition are related is somewhat shorter and more concise than that of Ibn Ishāq and there is no repetition of narrative elements such as *wa-llāhi lā tadhhabūna bi-hā/dhihi*⁷¹ *abadan faqlan 'alaynā*. Additionally, some narrative elements appear in other places of the text. The prohibition to kill children and women is mentioned in the introduction, whereas Ibn Ishāq introduces it at the beginning of the narrative of the expedition itself.⁷² Two of the names of the participants are mentioned in another sequence, one name is shortened in Ma'mar's *matn* and, most oddly, one is added in the vague form "*fulān b. Salama*", though in Ibn Ishāq's version it is explicitly stated that they had been five in number.⁷³

As in the introductory part, Ma'mar's account of the expedition is more concise; there is, for example, no repetition of elements such as mentioning twice that the wife of Abū Rāfi' cried. In Ibn Ishāq's version the narrative changes suddenly from the third to the first person when the assassins enter Abū Rāfi's house. In Ma'mar's version the change is introduced by the direct speech of one of the assassins which makes this change smoother. As already indicated in the translation, there seems to be a gap in Ma'mar's text which the reader only perceives after comparison with other versions. The text of 'Abd al-Razzāq's *Muṣannaḥ* reads: "Abd Allāh b. Unays ran his sword through Abū Rāfi's belly, had poor sight and fell from the ladder." According to Ibn Ishāq's *matn*, however, it was 'Abd Allāh b. 'Atk who had the poor sight and who fell from the ladder when the assassins left the flat. Since Ma'mar's text in its actual form is grammatically defective and also the tradition of al-Barā' relates that Ibn 'Atk injured his foot, Ibn Ishāq's version is to be preferred. The missing text, which represents roughly one line, was in all probability overlooked by a copyist.

⁷¹ A variation in Ibn Hishām's and al-Tabarī's text.

⁷² In many details Ma'mar's version corresponds with the text contained (without *imāq*) in Ibn Hibbān, *Thiqāṭ*, I, 246-48.

⁷³ The mystery of this additional name will be unveiled below.

According to al-Bakkāʾī's transmission from Ibn Ishāq, preserved in Ibn Hishām's *Sīra*, Ibn 'Atk sprained his hand (*wathī'at yaduhu wath'an shaʿīdan*).⁷⁴ Salama b. al-Faql's variant contained in al-Ṭabarī's *Ta'rikh*, however, has *rijluhu*, his foot, instead, and this is also Ma'mar's text.⁷⁵ The correspondence between Ma'mar's *matn* and Salama's transmission from Ibn Ishāq in the word *rijl* suggests that this is the original text and that *yad* is an error by al-Bakkāʾī. This is corroborated by the context of the story as well, since it is reported that Ibn 'Atk's companions carried him away—which makes no sense if he had sprained his hand.

After the inhabitants of Khaybar had become aware of the attack on Abū Rāfi', they started to look for the assassins, the story continues. In this context Ma'mar's *matn* displays some additional elements in comparison with that of Ibn Ishāq in stating that "they lit palm-branches" and that "God hid their place from them". In the episode of the man who returned to Khaybar to assure himself that Abū Rāfi' was really dead, Ma'mar's version changes from the third to the first person some lines later than Ibn Ishāq's text. The latter puts the statement "I heard the voice of Ibn 'Atk, etc." into the mouth of Abū Rāfi''s wife, which seems more logical than Ma'mar's version in which one of the Jews who surround her speak these words.

At the end of the story there is one more noticeable difference between the two texts. Ibn Ishāq has the following *matn*:

"We disputed before him [the Prophet] as to who had killed him, each of us laying claim to it. The Messenger of God said: "Give [me] your swords." He [the original narrator] said: We brought them to him. He looked at them and said: "It is the sword of 'Abd Allāh b. Unays that killed him; I see the trace of food on it."⁷⁶

In Ma'mar's text as preserved in 'Abd al-Razzāq's *Muṣannaf*, however, there is no mention of a dispute. It is only narrated in the third person that the assassins reached Medina when Muḥammad stood on the *minbar* preaching and that he welcomed them. Aside from these

⁷⁴ This is also said in Ibn Hibbān's version. Cf. note 72.

⁷⁵ Ibn Hishām pointed out this difference already. See his gloss in Ibn Hishām, *Sīra*, 715.

⁷⁶ Ibn Hishām, *Sīra*, 715; Ṭabarī, *Ta'rikh*, prima series, III, 1380.

major differences, synonyms are used in several places throughout the text.⁷⁷

From a study of all the variations in Ma'mar's and Ibn Ishāq's texts we can conclude, on the one hand, that one text was not the *Vorlage* of the other. Both texts are, on the other hand, in structure, and for a great part in wording as well, identical. They must therefore derive from a common source which is, according to their *isnād*, al-Zuhrī's narration, the common link of both transmissions. Those parts of the two texts which are identical are obviously al-Zuhrī's *matn*. The differences, insofar as they are not errors by later copyists, originate either from al-Zuhrī's pupils—their power of memory or ability to write down after dictation may not have been the same, or they might have used different means to preserve the texts—or from al-Zuhrī himself, since it is possible that he did not always repeat the text in exactly the same wording.

One may wonder whether the differences could be due to al-Zuhrī's different informants who, in turn, had received the story from the same person. Such an idea could find support in the *isnāds*. As mentioned earlier, Ma'mar's transmission names al-Zuhrī's informant 'Abd al-Rahmān b. Ka'b b. Mālik, while Ibn Ishāq, on the contrary, names 'Abd Allāh b. Ka'b b. Mālik. There are arguments, however, that speak against such an assumption. Both texts correspond to such an extent that they must have been preserved in written form. This can be attributed to al-Zuhrī and his pupils, but hardly to his informants who would have had to have written down the text after having heard it from one of the participants in the expedition or from someone else whose name is not mentioned. Although some information may have been written down in the first century AH, this seems to have been more the exception than the rule. As a rule, it was preserved by memory. I will come back to this issue after the discussion of the remaining versions.

For the comparison between Ma'mar's and Ibn Ishāq's versions, only the two most complete variants preserved from Ibn Ishāq have been used. There are, in addition, two shorter ones: that of Yūnus b. Bukayr (d. 199/814-5) preserved in al-Bayhaqī's *Dalā'il*⁷⁸ and that of

⁷⁷ A complete list of differences is to be found in N. van der Voort, "Zoektocht", 76-81.

⁷⁸ Bayhaqī, *Dalā'il*, IV, 33-34.

Muhammad b. Salama (d. 167/783-4) contained in Ibn Shabba's *Ta'rikh*.⁷⁹ Both versions are paraphrases which in several places summarize the original *matn* of Ibn Ishāq. Ibn Bukayr's text stops with the murder of Ibn Abī l-Huqayq; Muhammad b. Salama's version narrates the story until the point when the wife of Ibn Abī l-Huqayq says that she recognized the "speech" of one of the assassins. The end of the story is lacking in both texts.

In addition to shortening and paraphrasing, there are other noteworthy differences compared with Ibn Ishāq's detailed version. In Ibn Salama's text, only four participants in the expedition are mentioned. One of them is called Abyaḍ b. al-Aswad, which seems to be a corruption of Khuzā'ī b. al-Aswad.⁸⁰ More interesting than Ibn Salama's defective list of participants is that of Ibn Bukayr, which contains all five names known from Ibn Hishām's and al-Ṭabarī's transmission,⁸¹ albeit in a shortened way, resembling thus the version of Ma'mar, and with the difference that Khuzā'ī b. (al-)Aswad is called al-Aswad b. Khuzā'ī. One could be tempted to conclude that the latter name must be an error made by Ibn Bukayr or a transmitter after him, because two transmitters from Ibn Ishāq (al-Bakkā'ī, Salama b. al-Faḍl) and one transmitter from al-Zuhrī (Ma'mar) agree that the name was Khuzā'ī b. (al-)Aswad.⁸² We shall see below, however, that such a conclusion would be premature. Additionally, Ibn Bukayr states that Ibn Ishāq thought that "among them" there was a "*fulān* b. Salama". This remark is not to be found in the other transmissions from Ibn Ishāq, but in Ma'mar's *matn* we came across a similar terminology. We can conclude from this correspondence that this "*fulān* b. Salama" must have already been part of (one of) al-Zuhrī's version(s) and that two transmitters from Ibn Ishāq left out the incomplete name, or that Ibn Ishāq only sometimes mentioned that al-Zuhrī had also given this name. In both cases, there remains the contradiction that—according to al-Bakkā'ī's transmission from him, and probably

⁷⁹ Ibn Shabba, *Ta'rikh*, II, 462-63 (the edition erroneously has Hammād b. Salama).

⁸⁰ See Ibn Ishāq's text in Ṭabarī, *Ta'rikh*, III, 1379. Ma'mar's version and that of Ibn Ishāq in Ibn Hishām's *Sira* have Khuzā'ī b. Aswad. I wonder whether the edition reproduces the manuscript correctly, since according to Ibn Hajar's *Isāba*, I, 39 (145), Hammād [sic] b. Salama transmitted the name as al-Aswad b. Abyaḍ.

⁸¹ "Abd Allāh b. Anas" in place of "Abd Allāh b. Unays" seems to be a printing error.

⁸² Only al-Ṭabarī has "al-Aswad".

originally also according to that of Salama⁶⁵—Ibn Ishāq clearly stated that there had been five participants in the expedition. As we shall see below, however, this contradiction is only superficial and can be explained.

There are, in addition, some other deviations from Ibn Ishāq's *matn* as transmitted by al-Bakkā'ī and Salama. In the version of Muḥammad b. Salama, the name of the man who sprained his foot is not given. The man who returned to the place after the attack in order to verify that Abū Rāfi' was in fact dead is called 'Abd Allāh b. Unays, and there is a statement put into the mouth of Abū Rāfi''s wife that she heard the voice of 'Abd Allāh b. Unays, whereas in the text as presented by Ma'mar and Ibn Ishāq, it is said that she heard the voice of 'Abd Allāh b. 'Aṭik. "Ibn Unays" seems to be due to a transmission or copyist error. In Ibn Bukayr's variant, the prohibition of the Prophet is expressed by the words "*kāna qad nahāhum rasūl Allāh (s) hīna ba'athahum 'an qatl al-nisā' wa-l-wildān*" whereas the other variants, that of Ibn Ishāq and that of Ma'mar, have "*lā taḡlū walīdan*"⁶⁶ *aw/wa-lā mra'atan*". Ibn Bukayr's wording is in this case obviously not a true reproduction of Ibn Ishāq's *matn*, but, as we shall see below, it is a *matn* of al-Zuhrī though not that of the *maghāzī* account.

In Muḥammad b. Salama's *isnād*, al-Zuhrī's informant is not called 'Abd Allāh b. Ka'b as in Ibn Ishāq's original version, but 'Abd al-Raḥmān b. Ka'b, as is the case in Ma'mar's transmission (long version) preserved by 'Abd al-Razzāq. This must be a transmission error, too, because three transmitters from Ibn Ishāq (al-Bakkā'ī, Salama b. al-Faḍl and Ibn Bukayr) agree on the name 'Abd Allāh.

Who is responsible for the shortening and (at least partial) distortion of Ibn Ishāq's transmission from al-Zuhrī? Yūnus b. Bukayr and Muḥammad b. Salama or later transmitters? This question cannot be answered as long as other transmissions going back to them are not available. Be that as it may, these paraphrasing versions show that even at a time when literal transmission became customary, not all transmitters followed the trend to transmit religiously what they had received, at least not stories of the *maghāzī* type.

⁶⁵ See note 69.

⁶⁶ Only the version of Muḥammad b. Salama has *ṣabīyan*.

In addition to the two long versions of Ma'mar and Ibn Ishāq and the abbreviated ones transmitted in the name of the latter discussed above, there are several shorter ones as well. According to their *isnād*, they go back to al-Zuhrī and are, without any doubt, abbreviated transmissions of al-Zuhrī's originally more detailed story. As in the case of the tradition complex connected with the name of al-Barā' b. 'Āzib, the shorter versions are not the older ones on the basis of which the more detailed ones have been elaborated. This will be demonstrated in what follows. For the sake of clarity, I distinguish between "short stories" and "legal deductions". The usefulness of this distinction shall become obvious very shortly.

In Ibn Shabba's *Tārīkh al-Madīna* and al-Bayhaqī's *Dalā'il* two "short stories" of the event have been preserved which go back to other pupils of al-Zuhrī, namely, Mūsā b. 'Uqba (d. 141/758-9) and Ibrāhīm b. Sa'd (d. 182/798-9 or 183/799-800). In the *isnād* of Mūsā's version⁸⁵ the name of al-Zuhrī's informant, one Ibn Ka'b according to most of the other versions, is missing. This seems to be due to carelessness by Mūsā because later, when relating the return of the expedition to Medina, Ibn Ka'b is named as al-Zuhrī's informant after all.⁸⁶ The names of the participants are given in the same sequence as in Ma'mar's text, some of them with additions in the *nasab*, but instead of Khuzā'ī b. Aswad, as he is called by Ma'mar and Ibn Ishāq, the fifth name is Aswad b. Khuzā'ī. The same name occurs in Ibrāhīm b. Sa'd's transmission, and the name Aswad al-Khuzā'ī is found in the version of 'Urwa b. al-Zubayr, as we shall see below.⁸⁷ Here, again, we come across the phenomenon that textual variations are corroborated by two or more scholars so that the conclusion

⁸⁵ Ibn Shabba, *Tārīkh*, II, 464-66 (this version is reproduced in M. Bāqshīsh Abū Mālik (ed.), *al-Maghāzī li-Mūsā b. 'Uqba*, Agadir, 1994, 228-29; I am grateful to Gregor Schoeler for making this book available to me); al-Bayhaqī, *Dalā'il*, IV, 38-39.

⁸⁶ The editor of Ibn Shabba's *Tārīkh* added the name Ubayy to the *nasab* "Ibn Ka'b" following a variant of the text found in Ibn al-Kathīr's *Bidāya*, IV, 139. This is, however, an erroneous insertion. The question who was responsible for it, Ibn Kathīr or his sources, cannot be answered because he does not mention where he has the text from.

⁸⁷ Bayhaqī, *Dalā'il*, IV, 38. The uncertainty regarding this name continues in later sources. Ibn Ḥabīb, *Muḥabbar*, 283 has Khuzā'ī b. al-Aswad. Later biographical dictionaries, on the contrary, prefer Aswad b. Khuzā'ī. See Ibn al-Athīr, *Uṣal*, I, 83; Ibn Ḥajar, *Iṣāba*, I, 41 (153). Even the reproduction of al-Bakkā'ī's version by al-Dhahabī displays the latter form. See his *Tārīkh*, I, 342.

suggests itself that the difference has been caused by the common link, here al-Zuhrī, himself.

Mūsā b. 'Uqba's version contains—like Ma'mar's text and Ibn Bukayr's transmission from Ibn Ishāq—a further name: in this case As'ad b. Ḥarām. This man is further characterized as *aḥad al-turk* (Ibn Shabba) or *aḥad al-burak* (al-Bayhaqī) *ḥatīf li-Banī Sawād*. In front of this name, the following remark is inserted: "It is said: We found him only in this notebook (*ṣaḥīfa/kitāb*)"⁸⁸, i.e., in that of Mūsā, not in that of other pupils of al-Zuhrī. Later biographers like Ibn Ḥajar tried to read the name as al-Aswad b. Ḥuzām and equated it with al-Aswad b. Khuzā'ī or al-Aswad b. al-Abyaḍ.⁸⁹ This does not correspond, however, with the additional information given on him in Mūsā's *matn* ("*aḥad al-turk/burak*", etc.) which seems very odd indeed. I found the solution of this problem when checking the name As'ad b. Ḥarām. He turns out to be the grandfather of 'Abd Allāh b. Unays who was one of the participants in the expedition, and belonged to the Wuld al-Bark (neither Turk nor Burak!) b. Wabara of the Quḍā'a tribe. His grandson 'Abd Allāh b. Unays b. As'ad b. Ḥarām was a *ḥatīf* of the Banū Sawād from the Banū Salima.⁹⁰ In view of this evidence and the fact that in no other variant transmitted from al-Zuhrī is the grandfather of 'Abd Allāh b. Unays mentioned as participant in the

⁸⁸ In the edition of al-Bayhaqī's *Dalā'il*, "*najdatan*" should be corrected to "*wa-lam najidhu*" following Ibn Shabba's text. This remark is odd for two reasons. It should actually have its place after the name As'ad b. Ḥarām, not before it. As it stands now, one would relate it to the preceding name Aswad b. Khuzā'ī. An explanation could be that the insertion was made between the lines of the manuscript above the names. A copyist of the manuscript might have considered it as a remark concerning Aswad b. Khuzā'ī and inserted it after his name. It is also curious that both transmissions from Mūsā b. 'Uqba contain this additional remark although, according to their *isnād* and in light of a few differences between them, they seem to be independent transmissions from Mūsā. An explanation for this strange fact could be that this remark was added in the copy made by one of Mūsā's pupils (possibly Mūsā's nephew Iamā'īl b. Ibrāhīm, d. 169/785-6) which was used by other pupils (e.g. Muḥammad b. Fulayḥ, d. 197/812-3) as model for the text. Another, but to my mind less convincing explanation could be that there has been a "spread of *isnāds*", i.e., that parts of the *isnād* have been fabricated; see above note 55. The singularity of this name has also been mentioned by Ibn Sayyid al-Nās, *Uyūn*, II, 66. Ibn Ḥajar, however, remarks in his *Fath*, VII, 435 that in a version going back to 'Abd Allāh b. Unays, an Aswad b. Ḥarām is mentioned instead of Aswad b. Khuzā'ī.

⁸⁹ See Ibn Ḥajar, *Isāba*, I, 39 (145); 41 (152) and the preceding note.

⁹⁰ See Ibn Habīb, *al-Muḥabbar*, 282-83; Ibn Ḥajar, *Isāba*, IV, 37 (4541); Caskel, *Gamhara*, I, 279.

expedition, the sixth name of Mūsā's text appears to be a corruption of the *nasab* of 'Abd Allāh b. Unays.

One of the variants of Mūsā b. 'Uqba's *matn*⁸¹ also provides a clue for the strange "*fulān* b. Salama" whom we came across in Ma'mar's transmission from al-Zuhrī and in that of Ibn Bukayr from Ibn Ishāq. It contains after the first four names the addition "*min Banī Salīma*", which addition is also found in al-Bakkāṭ's and Salama's transmission from Ibn Ishāq before the list of the names, and in Ma'mar's version after the name 'Abd Allāh b. 'Adīk. Some of al-Zuhrī's pupils must have misunderstood these words as the name of a sixth participant (Ma'mar) or as an element of one of the five participants' names (Ibn Ishāq).⁸² A comparative study of the different variants thus allows us to establish that the original story transmitted by al-Zuhrī contained the names of five participants and what these names were. We shall see below that another variant corroborates this conclusion. This is an example which illustrates that contradictions appearing in different variants of a tradition are not necessarily the result of deliberate and arbitrary inventions or embellishments of texts by the transmitters, as is often assumed, but may have been and often are caused by transmission errors.

In Mūsā b. 'Uqba's text, the whole story of the expedition itself is summarized in only one phrase: "They went to Abū Rāfi' b. Abī l-Ḥuqayq at Khaybar and killed him in his house." What happened when the assassins returned to Medina is, however, reported in detail. This allows us to compare the text with the versions of Ibn Ishāq⁸³ and Ma'mar⁸⁴ which also relate this episode. Mūsā's text reads as follows:

Ibn Shihāb—Ibn Ka'b:

They came to the Messenger of God when he stood on the *minbar*. He said: "May you be happy (*aṣlahat al-uwjūh*)!" They answered: "May you

⁸¹ The version of Ismā'īl b. Ibrāhīm b. Mūsā b. 'Uqba preserved in Bayhaqī, *Dalā'il*, IV, 38-39.

⁸² Ma'mar's *matn* clearly states that "*fulān* b. Salama" was another participant. According to Ibn Bukayr, Ibn Ishāq thought that a man with this name had been "among them". He could have meant: among the five. This would fit the statement in the other versions deriving from Ibn Ishāq that the number of participants had been five.

⁸³ See above, p. 194.

⁸⁴ See above, p. 192.

be happy (*aflaha wajhuka*), O Messenger of God!" He said: "Have you killed him?" They answered: "Yes!" He said: "Give me the sword!" He pulled it out (*sallahu*). [Then the Prophet] said: "This is his [Abū Rāfi's] food on the tip of the sword!"¹⁴

This text differs clearly from that of Ibn Ishāq which narrates that the participants argued among themselves about who had killed Abū Rāfi¹⁵, and that the Prophet settled the dispute by checking their swords. In Mūsā's version, there is no mention of a dispute, but the Prophet checked the sword of the man who had actually killed him, obviously in order to verify whether their report was true. This shows that both versions are independent of each other. The epilogue of Mūsā's transmission corresponds, however, to that of Ma'mar's text, at least in the part preserved. The comparison of both versions suggests, in addition, that the end of Ma'mar's long version contained in 'Abd al-Razzāq's *Musannaf* is incomplete. The content of the lost piece can be recovered from Mūsā's transmission. The correspondence between Mūsā b. 'Uqba's version and that of Ma'mar, however, does not mean that the former had the latter as *Vorlage*. Even if Mūsā's text is short, it is nonetheless long enough to reveal slight differences between both texts. One of them is the phrase mentioned after the list of the participants: "The Messenger of God gave the command over them to 'Abd Allāh b. 'Atīk (*wa-ammara 'alayhim rasūl Allāh (s) 'Abd Allāh b. 'Atīk*)." This statement is to be found in Ibn Ishāq's *matn* in the same place, but not in that of Ma'mar. In his text, we find the following notice after Ibn 'Atīk's name in the list of participants: "He was the leader of the group (*wa-kāna amīr al-qawm*)."

The second "short story" contained in Ibn Shabba's *Ta'rikh* goes back to Ibrāhīm b. Sa'd, another well-known pupil of al-Zuhrī. He names as al-Zuhrī's informant 'Abd al-Raḥman b. 'Abd Allāh b. Ka'b b. Mālik. Recall that Ma'mar has the name 'Abd al-Raḥmān b. Ka'b b. Mālik (i.e., his uncle), Ibn Ishāq has 'Abd Allāh b. Ka'b b. Mālik (his father) and Mūsā b. 'Uqba has only Ibn Ka'b b. Mālik. As in Mūsā's version, the story is reduced to a list of the participants,

¹⁴ Ibn Shabba, *Ta'rikh*, II, 465-66; Bayhaqī, *Dalā'il*, IV, 39. This fragment is quoted in Ibn Kathīr, *Bidayya*, IV, 139 with an almost identical text, but without information on who the transmitter from al-Zuhrī was. On the *isnād* of this fragment, see above, p. 198.

here placed at the end, and to what happened when the expedition returned. The expedition itself is only briefly told: "The group (*rahḡ*)⁹⁶ which the Messenger of God sent in order to kill Ibn Abī l-Ḥuqayq, killed him." The account of the episode after the return is similar to that transmitted by Mūsā b. 'Uqba and Ma'mar, without being wholly identical with either of them. From the fact that two versions (three if we include Ma'mar's) correspond against one (Ibn Ishāq) in that they do not report a dispute among the participants in the expedition as to who really killed Abū Rāfi', we have to conclude that Ibn Ishāq, not al-Zuhrī himself, is responsible for this detail. However, as we shall see later, there are indications that both versions may originate from al-Zuhrī himself.⁹⁷

Ibrāhīm b. Sa'd's list of participants contains only four names, but he explicitly states that he forgot the fifth. This corroborates our conclusion that the original number had been five. Like Mūsā b. 'Uqba he has Aswad b. Khuzā'ī instead of Khuzā'ī b. (al-) Aswad. The addition "*ḥalīf lahum*" (a confederate of theirs) is also found in the other versions, but here—as in the version of Mūsā b. 'Uqba preserved by Ibn Shabba—the *lahum* makes no sense because the name of the tribe to which this expression refers is missing. In Ibn Ishāq's text and most clearly in Mūsā b. 'Uqba's version preserved by al-Bayhaqī, the reference is to the Banū Salima whereas Ma'mar's *matn* suggests the Aslam as reference. Since Ma'mar's list shows some corruption, it seems more acceptable to follow Ibn Ishāq and Mūsā b. 'Uqba in that—according to al-Zuhrī—the group consisted exclusively of members of the Banū Salima and their confederates. Little inconsistencies such as this *lahum* corroborate our conclusion that the "short stories" are indeed abbreviations of longer versions. It is, however, not always clear who is responsible for this shortening. Had al-Zuhrī's pupils already done it or were it the transmitters after them, or perhaps the compiler Ibn Shabba (it is indeed remarkable that all four of his versions are shortened ones), or even the transmitters of Ibn Shabba's material?

Alongside the abbreviated versions which I call "short stories", there are brief texts which do not function as summaries of the major

⁹⁶ This word is also used in Ma'mar's *matn*, whereas the variants of Ibn Ishāq's text have *nās* or *nafar*.

⁹⁷ See below, pp. 205, 220.

events but are concerned with details which could be used as legal arguments. We have already come across this phenomenon in our analysis of the tradition of al-Barā'. In that case, it was a later transmitter, Yaḥyā b. Ādam (d. 203/818-9), who could be identified as the author of the "legal deduction". As we shall see in the following, the "legal deductions" of al-Zuhrī's tradition are much older.

The best known versions are those of Mālik b. Anas (d. 179/795-6) and al-Shāfi'ī (d. 204/819-20). In Yaḥyā b. Yaḥyā's recension of Mālik's *Muwatta'* we find the following tradition:

Yaḥyā—Mālik—Ibn Shihāb—a son of Ka'b b. Mālik; [Mālik] said: I guess that he [Ibn Shihāb al-Zuhrī] said "Abd al-Raḥmān b. Ka'b":

The Messenger of God forbade those who killed Ibn Abī l-Ḥuqayq to kill women and children (*nahā rasūl Allāh alladhīna qatalū Ibn Abī l-Ḥuqayq 'an qatī al-nisā' wa-l-wildān*). He [al-Zuhrī] said: One of them reported: The wife of Ibn Abī l-Ḥuqayq worried us by [her] crying. I raised my sword against her, then remembered the Prophet's prohibition and abstained [from killing her]. Without that [prohibition] we would have gotten rid of her.⁹⁸

This text is also known from a number of Mālik's pupils who differed only about the name of al-Zuhrī's informant.⁹⁹

Al-Shāfi'ī's version is shorter:

Sufyān [b. 'Uyayna]—al-Zuhrī—Ibn Ka'b b. Mālik—his paternal uncle:

The Messenger of God forbade those whom he sent to Ibn Abī l-Ḥuqayq to kill women and children (*anna rasūl Allāh nahā lladhīna ba'athū ilā Ibn Abī l-Ḥuqayq 'an qatī al-nisā' wa-l-wildān*).¹⁰⁰

Sufyān's version is transmitted in slightly different wording by others as well: al-Ḥumaydī (d. 219/834),¹⁰¹ Sa'īd b. Manṣūr (d. 227/841-2),¹⁰² 'Alī b. al-Madīnī (d. 234/848-9) and al-Ḥasan b. Muḥammad al-

⁹⁸ Mālik, *Muwatta'* (Yaḥyā), 21:8.

⁹⁹ See above pp. 178. It is not mentioned, however, in Shaybānī's recension of the *Muwatta'*.

¹⁰⁰ Shāfi'ī, *Umm*, IV, 239 (*R. al-Ḥukm fī qatāl al-mushrikīn wa-mas'alat māi al-ḥarbī*); Bayhaqī, *Sunan*, IX, 78; Majdī b. Muḥammad al-Miṣrī, *Shifa' al-'iyy*, II, 239 (394).

¹⁰¹ Ḥumaydī, *Musnad*, II, 385 (874).

¹⁰² Sa'īd b. Manṣūr, *Sunan*, III/2, 281 (2627).

Za'farānī (d. 260/873-4).¹⁰³ All transmissions from Sufyān b. 'Uyayna have in common the addition *'an 'ammihī* in the *isnād*, which shows that this detail really goes back to him. Almost the same *matn* is, finally, transmitted by 'Abd Allāh b. al-Mubārak and 'Abd al-Razzāq from Ma'mar¹⁰⁴ and by 'Abd al-Razzāq from Ibn Jurayj.¹⁰⁵ It is, however, notable that they call al-Zuhrī's informant either 'Abd al-Rahmān b. 'Abd Allāh b. Ka'b (Ibn al-Mubārak *'an* Ma'mar and 'Abd al-Razzāq *'an* Ibn Jurayj) or only Ibn Ka'b b. Mālik ('Abd al-Razzāq *'an* Ma'mar).

These four short versions are only interested in the prohibition of the Prophet to kill women and children. The fact that this prohibition is not simply produced as one of the many *hadīths* of the Prophet, but is explicitly linked to the expedition against Ibn Abī l-Ḥuqayq,¹⁰⁶ shows that this short tradition is extracted from the more detailed *maghāzī*-story of this event. This is most clear in Mālik's version which preserved an additional fragment of it. A comparison of this fragment with the appropriate texts of Ma'mar and Ibn Ishāq shows that the *maghāzī*-tradition on which Mālik relied was not identical to any of them. This means that Mālik had not received his version from them, but from another of al-Zuhrī's pupils, or—why not?—from al-Zuhrī himself. This corroborates our conclusion that al-Zuhrī must have retold the story in slightly varying versions or that his pupils did not always reproduce his text or words religiously.

The "legal deduction" from the *maghāzī*-report is transmitted with a similar but not identical text by four different people, who all say that they transmitted it from al-Zuhrī. He is, therefore, the common link of the "legal deduction". This means that he himself had already used this shortened version in legal discussion and education, in addition to transmitting the detailed *maghāzī*-tradition. It is noteworthy that the wording of the "legal deduction" is not identical to the appropriate phrase in the *maghāzī*-tradition. According to Ibn Ishāq's and

¹⁰³ Bayhaqī, *Sunan*, IX, 77, 78. An abbreviated version without *isnād* is also to be found in Abū Dāwūd, *Sunan*, III, 54 (*Bāb fī qatī al-nisā'*, 2672).

¹⁰⁴ Ibn Shabba, *Ta'rikh*, II, 467 ("*ilā Banī l-Ḥuqayq*") is a transmission error and should be emended to "*ilā Ibn Abī l-Ḥuqayq*"; 'Abd al-Razzāq, *Muṣannaf*, V, 202 (9385).

¹⁰⁵ Transmitted via Ibrāhīm b. Suwayd al-Shibāmī, Ṭabarānī, *al-Muṣjam al-kabīr*, XIX, 75 (150). It is not found in 'Abd al-Razzāq's *Muṣannaf*.

¹⁰⁶ Only in Ibn Jurayj's version is this not the case.

Ma'mar's version of it, the Prophet used the words *walīd aw/wa-mra'a*;¹⁰⁷ in the three versions of the "legal deduction", however, he spoke of *al-nisā' wa-l-wildān* (Mālik, Sufyān) or *al-nisā' wa-l-sibyān* (Ma'mar) in the plural form and in a reversed order. This change seems to reflect the priorities and the generalizing tendency of legal thinking. Most remarkable is that both versions were spread by one and the same scholar, Ibn Shihāb al-Zuhrī. This explains why the wording of the "legal deduction" was able to intrude in transmissions of the *maghāzī*-tradition, as we have seen above.¹⁰⁸

Our comparison of different variants of the tradition which allegedly go back to Ibn Ka'b b. Mālik and which contain an *isnād*, has produced the following findings: The conclusion drawn from the *isnād* analysis that there is a common link in the transmission of the tradition and that he, therefore, must have spread the tradition, is supported by a study of the different *matns*. It became clear that all the versions are independent transmissions from that common source which, according to the *isnāds*, is al-Zuhrī. It is most unlikely that his status as common link in the *isnād* is the result of a "spread of *isnāds*". This conclusion is based in the first place on a comparison of the long versions which are written transmissions, but I am assuming that it can be transferred in this case to the short versions as well. It has become obvious that al-Zuhrī must have related the story at different times with a slightly varying *isnād* and *matn*. Additionally, he used one element of it as a legal argument which later was transmitted on his authority as a separate *ḥadīth*.

The gist of al-Zuhrī's story on the murder of Ibn Abī l-Huqayq (the form of the name preferred in his version, not Abū Rāfi' as in the tradition of al-Barā') can be summarized as follows. As antecedents which lead to it, the competition of Aws and Khazraj and the wish of the latter to accomplish a similar deed as the Aws in their murder of Ka'b b. al-Ashraf is highlighted. The reason why the Prophet approved of their plan to kill this particular Jew living in Khaybar is not given, only that he forbade the killing of any child or woman—which probably meant originally: of Ibn Abī l-Huqayq's family. Five men of the Banū Salima and their confederates were chosen for the

¹⁰⁷ Only Muḥammad b. Salama's short version from Ibn Ishāq has *sabiyy wa-mra'a*.

¹⁰⁸ See p. 197.

detachment and 'Abd Allāh b. 'Atīk was nominated as their leader. Al-Zuhrī also mentioned the names of the other four, but for one of them he sometimes confused *ism* and *nasab*. A sixth participant mentioned in three variants is due to transmission errors. The whole group entered Khaybar without problems. Only Ibn Ishāq's version says explicitly that it happened at night, but this must be assumed from the context anyway. They locked all the houses from the outside and went to the flat of Ibn Abī l-Ḥuqayq. There they were let in by his wife who cried or shouted at them when they locked the door and pulled out their swords, but her life was spared because of the Prophet's prohibition to kill children and women. What they did to silence her is not mentioned. Ibn Abī l-Ḥuqayq was attacked by 'Abd Allāh b. Unays who slew him with his sword. When descending, 'Abd Allāh b. 'Atīk, who had bad eyesight, fell from the ladder and sprained his foot so seriously that his companions had to carry him away. They hid in a water-channel since the people of Khaybar had begun to search immediately for the assassins, but without success. Then one of the group, who was neither Ibn 'Atīk nor Ibn Unays nor the original narrator of the story, returned to the house of Ibn Abī l-Ḥuqayq to verify whether he was really dead. He witnessed that the wife of Ibn Abī l-Ḥuqayq had recognized Ibn 'Atīk by his voice (background information on this memorable fact is not given, however) and that Ibn Abī l-Ḥuqayq had passed away. When the whole detachment returned to the Prophet, he checked the sword of the man who had attacked Ibn Abī l-Ḥuqayq, according to several transmitters. According only to Ibn Ishāq, the Prophet checked the swords of all because they disputed who had actually killed him, and declared Ibn Unays the killer. This variation does not really fit the context because no other person had been mentioned attacking Ibn Abī l-Ḥuqayq. It may have been motivated by the question as to why the Prophet checked the sword.

The analysis of the *matns* has produced no further evidence which could be used to decide who al-Zuhrī's informant actually was. It is only certain that he said he had it from the Ka'b b. Mālik family. The fact that the *isnād* is defective and does not name Ka'b b. Mālik himself or one of the participants in the expedition whose names are given in the text as the ultimate source of information, speaks in favor of rather than against the reliability of al-Zuhrī's *isnād*. The gap in the *isnād* is all the more puzzling since the *matn* is clearly composed as a

story which uses the report of one or more of the participants. There are therefore reasons to accept al-Zuhrī's statement that he heard the story from the Ka'b b. Mālik family. The reason why the name of an original author or narrator is lacking may be that the story in the form in which al-Zuhrī received it had no identifiable author but was a condensation of the reports which the participants in the expedition had given and which were retold among the members of their tribe from generation to generation in order to praise the great deeds of their ancestors in favor of Islam. The link between the Ka'b b. Mālik family and the assassins is obvious. The latter were all members (three of them as confederates) of the Banū Salima to whom also the descendants of Ka'b b. Mālik belonged.¹⁰⁹ If this story really came from them, it had, without doubt, a long period of oral repetition and transmission behind it before it achieved its final form in which al-Zuhrī received it, which may, in addition, not have been exactly the same as that which he later transmitted.

The tradition of 'Abd Allāh b. Unays

The version of al-Ṭabarī:

Mūsā b. 'Abd al-Raḥmān al-Masrūqī and 'Abbās b. 'Abd al-'Azīm al-'Anbarī—Ja'far b. 'Awn—Ibrāhīm b. Ismā'īl—Ibrāhīm b. 'Abd al-Raḥmān b. Ka'b b. Mālik—his father—his mother, the daughter of 'Abd Allāh b. Unays—'Abd Allāh b. Unays:

{1} The party that the Apostle of God had sent to Ibn Abī l-Huqayq, to kill him, consisted of: 'Abd Allāh b. 'Aṭk, 'Abd Allāh b. Unays, Abū Qatāda, an ally of theirs and a man of the Anṣār. {2} They came to Khaybar by night. {3} He [Ibn Unays] said: We went up to their doors, locking them from the outside and taking the keys, until we had locked [all] their doors upon them. {4} Then we took the keys and threw them into a well. {5} Then we came to the upper room in which Ibn Abī l-Huqayq was; {6} 'Abd Allāh b. 'Aṭk and I went up to it, while our companions sat in the garden (*fi l-ḥā'i*). {7} 'Abd Allāh b. 'Aṭk asked to be admitted, and {8} the wife of Ibn Abī l-Huqayq said: "That is the voice of 'Abd Allāh b. 'Aṭk." {9} Ibn Abī l-Huqayq said: "May your mother be deprived of you! 'Abd Allāh b. 'Aṭk is at Yathrib. How could he be here at your house at this moment? {10}

¹⁰⁹ See Ibn Hajar, *Iṣāha*, V, 308-09 (7427); Caskel, *Gamhara*, I, 190.

Open the door for me! No generous person would turn away anyone from his door at this hour." {11} So she proceeded to open the door, and 'Abd Allāh and I went in to Ibn Abī l-Ḥuqayq. {12} 'Abd Allāh b. 'Aṭk said: "Keep an eye on [her]!" {13} So I drew my sword upon her, and I was about to strike her with it when I remembered the Apostle of God's prohibition against killing women and children, so I kept [my hand] from her. {14} 'Abd Allāh b. 'Aṭk went in to Ibn Abī l-Ḥuqayq. He said: I could see him in the dark room because he was so white. {15} When he saw me and saw the sword, he took his pillow and fended me off with it; I tried to hit him but I could not. {16} However, I [eventually] managed to give him a minor wound with my sword. Then he came out to 'Abd Allāh b. Unays [sic] and said: "Kill him!" He said: "Yes." {17} So 'Abd Allāh b. Unays went in and finished him off. {18} He said: Then I came out to 'Abd Allāh b. 'Aṭk, and we left. The woman screamed: "A night attack! A night attack!" {19} 'Abd Allāh b. 'Aṭk fell on the stairs and said: "Oh, my foot! Oh, my foot!" {20} 'Abd Allāh b. Unays [sic] carried him and put him down. He said: I said: "Come along! There is nothing with your foot." So we set off. We came to our companions and made off. {21} Then I remembered that I had left my bow on the stairs, so I returned for it; the people of Khaybar were milling about, saying nothing but: "Who has killed Ibn Abī l-Ḥuqayq? Who has killed Ibn Abī l-Ḥuqayq?" So whenever I caught anyone's eye, I would say: "Who has killed Ibn Abī l-Ḥuqayq?" Then I climbed the stairs, while the people were going up and down them, and took my bow from where it was. Then I left and rejoined my companions.

{22} We hid by day and travelled by night. When we hid by day, we posted a sentry to watch for us, and if he saw anything he would let us know. We proceeded until, when we were at Bayḍā', I was their sentry [here al-Ṭabarī remarks: "Mūsā and 'Abbās used different expressions" for the term sentry] and I gave the alarm. They set off at a run, and I followed them, until I caught up with them near Medina. They said: "What is it? Did you see something?" I said: "No! I knew that you were completely exhausted, and I wanted fear to carry you along."¹⁰

The version of al-Wāqidi:

(Abū) Ayyūb b. al-Nu'mān—his father—'Aṭṭīya b. 'Abd Allāh b. Unays—his father:

¹⁰ Ṭabarī, *Ta'rikh*, prima series, III, 1381-83. The translation is that of Mattock ("History and Fiction", 87-88) except some changes by myself. A short reference to this tradition is to be found in Bayhaqī, *Dalā'il*, IV, 34.

{1} We left Medina and travelled until we reached Khaybar. {2} 'Abd Allāh b. 'Atk's [foster-]mother,¹¹¹ a Jewess, was at Khaybar. {3} The Apostle of God had sent five of us: 'Abd Allāh b. 'Atk, 'Abd Allāh b. Unays, Abū Qatāda, al-Aswad b. Khuzā'ī and Mas'ūd b. Sinān. {4} We reached Khaybar, {5} and 'Abd Allāh sent for his foster-mother to tell her where he was; she came out to us with a bag full of choice dates and bread. We ate this, and he said to her: "Mother, it is now evening; give us lodging at your house and get us into Khaybar!" His foster-mother said: "How can you possibly enter Khaybar, when there are four thousand warriors in it? Whom are you after here?" He said: "Abū Rāfi'." She said: "You will not be able to get at him." He said: "By God, I will kill him or be killed in the attempt!" She said: "Then come in to me by night!" {6} So they came in to her, when¹¹² the people of Khaybar were asleep. {7} She had said to them: "Come in with the crowd when¹¹³ all is quiet to make your assault [lit.: set your ambush]!". They did so and came in to her. Then she said: "The Jews do not lock their doors for security, for fear that a guest may come during the night, so that anyone arriving in the courtyard, not having been given hospitality, may find the door open and may enter and sup." When all was quiet, she said: "Go and ask to be admitted to Abū Rāfi', and say: 'We have brought Abū Rāfi' a present', and they will open up for you." So they did this. {8} They went out, and every house-door of Khaybar that they passed they locked, until they had locked every house in the village, {9} and finally they came to a ladder at Sallām's castle.

{10} He [Ibn Unays] said: We went up, sending 'Abd Allāh b. 'Atk first, because he could speak the Jewish language.¹¹⁴ Then they [sic] asked to be admitted to Abū Rāfi', {11} and his wife came and said: "What is your business?" {12} 'Abd Allāh b. 'Atk, speaking in the Jewish language, said: "I have brought Abū Rāfi' a present." She opened the door for him, {13} and when she saw his weapon she made to cry out. 'Abd Allāh b. Unays said: We crowded through the door to try to get to him first. She made to cry out, so I pointed my sword at her. I did not want my companions to beat me to him. She was silent for a while [or: immediately(?)]. Then I said to her: "Where is Abū

¹¹¹ On foster relations between Arab and Jewish clans in Medina and the correct translation of *umm* in this text, cf. M. Lecker, "Amr ibn Ḥazm al-Anṣārī and Qur'an 2,256: 'No Compulsion is There in Religion'", in *Oriens*, 35 (1996), 63-64.

¹¹² It seems more plausible to read *lammā* instead of *fa-lammā*.

¹¹³ I read *idhā* instead of *fa-idhā*.

¹¹⁴ The Arabic text has "*al-yahūdīyya*". W.M. Watt has equated it with "Hebrew" (*Muhammad at Medina*, 213), but Mattock's translation "Jewish", i.e. the Jewish language, is preferable, because it seems more plausible that the Jews of Medina—and Ibn Abī l-Huqayq originally was one of them—spoke an Arabic mixed with Hebrew words.

Rāfi? Tell me, or I will strike you with my sword!" She said: "He is there in the room." {14} We went in to him, and we could distinguish him only by his whiteness, for he looked like a cast-off Egyptian garment. We set on him with our swords; {15} his wife cried out, and one of us was on the point of going out to her but remembered that the Apostle of God had forbidden us to kill women. {16} When we reached him, we found that the ceiling was too low for us, and our swords rebounded from it.

{17} Ibn Unays said: "I was night-blind and could see only poorly at night, [but] I saw him (*ta'ammaltuhu*) as though he was a moon. {18} I pressed my sword on his belly until I heard it strike the bed and I knew that he was fatally wounded [lit.: dead]. {19} The rest all kept striking him. {20} Then we descended, but Abū Qatāda forgot his bow and remembered it only after he had descended. His companions [sic] said: "Leave the bow!", but he refused and went back and retrieved it. {21} He sprained his foot, {22} and they carried him between them. {23} Abū Rāfi's wife cried out, and the people of the house took up the cry after he had been killed.

{24} The people in the houses could not release themselves until a considerable part of the night had passed. {25} The band hid themselves in one of the water-channels¹⁵ of Khaybar. {26} [Eventually] the Jews and al-Ḥārith Abū Zaynab arrived, and Abū Rāfi's wife came out to him and said: "The gang has gone now." Al-Ḥārith set out, with three thousand men, to follow us, hunting us with torches of palm-fronds. They often trod on the water-channel, but we were inside it and they were on top of it, so that they could not see us. {27} When they had completed their search and seen nothing, they returned to Abū Rāfi's wife and asked her: "Did you recognise any of them?" She said: "I heard the speech of 'Abd Allāh b. 'Aūk among them; if he is in our country, he is with them." {28} So they started to search again, {29} and the band said to one another: "Suppose one of us went to them to see if he is dead or not?" So al-Aswad b. Khuzā'i went out, {30} joined the crowd and mingled with them, holding in his hand a torch like theirs, until they went back to the castle again, and he went with them. He found the house full. He said: They all came up to look, to see how Abū Rāfi was. {31} His wife came up with a blazing torch and leant over him to see if he was alive or dead. {32} She said: "He is dead, by the God of Moses." {33} But I was unwilling to come back without definite information, so I went in with them again, and not a vein of the man was moving. {34} The Jews came out, all keening together, and began to prepare the things for his burial. {35} I came out with them, having been rather a long time away from my compan-

¹⁵ See note 66.

ions. I went down to them in the water-channel and gave them the news. We remained where we were for two days, until the search for us had died down. {36} Then we left, making for Medina, each of us claiming to have killed him. {37} We came to the Prophet, who was on the *minbar*. When he saw us, he said: "May you be happy!" We said: May you be happy, O Apostle of God!" He said: "Have you killed him?" We said: "Yes, {38} and each of us claims to have done it." He said: "Bring me your swords, quickly!" We brought him our swords, {39} and he said: "This one killed him. There are traces of food on the sword of 'Abd Allāh b. Unays."

{40} Ibn Abī l-Huqayq had incited Ghatafān and the Arab polytheists round him and he had offered them great inducements to fight the Apostle of God. So the Prophet sent these men against him.¹⁶

Ayyūb b. al-Nu'mān—Khārīja b. 'Abd Allāh:

When they reached Abū Rāfi', they disputed as to who should kill him, so they drew lots for him, and 'Abd Allāh b. Unays' arrow came out. He was night-blind and he said to his companions: "Where is he?" They said: "You can/will see his whiteness, as though he were a moon." He said: "I see him." 'Abd Allāh b. Unays went forward, while the band stood with the woman, fearing that she would cry out, having drawn their swords upon her. 'Abd Allāh b. Unays entered and struck with his sword, but it rebounded, because the ceiling was low. So he leaned on him, he [Abū Rāfi'] being full of wine, until he heard the sword strike against the bed.¹⁷

These two versions which allegedly go back to 'Abd Allāh b. Unays, Companion of the Prophet and participant in the expedition against Ibn Abī l-Huqayq, differ in extent and content from each other much more than the variants of the other two traditions on this event did, to wit, those of Abū Ishāq and al-Zuhrī discussed above. Despite this

¹⁶ This unit gives the impression of an addition by another hand designed to produce a reason for the killing of Ibn Abī l-Huqayq. My first conclusion was that this addition probably should be ascribed to al-Wāqidī himself, comparable to Ibn Ishāq's procedure of adding such a reason in the introduction to his account of the event (see Ibn Hishām, *Sira*, 714; Tabarī, *Tarīkh*, prima series, III, 1378). I had to revise my ideas, however, when I came across this fragment in later sources as part of a tradition going back to 'Urwa b. al-Zubayr (see below, p. 222). Al-Wāqidī obviously added this fragment of 'Urwa's tradition without naming his sources. Ibn Sa'd—following the example of Ibn Ishāq?—put this fragment at the beginning of his summary which he gave of al-Wāqidī's version of the event (cf. Ibn Sa'd, *Tabaqāt*, II, 91).

¹⁷ Al-Wāqidī, *Maghāzī*, I, 391-95. I reproduced Mattock's translation ("History and Fiction", 90-92) with some changes.

fact, even a superficial reading of both texts reveals obvious structural correspondences and many similarities in content. In order to facilitate the content-analysis and comparison of these and other versions, I broke down the texts into small units to which I assigned a number in the translation.¹¹ The text of al-Ṭabarī which is labelled D (daughter), contains 22 units. A comparison with that of al-Wāqidī, labelled S (son), organised in a table is as follows:

D	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
S	(3)	(5)	8	-	(9)	-	(10)	11	26	-	(12)
D	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22
S	(13)	(15)	(14,17)	-	-	(18)	(23)	(21)	22	(20,30)	(36)

In the first line the units of content of text D are given, in the second line the equivalent units of text S. Plain numbers mean: corresponds in content; numbers in parentheses mean: the content is similar but there are differences; and the dash means: neither correspondence nor similarity is to be found. The results of the comparison are: There are 14 units similar in content, six units which have no equivalent, and four units where a clear correspondence in content is displayed. The correspondence of both texts is thus not extensive; they are, therefore, not dependent on each other. On the other hand, they do show similar features. Correspondences and similarities occur, in addition, in much the same sequence. Only four units of *matn* S appear in another sequence (units 26, 15, 23, 20), and from these four cases, only one (26) is very distant from its equivalent in *matn* D. We can conclude from this that the similarities between both texts cannot be attributed to chance. They must derive from a common source. Because of the many variations between both variants, the story related by the common source is recognizable only dimly. It can be described as follows:

Five men—among them ‘Abd Allāh b. ‘Aḍk, ‘Abd Allāh b. Unays, Abū Qatāda and a confederate of theirs—were sent by the Prophet to

¹¹ Not all units are defined as the most elementary elements of content, for, in order to limit their number, I chose a division into only those units of contents which have parallels in the other texts for comparison's sake. Some units, therefore, are larger than others.

Ibn Abī l-Ḥuqayq who lived at Khaybar. They entered it by night and locked the doors of the houses until they arrived at the residence of Ibn Abī l-Ḥuqayq to which some of them ascended. 'Abd Allāh b. 'Atīk asked to be admitted. The wife of Ibn Abī l-Ḥuqayq recognized him due to his voice and let them in. One of them threatened the wife with his sword, but remembered the interdiction of the Prophet to kill any women. The attacker/s recognized Ibn Abī l-Ḥuqayq because of his white color. 'Abd Allāh b. Unays killed him. When they had left, his wife cried out. In descending, one of them hurt his foot and was carried away by the other/s. One of them realized that he had forgotten his bow and returned to fetch it. The detachment returned to Medina.

This is only the skeleton of the story which must have been the source of the two versions, and even in this skeleton the exact place where some of the "bones" originally had their place is obscure. This is true for the detail of the wife of Ibn Abī l-Ḥuqayq recognizing the voice of Ibn 'Atīk and of the realization of one of them that he had forgotten his bow. In addition, both texts do not correspond fully in wording. Correspondence is mostly limited to some words of general use.

The common elements apart, the two stories differ substantially in many details. Most striking are real contradictions which cannot be simply explained by assuming that they derive from either elaboration or abbreviation of the original narrative. The following five substantial differences can be given: 1) The number of persons who entered the house of Ibn Abī l-Ḥuqayq in order to kill him. According to D, there were only two: Ibn 'Atīk and Ibn Unays; according to S, the entire group went to kill him. 2) In version D, it is Ibn Unays who, raising his sword against Ibn Abī l-Ḥuqayq's wife, remembers the prohibition of the Prophet to kill women and children; in version S, it is one of the assassins whose name is not given, but who cannot be Ibn Unays. 3) The one who hurts his foot in descending from the residence of Ibn Abī l-Ḥuqayq is Ibn 'Atīk according to D, but Abū Qatāda according to S. 4) In D, the episode of the forgotten bow is linked to Ibn Unays, in S to Abū Qatāda and, in addition, both episodes are reported in another sequence. 5) A notable variation is also that, according to D, the wife of Ibn Abī l-Ḥuqayq recognizes the voice of Ibn 'Atīk when he asks to be admitted into the house, whereas in S this is only mentioned when the Jews of Khaybar had heard

what had happened and had started the search for the murderers. These differences, as well as the variation in the elaboration of some episodes (compare for example D 7-11 with S 10-12 and D 22 with S 36), corroborate our conclusion that both texts do not depend directly on each other.

We have established that both versions have some essential structural elements in common which they cannot possess by chance but which must derive from a common source. According to the *isnād*, the common link is Ibn Unays. Indeed, it is quite possible that the common "skeleton" of both versions derives from him or, to be more precise, the story he related, perhaps in varying forms, in the course of time. Otherwise we must postulate that the common source of both versions is the story of someone who alleged to have it from Ibn Unays but whose name has been suppressed by the transmitters of both traditions.

Despite the comparison of both versions alleged to go back to Ibn Unays and the establishment of the content of the common source from which both must derive, the issue of the common source is still not fully explored. The attentive reader of the texts of these two versions will have realized that they not only display correspondences with each other, but also with the tradition of al-Zuhrī that allegedly also goes back to members of the family of Ibn Ka'b. The relationship of his version and also that of Abū Ishāq to that allegedly deriving from Ibn Unays has therefore to be studied first, before a definitive answer to the issue of the source or the sources of all the versions can be given.¹¹⁹

The relationship between the different traditions

To facilitate a comparison of the two texts which are said to derive from Ibn Unays with that of al-Zuhrī, the *matn* of the latter has been cut into units of content as well (see the translation on pp. 191-92).

¹¹⁹ The analysis of the different traditions on the murder of Ibn Abī l-Huqayq has been limited to versions which have an *isnād*. In later sources, several other versions are found which in general derive from one of the versions which has been studied above, mostly from Ibn Ishāq, Ibn Sa'd (al-Wāqidī) and al-Bukhārī, sometimes even mixing them together. See e.g. Ibn al-Jawzī, *Muntazam*, II, 342; Ibn 'Abd al-Barr, *Durar* (see *Istidhkār*, XIV, 57-58); Ibn Kathīr, *Bidāya*, IV, 137-40; Ibn Sayyid al-Nās, *Uyūn*, II, 65-66; Dhahabī, *Ta'rikh*, I, 341-45; Nuwayrī, *Nihāyat*, XVII, 197-99.

The appropriate units of the three traditions can be put alongside one another in a table. Al-Zuhri's tradition (Z) has been taken as the reference of the other two (D = daughter of Ibn Unays, S = son of Ibn Unays). The letter "m" symbolises Ma'mar's variant of al-Zuhri's tradition, the letter "i" Ibn Ishāq's variant.

Z	1	2	3m = 6i	4	5	6i = 3m	7	8i	9m
D	-	-	-	(1)	-	-	2	(2)	3
S	-	-	-	3	-	-	4	-	8

Z	9i	10	11	12	13	14	15i	16	17
D	-	(5, 6)	7	-	(11)	-	-	-	(14)
S	-	(9)	(10)	11	(12)	-	-	-	14

Z	18	19i	20	21	22	23	24	25	26i
D	(13)	-	(17)	-	(19)	20	-	-	-
S	(15)	19	18	(21)	(17)	22	25	(26)	-

Z	27	28	29m	29i	30	31	32	33m	33i
D	-	-	-	-	-	-	-	-	-
S	(29)	31	-	27	32	(35)	(36)	37	38

Z	34m	34i
D	-	-
S	-	39

The comparison of the contents of al-Zuhri's tradition with that allegedly going back to the daughter of Ibn Unays (al-Ṭabarī) leads to the following result: There are four correspondences, nine cases of similar content and 26 cases with no equivalent. The comparison with the version ascribed to Ibn Unays' son (al-Wāqidī) shows 15 correspondences, ten units of similar content and twelve cases where a relationship is lacking.

There is obviously a structural similarity between al-Zuhri's *matn* and the two other texts, and this is further affirmed by the fact that the sequence of the units is nearly the same. In addition, a good number of cases of correspondence in content could be found. The

correspondences are much more frequent between al-Zuhrī's text and S (al-Wāqidī) than D (al-Ṭabarī), even if one limits the comparison to the units 1-23 for which both S and D have an equivalent text. The relationship between Z and S is therefore closer than that between Z and D.

The relationship between al-Zuhrī's tradition and those alleged to derive from Ibn Unays becomes also evident when looking for correspondences in wording. Text S shows several close textual parallels:¹⁷⁰

S	Z
- <i>wa-qad ba'athana rasūl Allāh khamsat nafar: 'Abd Allāh b. 'Aṣīk wa-'Abd Allāh b. Unays wa-Abū Qatāda wa-l-Aswad b. Khuzā'i wa-Mas'ūd b. Sinān</i>	- <i>ba'atha rasūl Allāh (m'u) khamsat nafar (i) 'Abd Allāh b. 'Aṣīk wa-'Abd Allāh b. Unays wa-Mas'ūd b. Sinān al-Aswad wa-Abū Qatāda b. Rib'i b. Baldama wa-Aswad b. Khuzā'i ḥalfan lahum (m'u)</i>
- <i>thumma kharaḡū lā yamurrūna bi-bāb min buyūt Khaybar illā aghlaḡūhu hattā aghlaḡū buyūt al-qarya kullahā hattā nahaw ilā 'ajala...fa-sa'idna</i>	- <i>fa-kharaḡū hattā jā' Khaybar fa-kammā dakhalū l-balad 'amadū ilā kull bayt minhā fa-ghallaḡūhu min khariḡihi 'alā ahlihi thumma amadū ilayhi fī mashrabat lahu fī 'ajala (m)</i>
- <i>fa-mā 'arafnāhu illā bi-bay'adīhi ka-annahu qubḡiyya mulḡāi</i>	- <i>mā dallant 'alayhi illā bay'adūhu 'alā l-firāsh fī sawād al-layl ka-annahu qubḡiyya mulḡāi (m, i)</i>
- <i>thumma dhakamā anna rasūl Allāh (s) nahāna 'an qail al-nisā'</i>	- <i>thumma yadhkur nahy rasūl Allāh (s)... (i) nahā 'an qail al-nisā' wa-l-sibyān (m2)</i>
- <i>wa-kuntu rajulan a'shā lā uḡsir bi-l-layl illā baṡaran da'ifan</i>	- <i>wa-kāna...rajulan sayyi' al-baṡar</i>
- <i>fa-atlaki' bi-sayfi 'alā baṡnihi hattā samītu khawshahu fī l-firāsh</i>	- <i>lahānala ...'alayhi bi-sayfihi fī baṡnihi hattā anfadhahu</i>
- <i>wa-nkaffat rijluhu fa-ḡtamalnāhu bayna-hum ...wa-khiaba'a l-qaum fī ba'ḡ manāhir Khaybar</i>	- <i>fa-urūhi'at rijluhu wath'an shadīdan wa-ḡtamalnāhu hattā na'ā bihi manḡaran min 'uyūnihim</i>
- <i>yatlubūnānā bi-l-nīrān fī shu'al al-sa'af</i>	- <i>fa-awḡadū l-nīrān wa-ash'afū fī l-sa'af wa-ja'afū yaliamisūn wa-yashḡaddūn (m) /wa-shḡaddū fī kull wajh yatlubūnānā (i)</i>
- <i>samītu minhum kalām 'Abd Allāh b. 'Aṣīk fa-in kāna fī bilādīnā ḡadhīhi fa-huwa mā'ahum</i>	- <i>la-qad 'arastu sawt Ibn 'Aṣīk thumma akḡhabtu fa-qultu annā Ibn 'Aṣīk bi-ḡadhīhi l-bilād</i>
- <i>fa-ḡālat: fāza wa-lāhi Mūsā</i>	- <i>thumma ḡālat: fāza wa-lāhi yahūd</i>
- <i>ḡadīmā 'alā l-nabī (s) wa-huwa 'alā l-</i>	- <i>ḡadīmū 'alā rasūl Allāh (s) wa-huwa 'alā</i>

¹⁷⁰ The following abbreviations shall be used for textual variants: m = Ma'mar, m2 = Ma'mar's short version, i = Ibn Ishāq, m'u = Mūsā b. 'Uqba, is = Ibrāhīm b. Sa'd.

- minbar, fa-lammā ra'ānā qāla: aḥḥat al-wujūh! Fa-qulnā: aḥḥat wajhuka yā rasūl Allāh! Qāla: a-qatalumūhu? Qulnā: na'am*
- *wa-kullunā yadda'ti qatlahu. Qāla: 'ajjilā 'alayya bi-asyāfikum fa-alaynā bi-asyāfinā thumma qāla: hādihā qatalahu, hādihā athar ta'am fi sayf 'Abd Allāh b. Unays*
- l-minbar (m'u) fa-lammā ra'āhum (is) qāla: aḥḥat al-wujūh! Qāla: aḥḥat wajhuk yā rasūl Allāh. Qāla: a-qatalumūhu? Qāla: na'am (m'u)*
- *wa-khīlafnā 'indahu fī qatlihi wa-kullunā yadda'thi fa-qāla rasūl Allāh (s): hātū asyāfikum! Fa-j'nā birhā fa-naḥara ilayhā fa-qāla li-sayf 'Abd Allāh b. Unays: hādihā qatalahu, arā fihī athar al-ta'am (i)*

This table shows that there are many textual correspondences between the tradition of al-Zuhrī and that ascribed to a son of Ibn Unays in al-Wāqidī's version. This could mean that al-Wāqidī or his informant may have created a new, much more elaborate narrative based on a version of al-Zuhrī's tradition without mentioning that. There are, however, indications that go against such an assumption. 1) If al-Wāqidī or his informant transmitted on the basis of al-Zuhrī's *matn*, one would have expected that they would have used one of the different versions known of it, such as that of Ibn Ishāq or that of Ma'mar. But this is obviously not the case. al-Wāqidī's *matn* sometimes resembles that of Ibn Ishāq, sometimes that of Ma'mar and sometimes even seems to mix them.¹²¹ This can, perhaps, be explained by assuming that al-Wāqidī or his informant used a version of al-Zuhrī which is not preserved, or by assuming that he knew the different versions and created his own on the basis of them. Both assumptions are, to my mind, however, not satisfying. 2) The *matn* of al-Wā-

¹²¹ J. Wellhausen, J. Horowitz and recently G. Schoeler have shown that al-Wāqidī sometimes plagiarized the text of Ibn Ishāq without naming it as his source (G. Schoeler, *Charakter*, 134-42). This seems here, however, not to be the case. Al-Wāqidī's version corresponds with other versions of al-Zuhrī's tradition in seven places, but not with that of Ibn Ishāq where there are only four correspondences. In two places the correspondence favors Ma'mar even in obvious contradiction to Ibn Ishāq. The charge of plagiarism and outright fabrication of evidence raised against al-Wāqidī has been rejected by J.M. Jones, "Ibn Ishāq and Wāqidī. The Dream of 'Āṭika and the Raid to Nakhla in Relation to the Charge of Plagiarism", in *BSOAS*, 22 (1959), 41-51 and recently again by M. Lecker in his "Wāqidī's Account" and "The Death of the Prophet Muhammad's Father: Did Wāqidī Invent Some of the Evidence?", in *ZDMG*, 145 (1995), 9-27. It seems to me that a systematic study of al-Wāqidī's *Maḥāzī* in light of all the new material available today is urgently needed before a definite judgement on al-Wāqidī can be made.

qidī displays too many substantial variations with that of al-Zuhrī's tradition to warrant dependence on it. To give some examples: In Z Ibn 'Aṭk introduces his group as Arabs seeking provisions, in S he introduces himself as a Jew bringing a present. In Z Ibn 'Aṭk had bad eyesight and therefore fell from the ladder and sprained his foot; according to S, Ibn Unays was the one who could see only poorly which, however, did not prevent him from finding his victim and killing him, and it was Ibn Qatāda who sprained his foot when trying to retrieve his bow which he had forgotten. Nothing of this is to be found in Z and it is difficult to imagine why someone would have altered al-Zuhrī's *matn* so much. 3) Al-Wāqidī produces not only a complete narrative ascribed to Ibn Unays' son 'Aṭiyya but also a variant allegedly going back to Khārija, another one of his sons, which gives a different description of the killing of Ibn Abī l-Ḥuqayq, a description which enhances the role of Ibn Unays and diminishes that of his companions. It makes no sense to assume that al-Wāqidī or his informant Ayyūb b. al-Nu'mān invented both versions.

The structural similarities and the textual correspondences of both *matns*, that of al-Zuhrī and al-Wāqidī, cannot, therefore, be the consequence of dependence of one on the other, but must derive from one or more common sources of both. Such a conclusion is in accordance with the evidence which the *imāds* reveal. Both versions purport to go back to different members of the Ka'b b. Mālik family: al-Wāqidī's text to al-Nu'mān b. 'Abd Allāh b. Ka'b b. Mālik, and that of al-Zuhrī to either 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd Allāh b. Ka'b b. Mālik, or his uncle 'Abd al-Raḥmān or his father 'Abd Allāh.

A similar conclusion is to be drawn from the comparison of al-Zuhrī's tradition and that allegedly going back via 'Abd al-Raḥmān b. Ka'b b. Mālik to a daughter of Ibn Unays (al-Tabarī). Though the relationship of the text D has more structural similarity than correspondence in content and wording, there are some striking parallels to be found.¹²²

¹²² Abbreviations: is = Ibrāhīm b. Sa'd, m = Ma'mar, i = Ibn Ishāq, mk = Mālik b. Anas, sn = Sufyān b. 'Uyayna.

- | D | Z |
|---|--|
| - <i>anna l-rahf alladhīna ba'athahum rasūl Allāh (s) ilā Ibn Abī l-Ḥuqayq li-yuqtulūhu</i> | - <i>anna l-rahf alladhī ba'atha rasūl Allāh (s) li-qatl Ibn Abī l-Ḥuqayq (in)</i> |
| - <i>wa-innahum qadimū Khaybar laylan</i> | - <i>fa-kharajū hatta idhā qadimū Khaybar alaw dār Ibn Abī l-Ḥuqayq laylan (i)</i> |
| - <i>fa-'amadā ilā abwābihim nuḡhalliqūhā min kharij</i> | - <i>fa-lammā dakhalū l-balad 'amadū ilā kullī bayt minhā fa-ḡhallaḡāhu min kharijihi 'alā ahlihi (m)</i> |
| - <i>thumma ji'nā ilā l-mashraba allatī fihā Ibn Abī l-Ḥuqayq</i> | - <i>thumma amadū ilayhi fī mashraba lahu (m)</i> |
| - <i>fa-sta'dhana ..fa-qālat imra'at Ibn Abī l-Ḥuqayq</i> | - <i>fa-sta'dhanā fa-kharajāt ilayhim imra'atuhu fa-qālat</i> |
| - <i>fa-adhkur nahy rasūl Allāh (s) 'an qatl al-nisā' wa-l-wildān fa-akuff 'anhā</i> | - <i>thumma yadhkur nahy rasūl Allāh (s) (i) 'an qatl al-nisā' wa-l-wildān (mk, sn) fa-yakuff yadahu (i)</i> |
| - <i>fa-saqata 'Abd Allāh b. 'Aṭk fī l-daraja</i> | - <i>fa-waḡa'a ['Abd Allāh b. 'Aṭk] min al-daraja (i)</i> |

Nonetheless, the differences are such that both texts cannot depend on each other. Such differences are: According to D, only two men, Ibn 'Aṭk and Ibn Unays, entered Ibn Abī l-Ḥuqayq's house. Ibn 'Aṭk first tried to kill him but was not able to do so properly. Ibn Unays forgot his bow and returned to fetch it. The similarities and textual parallels must then derive from sources which both versions had in common.

The three versions just compared, that of al-Zuhri and the two versions allegedly going back to Ibn Unays, seem to be derived from narratives circulating in the family of Ka'b Mālik. These narratives vary in many details, partially in substantial ones, but display nonetheless many structural and sometimes even textual correspondences. The differences in these narratives are probably due to both different sources from which they originally derived and to a longer process of oral transmission in the course of which interferences between the different versions can have taken place. In addition, the stories could have been abbreviated or expanded (this would explain the different lengths of the versions).

Even if this history of the different versions is accepted, one may wonder why two of them have been constructed as going back to Ibn Unays, one of the participants in the expedition and, according to all versions of the Ka'b b. Mālik family, the man who really killed Ibn Abī l-Ḥuqayq, while the other version, that of al-Zuhri, does not specify the real author of the report. We can only speculate about the

reason for this. It seems not too far-fetched to assume that every participant in the expedition narrated his own version of the events and that these versions were transmitted by their descendants and friends and became part of the "tribal memory" of the Banū Salima to whom all the participants belonged. The descendants and friends of Ibn 'Atīk would probably have emphasized the role played by their ancestor, those of Ibn Unays would have done the same in favor of theirs. The tradition allegedly going back to al-Barā' may reflect the former type of origin, the version ascribed to the daughter of Ibn Unays may reflect the latter. Other transmitters may have tried to reconcile the different family biases and to concede to all of the leading participants an important role. This seems to be the case in the versions of Nu'mān b. 'Abd Allāh b. Ka'b ascribed to two different sons of Ibn Unays and in al-Zuhrī's tradition from his informant, a son or grandson of Ka'b b. Mālik.

This leaves us with the thorny question as to which of the two versions is more "original", the longer one preserved by al-Wāqidī or al-Zuhrī's shorter one? As said above, following the ideas of J. Schacht there is a tendency in Western *ḥadīth* scholarship to regard the shorter traditions as being the older ones. In my view there is no plausible reason why such a generalization should be accepted. Detailed narratives may be as old as shorter ones, and often the latter are obviously abbreviations of the former. It does not seem inconceivable to me that the version preserved by al-Wāqidī is at least as old as that which al-Zuhrī brought into wider circulation. I even tend to think that al-Zuhrī's version is more of a summary, based on at least two different, originally probably more detailed, stories. The two different versions of what happened when the detachment returned to Medina, both derived from al-Zuhrī, may serve as evidence for this hypothesis. It also seems plausible that collectors like al-Zuhrī trimmed some of the fanciful, garrulous and overly-detailed stories and harmonized obvious contradictions. An illustrative example of how collectors sometimes proceeded with long stories is Ibn Sa'd's transmission of al-Wāqidī's version of the story about the killing of Ibn Abī l-Ḥuqayq. Ibn Sa'd's cleaned-up text does not vary much from that of al-Zuhrī.¹²⁵ In the course of transmission by professional transmitters, the stories could undergo even further abbreviation, as is seen from

¹²⁵ Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, II, 91-92.

the several "short stories" transmitted by or from some pupils of al-Zuhrī. The detailed *qiṣṣa* preserved by al-Wāqidī may, therefore, represent a pre-al-Zuhrī stage of development, which does not mean that all of its details must necessarily go back to the first century.¹²⁴

If my conclusion is correct, that al-Zuhrī's version and the two traditions which are ascribed to Ibn Unays (D, S) are not dependent on each other, but derive from common older sources, then the "legal" element in which the Prophet is reported to have forbidden the killing of women and children must already belong to this pre-al-Zuhrī stage since it is part of all three of them. If it is "a hagiographical insertion", as J. Burton suggests¹²⁵—which is far from certain—then it is a very old one.

The comparison of the versions going back to members of the Ka'b b. Mālīk family has revealed a structural similarity and several textual correspondences. This is, much less the case when they are compared with the version ascribed to al-Barā' b. 'Āzīb. The correspondences in content there are the following: 'Abd Allāh b. 'Aṭīk played a leading role in this expedition; he locked or opened some doors when he went at night to the house of his victim; he climbed up to him by way of a ladder and killed him, after a first unsuccessful attempt, by running a sword through his belly; when descending, the murderer missed a step and sprained his foot; the group did not leave until the death of Abū Rāfi' had been confirmed.

Textual correspondences are very few and might be accidental.¹²⁶ A dependence of Abū Ishāq's *matn* on those going back to members of the Ka'b b. Mālīk family, or vice versa, can be ruled out. The com-

¹²⁴ As we have seen above, al-Wāqidī himself sometimes tacitly added elements from other sources. See note 116. The conclusion that this *qiṣṣa* must be old cannot be taken as proof for the thesis that most of the old traditions were the product of "professional" *qasṣās* (cf. P. Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton, 1987, 215 ff.). The contributions of persons known as such professionals are in any case not substantial in the *sīra* traditions. Cautiously, we can say that many traditions on events concerning the life of the Prophet probably had the form of narrations which were more detailed and lively than what is often preserved in the Sunnite standard collections. Cf. also M.J. Kister, "On the Papyrus of Wahb b. Munabbih", in *BSOAS*, 22 (1959), 563-64.

¹²⁵ See Mattock, "History and Fiction", 97, n. 1.

¹²⁶ To give two examples: In version S, Ibn Abī l-Huqayq's house is called a *qasr*, as in the tradition of Abū Ishāq, and the killing is described with the words *hattā samī'tu khashshahu fī l-firāsh* which reminds one of *hattā samī'tu sawt al-'azm* (however, only found in Yūsuf b. Ishāq's variant of Abū Ishāq's story).

mon elements which they display must either be due to common sources (instead of Mattock's archetype, we should talk of *archetypes*) which must be very old, older than the stories transmitted by the members of the Ka'b b. Mālik family, or be part of the historical kernel of the stories, i.e., reflect what really happened; conceivably, both alternatives are possible at the same time as well.

The tradition of 'Urwa

The above conclusion seems to be corroborated by a tradition on the murder of Ibn Abī l-Ḥuqayq which I have mentioned until now only in passing: the version of 'Urwa b. al-Zubayr.¹²⁷ The most complete text of it which I have come across up to now is that preserved in al-Bayhaqī's *Dalā'il*. It is a short version which originally may have been more detailed. The last three links of the *isnād* are Ibn Lahī'a (d. 174/790-1)—Abū l-Aswad [Yatīm 'Urwa] (d. 131/748-9 or later)—'Urwa (d. 94/712-3).¹²⁸ The text reads as follows:

Sallām b. Abī l-Ḥuqayq had collected [forces] among the Ghatafān and among the polytheist Arabs in their neighborhood, inviting them to fight the Messenger of God and giving them heavy payments. The Ghatafān, then, conspired with them [the Jews?]. Huyayy b. Akhtab in Mecca had seduced the inhabitants of Mecca. He had told them that their tribe [Ghatafān?] frequently came to that place [Mekka?] expecting resources and money. Ghatafān [thus] consented with them [the

¹²⁷ Bayhaqī, *Dalā'il*, IV, 38; fragments of it are found in al-Wāqidī, *Maghāzī*, I, 394 (without *isnād* at the end of 'Aṭīyya's report from his father), in Ibn Sa'd, *Tabaqāt*, II, 91 (without *isnād* and obviously taken from al-Wāqidī), Ibn Sayyid al-Nās, *Uyūn*, II, 66 (quoting Ibn Sa'd), Dhahabī, *Ta'rikh*, I, 345, Ibn Hajar, *Fath*, VII, 435 and Zurqānī, *Sharḥ*, II, 167 (according to S. Mursī al-Ṭāhir, *Biāḥyāt al-Kitāba al-Ṭārikhiyya 'inda l-'Arab. Auwal sira fi l-islām: 'Urwa b. al-Zubayr b. al-Awwām*, Beirut, 1995, 170). The just mentioned al-Ṭāhir also quotes under the heading *maqtal Ibn Abī Rāfi'* a fragment from Ibn Sayyid al-Nās' *Uyūn* with the same *isnād* (Ibn Lahī'a—Abū l-Aswad—'Urwa) but with a completely different *matn* ("The Messenger of God sent 'Abd Allāh b. 'Aṭk with 30 riders, among them 'Abd Allāh b. Unays..."). This is, however, not a fragment which has to do with the murder of Ibn Abī l-Ḥuqayq, but belongs to the expedition against Usayr (Ibn Sa'd) or al-Yusayr b. Rizām, another Jewish leader at Khaybar. Ibn Sayyid al-Nās quotes 'Urwa's statement in the right context and mentions also that the name 'Abd Allāh b. 'Aṭk goes back to al-Walīd, one of Ibn Lahī'a's pupils, whereas other transmitters from him have 'Abd Allāh b. Rawāḥa, the man who is termed the leader of the expedition against Usayr by other reports. Cf. Ibn Sayyid al-Nās, *Uyūn*, II, 110.

¹²⁸ This is also the *isnād* which al-Dhahabī reproduces. Ibn Hajar and al-Zurqānī mention this tradition only *min tartiq* Abī l-Aswad [Ibn Hajar: al-Aswad] 'an 'Urwa.

Meccans?]¹²⁹ The Messenger of God sent 'Abd Allāh b. 'Atīk¹³⁰ b. Qays b. al-Aswad, Abū Qatāda al-Ribī and Aswad al-Khuzā'i against Ibn Abī l-Huqayq. He gave the command over them to 'Abd Allāh b. 'Atīk. They attacked him by night and killed him.¹³¹

Since there seem to be no other variants reporting this event on the authority of 'Urwa, we have no possibility of checking the *isnād* other than looking up what biographical dictionaries provide on the transmitters. This is not very favorable, at least as far as Ibn Lahf'a is concerned.¹³² Most of the *matn* consists of an account on what causes or motives led to the expedition against Ibn Abī l-Huqayq. This aspect is missing in the traditions on the event going back to the Ka'b b. Mālik family but it is mentioned, although more briefly, in two of the variants of the tradition ascribed to al-Barā'.¹³³ The account on the expedition itself is limited to the following: a) the Prophet sent three men to Ibn Abī l-Huqayq, b) these were 'Abd Allāh b. 'Atīk b. Qays b. al-Aswad, Abū Qatāda b. Ribī and Aswad al-Khuzā'i, c) he gave the command to 'Abd Allāh b. 'Atīk, and d) they attacked Ibn Abī l-Huqayq at night and killed him.

The three participants mentioned are also to be found in al-Zuhrī's tradition from the Ka'b b. Mālik family but the names are not completely identical. The variants of al-Zuhrī's *matn* give neither a detailed *nasab* of Ibn 'Atīk nor the name Aswad al-Khuzā'i in place of Aswad b. Khuzā'i. Most noteworthy is that there is no mention of 'Abd Allāh b. Unays who, according to the versions of the Ka'b b. Mālik family, was the one who killed Ibn Abī l-Huqayq. These differences as well as the reduced number of participants do not speak for a direct dependence of Ibn Lahf'a's account on that of al-Zuhrī. However, the statement "*wa-ammara 'alayhim 'Abd Allāh b. 'Atīk*" does occur also in al-Zuhrī's tradition, as the variants of Ibn Ishāq and Mūsā b. 'Uqba illustrate. This could point to a dependence on al-Zuhrī's tradition, but such a conclusion is not compelling since the same phrase is also found in the tradition of al-Barā', and since nearly all traditions proceed from the fact that Ibn 'Atīk had been the leader of the expedition. It is possible, therefore, that the version which Ibn

¹²⁹ The text is not very clear.

¹³⁰ The edition erroneously vocalizes 'Utayk.

¹³¹ Bayhaqi, *Dalā'il*, IV, 38.

¹³² See Ibn Hajar, *Tahdhīb*, V, 373-79.

¹³³ See pp. 182, 189.

Lahī'a transmitted from Abū l-Aswad is unconnected to that of al-Zuhrī and may go back to earlier sources. It cannot be excluded that one of these sources may have been an account from 'Urwa b. al-Zubayr. We must, however, be cautious with this tradition which purports to go back to 'Urwa. Recent studies have shown that Ibn Lahī'a's *maghāzī* accounts with the *isnād* Abū l-Aswad 'an 'Urwa display some features which originally did not belong to 'Urwa's *matn*.¹³⁴ We must, therefore, admit the possibility that either Ibn Lahī'a or Abū l-Aswad used elements of al-Zuhrī's tradition which he recalled, adding other elements from unknown sources or which he invented. As long as Ibn Lahī'a's transmissions from Abū l-Aswad have not been systematically studied and compared with other versions, and as long as variants of this alleged 'Urwa tradition which are separate from Ibn Lahī'a's are lacking, we should refrain from making hasty conclusions and had better not use this tradition ascribed to 'Urwa for dating purposes.

IV. VARIANT TRADITIONS

Outside the mainstream of the *maghāzī* tradition concerning the murder of Ibn Abī l-Ḥuqayq, there are other traditions about that person which differ from it in some details. These traditions are found in historical, biographical, exegetical and other compilations. The differences concern mainly the following points: 1) his names, 2) the reason why he was killed, and 3) the time of the event. Marco Schöllner has collected many of these variants in his dissertation *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie. Eine quellenkritische Analyse der Šira-Überlieferung zu Muhammads Konflikt mit den Juden*.¹³⁵

As far as names and *nasab* are concerned, Schöllner notes many differences in the sources.¹³⁶ In addition to a full name Abū Rāfi' Sallām b. Abī l-Ḥuqayq al-A'war, we come across the *kunya* Abū Rāfi', the *ism* Sallām or 'Abd Allāh, and the *nasab* Ibn Abī l-Ḥu-

¹³⁴ See G. Schoeler, *Charakter*, 81-85 and the contribution of A. Görke in this volume.

¹³⁵ Wiesbaden 1998, 282-86, 336-40. The author has kindly put those parts of his book dealing with the episode at my disposal before publication.

¹³⁶ *Ibid.*, 282-86. The texts he mentions do not, however, always have a connection to Ibn Abī l-Ḥuqayq's killing.

qayq.¹³⁷ His *nisba* is sometimes given as al-Naḍarī, sometimes as al-Qurayzī. In addition, there is a Jewish leader called Sallām b. Mishkam who is also described as collaborating with the Quraysh against the Prophet and living for a period of time at Khaybar. According to some sources, he belonged to the Banū al-Naḍīr, according to others, to the Banū Qurayza. In view of this "confusion" concerning the two persons mentioned, Schöller suggests that the original reports only knew one Sallām, one Ibn Abī l-Huqayq and one Abū Rāfi', who were actually different persons or belonged to different traditions but later became partially combined, partially individualized by putting them into new contexts and giving them different names and *nasabs*. He further assumes that the target of the expedition led by 'Abd Allāh b. 'Atīk was Abū Rāfi', not Sallām b. Abī l-Huqayq, and he states that even al-Zuhrī did not regard Sallām and Abū Rāfi' as one and the same person.¹³⁸ The combination of the two, then, must have taken place after al-Zuhrī.

Schöller's assumptions can be disproved, however, by the *isnād-cum-matn* analysis. If we compare the names of the murdered person which appear in the *matns* of the variants deriving from al-Zuhrī, it becomes obvious that al-Zuhrī must already have known and transmitted the three elements of the name: Abū Rāfi' is transmitted by Ma'mar and Mūsā b. 'Uqba, Sallām by Ma'mar and al-Bakkā'i 'an Ibn Ishāq, and Ibn Abī l-Huqayq is used by all transmitters (but alone, i.e., without further additions, it is only used by Salama and Muḥammad b. Salama¹³⁹ 'an Ibn Ishāq, by Ibrāhīm b. Sa'd, Mālik, Sufyān b. 'Uyayna 'an al-Zuhrī, and by 'Abd Allāh b. al-Mubārak 'an Ma'mar). In the study of transmission history the following rule obtains: correspondences between two or more independent variants of the same tradition most probably derive from a common source. According to this rule, al-Zuhrī must have transmitted (at least sometimes) more than one element of the name, perhaps even the complete name. As usual, most of the transmitters (and perhaps even al-

¹³⁷ Schöller does not mention this last possibility, which I added because it is frequent.

¹³⁸ Because he called him 'Abd Allāh b. Abī l-Huqayq, not Sallām b. Abī l-Huqayq; see Schöller, *Exegetisches Denken*, 339.

¹³⁹ In his version *abī* is lacking. This is obviously a transmission error.

Zuhri himself) preferred a short version of the name, mostly Ibn Abī l-Ḥuqayq.¹⁴⁰

In the tradition complex transmitted by Abū Ishāq al-Sabīʿī and ascribed to al-Barāʿ, almost all variants, even the late ones like those preserved by al-Bayhaqī, mention only the *kunya* Abū Rāfiʿ.¹⁴¹ In the traditions alleged to go back to ʿAbd Allāh b. Unays, there is variation: the version of the daughter of ʿAbd Allāh b. Unays (al-Ṭabarī) uses Ibn Abī l-Ḥuqayq (according to al-Ḥākim's *al-Itkūl*, ʿAbd Allāh b. Abī l-Ḥuqayq)¹⁴², while the version ascribed to Ibn Unays' son ʿAṭīyya as preserved by al-Wāqidī has Abū Rāfiʿ. The tradition allegedly going back to ʿUrwa b. al-Zubayr also shows variants concerning the name: the most detailed version (al-Bayhaqī) has Sallām b. Abī l-Ḥuqayq, the fragment contained in al-Wāqidī's *Maghāzī* has only Ibn Abī l-Ḥuqayq, and that quoted by al-Wāqidī's pupil Ibn Saʿd in his *Ṭabaqāt* has Abū Rāfiʿ b. Abī l-Ḥuqayq.¹⁴³ This comparison of the textual variants of the different tradition complexes concerned with the murder of Ibn Abī l-Ḥuqayq suggests that the different appellations used do not derive from originally different traditions which were later combined, as presumed by Schöller, but are due to the transmitters who show a tendency to abbreviate, sometimes preferring Abū Rāfiʿ, sometimes Ibn Abī l-Ḥuqayq. The complete name was already known to al-Zuhri, perhaps even to his informants. There is no indication that the murdered man was originally only known as Abū Rāfiʿ.¹⁴⁴

¹⁴⁰ For the sources, see note 22.

¹⁴¹ For the sources, see note 16. Al-Rūyānī's version does not mention any name.

¹⁴² The beginning of al-Ḥākim's version is quoted by Ibn Ḥajar (*Fath*, VII, 434) without *isnād* but, according to the *matn*, it is the version of Ibn Unays' daughter which is more completely preserved by al-Ṭabarī. Schöller's claim that the name ʿAbd Allāh b. Abī l-Ḥuqayq was transmitted by al-Zuhri seems to be based on a misunderstanding. In al-Bukhārī's *Jāmiʿ*, the earliest source to which Schöller refers, al-Zuhri is not mentioned as a source of this name and al-Bukhārī's commentator Ibn Ḥajar clearly connects the name ʿAbd Allāh b. Abī l-Ḥuqayq with the tradition of ʿAbd Allāh b. Unays, which is not known to have been transmitted by al-Zuhri. Seen against the evidence of the other traditions, the *ism* ʿAbd Allāh instead of Sallām is probably a transmission error made before al-Bukhārī. It may have been caused by the name ʿAbd Allāh b. ʿAṭīk which follows immediately after the name Ibn Abī l-Ḥuqayq.

¹⁴³ In his introduction, however, Ibn Saʿd gives the full name: Abū Rāfiʿ Sallām b. Abī l-Ḥuqayq al-Naḍarī (*Ṭabaqāt*, II, 91)

¹⁴⁴ In a poem ascribed to Ḥassān b. Thābit (Ibn Hishām, *Sīra*, 716) two Jewish

The mere *ism* of Ibn Abī l-Huqayq, Sallām, is not found in the earliest dateable reports of his murder. The reason may lie in the fact that this could have led to confusion with the other Jewish leader of the time, Sallām b. Mishkam, who Schöller opines is another invented character of *sīra* literature, evolved like Sallām b. Abī l-Huqayq, from reports of a Jewish leader called only Sallām in order to fit into special contexts. In light of my conclusion concerning Sallām b. Abī l-Huqayq, this assumption loses its plausibility. In addition, we may ask ourselves why there could not indeed have been two contemporaneous Jewish leaders with the same *ism*, both collaborating with the Quraysh against the Prophet and be killed in the course of the events. After all, both have different *kunyas* (that of Sallām b. Mishkam seems to have been Abū Ḥakam)¹⁴⁵ and varying *nasabs* while the correspondence between them is such that they can apply to every other leader of the Medinan Jews.

The fact, however, that both had the same *ism* may have contributed to some confusion among Muslim traditionists and scholars with regard to details of their lives. Attempts to place the reports concerning the two Jewish leaders in a chronological framework may have led to additional, sometimes contradictory details, as Schöller rightly presumes. Among those differences are the tribal affiliation (Banū l-Naḍīr or Banū Qurayza) and date of and reason for their being killed. These details seem to belong to a secondary stage of development. *Misba* and date of death are lacking in all the original reports of the murder of Abū Rāfi' Sallām Ibn Abī l-Huqayq which are examined in this article and which seem to be the earliest dateable traditions on the issue. Exact dates for the expedition against Ibn Abī l-Huqayq seem to have been fixed only in the generation after al-Zuhrī, whose dating was still crude: "[His killing was] after that of Ka'b b. al-Ashraf,"¹⁴⁶ which could mean shortly after or many years later.

The reason for the murder is not given in the traditions ascribed to a descendant of Ka'b b. Mālik and to 'Abd Allāh b. Unays and is given differently in the traditions ascribed to al-Barā' and to 'Urwa b.

chiefs were mentioned as killed by the Muslims, Ibn al-Ashraf and Ibn Abī l-Huqayq. The latter is not called Abū Rāfi'.

¹⁴⁵ Cf. Ibn Hishām, *Sīra*, 713 (in the poem by Jabal b. Jawwāl al-Tha'labī).

¹⁴⁶ Bukhārī, *Jāmi'*, 64:16 (heading of the *bāb*).

al-Zubayr.¹⁴⁷ It seems only natural to assume that in their original reports the participants in the expedition did not ponder on the reason why the Prophet may have ordered or allowed the killing, but merely recounted how they managed to do it. Reflecting on the possible reasons for the attack agrees more with the work of collectors of traditions, who tried to fit the scrambled pieces of the mosaic into a coherent picture—men such as ‘Urwa and al-Zuhri (in whose traditions this issue actually emerges first) and later compilers.

These secondary differences should not make us jump to the conclusion that all of the other details (even variant ones) must also derive from the same effort to construct a chronologically structured and internally coherent picture of the Prophet's lifetime. We must allow for the possibility that many variant details are part of the primary stock of narrations which were recounted by different individuals. Other differences are certainly the result of the transmission process in the course of which elements may have disappeared or emerged by carelessness¹⁴⁸ or on purpose. Thus, I do not reject Schöller's idea that details of the *sīra* reports could be the result of "contextualization", i.e., putting reports in a new context, but I do not think that all of the variants can be explained in this manner, surely not the differences concerning the figure of Abū Rāfi‘ Sallām b. Abī l-Ḥuqayq. In the case of the latter, Schöller can only speculate whereas an *isnād-cum-matn* analysis allows us to reconstruct the transmission history with more certainty.¹⁴⁹

In this context, finally, I would like to review an issue which was raised already at the beginning of this century and has been recently revived by Schöller: the question of whether the traditions on the murder of Ibn Abī l-Ḥuqayq are influenced by accounts contained in the Old Testament. P. Jensen suggested in 1922 that the traditions about the murder of Ibn Abī l-Ḥuqayq were related to the accounts of

¹⁴⁷ See p. 223.

¹⁴⁸ The information, for instance, that Sallām b. Abī l-Ḥuqayq was killed by an arrow fired by the Prophet can presumably be explained by a mix-up of different sons of Abū l-Ḥuqayq made by a transmitter in that, for example, only one part of the name (Sallām or Ibn Abī l-Ḥuqayq) was found in his notes, so that the real identity was not quite clear to him. The transmitter could have tried to clear up the uncertainty. In the course of this study we have come across the confusing of names several times.

¹⁴⁹ This must not be misunderstood to mean that by using this method speculations can be completely avoided.

the murder of Ishba'ī (2 Samuel 4) and, in particular, to that of 'Eglōn (Judges 3). J. Horovitz accepted a possible influence of the latter story.¹⁵⁰ When one compares the texts, however, it becomes obvious that the correspondences are very few in number. In the narration of the murder of Ishba'ī the only real parallel is that the man was killed when lying on his bed and sleeping. The other details are completely different. With the story of the murder of the king of Moab, 'Eglōn, the Muslim traditions have three rough parallels: a) the Israelite Ehūd killed his victim in the upper room of his palace, b) he was murdered by a dagger plunged deep into his belly, and c) Ehūd closed the doors of the room before leaving the room (by the window) so that the attack remained unnoticed for some time. Of these parallels those of the upper room and the closing of doors is found in all three traditions which tell the particulars of the expedition against Ibn Abī l-Ḥuqayq (the tradition of al-Barā', Ibn Ka'b and 'Abd Allāh b. Unays). The closing of the doors in the house is a very prominent feature in the tradition of al-Barā' (but not the exit by the window). In the traditions of 'Abd Allāh b. Unays and Ibn Ka'b, however, the doors of the other houses were locked, not those of Ibn Abī l-Ḥuqayq's. The detail of thrusting a sword (not a dagger) deep into the belly of the victim is present in the tradition of al-Barā', Ibn Ka'b and that of 'Atīyya b. 'Abd Allāh b. Unays from his father, but not in the account of the daughter of Ibn Unays.

All in all, the correspondences between the biblical accounts and the Muslim traditions are few in number and so general that a dependence of the latter on the former is not compelling. The above-mentioned details as such are not unique for an attack (which in the Bible is not described as a night attack as in the Muslim traditions) on a single person living in a fortress, and also the combination of the three features can be mere coincidence. If one wishes, nevertheless, to postulate that the Muslim traditions borrowed these details from the biblical accounts, this borrowing must have taken place in the period when the different traditions were created. Since the three tradition complexes concerning Ibn Abī l-Ḥuqayq's murder seem to be independent of each other and not traceable to a single original

¹⁵⁰ P. Jensen, "Das Leben Muhammads und die David-Sage", in *Der Islam*, 12 (1922), 91, 95; J. Horovitz, "Biblische Nachwirkungen in der *Sira*", in *Der Islam*, 12 (1922), 185. M. Schöller drew my attention to these two articles.

report, the authors of the different traditions must have used the biblical stories as model independently but in almost the same manner. This does not seem very probable. Alternatively, one could assume that the three traditions received their common elements which resemble the biblical stories by borrowing from a Muslim archetype¹⁵¹ which must go back, then, far into the first Islamic century. For the existence of such an archetype, however, our investigation has not found any indication, and to postulate it seems superfluous because their common features most probably constitute their historical kernel.

V. CONCLUSION

Let us recapitulate the different steps of our investigation and their results.

Traditions concerning the murder of the Jewish leader Ibn Abī l-Ḥuqayq are found in a wide range of sources. The earliest sources are Mālik's *Muwatta'*, al-Wāqidī's *Maghāzī*, 'Abd al-Razzāq's *Muṣannaf*, Ibn Hishām's *Sīra* and al-Bukhārī's *Jāmi'*.

On the basis of an *isnād* comparison, we have singled out four different tradition complexes: one going back to the Companion al-Barā' b. 'Āzib, another to a descendant of the Companion Ka'b b. Mālik, a third to the Companion 'Abd Allāh b. Unays and the fourth to the Successor 'Urwa b. al-Zubayr.

The analysis of the *isnād* bundles compiled from the variants of the four tradition complexes has produced the following results: The *isnād* bundles of the two most current traditions (al-Barā' and Ibn Ka'b) show common links who died around 125/742-3 (Abū Ishāq al-Sabī'ī, al-Zuhrī). One complex of traditions has a common link on the level of the Companions ('Abd Allāh b. Unays), but is only based on very few transmission lines. The fourth tradition has a common link who died in 174/790-1 (Ibn Lahī'a).

On the basis of the *isnād* analysis, the hypothesis was made that traditions on the murder of Ibn Abī l-Ḥuqayq must be earlier than the time of the sources in which they first appear and must go back at least to Abū Ishāq and al-Zuhrī.

¹⁵¹ As postulated by J. Mattock, cf. note 14.

This hypothesis was checked by a *matn* analysis of the variants of the different traditions. As far as the traditions ascribed to al-Barā' and Ibn Ka'b are concerned, the results were the following: The texts of the variants of each tradition complex seem to be independent of each other and must for that reason go back to a common source. This conclusion is supported by the *isnād* structure so that we can conclude that the common source of the *matns* must be the common link of the *isnāds*. The text analysis has shown, however, that neither common link, Abū Ishāq and al-Zuhrī, always told the stories in exactly the same wording.

The *matn* analysis of the versions ascribed to the companion 'Abd Allāh b. Unays has revealed so many essential structural elements in common that they must derive from a common source as well, although the texts of the variants differ more substantially than in the case of the traditions going back to Abū Ishāq and al-Zuhrī. We concluded from this that the common skeleton of the versions ascribed to 'Abd Allāh b. Unays possibly goes back to him, the common link of the *isnād* bundle.

A comparison of the versions ascribed to 'Abd Allāh b. Unays with al-Zuhrī's tradition showed structural similarities and textual correspondences as well, although a dependence of one upon the other can be ruled out. These similarities have a counterpart in the *isnāds* since all of these versions are said to have been transmitted by members of the Ka'b b. Mālik family. This speaks in favor of the thesis that the tradition is earlier than the time of al-Zuhrī and that he most probably received the details from which he composed his tradition from the person(s) he named as his informants (descendants of Ka'b).

Summarizing our findings we can state:

The *matn-cum-isnād* analysis of the different stories and their variants which relate the expedition against Abū Rāfi' b. Abī l-Ḥuqayq has revealed that these stories are much older than one would expect; this is shown by the common links which their *isnād* bundles display. We have been able to show that the different stories are not directly dependent on each other and must derive from older sources from which all of them borrowed. The two transmitters identified as common links died around 125/742-3. They certainly received their stories during the last third of the first/seventh

century.¹³² This is corroborated by the versions going back to ‘Abd Allāh b. Unays. Since there were several different versions already circulating in this period, it is probable that their origins are much older. In my view, it is not only possible, but probable, that their common elements reflect, at least in part, historical reality. This historical kernel is, however, rather meagre. It consists of the information that the Prophet sent a few men under the command of ‘Abd Allāh b. ‘Atīk to Abū Rāfi‘ b. Abī l-Ḥuqayq who lived outside Medina in order to kill him. The assassin (or assassins) had to ascend to his apartment and when descending he or another man missed a step and hurt his foot. They did not leave until the death of the victim had been verified. It does not make sense to assume that someone would have invented such a story at a time when many eyewitnesses of the Prophet’s Medinan period were still alive.

As to the question of which of the participants really killed him, the reports vary, just as they do on many other details of the expedition. Some of the details which are given by more than one version may be historical as well, as the number and the names of the participants, the command given to Ibn ‘Atīk, or the Prophet’s prohibition to kill women and children. It is, however, impossible to gain certainty on these details. We can only ask ourselves again how different people came to invent independently the same details of a story narrating the murder of Ibn Abī l-Ḥuqayq. There are no indications that the original stories about this event owe their existence to exegetical, theological or legal needs, which are often supposed to have played a role, and sometimes indeed did, in the formation of the *sīra* material. This does not mean that parts of them could not be used for such purposes. As we have seen, legal arguments were indeed derived from them as early as the time of al-Zuhri. I have not checked whether these stories also played a role in Qur’anic exegesis. Even if traces of them can be found in early exegesis, this will not allow us to conclude that the stories themselves were exegetical inventions until clear clues are found which substantiate such a claim.

What is the impact of our results on the study of the Prophet’s biography in general? First of all, it is obvious that the biographies of

¹³² This was already asserted by C. Becker, J. Horowitz, R. Sellheim and M.J. Kister for the legendary *sīra* stories. Cf. Kister, “On the Papyrus of Wahb b. Munabbih”, 563-64.

the Prophet written by Western scholars do not give a historically reliable picture of his life. Their eclectic use of the sources, due to the lack of source-critical studies, prevents it. What the Western "lives of the Prophet" present as the event of the murder of Ibn Abī l-Huqayq cannot pretend to be historical fact since the authors of these books did not even make an attempt to establish which of the several sources is the most reliable. M. Cook and P. Crone are perfectly right in rejecting the claim that historical reality is reconstructed in these books; they are nothing more than arbitrary summaries of the Muslim tradition on their Prophet. Cook's and Crone's conclusion from this insight, namely, that it is impossible to reconstruct historical fact on the basis of the Muslim sources, and that we are on safer ground if we rely on non-Muslim sources,¹⁵³ is not convincing, however.

In this article, I have devised and tested a source-critical method which allows us to establish which details of the different reports that the Muslim sources contain on a certain event of the Prophet's life can pretend to be very early and close to what really may have happened, and which details can not. Thus, it is possible in principle to reconstruct historical reality on the basis of the Muslim sources with no lesser certainty than in other fields of history which are dependent on traditions. Consequently, a true historical biography of the Prophet could be written if source-critical studies on all the details of his life were available. Until now there are only a few.¹⁵⁴ Many more, hundreds of them, are necessary before a real historical biography of the Prophet can be written.

We may wonder whether the outcome will justify the time and energy needed for such an enterprise. As we have shown, the historical facts that can be extracted from the sources relating a certain event of the Prophet's life are few. In the case of the murder of Ibn Abī l-Huqayq, not even the date of the event can be established with some certainty. The historical biography which will be the outcome of

¹⁵³ P. Crone and M. Cook, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge, 1977, 3; M. Cook, *Muhammad*, Oxford, 1983, 61-76; P. Crone, *Meccan Trade*, chapter 9.

¹⁵⁴ In addition to the present study, G. Schoeler's studies in his *Charakter und Authentie*, A. Görke's contribution in this volume and some of M. Lecker's recent articles are instances of comprehensive source-critical studies with the aim to reconstruct the transmission history of Muslim traditions concerning an event of the Prophet's life.

all these source-critical efforts will probably be only a very small one. What we will gain, however, is more insight into the origin and development of Muslim traditions concerning the life of the Prophet. This will allow us, finally, to assess which of them are the most reliable and to detect the hidden biases of individual traditions or transmitters. Thus, the historical-critical biography of the Prophet which I have in mind will be more than a mere collection of details which constitute the historical kernel of the sources; it will also be a comprehensive study of the history of the traditions which constitute the *sīra* of the Prophet Muḥammad.

BIBLIOGRAPHY

- ‘Abd al-Razzāq b. Hammām al-Šan‘ānī, *al-Muṣannaḡ*, ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-A‘zamī, 11 vols., Simlak, Dābhel/Beirut, 1391/1972, 1983.
- Abū Dāwūd Sulaymān b. al-Ash‘ath al-Sijistānī, *al-Sunan*, ed. Muḥammad Muḥyī l-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, 4 vols. in 2, n.p. [Beirut], n.d.
- al-Bayhaqī, Aḥmad b. al-Ḥusayn, *al-Sunan al-kubrā*, 9 vols., Beirut, 1413/1992.
- , *Dalā’il al-nubuwwa wa-ma’rifat aḥwāl šāhib al-shar‘a*, ed. ‘Abd al-Mu‘ī Qal‘ajī, 7 vols., Beirut, 1405/1985.
- Buhl, Frants, *Das Leben Muhammads*, Heidelberg, 1955.
- al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismā‘īl, *al-Jāmi‘ al-ṣaḥīḥ*, publ. under the title: *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 7 vols., Beirut, 1412/1992; ed. Ḥassūna al-Nawāwī, 9 vols., Cairo, 1313/1895-6, repr. Beirut, n.d.
- Burton, John, *An Introduction to the Hadīth*, Edinburgh, 1994.
- Caskel, Werner, *Ġamharat an-nasab. Das genealogische Werk des Ḥisām ibn Muḥammad al-Kalbī*, 2 vols., Leiden, 1966.
- Cook, Michael, *Early Muslim Dogma*, Cambridge, 1981.
- , *Muhammad*, Oxford, 1983.
- Crone, Patricia, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton, 1987.
- and Michael Cook, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge, 1977.
- Dermenghem, Emile, *The life of Mahomet*, London, 1930.
- al-Dhahabī, Muḥammad b. Aḥmad, *Tadhkirat al-huffāz*, 4 vols., Hyderabad, 1375-77/1955-58.
- , *Ta’rīkh al-islām wa-wafayāt mashāhīr al-a‘lām. I, al-Maghāzī*, ed. ‘Umar ‘Abd al-Salām Tadmūrī, Beirut, 1407/1987.
- Gaudefroy-Demombynes, Maurice, *Mahomet*, Paris, 1969.
- Grimme, Hubert, *Muhammad. I, Das Leben*, Münster, 1892.
- Guillaume, Alfred, *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishāq’s Sīrat Rasūl Allāh*, Oxford, 1955.
- Horowitz, J., “Biblische Nachwirkungen in der Sīra”, in *Der Islam*, 12 (1922), 184-89.
- al-Ḥumaydī, ‘Abd Allāh b. al-Zubayr, *al-Musnad*, ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-A‘zamī, 2 vols., Beirut, 1409/1988.
- Ibn ‘Abd al-Barr, Yūsuf b. ‘Abd Allāh, *al-Istīlākār*, ed. ‘Abd al-Mu‘ī Amin Qal‘ajī, 30 vols., Aleppo/Damascus, 1414/1993.
- Ibn Abī Shayba, Abū Bakr ‘Abd Allāh b. Muḥammad, *Kitāb al-Muṣannaḡ fī l-aḥādīth*

- wa-l-āḥār*, ed. 'Abd al-Khāliq al-Afghānī, 15 vols., Bombay, 1399-1403/1979-83.
- Ibn al-Athīr, 'Alī b. Abī l-Karam, *Uṣd al-ghāba ft ma'rifaṭ al-ṣaḥāba*, 5 vols., Cairo, 1280/1863-64.
- Ibn Ḥabīb, Muḥammad, *Kitāb al-Muḥabbar*, ed. Ilse Lichtenstädter, Hyderabad, 1361/1942.
- Ibn Hajar al-'Asqalānī, Aḥmad b. 'Alī, *al-Isāba ft ma'rifaṭ al-ṣaḥāba*, 7 vols., Beirut, n.d.
- , *Fath al-bārī bi-sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. 'Abd al-'Azīz b. 'Abd Allāh b. Bāz and Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, 15 vols., Beirut, 1410/1989.
- , *Tahdhīb al-tahdhīb*, 12 vols., Hyderabad, 1325-27/1907-09.
- Ibn Hibbān al-Bustī, Muḥammad, *Kitāb al-Thiqāt*, 9 vols., Hyderabad, 1393/1973.
- Ibn Hishām, 'Abd al-Mālik, *Sirat Sayyidnā Muḥammad rasūl Allāh*, ed. Ferdinand Wüstenfeld, 2 vols., Frankfurt a. M., 1961; *al-Sira al-nabawiyya*, ed. 'Umar 'Abd al-Salām Tadmuri, 4 vols., Beirut, 1408/1987.
- Ibn Kathīr, Ismā'īl b. 'Umar, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, 14 vols., Beirut, 1966.
- Ibn Sa'd, Muḥammad, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, ed. Ihsān 'Abbās, 9 vols., Beirut, n.d.
- Ibn Sayyid al-Nās, Muḥammad b. 'Abd Allāh, *al-Sira al-nabawiyya al-musammā 'Uyūn al-aḥar ft furūṭ al-maghāzī wa-l-shamā'īl wa-l-siyar*, 2 vols., Beirut, 1406/1986.
- Ibn Shabba, 'Umar al-Numayrī, *Tārīkh al-Madīna al-munawwara*, ed. Ḥabīb Maḥmūd Aḥmad, 4 vols., Jidda, 1393/1973.
- Jensen, P., "Das Leben Muhammets und die David-Sage", in *Der Islam*, 12 (1922), 84-97.
- Jones, J.M.B., "Ibn Ishāq and al-Wāqidī. The Dream of 'Ātika and the Raid to Nakhla in Relation to the Charge of Plagiarism", in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 22 (1959), 41-51.
- Kister, M.J., "On the Papyrus of Wahb b. Munabbih", in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 37 (1974), 545-71.
- Lammens, Henri, "Qoran et tradition. Comment fut composée la Vie de Mahomet", in *Recherches de science religieuse*, 1 (1910), 27-51.
- Lecker, M., "Wāqidī's Account on the Status of the Jews of Medina: A Study of a Combined Report", in *Journal of Near Eastern Studies*, 54 (1995), 15-32.
- , "The Death of the Prophet Muḥammad's Father: Did Wāqidī Invent Some of the Evidence?", in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 145 (1995), 9-27.
- , "'Amr ibn Ḥazm al-Anṣārī and Qur'an 2,256: 'No Compulsion is There in Religion'", in *Oriens*, 35 (1996), 57-64.
- MacDonald, Michael V. and William Montgomery Watt, *The Foundation of the Community*, Albany, 1987 (= *The History of al-Ṭabarī*, VII).
- Majdī b. Muḥammad al-Miṣrī, *Shifā' al-'yī bi-takhrīj wa-tahqīq Musnad al-imām al-Shāfi'ī bi-tarīḥ al-'allāmat al-Sindī*, 2 vols., Cairo, 1416/1995-96.
- Mālik b. Anas al-Aṣbahī, *al-Muwatta'* (riwāyat Yahyā b. Yahyā al-Laythī), ed. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, 2 vols., Beirut, 1406/1985.
- , *Muwatta'* (riwāyat Muḥammad b. al-Ḥasan al-Shaybānī), ed. 'Abd al-Wahhāb 'Abd al-Laṭīf, Cairo, 1387/1967.
- Margoliouth, David Samuel, *Muḥammad and the Rise of Islam*, New York/London, 1905.
- Mattock, J.N., "History and Fiction", in *Occasional Papers of the School of Abbasid Studies*, 1 (1986), 80-97.
- Motzki, H., "Quo vadis Hadīth-Forschung? Eine kritische Untersuchung von G.H.A. Juynboll: 'Nāfi' the *mawla* of Ibn 'Umar, and his Position in Muslim *Ḥadīth*

- Literature', in *Der Islam*, 73 (1996), 40-80, 193-231.
- , "The Prophet and the Cat. On Dating Mālik's *Muwatta'* and Legal Traditions", in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 22 (1998), 18-83.
- Muir, William, *The Life of Mahomet and the History of Islam to the Era of the Hegira*, 4 vols., London, 1858.
- , *The Life of Moḥammad from Original Sources*, Edinburgh, 1923.
- Mūsā b. 'Uqba, *al-Maghāzī*, collected from different sources by M. Bāqshīsh Abū Mālik, Agadir, 1994.
- Newby, G.D., "The *Sīrah* as a Source for Arabian Jewish History: Problems and Perspectives", in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 7 (1986), 121-38.
- Rubin, Uri, *The Eye of the Beholder: The Life of Muḥammad as Viewed by The Early Muslims*. Princeton, 1995.
- al-Rūyānī, Muḥammad b. Hārūn, *Musnad*, ed. Amīn 'Alī Abū Yamānī, 3 vols., Beirut, 1416/1995.
- Sa'īd b. Manṣūr al-Khurāsānī, *al-Sunan*, vol. 3/1,2, ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-A'zamī, Hyderabad, 1403/1982.
- Schacht, Joseph, "A Revaluation of Islamic Traditions", in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 49 (1949), 143-54.
- , *The Origins of Muhammad Jurisprudence*, Oxford, 1950.
- , "On Mūsā b. 'Uqba's *Kiṭāb al-Maghāzī*", in *Acta Orientalia*, 21 (1953), 288-300.
- Schoeler, Gregor, *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, Berlin/New York, 1996.
- Schöllner, Marco, *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie. Eine quellenkritische Analyse der Sīra-Überlieferung zu Muḥammads Konflikt mit den Juden*, Wiesbaden, 1998.
- al-Shāfi'ī, Muḥammad b. Idrīs, *al-Umm*, ed. Muḥammad Zuhri al-Najjār, 8 vols. in 4, Beirut, n.d.
- Sprenger, Alois, *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, 3 vols., Berlin, 1861-65.
- al-Ṭabarānī, Sulaymān b. Aḥmad, *al-Muḥjam al-kabīr*, ed. Ḥamdī 'Abd al-Majīd al-Salaṭī, 25 vols., Cairo, n.d.
- al-Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *To'rikh al-rusul wa-l-mulūk*, ed. Michael Johan de Goeje, 15 vols., Leiden, 1879-1901.
- 'Urwa b. al-Zubayr, [*Sīra*], collected from different sources by S. Mursī al-Ṭāhir, *Bidāyat al-kiṭāba al-tārikhiyya 'inda l-'arab. Aunwal stra fi l-islām: 'Urwa b. al-Zubayr b. al-'Aunwām*, Beirut, 1995.
- Voort, Nicolet van der, "Zoektocht naar de waarheid met behulp van het *Kiṭāb al-Maghāzī* in de *Muṣannaḥ* van 'Abd ar-Razzāq b. Hammām aṣ-Ṣan'ānī (gest. 211/827)", unpubl. M.A.-thesis, Katholieke Universiteit Nijmegen, 1996.
- Wansbrough, John, *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford, 1978.
- al-Wāqidī, Muḥammad b. 'Umar, *Kiṭāb al-Maghāzī*, ed. Marsden Jones, 3 vols., London, 1966.
- Watt, William Montgomery, *Muhammad at Medina*, Oxford, 1956.

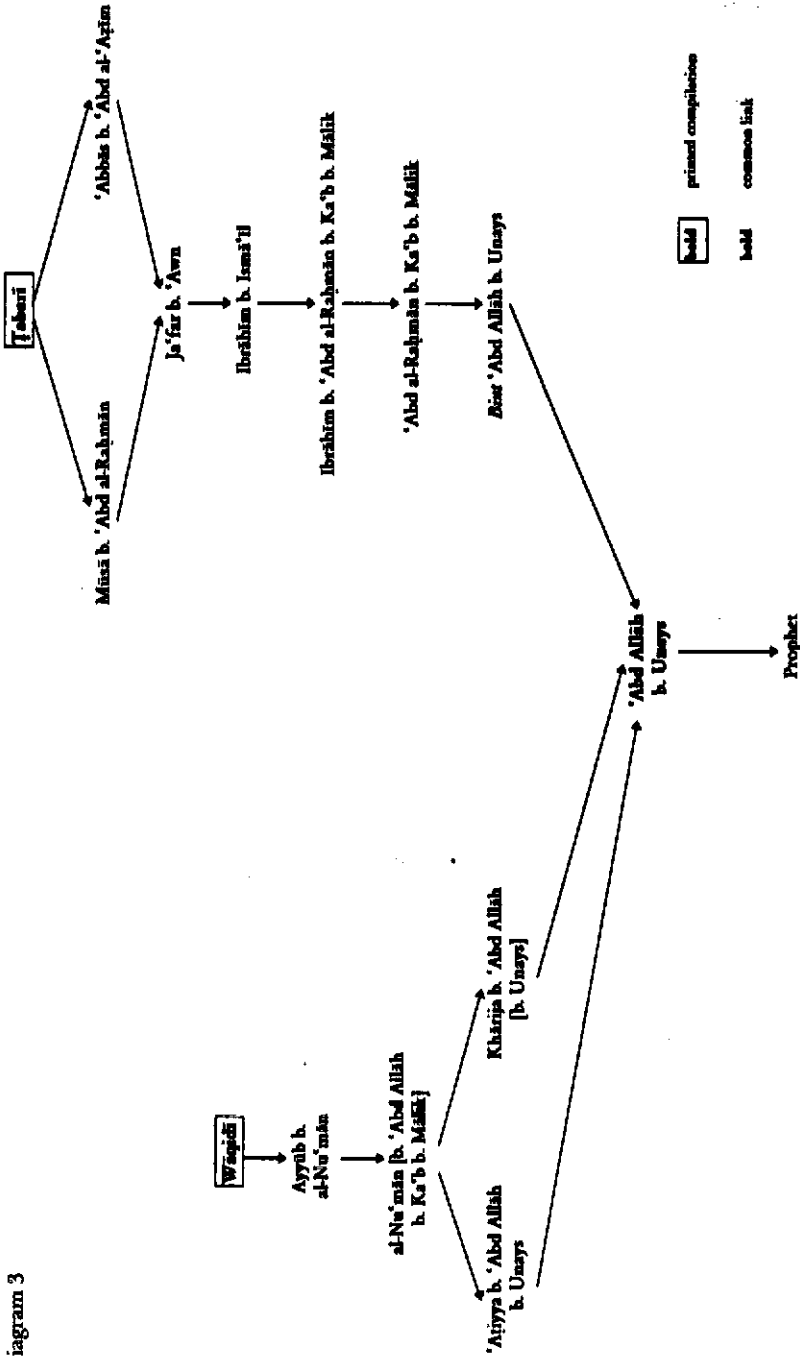


Diagram 3

"SĪRAT AHL AL-KISĀ"
EARLY SHĪ'Ī SOURCES ON THE BIOGRAPHY OF THE
PROPHET¹

MAHER JARRAK

I. THE NATURE OF THE SOURCES

While much thorough and competent work has been carried out since the turn of the century on the early sources of Muḥammad's biography, no such efforts have been made to study the Shī'ī *sīra-maghāzī*-tradition *per se*, whether Zaydī, Ismā'īlī or Imāmī.² Apart from a brief and cursory mention of the Shī'ī inclination of this author or that compiler, there exists no special study of value. This is partly due to the fact that no early Shī'ī work has reached us and that later compilations which did survive do not deal with *sīra-maghāzī* in the strict sense. Moreover, part of these compilations is still in manuscript form. Here I confine my examination to Imāmī sources and will leave the study of other Shī'ī sources to another occasion.

It should first be stated that contrary to the Sunnī tradition which was in the process of being recorded and handed down in written form as early as the middle of the second/eighth century (e.g., Ibn Ishāq and Mālik b. Anas, to name only two prominent works),³ the Shī'ī tradition had to wait more than a century, although the first attempts go back to the time of the fifth Imam Muḥammad al-Bāqir and his pupils.⁴ The earliest preserved Imāmī works do not contain

¹ I would like to thank Harald Motzki for his valuable comments.

² I am using the word Imāmī throughout this study to denote both the Twelver Shī'a, i.e., those who believe in the *naṣṣ* and *nasaq*, and such Shī'ī scholars, disciples of the fifth and sixth Imams, who were adopted later by the Twelver Shī'a although they might have had other sectarian dogmatic tendencies (which are difficult to prove), as in the case of Abān b. 'Uthmān al-Aḥmar. Cf. H.M. Hodgson, "How Did the Early Shī'a Become Sectarian", in *JAOS*, 75 (1955), 1-13; H. Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam*, Princeton, 1993, 1-53.

³ Cf. on the writing down of early traditions, H. Motzki, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, Stuttgart, 1991, 217-61.

⁴ Cf. A. Falaturi, "Die Zwölfer-Schia aus der Sicht eines Schiiten: Probleme ihrer Untersuchung", in *Festschrift Werner Caskel*, ed. E. Gräf, Leiden, 1968, 64-65; E. Kohlberg, "Al-uṣūl al-arba'umi'a", in *JSAI*, 10 (1987), 128-66.

any material of value regarding the life of the Prophet.⁵ Only with al-Kulīnī (d. 329/941) does one find a systematic compilation of *ḥadīth* arranged according to *fiqh* chapters (after the example of the Sunnī *muṣannafāt* of the early third/ninth century), but unlike the Sunnī *muṣannafāt*, Shī'ī compilations do not dedicate a special section to *ta'rikh* or *maghāzī*;⁶ they nevertheless do assemble separate traditions derived from early works which cover some aspects of the Prophet's life. This convention was taken over by Ibn Bābawayh al-Qummī (d. 381/991) and reached its culmination with al-Shaykh al-Mufīd (d. 413/1022) before it was carried further by both an *akhbārī* and an *uṣūlī* trend. It is thanks to these three compilers that the main bulk of the *sīra-maghāzī*-tradition was primarily preserved. Exegetical works form a second group of sources; here the *tafsīr* of 'Alī b. Ibrāhīm al-Qummī (d. after 307/919) is of paramount importance. The third group of sources is represented by works dealing with the lives of the twelve Imams; these are works of a hagiographic nature (can one not say this of the Prophet's biography as well?); but they preserve a considerable amount of material derived from the *sīra-maghāzī*-genre. Al-Majlisī's (d. 1111/1699) encyclopaedic work *Bihār al-anwār*⁷ is an indispensable source for the study of the Shī'ī tradition. He represents the *akhbārī* school and has preserved a wealth of early traditions and material from extinct works; seven volumes of his book are dedicated to the life of the Prophet,⁸ while some extra material is to be found as well in the volumes dedicated to Fāṭima, her sons and the subsequent Imams.

These books exhibit the main armamentarium for the study of the *sīra-maghāzī*-genre by the Imāmīs. However, one should be cautious in using them as a means to study the nature and form of the primary sources from which they derived their materials, for the following reasons: 1) They never (or only rarely) mention the title of the source they are using; 2) the chain of transmitters—even when sound and complete—does not necessarily mean that the author has derived his

⁵ I am thinking here of *al-Maḥāsīn* of al-Barqī (d. ca. 280/894), who is also an author of a *maghāzī*-work (cf. below) and *al-Baṣā'ir* of al-Saffār (d. 290/902).

⁶ Although the first volume of *al-Kāfi* and the last volume of its *ṣurū'* do contain quite a number of *akhbār* that depict the history of the earliest Islamic community, in addition to apocalyptic and *fadā'il*-traditions; *al-Kāfi (ṣurū': rawḍat al-Kāfi)*, vol. 8.

⁷ Cf. K.H. Pampus, *Die theologische Enzyklopädie Bihār al-anwār des Muḥammad Bāqir al-Majlisī*, University of Bonn, Ph.D. thesis, 1970.

⁸ Vols. 15-21 (covering *al-mab'ūth* and *al-maghāzī*); vols. 11-14 are dedicated to the *mubtada'* part.

material from the primary source in question or even that this material is identical to that source; 3) the early sources themselves have undergone a development of their own owing to the long process of transmission before taking on tentative final form in one or more versions; 4) the material they are using relates separate traditions and/or *akhbār* (stories) which have been taken from their original setting to be used in a new form within a new genre. These are some of the problems (and not the only ones) with which we are confronted when trying to "reconstruct" early sources which are only available in later compilations. These problems have been the subject of several studies in the last two decades. I would like to tackle them with regard to the Imāmī sources in three steps: First I will try to trace from the available data in the sources and the biographical (*riyāl*) collections the beginnings of this genre among the Imāmīs. Next, I will try to isolate the quotations attributed to one of the earliest compilers, Abān b. 'Uthmān al-Aḥmar, attempting thus to approach his *akhbār* critically, study his sources and compare this material with that of well-known early compilers such as Ibn Ishāq and al-Wāqidī. And, finally, I will focus on the materials used by the Imāmī exegete 'Alī b. Ibrāhīm al-Qummī.

II. THE IMAM AS SOURCE

According to the Shī'ī tradition, the systematic study of the different Islamic sciences started with the fifth and sixth Imams Muḥammad al-Bāqir (d. between 114/732 and 117/735)⁹ and his son Ja'far al-Ṣādiq (d. 148/765). The Imāmī sources believe that the Imams narrated (*rawā*) the stories of the Genesis (*mubtada'* or *mabda'*) and of the biblical prophets, and it was from them that the *maghāzī* were transmitted, along with other disciplines such as jurisprudence, pilgrimage rituals, Qur'ānic exegesis and theology. This is perceived as a sign of their Imamate, for it is not known that they acquired their knowledge from other scholars; they thus consider this knowledge as being inherited from their fathers through a chain that leads directly back to the Prophet.¹⁰ The words of the Imams and their knowledge are believed to be of a sacred nature and they are recognized as the source

⁹ Regarding the dates, see M. Jarrar, "Tafsīr Abī l-Jārūd 'an al-Imām al-Bāqir", in *Festschrift Sami N. Makarem* (forthcoming), note 48.

¹⁰ Al-Shaykh al-Muḥid, *al-Irshād*, 264; Ibn Bābawayh al-Qummī, *Kamāl al-dīn*, 91.

of all sciences;¹¹ hence a considerable number of the Shī'ī traditions on *sīra* and *maghāzī* will show chains of transmission which have either of these two Imams as their first narrator. The Imams, who resided in Medina, were surely among the first masters in the various fields of Islamic learning and their students should have participated actively in the activities of learning which were taking place at the time. Historically, it is the disciples of the fourth, fifth and sixth Imams who began to record systematically the different branches of Islamic sciences. One of the first compilers in the field of *maghāzī*, the famous Ibn Shihāb al-Zuhrī (d. 124/742), was a disciple of the fourth Imam 'Alī b. al-Ḥusayn Zayn al-'Ābidīn (33-95/653-713) and al-Zuhrī held him in high esteem.¹² Ibn Abī Shayba (d. 235/849) considers his transmission from Zayn al-'Ābidīn as the most trustworthy (*aṣaḥḥ al-asānīd kullihā*).¹³ However, it seems that he transmitted from him mainly *raqā'iq* and questions of jurisprudence,¹⁴ and only a few reports concerning *sīra-maghāzī*-material.¹⁵ Nevertheless, al-Zuhrī is known for his pro-Umayyad sympathies and his antipathy for 'Alī b. Abī Ṭālib.¹⁶

¹¹ Cf. H.-J. Kornrumpf, "Untersuchungen zum Bild 'Alis und des frühen Islams bei den Schiiten", in *Der Islam*, 45 (1969), 276-85; M.A. Amir-Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi'ism. The Source of Esotericism in Islam*, trans. D. Streight, Albany, 1994, 24 ff., 69 ff.; H. Corbin, *En Islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques, I, Le Shi'isme duodécimain*, Paris, 1971, 212 ff.

¹² Ibn Sa'd, *Tabaqāt*, V, 214, 215; Abū Zur'a, *Ta'rikh*, I, 413, 536; Ibn 'Asākir, *Ta'rikh*, XLI, 366, ll. 14-19; 371 f., 374, l. 1; 375, l. 1; 376, ll. 4-6.

¹³ Ibn 'Asākir, *Ta'rikh*, XLI, 376, ll. 1-2; idem, *Tarjamat al-Zuhrī*, 101.

¹⁴ Cf. e.g. Ibn Bābawayh al-Qummī, *al-Khiṣāl*, 64, 111, 119, 240, 534; Ibn 'Asākir, *Ta'rikh*, XLI, 360, ll. 16 ff.; 376, ll. 4-7; 376, ll. 7-12; 387, ll. 13-15; 398, ll. 1-12; 403 ff. (poetry); Qummī, Abū l-Qāsim, *Kiṣṣyat al-athar*, 241: Ma'mar—al-Zuhrī—'Alī b. al-Ḥusayn, a strange report which starts with *faḍl al-hundubā* and continues with the designation of al-Bāqir as the fifth Imam (?); cf. as well Ardabīlī, *Jāmi' al-ruwāt*, II, 201; Khū'i, *Muḥam rijāl al-hadīth*, XXIII, 345-56.

¹⁵ Ibn Hishām, *Sīra*, I, 220; Ibn Sa'd, *Tabaqāt*, I, 124, 368, II, 284, 297; Balādhuri, *Ansāb*, I, 572, 578; Ṭabarī, *Ta'rikh*, III, 212; the tradition by Abū Zur'a, *Ta'rikh*, I, 417 might be a *maghāzī*-tradition.

¹⁶ Cf. Ibn Abī l-Ḥadīd, *Sharḥ*, IV, 63 f., 102; and M. Jarrar, *Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien*, Frankfurt/Bern, 1989, 23-28; cf. now, idem, "*Sīra, Mashāhid and Maghāzī*: The Genesis and Development of the Biography of Muḥammad", in *Studies in Late Antiquity and Early Islam*, III, ed. L.I. Conrad and A. Cameron, Princeton, (in press), 21-27. I have shown there that 'Abd al-Razzāq al-Ṣan'ānī (d. 211/826) relies in the *maghāzī*-section of his *Muṣannaf* (vol. 5) mainly on al-Zuhrī's material and that he adds to it extra material to emphasize 'Alī's role whenever al-Zuhrī's reports fail to do so or when they reveal pro-Umayyad tendencies; 'Abd al-Razzāq was accused by Sunnī scholars of having Shī'ī tendencies (cf. Motzki, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz*, 63 ff.; and, accordingly, the Imāms regard him as Shī'ī, Ḥā'ir al-

The Shīʿī tradition considers Ibn Ishāq (d. 151/768) among al-Bāqir's disciples (*min aṣḥābih*) and claims that his grandfather Yasār was also a disciple of both al-Sajjād and al-Bāqir.¹⁷ Still, he is regarded as a Sunnī (*ʿammī*) who has sympathy for the Imams (or *aḥl al-Bayt*) and harbors immense love for them.¹⁸ On their part, the Sunnī scholars accuse him of having Shīʿī sympathies;¹⁹ in Ibn Hishām's version of Ibn Ishāq's *Sīra* there appears only one story which is related from Muḥammad al-Bāqir.²⁰ By the same token, al-Wāqidī (d. 207/822) is accused of having "pirated" the books of the Medinan scholar Ibrāhīm b. Abī Yaḥyā (d. 184/800),²¹ a follower and propagandist (*dāʿī*) of the Zaydī Imam Yaḥyā b. ʿAbd Allāh; Ibn Abī Yaḥyā was held by the Imāmī scholars in high esteem, for he was a disciple of both al-Bāqir and al-Ṣādiq. This accusation seems totally unfounded and, moreover, Zaydī sources make neither mention of it nor of Ibn Abī Yaḥyā's having compiled a *sīra* or a *maghāzī* book.²²

III. ABĀN B. ʿUTHMĀN AL-AḤMAR²³

The only name among these disciples which can be regarded seriously and which appears as a compiler of *sīra* and *maghāzī* is that of Abān b. ʿUthmān al-Aḥmar, a client of the South Arabian clan Bajīla which resided in Kūfa during the Islamic conquests.²⁴ Whereas al-Kashshī mentions that Abān was a Baṣran but used to dwell in Kūfa²⁵—which

Māzandarānī, *Muntahā al-maqāl*, IV, 121-22); nevertheless Ibn ʿAsākir gives a report from al-Zuhrī—ʿUbayd Allāh b. ʿAbd Allāh b. ʿUṭba—Ibn ʿAbbās (*Tārīkh*, XII, 267 f.) which shows the Prophet's love for ʿAlī and warns whoever hates him.

¹⁷ M. b. ʿAlī al-Ardabīlī, *Jāmiʿ al-ruwāt*, II, 65, 66, 67; Āghā Buzurg al-Ṭīhrānī, *al-Dharʿa ilā taṣānīf al-Shīʿa*, XXI, 290.

¹⁸ Kashshī, *Ikhtiyār maʿrifat al-rijāl*, 390 (no. 733); Ardabīlī, *Jāmiʿ al-ruwāt*, II, 66.

¹⁹ Cf. al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*, I, 224; Yāqūt, *Muḥjam al-udabāʾ*, VI, 2419.

²⁰ Ibn Hishām, *al-Sīra al-nabawīyya*, I, 340.

²¹ Tustī, *Fihrist*, 16; Najāshī, *Rijāl*, I, 85; Ardabīlī, *Jāmiʿ al-ruwāt*, I, 33 f.; M. Jarrar, "Some Lights on an Early Zaydite Manuscript", in *Asiatische Studien*, 47/2 (1993), 285-86; idem, "Arba' rasā'il Zaydiyya mubakkira", in *Fī miḥrāb al-maʿrifat: Festschrift for Ḥusayn ʿAbbās*, ed. I. al-Saʿāfin, Beirut, 1997, 270-71.

²² Cf. e.g. Ibn Abī l-Rijāl, *Maṣlaʿ al-budūr*, I, 68 ff.

²³ See detailed biographical data on him, and a list of his teachers and sources in Appendix 2, below.

²⁴ Cf. F. Donner, *The Early Islamic Conquests*, Princeton, 1981, 78, 175, 196 f., 221-23 (and see index, 473).

²⁵ Kashshī, *Ikhtiyār maʿrifat al-rijāl*, 352 (no. 660); Ibn Dāwūd al-Ḥillī, *Rijāl*, 26 (*kūfī*

seems unlikely because Bajīla didn't reside in Baṣra²⁶—al-Najāshī and al-Ṭūsī affirm his Kūfan origin but mention that he used to frequent both cities²⁷ and it was in Baṣra that the renowned authors of genealogy and *akhbār*, Abū 'Ubayda Ma'mar b. al-Muthannā (110-209/728-824) and Muḥammad b. Sallām al-Jumaḥī (150-232/767-846) studied with him. Not much is known about his life and career except that he was a disciple of both al-Ṣādiq (83-148/702-65) and al-Kāzīm (128-83/745-99), although I did not come across any transmission of his from the latter.²⁸ His chain of transmission (*riwāya*) from al-Bāqir runs always through a transmitter. All this leads to the conclusion that he died sometime during the last quarter of the second century AH/ca. 790-815 AD.²⁹ Al-Kashshī mentions that Abān was a Nāwūsī,³⁰ i.e., an adherent of a certain Baṣran named Ibn Nāwūs (or al-Nāwūs), who believed that Ja'far al-Ṣādiq was the awaited *Mahdī* (Messiah) and preached his return as savior (*raḡ'a*) after his death,³¹ but this claim had not been mentioned by either al-Najāshī or al-Ṭūsī and became controversial among later SHĪ'Ī authors, who claimed that the word *al-nāwūsīyya* was a distortion of *al-Qādisiyya*, a place near Kūfa.³² Nevertheless, Abān was considered among the six most trustworthy disciples of Ja'far al-Ṣādiq in jurisprudence (*fiqh*),³³ and I have not found any evidence in the material delivered from him which recalls

al-maskin baṣrī al-aṣṭ); Ḥā'irī al-Māzandarānī, *Muntahā al-maḡāl*, I, 189-93; 'Uqaylī, *K. al-Du'afā'*, I, 37 gives him the *nisba* "al-kūfī"; cf. Ibn Ḥajar, *Lisān*, I, 24; J. van Ess in his *Theologie und Gesellschaft*, Berlin/New York, 1993, II, 425 counts him among the Baṣran Shī'a. It is clear from the sources that most of his teachers were Kūfans (cf. Appendix 2).

²⁶ Donner, *The Early Islamic Conquests*, 215 (except for Shibli b. Ma'bad and his son).

²⁷ Najāshī, *Rijāl*, I, 80; Ṭūsī, *Fihrist*, 18.

²⁸ Cf. as well A. Bāktačī, in *Dī'irat al-ma'ārif al-islāmīyya al-kubrā*, ed. K.M. al-Bujnūrī, Tehran, 1995, II, 44.

²⁹ One notices as well that a number of his teachers died in 150/767 (cf. Appendix 2), whereas his students were disciples of the seventh and eighth Imams.

³⁰ Kashshī, *Ikhtiyār ma'rifat al-rijāl*, 352 (no. 660); and after him Ibn Dāwūd al-Ḥillī, *Rijāl*, 226 (among the untrustworthy scholars, though he mentioned him the first time as trustworthy, 30); Ardabīlī, *Jāmi' al-ruwāt*, I, 12.

³¹ Nawbakhtī, *Firaq al-Shī'a*, 67; (pseudo-) Nāshī', *Masā'il al-imāma*, 46; Ash'arī, *Maḡālāt al-islāmīyyān*, 25; Shahrastānī, *al-Mīlāl wa-l-niḡāl*, 71; van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, II, 424; Modarressi, *Crisis and Consolidation*, 55-57.

³² Tustarī, *Qāmūs al-rijāl*, I, 114, 116; Ḥā'irī al-Māzandarānī, *Muntahā al-maḡāl*, I, 138-40; Bāktačī, in *Dī'irat al-ma'ārif al-islāmīyya al-kubrā*, II, 45; Modarressi, *Crisis and Consolidation*, 55 note.

³³ Kashshī, *Ikhtiyār ma'rifat al-rijāl*, 375 (no. 705).

“unorthodox” Imāmī ideas he might have had, although one has to be aware that such material in all likelihood underwent falsification by later scholars,³⁴ especially if we keep in mind that he enjoyed high esteem among the Imāmīs.³⁵

Abān's maghāzī

Both al-Najāshī and al-Ṭūsī attribute to Abān a work of history comprising material about the Genesis and the biblical prophets (*mabdaʿ*), Muḥammad's birth and vocation (*mab'ath*), his military campaigns (*maghāzī*), his death (*wafāt*), the *saqīfa*-meeting, and the tribal wars that broke out after his death (*riḍḍa*),³⁶ a book that had not been referred to by the Shīʿī Ibn al-Nadīm (d. after 385/995) or by other early sources before the beginning of the fourth/tenth century; even the famous Imāmī scholar and bibliophile ʿAlī b. Mūsā Ibn Ṭāwūs (d. 664/1265) did not mention it in his works.³⁷ Many quotations probably from this book, however, are to be found in the sources without mentioning it by name; moreover, the Shīʿī historian al-Yaʿqūbī (d. after 292/904) names Abān among his sources regarding the life of the Prophet (*aṣḥāb al-siyar wa-l-maghāzī wa-l-tawārīkh*),³⁸ and al-Ṭabrisī (d. 548/1154) states that he is copying from “Abān's book”.³⁹ Al-Najāshī and al-Ṭūsī give the *isnāds* of this book, all of which meet at a common link who reports directly from Abān,⁴⁰ namely, Aḥmad b. Muḥammad b. Abī Naṣr al-Bizantī (d. 221/835), a Kūfan scholar who enjoyed a high status among the eighth Imam al-Riḍā's entourage.⁴¹

³⁴ Cf. Modarressi, *Crisis and Consolidation*, 43, 47.

³⁵ His “dogmatic credo” which I summed up from the sources resembles that which was current during the second and third centuries AH among the Imāmiyya although one can say that it more likely tends to the *muṣawwiḍa* faction (Modarressi, *Crisis and Consolidation*, 21 ff); cf. Kashshī, *Ikhtiyār maʿrifat al-rjāl*, 94 (no. 148), 107 (172), 235 (425); Majlisī, *Bihār al-anwār*, XXIII, 119, XXIV, 76, XXVI, 46, 48, 227, XXVII, 264, XXVIII, 41, 70, XXXII, 210, XXXVI, 226, 272, 392, XXXVII, 311, 336, XXXVIII, 102, XXXIX, 247, XL, 3, XLII, 103, XLIII, 98.

³⁶ Najāshī, *Rijāl*, I, 80-81; Ṭūsī, *Fihrist*, 18-19.

³⁷ At least it is not mentioned by E. Kohlberg in his *A Medieval Muslim Scholar at Work*, Leiden, 1992.

³⁸ Yaʿqūbī, *Tārīkh*, II, 6.

³⁹ Ṭabrisī, *Flām al-warā*, 82-130, 137-38.

⁴⁰ Cf. for a detailed diagram, Appendix 3.

⁴¹ Kashshī, *Ikhtiyār maʿrifat al-rjāl*, index, 37; Najāshī, *Rijāl*, I, 202-04; Ṭūsī, *Fihrist*, 19-20; Ardabīlī, *Jāmiʿ al-ruwāt*, I, 59-61; Ḥāʾirī al-Māzandarānī, *Muntahā al-maqāl*, I, 307-11; Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar*, 222; van Ess (*Theologie und Gesellschaft*, I,

Besides these chains of al-Najāshī and al-Ṭūsī, there is another well-attested chain, that of Ibn Bābawayh which runs through 'Alī b. Ibrāhīm al-Qummī and ends with Muḥammad b. Ziyād, known as Ibn Abī 'Umayr (d. 217/832), who transmits directly from Abān. Ibn Abī 'Umayr is a Baghdādī client of al-Muhallab b. Abī Šufra's family.⁴² He was a very prominent Shī'ī scholar and served as a deputy (*wakīl*) to the seventh Imām Mūsā al-Kāzīm (d. 183/799), transmitting directly from Imām al-Riḍā (d. 203/818). He was beaten up and imprisoned under the 'Abbāsīd caliph al-Rashīd and a second time after the death of al-Riḍā. Like al-Bizantī, he was also a direct disciple of the theologian Hishām al-Jawālīqī, and al-Jāhīz (d. 255/868) considers him one of the heads of the *Rāfiḍa*,⁴³ which probably means the Imāmiyya.⁴⁴ Ibn Abī 'Umayr is said to have written a number of books, among them a *Kitāb al-Maghāzī*. Alongside these Kūfan lines of transmission (*riwāyāt*), al-Ṭūsī mentions still a second Qummī *riwāya* which he describes as incomplete (*anqaṣ*). It runs through Ja'far b. Bashīr Abū Muḥammad (d. 208/823), an ascetic who, like Abān, was a Kūfan client of Bajīla and had his mosque within its quarter. He is said to have been among the entourage of the caliph al-Ma'mūn after the death of Imām al-Riḍā.⁴⁵

Form and Structure

I have examined the historical material attributed to Abān in the sources relating mainly on al-Kulīnī, Ibn Bābawayh al-Qummī, al-Ṭabrisī and al-Majlisī's *Bihār al-anwār* and have concentrated mainly on the transmission chains of both Ibn Abī Naṣr al-Bizantī and Ibn Abī 'Umayr. Bearing in mind the reservations I mentioned at the beginning, I will try to approach this material as a Shī'ī corpus.

384) says he was a disciple of the theologian Hishām al-Jawālīqī.

⁴² Kashshī, *Ikhtiyār ma'rifat al-rijāl*, index, 231, 250 (Muḥammad b. Ziyād); Najāshī, *Rijāl*, II, 204-08; Ṭūsī, *Fihrist*, 138; Ardabīlī, *Jāmi' al-nawāz*, II, 50-57; Ḥā'irī al-Māzandarānī, *Muntahā al-maqaḍl*, V, 302-08; Aḥmad Bādkūba Hazāwa, in *Dā'irat al-ma'ārif al-islāmiyya al-kubrā*, I, 342-43; van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, I, 384-86.

⁴³ Ḥā'irī al-Māzandarānī, *Muntahā al-maqaḍl*, V, 303 quoting *al-Bayān wa-l-tabyīn*, I, 88, although the name there is Muḥammad b. 'Umayr.

⁴⁴ Cf. hereto, Jarrar, "Arba' rasā'il", 272.

⁴⁵ Kashshī, *Ikhtiyār ma'rifat al-rijāl*, index, 65; Najāshī, *Rijāl*, I, 297-98; Ibn Dāwūd al-Ḥilī, *Rijāl*, 62; Ardabīlī, *Jāmi' al-nawāz*, I, 150-51; Ḥā'irī al-Māzandarānī, *Muntahā al-maqaḍl*, II, 234-36.

The first remark to be made here is that Abān is one generation younger than Ibn Ishāq, so that he should have known his work which was already in wide circulation at the time as well as, possibly, other works in this genre such as that of the Medinan Mūsā b. 'Uqba (d. 141/758) and the Baṣran Sulaymān b. Ṭarkhān al-Taymī (d. 143/761), the renowned scholar and author of a *sīra*-work, who might have had some Shī'ī leanings.⁴⁶ We have seen that Abān used to reside in Baṣra for long intervals of time, so that he most probably knew al-Taymī's work although I have not found any mention of it in Abān's transmission.

Now, the division of these early historical works into three parts: Genesis (*mubtada'*), Muḥammad's birth and vocation (*mab'ath*), and his military campaigns (*maghāzī*), has been regarded as canonical since (or actually with) Ibn Ishāq.⁴⁷ One can thus conclude that the title of Abān's book as it appears in both al-Najāshī and al-Ṭūsī is original and indeed describes the order in which Abān arranged his material. Nevertheless, this does not mean that this was the title of Abān's book (one did not give a title to his book at that early stage), and even the material might not have already taken the form of a book; it would rather have been a kind of *hypomnēmata* as G. Schoeler has shown regarding the development of early works.⁴⁸

I have restricted the scope of my study to only these three parts although Abān's book should have comprised, in addition, materials on the *al-saqifa*-meeting and *al-ridda*.⁴⁹ The material I have gathered amounts to one hundred and thirty-three reports (*khābar*),⁵⁰ sixty-one of which deal with the Genesis and seventy-two with *mab'ath* and

⁴⁶ Cf. Jarrar, *Die Prophetenbiographie*, 76-81. Ibn Sa'd says that he had a liking (*kāna mā'ilan ilāh*) for 'Alī b. Abī Ṭālib (*Ṭabaqāt*, VII, 353); whereas Ibn Qutayba counts him among the Shī'a (*al-Ma'ārif*, 624). One should pause for a moment before taking Ibn Qutayba's label at face value. Baṣra was known for its support for 'Uthmān's cause and any preference for 'Alī would be regarded by an "intemperate" Sunni traditionalist and theologian such as Ibn Qutayba as a *tashayyu'*. I think that Ibn Sa'd's comment is more trustworthy and I regard it as denoting only Sulaymān's political stand or preference, a stand which was taken over by Aḥmad b. Ḥanbal later on, when he counted 'Alī as the fourth righteous Caliph.

⁴⁷ Cf. R. Sellheim, "Prophet, Caliph und Geschichte. Die Muḥammad-Biographie des Ibn Ishāq", in *Oriens*, 18-19 (1967), 38-42; Jarrar, *Die Prophetenbiographie*, 31 f.

⁴⁸ See his studies in *Der Islam*, 62 (1985), 201-30, 66 (1989), 38-67, 69 (1992), 1-43.

⁴⁹ Cf. as well a report on Ṣiffin in Majlisī, *Bihār al-anwār*, XXXII, 601 f.

⁵⁰ The material attributed to Abān in the sources is much more numerous, but I have limited my choice to a narrower sense of the *sīra-maghāzī*-genre and have left out some traditions which do not directly serve this study.

maghāzī. Of the reports on the Genesis, twenty-six have al-Bizantī as their main transmitter and twenty one have Ibn Abī 'Umayr, whereas fifteen from the *mab'ath* and *maghāzī* reports have al-Bizantī as their main transmitter, eleven have Ibn Abī 'Umayr, four have both of them and forty-two have various other transmitters. This ascription to a wide range of transmitters (beside a few central ones) might be seen as a criterion for the authenticity of the material in general.³¹ In these one-hundred and thirty-three reports, Abān transmits twenty times directly from Ja'far al-Šādiq (6 Genesis and 14 *mab'ath* and *maghāzī*), and thirty-six times indirectly via different "authorities" (*ruwāl*).³² He transmits twenty-four times from al-Bāqir through a link (14 *mubtada'* and 10 *sīra*), thirty-nine times from Ja'far al-Šādiq (14 *mubtada'* and 25 *sīra*), two times indirectly from both Imams (unidentified), and once from 'Alī b. al-Ḥusayn al-Sajjād. This amounts to eighty-four traditions (*akhbār*), or 64.1%, which go back to the Imams either directly or through a link (at times through two links). This does not mean that all these stories and reports, whether claimed to be heard directly from the Imams or through a transmission link, actually stem from them because several of them reveal later SHĪT doctrines. The Imams often present only a point of reference, authenticity and legitimacy and the attribution of the material to them should not bother us here, except if we meet a family-*isnād* conveying a family story or other material that does not reveal a particularly SHĪT tenet or ascribe superhuman qualities to the Prophet, 'Alī or Fāṭima. In fact, the sequence of Abān's narration, its language and style resemble in many ways that of his contemporary al-Wāqidī and at times that of Yūnus b. Bukayr's (d. 199/814) version of Ibn Ishāq's *Sīra*, but it is difficult—at this stage of the research—to say with certainty which of these texts originated first, even though al-Wāqidī seems to have known the transmission of Abān—not necessarily through a book—as a report on the battle of Badr by Ibn Sa'd suggests.³³ I am suggesting that during the first half of the second century AH/ca. 720-67 AD, a significant corpus of materials, narrations with quite an elaborate

³¹ Cf. the arguments of Motzki concerning the authenticity of 'Atā's material in the *Muṣannaḥ* of 'Abd al-Razzāq, in *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz*, 71-89.

³² Cf. Appendix 4.

³³ *Tabaqāt*, IV, 43; I could not find it in Wāqidī's *Maghāzī*. The transmission chain reads: [al-Wāqidī]—'Alī b. 'Isā al-Nawfalī—Abān b. 'Uthmān—Mu'āwiya b. 'Amr al-Duhnī (instead of the erroneous "al-Dhahabī").

form, topoi and schemata,³⁴ was already circulating in the various centers of study in al-Hijāz, Iraq and Syria. I have shown in a study on the *fadā'il al-jihād*-genre that both the *fabula* and the narrative discourse were well elaborated—as I am suggesting here—already at the beginning of the second/eighth century and entailed both transformation and self-regulation. Now in the process of their development, these narratives grasped new motifs and underwent a process of “habitualization”;³⁵ they needed only to be loaded with codes and to be habitualized to serve the worldview of a specific group or sect, or be adjusted to the somewhat vague diction of the Qur’ān and its uncertain chronology—one should keep in mind here the problem of abrogation—to be used for legal purposes. Accordingly, one should emphasize the relationship between these narrations and their historical and social contexts, and their interaction with the pragmatic aspects of dogma and ideology. This is a well-attested phenomenon in the development of narrative genres and could inspire our approach here. No study has as yet dealt exclusively with the structural elements of both the *fabula* and the *sujet* of these narratives and the style specifications of the different authors/redactors of the *sīra-maghāzī*-literature.³⁶ Before I take this step I will restrict my scope in this essay to delineating the main features of this Shīʿī material.

One chain of transmission from among the remaining 35.9% is particularly interesting: Abān transmits ten times, i.e., 7.63%, from Abū Saʿīd Abān b. Taghlib al-Bakrī (6 *mubtadaʿ* and 4 *sīra*). Abān b. Taghlib (d. 141/758), is a well-known Imāmī, Kūfan linguist, Qur’ān reciter (*qārīʿ*) and exegete, who is praised and recognized by both Sunnī and Shīʿī authorities and is an author of a book on Qur’ānic readings.³⁷ Ibn Taghlib transmits five times via ʿIkrima from Ibn ʿAbbās; in addition to Ibn Taghlib, two other main authorities of Abān b. ʿUthmān transmit reports through this chain, each once;³⁸

³⁴ Cf. A. Noth in collaboration with L.I. Conrad, *The Early Arabic Historical Tradition*, Princeton, 1994.

³⁵ Cf. R. Fowler, *Linguistic Criticism*, Oxford, 1996, 44-56.

³⁶ See, however, J. Wansbrough, *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford, 1978, and N. Abū Zayd, “al-Sīra al-nabawīyya sīra shaʿbiyya”, in *Majallat al-Funūn al-Shaʿbiyya*, 32-33 (June-December 1991), 17-36.

³⁷ Cf. Najāshī, *Rijāl*, I, 73-79; Ardabīlī, *Jāmiʿ al-nawāt*, I, 9-11; Ḥāʾirī al-Māzan-darānī, *Muntahā al-maqāl*, I, 132-35; Ṣafādī, *al-Wāfi*, V, 300; Suyūṭī, *Bughyat al-wuʿāt*, I, 404; ʿAlī Akbar Diyāʿī, in *Dāʿirat al-maʿārif al-islāmiyya al-kubrā*, 2 (1995), 46-47; van Eas, *Theologie und Gesellschaft*, I, 334, II, 344 ff.

³⁸ These are Abū Baṣīr al-Kūfī and Abū Ḥamza al-Thumālī, cf. Appendix 2.

this brings the number of reports attributed to 'Ikrima—Ibn 'Abbās to seven, i.e., 5.34% of the material: four of these reports deal with the Genesis and Prophets and three with *maghāzī* (see Appendix I.A., nos. 9, 10; I.B., no. 1). 'Ikrima (d. 105/723) is a celebrated exegete and is regarded as an authority on *sīra* as well (*kāna a'lamahum bi-sīrat al-nabī*),⁵⁹ two twin fields of scrutiny. Most of his *maghāzī*-material, which is scattered in the early sources,⁶⁰ is built around Qur'ānic verses and its *narratio* deals mainly with occasions of revelation.⁶¹ I could not find in the sources any of the reports attributed here to him, although none of them reveals any kind of Shī'ī tenets or any preference to 'Alī. Nevertheless, such tenets are transmitted from 'Ikrima through the same chain we are discussing here, in Ibn Bābawayh's *Amāli*.⁶² This is quite bizarre since 'Ikrima is accused by Sunnī scholars to have had Khārijī tendencies,⁶³ and even Imāmī sources regard him as a non-Imāmī (*laysa 'alā ṭarīqatinā wa-lā min aṣḥābinā*) and untrustworthy (*da'y*).⁶⁴ This leads us anew to the problem of the originality of the early chains of transmission and their authenticity, albeit the tradition of 'Ikrima needs a more detailed study.

Genesis (al-mabda' wa-l-anbiyā')

The material discussed in this section is of the *isrā'iliyyāt*-genre typical of Muslim exegetical works, even the early ones, and common to both the Sunnī and Shī'ī traditions. This material not only serves as a historical worldview of the community of believers, confirming that Muḥammad was the last Prophet, his community the last community,

⁵⁹ Fasawī, *al-Ma'rifa wa-l-tārīkh*, II, 16.

⁶⁰ I have counted 15 reports which are attributed to him by Ibn Hishām, 55 by Tabarī (*sīra*-section), 18 by Wāqidī, 13 by 'Abd al-Razzāq in his *maghāzī*-section and 5 in his *jihād*-section, and 31 by Balādhurī; for his *riwāyāt* in the Sunnī canonical compendia, cf. Mizzi, *Tuḥfat al-astarīf*, V, 107-82.

⁶¹ On *asbāb al-nuzūl* in the *sīra-maghāzī*-tradition, cf. J. Wansbrough, *The Sectararian Milieu*, 7, 11, 29.

⁶² Cf. e.g. Majlisī, *Bihār al-anwār*, XXIII, 119, XXVIII, 41, XXXII, 601, XXXVIII, 102, XXXIX, 247, XLIII, 98.

⁶³ Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, V, 292; Ibn Qutayba, *al-Ma'ārif*, 457; Ash'arī, *Maqālāt al-islāmiyyin*, 109, 120; Dhahabī, *Mizān*, III, 93-97, on p. 95, l.1 it is specified that he was an *ibādī*; Ibn 'Abd al-Barr defends him against this claim, cf. *Tamhīd*, II, 26-35.

⁶⁴ Kashshī, *Ikhtiyār ma'rīfat al-rjāl*, 216 (no. 387); Ḥā'irī al-Māzandarānī, *Muntahā al-maqāl*, I, 4, 313-14.

and that God has promised them dominion over the lands and nations;⁶⁴ but it also shows Islamic history to be a continuation of the salvation history of the Jews and Christians, placing Muḥammad at the center of this history, its starting and end point, as R. Sellheim has shown.⁶⁵ It serves, moreover, polemic ends as the stories were used to prove the falsifications of the holy Scriptures (Torah, Psalms, Old and New Testaments) which, according to the Islamic understanding, were undertaken by Jews and Christians. Nevertheless, these stories serve in the Imāmī exegesis still another purpose in that they are a sign of the supremacy of the Imams, whose essence and light stem directly from the light of Muḥammad and ‘Alī which was created by God thousands of years before the creation of the world, an idea which constitutes perhaps the most important element of the capital idea of *waṣīyya*.⁶⁷ As Amir-Moezzi puts it, “[T]his is why, throughout the Imamite tradition, the imams are constantly compared to the prophets and saints of Israel, although they [i.e. the Imams] are superior to them, since through the light of the imams, they [i.e., the Prophets] have acquired their sacred status.”⁶⁸ Even the number of Imams—twelve—had served in biblical tradition as the number of election.⁶⁹ This is a very crucial point in approaching the Imāmī understanding of the ideational role of the *sīra-maghāzī* literature and might explain why no such work has survived, as I will be arguing later on. Apart from that, these stories are often used as a means to justify and legitimize some Shī‘ī tenets or to serve polemic, theological or juridical ends.⁷⁰ Thus, Noah’s son who refused to enter the Ark was not his own son, but actually his wife’s son, since a son of a prophet who carries in himself the divine light cannot be an unbeliever;⁷¹ the milt was prohibited because it was Satan’s share from Abraham’s sacrifice; Jacob asked God in his prayer through the intervention of *aḥl al-kisā’* to bring him back Joseph and Benjamin; statues that the

⁶⁴ Cf. M. Jarrar, “The *Sīra*. Its Formative Elements and Its Transmission”, in *BUC Public Lecture Series*, April 1993, 1.

⁶⁵ Cf. Sellheim, “Prophet”, 38 ff.

⁶⁶ Amir-Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi‘ism*, 31 ff., 42.

⁶⁷ Amir-Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi‘ism*, 42; cf. as well U. Rubin, “Pre-Existence and Light. Aspects of the Concept of Nūr Muḥammad,” in *IOS*, 5 (1975), 62-118; idem, “Prophets and Progenitors in the Early Shi‘a Tradition”, in *JSAI*, 1 (1979), 51 ff.

⁶⁸ Amir-Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi‘ism*, 107.

⁶⁹ Cf. Wansbrough, *The Sectarian Milieu*, 2-3.

⁷¹ See Appendix 1.A. for details and comparison.

jinn made for Solomon were trees and not human figures; if Asph ben Berechiah, the *wasī* of Solomon, made miracles, then 'Alī, the *wasī al-awṣiyā'*, is even more suitable for miracles; Jesus was born on 'āshūrā'; Jesus praised God the Almighty when Satan told him that the day will come when Jesus will govern over the heavens and earth; the mercifulness of God regarding the punishment of children ('*adhāb al-atfāl*') was proven to Ezra through a parable.

Birth, vocation and career (al-mab'ath wa-l-maghāzī)

Whereas the main preoccupation of the Imāmī tradition in the *mubtada'* part exhibits a dominant concern with the notion of the ubiquitous divine light of the Prophet and Imams, around which the entire salvation history of humankind rotates, a different but related approach dominates the portrayal of events in the *maghāzī* section. The narration here centers on the fulfillment of this light as it articulates itself through the pair of divine light, Muḥammad and 'Alī, during the last stage of this salvation history. As early as 1930, Rudi Paret pointed out the importance given to 'Alī b. Abī Tālib in the popular versions of the *sīra*, especially in that of Abū l-Ḥasan al-Bakrī;⁷² and in the early sixties, Henri Laoust cited examples denoting the special role of 'Alī in the events of the *sīra* from two sources which do not belong to the *sīra-maghāzī*-genre, namely, al-*Irshād* of al-Shaykh al-Mufīd (d. 413/1022) and *Minhāj al-karāma* of al-'Allāma al-Hillī (d. 726/1325).⁷³ As I have argued before,⁷⁴ the narrative body here resembles that of the well-known *maghāzī* of its time, although it assembles new elements which aim at a more vivid presentation of 'Alī and are plainly meant to give a paradigmatic illustration of his charisma and ministry which he shares with Muḥammad, his partner in the pair of light, so that the Imāmī traditions concerning *mab'ath* and *maghāzī* appear to belong not only to the *fadā'il*-genre but also, and more precisely, to the *dalā'il al-nubuwwa*-genre, which is usually restricted to the Prophet.⁷⁵ Moreover, the role assumed by both Abū Bakr and

⁷² *Die legendäre maghāzī-Literatur*, Tübingen, 1930, 190-211; for 'Alī's portrayal in the Sunnī sources, cf. W. Sarasin, *Das Bild 'Alīs bei der Historikern der Sunna*. Basel. 1907 (cited after Kornrumpf, "Untersucht

⁷³ H. Laoust, "Le rôle de 'Alī da" (1963), 7-26.

⁷⁴ See above p. 107 f.

⁷⁵ See Appendix I.B. 5, 6, 7.

'Umar in the Sunnī sources (one can even speak of 'Umar's charisma) is either completely omitted or, especially in the case of 'Umar, given a negative significance. There is as well a tendency to produce new deeds and sayings attributed to 'Alī, in part as a contribution or a revision of deeds and sayings which already exist in other works of the genre. Precedence in crucial events is given to those companions (*ṣaḥāba*) who either were friendly towards 'Alī or fought on his side during the first civil war. We find thus, for example, a different list from that of the other sources for those who attended the first 'Aqaba-meeting,⁷⁶ while during the battle of Uḥud *only* the name of Abū Dujāna appears beside that of 'Alī.⁷⁷ When dealing with the material attributed to Abān, one should keep in mind some reservations: 1) that this material consists of citations drawn from later compilations which do not belong to the genre; 2) that even these quotations cited by al-Majlisī in the volumes dedicated to the life of the Prophet are often partial quotations which are used at times only to clarify a point or as extra textual narrative; these quotations are scattered over a number of chapters whose division has become canonical, a division which reflects neither Abān's original plan nor his chronological order of the sequence of the events. For example, Abān dates the killing of al-'Aṣmā' during the battle of Ḥamrā' al-Asad, directly after Uḥud, whereas al-Wāqidī and al-Balādhurī date it after Badr;⁷⁸ and he dates 'Āmir b. al-Ṭufayl's and Arbad b. Qays's delegation to Medina directly after the event with the Banū l-Naḍīr, whereas both Ibn Ishāq and al-Wāqidī do not date it at all and al-Bukhārī mentions it before the Banū l-Naḍīr.⁷⁹

I will now end my discussion of Abān's book and will turn my attention to other issues concerning the Imāmī *ṣira-maghāzī*-genre in general.⁸⁰

⁷⁶ See Appendix I.B. 8.

⁷⁷ See Appendix I.B. 11.

⁷⁸ Compare Ṭabrisī, *Flām al-urwā*, 54-55; Majlisī, *Biḥār al-anwār*, XX, 95 ff. With Wāqidī, *Maghāzī*, I, 172-74; Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, II, 27-28; Balādhurī, *Ansāb*, I, 373; Bayhaqī, *Dalā'il*, III, 312, and cf. hereto, M. Lecker, *Muslims, Jews and Pagans. Studies in Early Islamic Medina*, Leiden, 1995, 38-41.

⁷⁹ See Appendix I.B.15.

⁸⁰ For a discussion of those reports of Abān which diverge from other *ṣira*-works or which either are not mentioned in them or reveal a particularly Shī'ī tradition, cf. Appendix I.B. and see Appendix 4 for the remaining tradition.

IV. THE *MAGHĀZĪ* OF 'ALĪ B. IBRĀHĪM AL-QUMMĪ

Imāmī sources mention a number of works dedicated to the *sīra-maghāzī* genre, none of which is extant.⁸¹ Of special importance, it would seem, is the work of Ibn Abī 'Umayr (d. 217/832), one of the chief transmitters of Abān's work.⁸² He is also a main source of 'Alī b. Ibrāhīm al-Qummī in his *Tafsīr* and many of his reports are quoted by al-Majlisī in his *Bihār*. Ostensibly, his work is a kind of redaction with additions to and variations on his mentor's *hypomnēmata*. The name of Aḥmad b. Muḥammad b. Khālid al-Barqī,⁸³ the author of *K. al-Maḥāsīn*, appears twice, once as an author of a book on *mubtada'* (Genesis and Prophets) and again as an author of a book on *maghāzī*.⁸⁴ Another important work which seems to have consisted of more than one part as well is that of Ibrāhīm b. Muḥammad al-Thaqafī (d. 283/896),⁸⁵ a renowned Imāmī historian who seems to have known Abān's work. Only very few quotations of his *maghāzī*-work have survived and can be traced in al-Majlisī's *Bihār al-anwār*. A work of special interest in this regard is the *maghāzī* of 'Alī b. Ibrāhīm al-Qummī (d. after 307/919).⁸⁶ Al-Qummī is one of the earliest Qur'ān exegetes among the Imāmiyya, whose *Tafsīr* has reached us through the transmission of his student Abū l-Faḍl al-'Abbās b. Muḥammad.⁸⁷ The role of this student is that of a redactor, for he added new material from other sources to the *Tafsīr* of his teacher, mainly from a *Tafsīr* attributed to Abū l-Jārūd Ziyād b. al-Mundhir (d. between 150 and 160/767 and 776),⁸⁸ the head of the Jārūdiyya sect of the Zaydiyya. Al-

⁸¹ See Āghā Buzurg al-Tīhrānī, *al-Dharī'a*, XIX, 47-48 and XXI, 289-91.

⁸² See p. 105 above.

⁸³ Tūstī, *Fihrist*, 20-22; Ḥā'irī al-Māzandarānī, *Muntahā al-maḡāl*, I, 319-21; Āghā Buzurg al-Tīhrānī, *al-Dharī'a*, XXI, 289.

⁸⁴ See about the division of books and their transmission, Jarrar, *Die Prophetenbiographie*, 29-43. Tūstī counts among al-Barqī's books: *K. al-Ta'rikh*, *K. Khāliq al-samāwāt wa-l-ard*, *K. Bad' khāliq iblīs wa-l-jinn*, *K. Maghāzī al-nabī* and *K. Banāt al-nabī wa-azwājih*. His father Muḥammad is an author of a *K. al-Mubtada'*, cf. Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar*, 273 (no. 411); many of his reports are to be found in *Bihār al-anwār*.

⁸⁵ Tūstī, *Fihrist*, 4-6 (*K. al-Sīra*); Ḥā'irī al-Māzandarānī, *Muntahā al-maḡāl*, I, 194-96; Āghā Buzurg al-Tīhrānī, *al-Dharī'a*, XXI, 289; For his *maghāzī*, cf. Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar*, 362 (no. 611); and see Appendix 1.B. 6.

⁸⁶ Tūstī, *Fihrist*, 89; Najāshī, *Rijāl*, II, 86 f.; Ḥā'irī al-Māzandarānī, *Muntahā al-maḡāl*, IV, 324-25.

⁸⁷ Āghā Buzurg al-Tīhrānī, *al-Dharī'a*, IV, 303-05.

⁸⁸ Cf. Jarrar, "Tafsīr Abī l-Jārūd".

Qummī is the author of a number of other books as well, among which a *K. al-Maghāzī*, or *al-Mab'ath wa-ghazawāt al-nabī* as Ibn Tāwūs, who used a copy of it which goes back to the year 400/1009-10, calls it.⁸⁹ This book did not reach us, but numerous reports on *maghāzī* are found in the Imāmī sources with a transmission chain that goes back to 'Alī b. Ibrāhīm al-Qummī; but it is still difficult to determine whether these reports belong to his *K. al-Maghāzī* or to his *Tafsīr*. Al-Ṭabrisī, for example, reproduces in his *Flām al-warā* six reports from al-Qummī,⁹⁰ four of which are found in the *Tafsīr* in different or much longer versions, and the other two are not found in the *Tafsīr* because they are not of an exegetical nature nor do they reveal the occasion of the revealed verses (*asbāb al-nuzūl*). In his *Tafsīr*, al-Qummī gives some thirty-one reports dealing with the events of the *mab'ath* and the *maghāzī*, mostly without mentioning his sources and without giving an *isnād* (but it is noteworthy that Ibn Abī 'Umayr, a student of Abān b. 'Uthmān and an author of a *maghāzī*-work himself,⁹¹ appears as a main source of al-Qummī throughout the book). These reports cover approximately some ninety pages. In only nine short reports does he give material which goes back to Abān through either one of the attested *isnāds* of his work. This material requires more thorough study; nevertheless, I can for the moment conclude that again, like that of Abān, it is directly related to a larger corpus which was in circulation around the beginning of the second/eighth century, but has undergone a process of *habitualization* which is revealed through changes in names and through the accentuation of 'Alī's role, and as such comes nearer to the popular folk motifs than the material portrayed by Abān. One report could help us in approaching the chronology of al-Qummī (or his source; the exegetes are usually interested in the chronology of the events of the *maghāzī*, in particular to justify abrogation cases, although it is worth mentioning that al-Qummī's *Tafsīr* offers a Shī'ī esoteric interpretation);⁹² al-Qummī mentions it as a cause of revelation (*sabab nuzūl*) for Q 4:90.⁹³ On his way to al-Hudaybiya in

⁸⁹ Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar*, 239 (no. 330).

⁹⁰ Ṭabrisī, *Flām*, 12 (= *Tafsīr al-Qummī*, I, 375), 36 f. (not in the *Tafsīr*), 39 f. (= *Tafsīr al-Qummī*, I, 381 f.), 48 (not in the *Tafsīr*), 56-60 (= *Tafsīr al-Qummī*, I, 371 f.), 69-72.

⁹¹ See p. 105 above.

⁹² Cf. Jarrar, "Tafsīr Abī l-Jārūd", 23 f.

⁹³ Qummī, *Tafsīr*, I, 153-54; it is not mentioned by Ṭabrisī, *Tafsīr*, V, 124 ff.

Rabī' I of the year 6 AH, the Prophet sent Usayd b. Ḥudayr to meet the Banū Ashja' under the leadership of Mas'ūd b. Rukhayla and the Banū Damra in Shi'b Sal'; the Prophet then came to an arrangement (*muwāda'a*) with them. Mas'ūd b. Rukhayla and a part of the Ashja' are mentioned by Ibn Hishām and al-Wāqidī to have been among the clans who joined forces against the Prophet during *ghazwat al-ahzāb* in the year 5 AH.⁹⁴ The dating seems to have been controversial even in Sunnī sources as Ibn Sa'd, who makes a cursory mention of this event during the listing of the delegations (*wuḥūd*), notes when he says that Mas'ūd b. Rukhayla along with one hundred men from the Banū Ashja' came to meet the Prophet in the year of al-Khandaq (i.e., 5 AH), "but it is said that [the delegation of] Ashja' arrived after the battle of Banū Qurayza (again in the year 5 AH) and that they counted seven hundred men".⁹⁵ In al-Qummī's narration, the whole event is not reported as a delegation, but rather as a flight of the Banū Ashja' into Shi'b Sal' due to a drought, a fact which made the Prophet cautious of their move and hence he sent Usayd to check the news for him. Ibn Sa'd does not mention Usayd in connection with this delegation and we should keep in mind that Usayd was a controversial figure in the Imāmī sources.⁹⁶

Another report, named by al-Qummī as *ghazwat wādī yābis*,⁹⁷ is found only in Imāmī sources (I have not been able to locate it yet in the Sunnī *maghāzī* literature); M. Kister sees in it a "Shī'ī" version of the *ghazwat dhāt al-salāsīl*,⁹⁸ which seems unlikely to me because, first, the two narrations are totally different, and, second, the Shī'ī narration aims clearly at giving a cause of revelation of Q 100:1 related directly to 'Alī's bravery, whereas the Sunnī tradition does not mention this cause of revelation at all.⁹⁹ It seems that Kister came to this conclusion on account of al-Mufīd's remark: "It is said (*yuqāl*) that *ghazwat wādī al-raml* used to be called *ghazwat dhāt al-salāsīl*."¹⁰⁰

⁹⁴ Ibn Hishām, *Sira*, II, 215; Wāqidī, *Maghāzī*, 443, 467, 470, 484, 490.

⁹⁵ Ibn Sa'd, *Tabaqāt*, I, 306.

⁹⁶ Cf. Appendix I.B. 8.

⁹⁷ Qummī, *Tafsīr*, II, 435-39.

⁹⁸ M.J. Kister, "On the Papyrus of Wahb b. Munabbih," in *BSOAS*, 37 (1974), 560-64.

⁹⁹ Cf. Tabarī, *Tafsīr*, XXX, 175 ff.

¹⁰⁰ Al-Shaykh al-Mufīd, *Irshād*, 60, 86; and cf. Laoust, "Le rôle de 'Alī", 18.

V. CONCLUSION

In this preliminary examination, I have tried to pave the way for a more detailed and thorough study of the early Imāmī *sīra-maghāzī*-literature, concentrating my observations mainly on the *Kitāb* of Abān b. 'Uthmān al-Aḥmar al-Bajālī since it is regarded as the first Imāmī book of this genre. There remains a crucial unanswered question: Why are all these Imāmī works on *sīra-maghāzī*-literature no longer extant or more precisely, why does one not hear of them after the sixth and seventh/twelfth and thirteenth centuries? Did the Imāmīs not have any special interest in this literature or did they adopt the more current books such as those of Ibn Ishāq and al-Wāqidī after they claimed that both scholars had studied with Ja'far al-Šādiq (indirectly in the case of the latter),¹⁰¹ or should one seek other explanations?

In our quest for an explanation it is important to answer the following question: What does the *sīra-maghāzī*-literature stand for? As J. Wansbrough rightly argues, a central issue in this "salvation history" literature is the formation of the *umma*, its origin, its function and its destiny. It is there that the earliest Islamic eschatology is located; it served, moreover, as a source of legitimation and redemption.¹⁰² It is through the *sīra-maghāzī*-literature, which describes the events of a trans-historical time, i.e., the era of the direct interference of the theophany within the mundane time, that the *umma* sought to find its new identity and its new self-consciousness. Although this may be true for the Sunnī understanding, it is not necessarily valid for the formation of the Shī'ī self-consciousness.¹⁰³ The point of departure lies in the messianic understanding of the Imāmīs and in the manner they perceived their Imam and his role in the salvation history; the "holy family", the *ahl al-kisā'* and their descendants, the nine Imams, and the offspring of Fāṭima (*majma' al-nūrayn*), play an outstanding role in this history.¹⁰⁴ All the Prophets acquired their status through the light that sprang forth before God created the world.¹⁰⁵ The Imams are superior to the angels, they are infallible and *muhaddathūn* (veracious),

¹⁰¹ See p. 101-02 above.

¹⁰² Cf. Wansbrough, *The Sectarian Milieu*, 1 ff., 46, 85-90, and chapter 4 "Epistemology".

¹⁰³ Cf. Jarrar, "The *Sīra*", 2-3.

¹⁰⁴ Cf. Amir-Moezzi, *The Divine Guide in Early Shī'ism*, 29 ff.

¹⁰⁵ Cf. p. 110 and note 68 above.

and they are the sole interpreters of the esoteric meaning of the Qur'ān; they can see into the future and know the death dates of people, and they master the languages of all the nations, ancient and new, and the language of animals.¹⁰⁶ With this Imamology, there remains no place to seek legitimacy, self-identity or eschatology in the events of the *sīra*, for it is the *living* Imam—and starting with the fourth/tenth century, the hidden Imam—who offers light, guidance and redemption. Hence, guidance, self-consciousness and identity should be sought in the lives of these exemplary Imams. This is the reason why the crucial stories around which this Imāmī *kerygma* has been developed were filtered out of the *sīra-maghāzī*-literature, elaborated and habitualized with new motifs, to be scattered over the different chapters designated for the lives of the “fourteen proofs”, as we find in the Imāmī books since the end of the third/ninth and the beginning of the fourth/tenth centuries. In place of “Alī of the *sīra*”, appears now in the *kerygma* not only the mythical ‘Alī, the beam of divine light, but even a mythical, cosmic “Holy Family”. In fact, the bulk of the *sīra-maghāzī*-literature *per se* (i.e., *mab’ath* and *maghāzī*) became an arena to show off the “legendary” heroic role of ‘Alī and to belittle his enemies, and that in order to boast of the *fadā’il* of those Companions who fought later on his side, on the one hand, and, on the other hand, to serve as a polemic against the Sunnīs and other sects.

APPENDIX I

A. GENESIS (AL-MUBTADA’):

1)¹⁰⁷ ... al-Bizantī—Abān—Mūsā b. Akīl—al-‘Alā’ b. Sayyāba—Ja‘far al-Šādiq:¹⁰⁸ Commenting on Q 11:42: “And Noah cried unto his son, come ride with us and be not with the unbelievers,”¹⁰⁹ Abān cites Ja‘far al-Šādiq, who explains that by his son, actually his wife’s son is meant, according to the dialect (*lughā*) of Ṭay’. According to Shī‘ī tradition, a son of a Prophet who carries in himself the eternal divine

¹⁰⁶ Amir-Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi‘ism*, Chap. 3.

¹⁰⁷ For biographical data about the names of the *ruwāt*, see Appendix 2 above.

¹⁰⁸ ‘Alī b. Ibrāhīm al-Qummī, *Tafsīr*, I, 329; Majlisī, *Bihār al-anwār*, XI, 337.

¹⁰⁹ *The Meaning of the Glorious Koran*, trans. M.M. Pickthall, New York/Ontario, 168.

light of the Imams, could not have been an unbeliever, and thus one of the solutions was to replace him by Noah's stepson. The Sunnī scholar al-Qāsim b. Sallām (d. 224/838) gives the same explanation, without mentioning his source,¹¹⁰ and al-Ṭabarī attributes it in his *Tafsīr* to al-Bāqir.¹¹¹ In Salama b. al-Faḍl's version of Ibn Ishāq's *Sīra*, he gives a tradition from Ibn 'Abbās saying that this son was *shaqī* (wretched; predestined for Hell)¹¹² and that he had concealed disbelief.¹¹³ These verses have actually caused a lot of trouble for both Sunnī, Shī'ī and other sectarian exegetes, and a variety of explanations has been suggested which I am not going to go into here.¹¹⁴

2) ... al-Bizantī—Abān—Abū Baṣīr—al-Bāqir or al-Ṣādiq:¹¹⁵ Isaac, and not Ishmael, was the one to be sacrificed. This has always been controversial among Muslim scholars, whether Shī'ī or Sunnī, although the majority later agreed by *consensus doctorum* that the boy was Isaac.¹¹⁶ In the controversy between Arabs and Persians of the early Islamic centuries, some Persian scholars claimed that the Persians were descendants of Isaac.¹¹⁷

3) ... al-Bizantī—Abān:¹¹⁸ In this connection Abān cites a juridical opinion from Ja'far al-Ṣādiq (*qultu li-Abī 'Abd Allāh*), regarding the prohibition of eating the milt (*ḥihāl*) and the testicles (*khīṣayātān*), where this taboo is explained as being Satan's share of the sacrificed lamb.

4) ... 'Abd Allāh b. al-Mufaḍḍal—Abān—Abān b. Taghlib—Ibn Jubayr—Ibn 'Abbās:¹¹⁹ In a long *narratio* about Joseph, Gabriel appears to Jacob and teaches him to say a certain prayer (*du'ā*); directly after which the herald brings the good news about Joseph and Benjamin and throws Joseph's shirt on his face so that Jacob recovers his sight. In this prayer Jacob asks God through the intervention of the *ahl al-kisā'* to bring him back both Joseph and Benjamin.

¹¹⁰ Ibn Sallām, *Lughāt al-qabā'il al-wārida fi l-Qur'ān*, 134.

¹¹¹ Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, XII, 31, ll. 1-4.

¹¹² *Shaqī* should not be directly understood as predestined to Hell: in early Islam it used to be understood, especially in anti-predestinarian circles as "unlucky" or "wretched", cf. J. van Ess, *Zwischen Hadīth und Theologie*, Berlin, 1975, 26 ff.; one should keep in mind that Ibn Ishāq was accused of being a defender of free will (*qadarī*).

¹¹³ Ṭabarī, *Ta'rikh*, I, 184.

¹¹⁴ Cf. Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, XII, 30-33; Ṭabrisī, *Majma' al-bayān*, XI, 158, 164-65.

¹¹⁵ Majlisī, *Bihār al-anwār*, XII, 128.

¹¹⁶ Ṭabarī, *Ta'rikh*, I, 272-74; Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, XXIII, 51-57, mainly 54 f.

¹¹⁷ Cf. W.M. Watt, "Ishāq," in *ET*, IV, 109-10.

¹¹⁸ Majlisī, *Bihār al-anwār*, XII, 130.

¹¹⁹ Majlisī, *Bihār al-anwār*, XII, 256-61, particularly 260.

5) ... Aḥmad b. al-Ḥasan al-Mīthamī—Abān—Mūsā al-Numayrī:¹²⁰ A report about al-Bāqir who was heard reciting Elijah's prayer in Hebrew. This report serves as a confirmation of the Imam's knowledge of human languages.¹²¹

6) ... 'Alī b. al-Ḥakam—Abān—Abū l-'Abbās—Ja'far al-Šādiq:¹²² Commenting on Q 34:13: "They made for him what he willed: synagogues and statues...",¹²³ al-Šādiq explains that by statues not human figures are meant, but rather figures of trees. This is an allusion to the controversy regarding the prohibition of plastic arts in early Islam.¹²⁴

7) ... Ibn Abī 'Umayr—Abān—Ja'far al-Šādiq:¹²⁵ A report confirming the supernatural powers of 'Alī, the best *waṣī* of the best Prophet, by comparing him to Āṣaf,¹²⁶ the *waṣī* of Solomon.

8) ... al-Bizantī—Abān—Kathīr al-Nawwā'—al-Bāqir:¹²⁷ '*Āshūrā*' is the day on which Jesus was born, a kind of circular time which makes al-Ḥusayn a counterpart of Jesus.

9) ... Ibn Abī 'Umayr—Abān—Abān b. Taghlib—'Ikrima—Ibn 'Abbās:¹²⁸ In a polemic against the Christians, Jesus should have replied to Satan when the latter told him that the day will come when he [Jesus] will be governing over the heavens and the earth, by saying in refutation to that claim: "God be praised, [etc.]..."

10) ... Ibn Abī 'Umayr—Abān—Abān b. Taghlib—'Ikrima—Ibn 'Abbās:¹²⁹ A report about Ezra ('Uzayr) in which the dogma about the '*adhāb al-af'āl*' and the mercifulness of God are defended. This was an issue of topical interest at the end of the second/eighth century and was actively debated.¹³⁰

¹²⁰ Majlisī, *Bihār al-anwār*, XIII, 400.

¹²¹ Cf. Šaffār al-Qummī, *Bas'ir al-darjāt*, 335-54; Kulīnī, *al-Kāfi*, I, 227-28.

¹²² Majlisī, *Bihār al-anwār*, XIV, 74.

¹²³ *The Meaning of the Glorious Koran*, 308.

¹²⁴ For the Shī'ī point of view, cf. R. Paret, "Das islamische Bilderverbot und die Schia", in *Rudi Paret. Schriften zum Islam*, ed. J. van Ess, Stuttgart, 1981, 226-37.

¹²⁵ Majlisī, *Bihār al-anwār*, XIV, 115-16.

¹²⁶ Asaph b. Berechiah, cf. *The Jewish Encyclopedia*, New York/London, 1902, I, 162.

¹²⁷ Majlisī, *Bihār al-anwār*, XIV, 214.

¹²⁸ Majlisī, *Bihār al-anwār*, XIV, 270.

¹²⁹ Majlisī, *Bihār al-anwār*, XIV, 371.

¹³⁰ Cf. Ash'arī, *Maqālāt al-islāmiyyīn*, 200-01, 555-56; Khayyāt, *Kuṭb al-Intisār*, 65.

B. BIRTH, VOCATION AND CAREER (*AL-MAB'ATH WA-L-MAGHĀZĪ*)

1) ... Ibn Abī 'Umayr and al-Bizantī—Abān—Abān b. Taghlib—'Ikrima—Ibn 'Abbās.¹³¹ When the Jewish notable Ka'b b. Asad was brought in front of the Prophet after the defeat of the Banū Qurayza, the Prophet reminded him of the prophecy of Ibn Hiwwāsh (or Khirāsh), a Jewish Rabbi who came from Syria [i.e., Palestine?], concerning the expected appearance of an Arab Prophet¹³² and Ibn Hiwwāsh's request that the Jews believe in him. Ka'b affirmed the incident, but said that he would rather die as a Jew lest his kinsmen say he changed his religion out of fear of death. Although Ka'b b. Asad is mentioned by the different *sīra* authors, this particular incident appears only in al-Wāqidī¹³³ with a transmission chain that leads to Ayyūb b. Bashīr al-Mu'āwī. A few pages earlier, al-Wāqidī gives another report going back to Muḥammad b. Maslama¹³⁴ which clarifies this incident;¹³⁵ according to this account, Ka'b himself tried at the beginning of the battle to convince the Banū Qurayza to believe in Muḥammad, reminded them of Ibn Khirāsh's [so the reading in al-Wāqidī] prophecy, but they refused.¹³⁶ This report appears as one of the signs of prophecy by both al-Kulīnī and al-Majlisī; keeping in mind that we are dealing only with extracts attributed to Abān, it is difficult to judge whether the original report in the *maghāzī* circulating under Abān's name was longer. Nevertheless, Abān's report seems to be a summarized version of the two reports mentioned by al-Wāqidī. Abān's chain of transmission leads him back to Ibn 'Abbās through Abān b. Taghlib—'Ikrima, which I have discussed earlier.

2) ... Three long reports, transmitted from Ibn Abī 'Umayr and al-Bizantī—Abān with an incomplete chain of transmission, all covering

¹³¹ Ibn Bābawayh al-Qummī, *Kamāl al-dīn*, 198; Majlisī, *Biḥār al-anwār*, XV, 206, XX, 247; Tabrisī, *F'lām al-awarā*, 69; Qummī mentions this report in his *Tafsīr* (II, 166) within a longer narration about Banū Qurayza without mentioning his chain of transmission.

¹³² Some of the words mentioned in the prophecy as given by both Abān and al-Wāqidī appear in the prophecy of Ibn al-Hayyabān, another Jew from Syria who settled some years before Islam among the B. Qurayza, cf. e.g. Ibn Bukayr in Bayhaqī, *Dalā'il al-nubuwwa*, II, 80-81; Ibn Hishām, *Sīra*, I, 213 f.; Ibn Sa'd, *Tabaqāt*, I, 160 f.

¹³³ *Kitāb al-Maghāzī*, II, 516.

¹³⁴ Ibn Sa'd, *Tabaqāt*, III, 443-45.

¹³⁵ *Kitāb al-Maghāzī*, II, 501-02.

¹³⁶ In the other sources as well, Ka'b is said to have tried in vain to convince the B. Qurayza to believe in Muḥammad.

the birth of the Prophet and the subsequent events; the reports a and b can best be described as a synthesis of the different reports known to us from the sources about the sudden change that occurred both in the cosmic and earthly worlds upon his birth;¹³⁷ one thing is of interest here, namely, al-Šādiq's remark in the first report that the term *āl Allāh*, which appears in the text to refer to the Quraysh, has been given them only because they dwell in the sanctuary, differentiating it thus from the term *āl al-bayt* which is restricted to the *ahl al-kisā'* and the Imams; report c deals with the actual moment of Āmina's delivery, the accompanying light and the extraterrestrial beings that descended upon her.¹³⁸ Not only is the description here more complicated and fantastic than in other reports of the genre, an act of purification (which nonetheless does not entail an opening of the breast)¹³⁹ takes place directly upon delivery and the infant is sealed with the seal of prophethood.

3) ... al-Bizantī—Abān—Kathīr al-Nawwā'—Ja'far al-Šādiq:¹⁴⁰ "on the 27th of Rajab prophethood [sic!] descended on the Prophet." This is a unique tradition regarding both the dating and the use of the expression "prophethood had been descended upon him" instead of *wahy* or *Qur'ān*.

4) ... al-Bizantī—Abān—al-Ḥasan al-Šayqal—Ja'far al-Šādiq:¹⁴¹ "The *ummī* Prophet" means that the Prophet could neither write nor read. This is a controversial dogmatic issue among the various Islamic sects. It seems that the early Imāmiyya propagated this meaning, whereas later *uṣūlī* scholars did not approve of it. To the eighth Imam al-Riḍā is attributed that the Prophet could read and write in seventy-two (or seventy-three) languages.¹⁴² A widespread opinion was that the Prophet was taught all languages at the moment that Gabriel descended upon him for the first time; he could not have been illiterate

¹³⁷ a) Majlisī, *Bihār al-anwār*, XV, 257-59; b) Ibn Bābawayh al-Qunmī, *Kamāl al-dīn*, 196-98; Majlisī, *Bihār al-anwār*, XV, 269-70.

¹³⁸ c) Ibn Shahrāshūb, *Manāqib Āl Abī Tālib*, I, 28-29; Majlisī, *Bihār al-anwār*, XV, 272-73.

¹³⁹ Cf. H. Birkeland, *The Legend of the Opening of Muhammad's Breast*, Uppsala, 1955; Jarraz, *Die Prophetenbiographie*, 188-95; cf. now U. Rubin, *The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims*, Princeton, 1995, 59-75.

¹⁴⁰ Majlisī, *Bihār al-anwār*, XVIII, 189.

¹⁴¹ Majlisī, *Bihār al-anwār*, XVI, 132.

¹⁴² Cf. Ibn Shahrāshūb, *Manāqib Āl Abī Tālib*, I, 231-32.

after that moment because he taught 'Alī the different scripts of the previous prophets.¹⁴³

5) ... al-Washshā'—Abān—Abū Baṣīr—Ja'far al-Ṣādiq:¹⁴⁴ When the Banū Quraysh (*al-nās*) accused the Prophet of being a liar, God was about to destroy the inhabitants of the world except for 'Alī, etc. A similar tradition is found in the *Tafsīr* of al-Qummī (Q 51:54-55),¹⁴⁵ but without the clause "except for 'Alī"; in quite a contradictory report, al-Ṭabarī quotes Mujāhid's (d. 104/722) saying that when this verse was revealed 'Alī was sad and said: "The Prophet has been ordered to desert us."¹⁴⁶

6) Ibrāhīm b. Muḥammad al-Thaqafī (d. 283/896),¹⁴⁷ the author of a book on *maghāzī*, relates from Abān—Abū Dāwūd—Abū Burayda al-Aslamī:¹⁴⁸ "The Prophet told 'Alī: 'God has made you attend with me seven occasions.'" Three of these incidents took place in Heaven during the two nocturnal journeys,¹⁴⁹ one during the *laylat al-qadr*,¹⁵⁰ one when the Prophet met the *jinn*, one when prophethood¹⁵¹ descended upon him, and the last during the battle of al-Aḥzāb. This tradition aims at confirming the outstanding and privileged rank of 'Alī.

7) ... al-Bizantī—Abān—Zurāra and Ismā'īl b. 'Abbād—Sulaymān al-Ju'fī—Ja'far al-Ṣādiq:¹⁵² God chose 'Alī as Muḥammad's successor in the fourth heaven during the nocturnal journey.

8) ... Ibn Abī 'Umayr and al-Bizantī—Abān—his sources (*jamā'at mashyakha*):¹⁵³ The Prophet chose twelve *naqīb*s from among his community (*umma*), whom Gabriel had alluded to, following the example of Moses,¹⁵⁴ nine Khazrajīs and three Anṣārīs.¹⁵⁵ All the sources agree

¹⁴³ Cf. Majlisī, *Bihār al-anwār*, XVIII, 266, 278-82.

¹⁴⁴ Majlisī, *Bihār al-anwār*, XVIII, 213.

¹⁴⁵ Qummī, *Tafsīr*, II, 306 (he cites the two verses as proof for *badā'*).

¹⁴⁶ Ṭabarī, *Tafsīr*, XXVII, 7-8.

¹⁴⁷ Cf. p. 113 in the main text above.

¹⁴⁸ Majlisī, *Bihār al-anwār*, XVIII, 405.

¹⁴⁹ I could not find out when the second nocturnal journey took place.

¹⁵⁰ On the special importance of *laylat al-qadr* for the Shī'a, cf. Kulīnī, *al-Kāfī (al-ustūl)*, I, 250-52.

¹⁵¹ Cf. no. 3) above.

¹⁵² Majlisī, *Bihār al-anwār*, XVIII, 341.

¹⁵³ Ibn Bābawayh al-Qummī, *al-Khiṣāl*, 491-92; Majlisī, *Bihār al-anwār*, XXII, 102 (read in both sources: *al-qawāqil*, instead of: *al-qawāfīl*).

¹⁵⁴ *Ka-'iddatī nuqabā' Mūsā*.

¹⁵⁵ On various Shī'ī traditions concerning the first 'Aqaba-meeting, cf. as well Qummī, 'Alī b. Ibrāhīm, *Tafsīr*, I, 271-73; Ṭabrisī, *I'lām al-warā'*, 59-60; Majlisī, *Bihār al-anwār*, XIX, 8-16.

on the same names, ten Khazrajīs and two Anṣārīs who took part in this meeting known as *al-'aḡaba al-ūlā*.¹⁵⁶ None of them mentions the interference of Gabriel. The list given in Abān's report coincides partially with the one mentioned in the other sources: only four names are common between the two lists. One immediately assumes that Shī'ī traditionists would have dropped the names of those men who might have felt some kind of enmity towards 'Alī b. Abī Ṭālib, or had lived to fight against him; or would have added names of those who were known to have supported him. But strangely enough the name of Usayd b. Huḍayr appears on this list, although the Imāmīs include him among those who tried to set Fāṭima's house on fire.¹⁵⁷ These names deserve a thorough investigation.

9) ... Ibn Abī 'Umayr—Abān—Fuḍayl al-Barājimī.¹⁵⁸ Fuḍayl relates a conversation he heard in Mecca between Khālid al-Qasrī (d. 126/743-44),¹⁵⁹ who was then the governor of Mecca, and the Baṣran exegete Qatāda b. Di'āma al-Sadūsī (d. 118/736).¹⁶⁰ The report is interesting in more than one respect. First, it gives information about the battles of Badr and Uḥud; second, it shows the importance of the *maghāzī* battles in the tribal polemic and boasting during the formative period; and, third, it reveals the well-known enmity of Khālid al-Qasrī towards both the clan of Muḍar and 'Alī b. Abī Ṭālib.¹⁶¹

10) ... Ibn Abī 'Umayr—Abān—Abān b. Taghlib—Ja'far al-Ṣādiq.¹⁶² When al-Qā'im al-Mahdī appears, he will be supported by 13,013 angels; these are the angels who were with Noah in the ark, with Abraham when he was thrown into the fire, with Jesus when he ascended to Heaven, those who attended Badr and the 4,000 who wanted to fight with al-Ḥusayn but were not allowed to. This tradition is of a dogmatic nature; Ibn Bābawayh cites a number of tradi-

¹⁵⁶ Ibn Hishām, *Sira*, I, 431-33; Ibn Sa'd, *Tabaqāt*, I, 219-20; Balādhurī, *Anṣab al-aṣhrāf*, I, 239; Bayhaqī, *Dalā'il al-nubuwwa*, II, 430-41.

¹⁵⁷ Cf. Hā'irī al-Māzandarānī, *Muntahā al-maqāl*, II, 100.

¹⁵⁸ Majlisī, *Bihār al-anwār*, XIX, 298-300.

¹⁵⁹ See on him, S. Leder, *Das Korpus al-Haiṣam ibn 'Adī*, Frankfurt a.M., 1991, 141-96; idem, "Features of the Novel in Early Historiography", in *Oriens*, 32 (1990), 72-104.

¹⁶⁰ GAS, I, 31 f.

¹⁶¹ Cf. Jarrar, *Die Prophetenbiographie*, 24-27; see now idem, "*Sira*, *Mashāhid* and *Maghāzī*", 23-27.

¹⁶² Ibn Bābawayh al-Qummī, *Kamāl al-dīn*, 671-72; Majlisī, *Bihār al-anwār*, XIX, 305.

tions with the same *isnād* which deal with al-Qā'im, but only this one is of direct interest regarding *maghāzī* material, although it need not have been mentioned in Abān's *Maghāzī* during the story of Badr.

11) ... al-Bizantī and Ibn Abī 'Umayr—Abān—Ja'far al-Šādiq:¹⁶³ When the Muslims retreated from the Prophet during the battle of Uḥud, only 'Alī and Abū Dujāna remained defending him.¹⁶⁴ The Prophet asked Abū Dujāna to leave and join his people, but the latter refused. 'Alī went on fighting one crowd after another slaughtering them until his sword broke. Thereupon the Prophet gave him his sword *dhū l-faḡār*, Gabriel descended upon the Prophet and told him: "Verily, this is the consolation [from 'Alī towards you]," whereupon the Prophet said: "He is part of me, and I of him." Gabriel responded: "And I [am a part] of both of you." A voice was heard from heaven saying: "There is no sword but *dhū l-faḡār*, and there is no hero but 'Alī."

This incident is famous and well attested in the historical tradition; Abū Dujāna's role and bravery meet consensus in the sources as well. Nevertheless, other men were mentioned in this regard¹⁶⁵ and it is clear that such an incident was a point used by later generations in political and tribal debates and in claiming eminence (*faḏl*) and priority (*sābiqa*). Al-Wāḡidī says that fourteen men remained with the Prophet, seven Anṣārīs and seven Qurashīs (the golden mean!), and he names Abū Bakr. Another tradition from Jābir b. 'Abd Allāh (d. 78/697, an Anṣārī known for his love for 'Alī and who took active part on his side during his wars),¹⁶⁶ says that eleven Anṣārīs remained to defend the Prophet, among them the Qurashī Ṭalḡa b. 'Ubayd Allāh, 'Alī's rival during the battle of the Camel.¹⁶⁷ Ṭalḡa's name appears in different sources alongside Sa'd b. Abī Waqqāš. Sulaymān al-Taymī, who harbors love for 'Alī,¹⁶⁸ mentions only Ṭalḡa and Sa'd b. Abī Waqqāš.¹⁶⁹

¹⁶³ Majlisī, *Bihār al-anwār*, XX, 70-71; cf. with another *isnād* leading to Abān—Nu'mān al-Rāzī—Ja'far al-Šādiq, in Majlisī, *Bihār al-anwār*, XX, 107.

¹⁶⁴ Cf. Laoust, "Le rôle de 'Alī", 11.

¹⁶⁵ Cf. e.g. Ibn Hishām, *Sīra*, II, 82; Ibn Sa'd, *Tabaqāt*, II, 42; Bayhaqī, *Dalā'il al-nubuwwa*, III, 258-66.

¹⁶⁶ Ibn Sa'd, *Tabaqāt*, III, 574; Ibn Qutayba, *al-Ma'ārif*, 307; Ḥā'irī al-Māzandarānī, *Muntahā al-maḡāl*, II, 209-12.

¹⁶⁷ Bayhaqī, *Dalā'il al-nubuwwa*, III, 236-37.

¹⁶⁸ Cf. main text above, p. 106, and note 46.

¹⁶⁹ Bayhaqī, *Dalā'il al-nubuwwa*, III, 235.

12) al-Ṭabrisī:¹⁷⁰ Abān—Zurāra b. A'yan—al-Bāqir:¹⁷¹ After 'Alī had opened al-Qamūṣ, the fortress (*ḥiṣn*) at Khaybar, the Prophet told him that both he and God are glad and satisfied with him (*raḍīya*).

13) Ibn Shahrāshūb: Before the Prophet entered Mecca, Abū Sufyān paid him a visit in Medina pledging not to break the peace treaty although the Quraysh¹⁷² had attacked the Khuzā'a, who were Muḥammad's allies. Whereas all the sources assert that Abū Sufyān came from Mecca, this tradition says that he came from Syria.¹⁷³

14) ... Ibn Abī 'Umayr—Abān—'Ajlān b. Šāliḥ—Ja'far al-Šādiq:¹⁷⁴ 'Alī killed forty men with his bare hands during the battle of Hunayn.

15) al-Ṭabrisī (from Abān's book):¹⁷⁵ The story of the visit by 'Āmir b. al-Ṭufayl and Arbad b. Qays to the Prophet. This story is usually mentioned at the end of the *maghāzī*-narration, when counting the delegations that came to pay alliance in Medina.¹⁷⁶ This tradition is interesting because it is dated as having taken place after the event of the Banū al-Naḍīr. This report might help shed light on the dating system used by Abān. Ibn Ishāq and al-Wāqidī do not date this delegation;¹⁷⁷ al-Ṭabarī mentions it according to the *riwāya* of Salama— Ibn Ishāq,¹⁷⁸ and he puts it under the events of the year 10 AH. Al-Bukhārī mentions it with the events of Bi'r Ma'ūna which should have occurred before al-Khandaq according to him, and he does not speak of a delegation.¹⁷⁹ In fact, Ibn Ishāq and al-Wāqidī mention that 'Āmir b. al-Ṭufayl came to Medina before the event of the Banū l-Naḍīr but left without embracing Islam, and that he killed Ḥarām b. Miḥān whom the Prophet sent with a delegation to teach the people of Najd the principles of Islam and this caused the events of Bi'r

¹⁷⁰ Ṭabrisī states usually that he is copying from "Abān's book" and does not give his chain of transmission.

¹⁷¹ Ṭabrisī, *Ilām al-warā'*, 100-01; Majlisī, *Bihār al-anwār*, XXI, 22.

¹⁷² Some sources say it was B. Bakr, Quraysh allies, who launched the attack.

¹⁷³ Ibn Shahrāshūb, *Manāqib Āl Abi Tālib*, I, 206 ff.; Majlisī, *Bihār al-anwār*, XXI, 126.

¹⁷⁴ Majlisī, *Bihār al-anwār*, XXI, 176.

¹⁷⁵ Ṭabrisī, *Ilām al-warā'*, 365-66; Majlisī, *Bihār al-anwār*, XXI, 365.

¹⁷⁶ Cf. e.g. Ibn Hishām, *Sīra*, II, 567-68; Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, I, 310-11; Ya'qūbī, *Ta'rikh*, II, 79.

¹⁷⁷ Ibn Hishām, *Sīra*, II, 568 f.; Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, I, 310-12; Bayhaqī, *Dalā'il al-nubuwwa*, V, 318 ff.

¹⁷⁸ Ṭabarī, *Ta'rikh*, III, 144.

¹⁷⁹ Ibn Ḥajar, *Fath al-Bārī*, VIII, 390; Bayhaqī, *Dalā'il al-nubuwwa*, V, 320.

Ma'ūna.¹⁶⁰ Thus, whereas al-Bukhārī does not mention any delegation and treats both events as one, Ibn Ishāq and al-Wāqidī give three events: a first delegation, the events of Bi'r Ma'ūna, and a second, undated delegation during the year of the delegations. Abān b. 'Uthmān dates this last delegation after the event of the Banū l-Naḍīr, although we do not know whether he had mentioned a first delegation.

BIBLIOGRAPHY

- Abū Zayd, N.H., "Al-Sīra al-nabawiyya sīra sha'biyya", in *Majallat al-funūn al-sha'biyya*, 32-33 (June-December, 1991), 17-36.
- Abū Zur'a, 'Abd al-Rahmān b. 'Amr, *Ta'rikh*, ed. Shukr Allāh b. Ni'mat Allāh al-Qājānī, 2 vols., Damascus, 1980.
- Āghā Buzurg al-Tīhrānī, *al-Dharf'a ilā taṣānif al-Shi'a*, 24 vols., Tehran, 1360.
- Amir-Moezzi, Muḥammad 'Alī, *The Divine Guide in Early Shi'ism. The Source of Esotericism in Islam*, trans. D. Streight, Albany, 1994.
- al-Ardabīlī, Muḥammad b. 'Alī, *Jāmi' al-ruwāt wa-izāhat al-ishābahāt 'an al-furuq wa-l-ismād*, 2 vols., Tehran, 1334.
- al-Ash'arī, 'Alī b. Ismā'īl, *Maqālāt al-islāmiyyin wa-khtilāf al-mu'allān*, ed. Heilmut Ritter, Wiesbaden, 1963.
- al-Balādhurī, Aḥmad b. Yahyā, *Ansāb al-ashraf*, vol. I, ed. Muḥammad Ḥamīd Allāh, Cairo, 1959.
- al-Bayhaqī, Aḥmad b. al-Ḥusayn, *Dalā'il al-nubuwwa wa-ma'rifaat aḥwāl ṣāhib al-sharī'a*, ed. 'Abd al-Mu'ī' Qal'ajī, 7 vols, Beirut, 1405/1985.
- Birkeland, Harris, *The Legend of the Opening of Muhammad's Breast*, Uppsala, 1955.
- Dā'irat al-ma'ārif buzurg islāmī*, 5 vols., ed. Kāzīm Mūsawī al-Bujnūrī, Tehran, 1367/1988-1372/1993; Arabic edition, *Dā'irat al-ma'ārif al-islāmiyya al-kubrā*, 2 vols., ed. Kāzīm Mūsawī al-Bujnūrī, Tehran, 1370/1991-1374/1995.
- al-Dhahabī, Muḥammad b. Aḥmad, *Mizān al-ī'īdāl fī naqd al-rjāl*, ed. 'Alī Muḥammad al-Bijāwī, 4 vols., Cairo, 1965.
- Donner, Fred McGraw, *The Early Islamic Conquests*, Princeton, 1981.
- van Ess, Josef, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, vols. I and II, Berlin/New York, 1991-96.
- , *Zwischen Hadīth und Theologie. Studien zur Entstehung prädestinationsischer Überlieferungen*, Berlin, 1975.
- Falaturi, A., "Die Zwölfer-Schia aus der Sicht eines Schiiten: Probleme ihrer Untersuchung", in *Festschrift Werner Caskal*, ed. Erwin Gräf, Leiden, 1968, 63-95.
- al-Fasawī, Ya'qūb b. Sufyān, *al-Ma'rifa wa-l-ta'rikh*, ed. Akram Diyā' al-'Umarī, 3 vols., Baghdad, 1974-76.
- Fowler, Roger, *Linguistic Criticism*, Oxford, 1996.
- Günther, Sebastian, *Quellenuntersuchungen zu den "Maqālāt al-Tālibiyyin" des Abū l-Faraj al-Isfahānī (gest. 356/967)*, Hildesheim, 1991.
- al-Ḥā'irī al-Māzandarānī, Muḥammad b. Ismā'īl, *Muntahā fī maqāl fī aḥwāl al-rjāl*, 7 vols., Qum, 1995.

¹⁶⁰ Ibn Hishām, *Sīra*, II, 184 ff.; Wāqidī, *Maghāzī*, I, 346 ff.; Ibn Sa'd, *Tabaqāt*, II, 51 ff.; Bayhaqī, *Dalā'il al-nubuwwa*, III, 338 ff.

- Hodgson, H.M., "How did the Early Shi'a Become Sectarian", in *Journal of the American Oriental Society*, 75 (1955), 1-13.
- Ibn 'Abd al-Barr, Yūsuf b. 'Abd Allāh, *al-Tamhīd li-mā fi l-Muwatta' min al-ma'āni wa-l-astinād*, vol. II, Rabat, 1970.
- Ibn Abī l-Ḥadīd, 'Abd al-Ḥamīd b. Hibat Allāh, *Sharḥ Nahj al-balāgha*, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, vol. IV, Cairo, 1965.
- Ibn Abī l-Rijāl, Aḥmad b. Šāliḥ, *Maṭla' al-budūr wa-majma' al-buḥūr*, Ms. Cairo, Dār al-Kutub, no. 4322.
- Ibn 'Asākir, 'Alī b. al-Ḥasan, *Tārīkh madīnat Dīnashq*, ed. Muḥibb al-Dīn 'Umar al-Amrawī, vol. XLI, Damascus, 1417/1996; *Tarjamat al-Zuhri*, ed. Shukr Allāh b. Ni'mat Allāh al-Qajānī, Beirut, 1402/1982.
- Ibn Bābawayh al-Qummī, Muḥammad b. 'Alī, *'Ilal al-sharḥ*, ed. Muḥammad Šādiq Āl Bahr al-'Ulūm, Najaf, 1963.
- , *Kamāl al-dīn wa-īmān al-ni'ma*, ed. 'Alī Akbar Ghifārī, 'Qum, 1405/1984.
- , *al-Khiṣṣā*, ed. 'Alī Akbar Ghifārī, Qum, 1403.
- Ibn Dāwūd al-Hillī, Ḥasan b. 'Alī, *Rijāl*, Tehran, 1342.
- Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Aḥmad b. 'Alī, *Fatḥ al-bārī bi-sharḥ al-Bukhārī*, vols. VIII-X, Cairo, 1378/1959.
- , *Lisān al-Miẓān*, 6 vols., Hyderabad, 1911/1329-1913/1331.
- Ibn Hishām, 'Abd al-Malik, *al-Sira al-nabawiyya*, ed. Muṣṭafā al-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī and 'Abd al-Ḥāfiẓ Shalabī, 4 vols., reprint, Beirut, n.d.
- Ibn Qutayba, al-Dīnawarī, 'Abd Allāh b. Muṣṭafā, *al-Ma'ārif*, ed. Tharwat 'Ukāsha, Cairo, 1992.
- Ibn Sa'd, Muḥammad, *K. al-Tabaqāt al-kubrā [al-kabīr]*, 9 vols., Beirut, 1956-57.
- Ibn Sallām, Abū 'Ubayd al-Qāsim, *Lughāt al-qabā'il al-wārīda fi l-Qur'an*, ed. 'Abd al-Ḥamīd al-Sayyid Talab, Kuwait, 1985.
- Ibn Shahrāshūb, Muḥammad b. 'Alī, *Manāqib Āl Abī Tālib*, 4 vols., Qum, 1379.
- al-Jāhīz, 'Amr b. Bahr, *al-Bayān wa-l-tabyīn*, ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, 4 vols., Cairo, 1388/1968.
- Jarrar, Maher, *Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien. Ein Beitrag zur Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte*, Frankfurt /Bern, 1989.
- , "Some Lights on an Early Zaydite Manuscript", in *Asiatische Studien*, 47/2 (1993), 279-97.
- , "Arba' rasā'il Zaydiyya mubakkira", in *Fī mihrāb al-ma'rifa: Festschrift for Iḥsān 'Abbās*, ed. I. al-Sa'āfin, Beirut, 1997, 267-304.
- , "The *Sira*. Its Formative Elements and Its Transmission", in *BUC Public Lecture Series*, April 1993, in press.
- , "*Sira*, *Mashāhid* and *Maghāzī*: The Genesis and Development of the Biography of Muḥammad", in *Studies in Late Antiquity and Early Islam*, vol. III, ed. Lawrence I. Conrad and Averil Cameron, Princeton, N.J., 1-44, in press.
- , "Tafsīr Abī l-Jarūd 'an al-Imām al-Bāqir. Musāhama fi dirāsāt al-'aqa'id al-Zaydiyya al-mubakkira", in *Festschrift Sami N. Makarem*, forthcoming.
- al-Jazā'irī, Ni'mat Allāh b. 'Abd Allāh, *al-Nūr al-mubīn fi qasas al-ambiyā'*, Beirut, 1978.
- The Jewish Encyclopedia*, vol. I, New York/London, 1902.
- al-Kashshī, Muḥammad b. 'Umar, *Iktiyār ma'rifat al-rijāl*, transmitted by Abū Ja'far Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ṭūsī, ed. Ḥasan al-Muṣṭafāwī, Mashhad, 1348.
- al-Khaṣṭb al-Baghdādī, Aḥmad b. 'Alī, *Tārīkh Baghdād*, 14 vols., Cairo, 1349/1931.
- al-Khayyāt al-Mu'tazilī, 'Abd al-Raḥīm b. Muḥammad, *K. al-Intisār wa-l-radd 'alā Ibn al-Rāwandī al-mulhid*, ed. Henrik Samuel Nyberg, Cairo, 1344/1925.
- Khoury, Raif Georges, *Wahb b. Munabbih, Der Heidelberger Papyrus PSR Heid Arab 23. Leben und Werk des Dichters*, Wiesbaden, 1972.

- al-Khūṭī, Abū l-Qāsim al-Mūsawī, *Muʿjam riǧāl al-ḥadīth wa-lafṣṭīl fabaqāt al-ruwāt*, 23 vols., ʿBeirut, 1403/1983.
- Kister, M.J., "On the Papyrus of Wahb b. Munabbih", in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 37 (1974), 560-64.
- Kohlberg, Etan, *A Medieval Muslim Scholar at Work: Ibn Tawūs and His Library*, Leiden, 1992.
- , "Al-uṣūl al-arbaʿumiʿa", in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 10 (1987), 128-66.
- Kornrumpf, H.-J., "Untersuchungen zum Bild ʿAlis und des frühen Islams bei den Schiiten (nach dem *Nahǧ al-Balāǧa* des Šarīf ar-Raǧǧī)", in *Der Islam*, 45 (1969), 1-63, 262-98.
- al-Kullīnī, Muḥammad b. Yaʿqūb, *al-Kāfī*, ed. ʿAlī Akbar Ghifārī, 8 vols., ʿBeirut, 1405/1985.
- Laoust, H., "Le role de ʿAlī dans la šīra chiite," in *Revue des Etudes Islamiques*, 30 (1963), 7-26.
- Lecker, Michael, *Muslims, Jews and Pagans. Studies in Early Islamic Medina*, Leiden, 1995.
- Leder, Stefan, *Das Korpus al-Ḥaǧǧam ibn ʿAdī*, Frankfurt a.M., 1991.
- , "Features of the Novel in Early Historiography", in *Oriens*, 32 (1990), 72-104.
- al-Majlisī, Muḥammad Bāqir, *Bihār al-anwār al-jāmiʿa li-durar akhbār al-aʿimma al-aḥḥar*, 104 vols. on CD-ROM, Qum, 1995.
- The Meaning of the Glorious Koran*, trans. M.M. Pickthall, New York/Ontario, n.d.
- Modarressi, Hossein, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shiʿite Islam*, Princeton, 1993.
- Motzki, Harald, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, Stuttgart, 1991.
- al-Najāshī, Aḥmad b. ʿAlī, *Riǧāl*, ed. Muḥammad Jawād al-Nāʿīnī, 2 vols., Beirut, 1408/1988.
- (paeudo-) al-Nāshīʿ, ʿAbd Allāh b. Muḥammad, *Masāʿil al-imāma*, ed. Josef van Ess, Beirut, 1971.
- al-Nawbakhtī, al-Ḥasan b. Mūsā, *Firaq al-Šīʿa*, ed. Hellmut Ritter, ʿBeirut, 1984.
- Noth, Albrecht, in collaboration with Lawrence I. Conrad, *The Early Arabic Historical Tradition*, trans. M. Bonner, Princeton, 1994.
- Pampus, Karl-Heinz, *Die theologische Enzyklopädie Bihār al-anwār des Muḥammad Bāqir al-Majlisī*, Ph.D. thesis, University of Bonn, 1970.
- Paret, Rudi, "Das islamische Bilderverbot und die Schia", in *Rudi Paret. Schriften zum Islam*, ed. Josef van Ess, Stuttgart, 1981.
- , *Die legendäre maghāzī-Literatur*, Tübingen, 1930.
- al-Qummī, Abū l-Qāsim ʿAlī b. Muḥammad, *Kiṣṣyat al-aḥar fī l-naṣṣ ʿalā al-aʿimma al-iḥṥay ʿaṣhar*, ed. ʿAbd al-Latīf al-Ḥusaynī al-Kūh-kumrī, Qum, 1981.
- al-Qummī, ʿAlī b. Ibrāhīm, *Tafṣīr*, ed. al-Ṣayyid Tayyib Mūsawī al-Jazāʿirī, 2 vols., Beirut, 1411/1991.
- Rubin, Uri, "Pre-Existence and Light. Aspects of the Concept of Nūr Muḥammad", in *Israel Oriental Studies*, 5 (1975), 62-118.
- , "Prophets and Progenitors in the Early Shiʿa Tradition", in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 1 (1979), 41-65.
- , *The Eye of the Beholder: The Life of Muḥammad as Viewed by the Early Muslims*, Princeton, 1995.
- al-Šaṣṣār al-Qummī, Muḥammad b. al-Ḥasan, *Basāʿir al-darǧāt al-kubrā fī ṣafāt al-Āl Muḥammad*, ed. Mirzā Muḥsin Kūča-bāghī, Tabriz, 1961.
- Schoeler, G., "Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferungen der Wissenschaften im frühen Islam", in *Der Islam*, 62 (1985), 201-30.
- , "Mündliche Tora und Ḥadīṯ", in *Der Islam*, 66 (1989), 38-67.
- , "Schreiben und Veröffentlichungen", in *Der Islam*, 69 (1992), 1-43.

- Sellheim, R., "Prophet, Caliph und Geschichte. Die Muḥammad-Biographie des Ibn Ishāq", in *Oriens*, 18-19 (1967), 33-91.
- Sezgin, Fuat, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, vol. 1, Leiden, 1967.
- al-Shahrastānī, Muḥammad b. 'Abd al-Karīm, *al-Milal wa-l-niḥal*, Beirut, 1981.
- al-Shaykh al-Mufīd, Muḥammad b. Muḥammad, *al-Irshād*, Beirut, 1399/1979.
- al-Suyūfī, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Rahmān, *Bughyat al-wu'āt fi ṭabaqāt al-lughawīyyīn wa-l-nuḥāt*, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, 2 vols., Cairo, 1384/1964-1385/1965.
- al-Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Tārīkh al-rusul wa-l-mulūk*, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, 11 vols., Cairo, 1968-69.
- al-Ṭabrisī, al-Faḍl b. al-Ḥasan, *Ilām al-warā' fi a'lām al-hudā*, Najaf, 1970.
- , *Majma' al-bayān fi tafīr al-Qur'ān*, 1-30, in 6 vols., Beirut, 1961.
- al-Ṭūsī, Abū Ja'far Muḥammad b. al-Ḥasan, *al-Fihrist*, ed. Muḥammad Ṣādiq Āl Bahr al-'Ulūm, Najaf, 1937.
- al-Tustarī, Muḥammad Ṭāqī, *Qāmūs al-rjāl*, 8 vols., Tehran, 1379.
- al-'Uqayrī, Abū Ja'far Muḥammad b. 'Amr, *K. al-Du'afā' al-kabīr*, ed. 'Abd al-Mu'īṭ Qal'ajī, vol. 1, Beirut, 1404/1984.
- al-Ya'qūbī, Ahmad b. Abī Ya'qūb, *Tārīkh*, 2 vols., Beirut, 1960.
- Wansbrough, John, *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford, 1978.
- al-Wāqidī, Muḥammad b. 'Umar, *K. al-Maghāzī*, ed. Marsden Jones, 3 vols., London, 1966.
- Yāqūt b. 'Abd Allāh al-Rūmī, *Mu'jam al-buldān*, 5 vols., Beirut, 1399/1979.
- , *Mu'jam al-udabā' = Irshād al-arrīb ilā ma'rifaṭ al-adīb*, ed. Iḥsān 'Abbās, 7 vols., Beirut, 1993.

APPENDIX 2

a: biographical data

أبان بن عثمان بن يحيى بن زكرياء البجلي الؤلوي الأحمر الكوفي

مولى بجيلة من بطون كِنْدَة، تفرقت بعد حرب الفجار مع كلب بن وبرة في بطون العرب، كانت تول الكوفة (جمهرة ابن حزم 387-88؛ مقاتل الطالبين 102)؛ أصله من الكوفة وكان يسكنها تارة وفي البصرة أخرى؛ أكثر عنه من البصريين أبو عبيدة معمر بن المثنى (-824/209) وأبو محمد ابن سلام الجُمَحي (-846/232)، كما روى عنه الجاحظ (-868/255) في مؤلفاته.

له كتاب يجمع المبدأ والمغازي والوفاة والسقيفة والرّدة

نقل عنه اليعقوبي (ح 904/292) وعدّه فيمن روى عنهم في كتابه من أصحاب السير والمغازي والتواريخ (تاريخ اليعقوبي 6/2)؛

ولم يترجم ابن التدم (بعد 995/385) لأبان ولم يذكر بالتالي كتابه؛

وذكره التحاشي (-1058/450) في رجاله 80/1؛

والطوسي (-1067/460) في الفهرست 18-19؛

ولم يذكره علي بن موسى بن طاووس (-1265/664) في سعد السعود ولا في غيره من كُتبه (cf. Kohlberg, *Ibn Tāwūs*).

نقل عنه دون ذكر الكتاب بالاسم:

ابن بابويه (-991/381) في الخصال 1/50-51؛ والعلل 1/29، 35، 37؛

الشيخ المفيد (-1022/413) في الأمالي 53، 212؛ والاختصاص 299؛

الرّاوندي، سعيد بن هبة الله (-1177/573) في الدّعوات 41، 42، 48، 53؛

الطُّبرسي (-1154/548) في إعلام الوري 82-130، 137-138 "في كتاب أبان بن

عثمان"؛ وغيرهم.

مصادر ترجمته:

الثقات لابن جيان، أبو حاتم محمد الثبتي (-965/354) 131/8 "أبان بن عثمان الأحمر، كوفي يروي عن أبان ابن تغلب، روى عنه أهل الكوفة، يُخطئ ويهم"؛ الضعفاء للعقيلي، محمد بن عمرو (-934/322) 38-37/1؛ اختيار معرفة الرجال للكشي 352 (660-659)، 375 (705)، 411 (773)، رجال النحاشي 81-80/1 (7)؛ فهرست الطوسي 18-19 (52)؛ معجم الأدياء لياقوت (-1229/626) 39/1 (3) نقلاً عن الطوسي؛ رجال ابن داود الحلي (بعد -1307/707) 30 (6)، 226 (3) في قسم المحروحين والمجهولين: "كوفي المسكن بصري الأصل كان ناووسياً"؛ ميزان الاعتدال للذهبي، محمد بن أحمد (-1348/748) 10/1 (13): "أبان بن عثمان الأحمر عن أبان بن تغلب تُكلم فيه ولم يُترك بالكوفة، وأما العقيلي فأنهمه"؛ الوافي للصفدي 302/5 (2364) نقلاً عن الطوسي؛ لسان الميزان لابن حجر العسقلاني (-1448/852) 24/1؛ جامع الرواة للأردبيلي 15-12/1؛ الذريعة لأغا بزرك 47/19 (248)، 289/21 (5106) أعيان الشيعة لمحسن الأمين 102-100/2؛ معجم رجال الحديث للحرثي 139/1، 157-170؛ أحمد باكحي، في: دائرة المعارف الإسلامية الكبرى 1 (1367)، ص 44-45؛ J. van Ess, *Theologie*, 2/425

b. direct sources and teachers

أبان بن تغلب (-758/141): 10 = 4 سيرة، 6 مبتدأ (المبتدأ: 2 عن السيفان، 3 عن عكرمة، 1 عن ابن جبير؛ السيرة: 1 عن الصادق، 1 عن ابن ظريف، 2 عن عكرمة)؛ أبو سعيد البكري، مولى بني حرير، قارىء، فقيه، لغوي، روى عن زين العابدين والباقر والصادق، ثقة جليل القدر صنف كتاب غريب القرآن (رجال النحاشي 79-73/1؛ طبقات ابن الجزري 14؛ جامع الرواة 11-9/1؛ منتهى المقال 132/1-35؛ علي أكبر ضيائي في: دائرة المعارف 47-46/2؛ رجال الخوئي 153-133/1؛ (van Ess, *Theologie*, 1/334).

إسماعيل الجعفي (مات في حياة الصادق): 1 مبتدأ (أو لو العزم من الرسل، 5 أسطر)؛ هو إسماعيل بن عبد الرحمن الجعفي الكوفي تابعي مات في حياة أبي عبد الله (جامع الرواة 1/98، 94؛ منتهى المقال 2/71-72)؛ وثمة إسماعيل بن جابر الجعفي كان يقول بالاستطاعة من حلقة زرارة ولم يرد في جامع الرواة 1/93-94 أن أبان روى عنه، انظر فيه (van Ess, *Theologie*, 1/332-33).

الأعمش (-148/765): 1 سيرة (أسماء النفر الذين أرادوا الايقاع بالرسول بعد تبوك)؛ قال الأردبيلي 1/383 "ترك المصنفون من أصحابنا ذكره وقد كان حرياً لاستقامته". يُرِيد (مات في حياة الصادق) وقيل (-150/767): 1 سيرة؛ هو بريد بن معاوية العجلي الكوفي، عربي، روى عن الباقر والصادق؛ ثقة فقيه له محل عند الأئمة؛ عن الصادق: "بشر المختبين بالجنة بريد بن معاوية العجلي وأبو بصير ليث بن البخترى المرادي ومحمد بن مسلم وزرارة، أربعة نجباء آمناء الله على حلاله وحرامه، لولا هؤلاء لانقطعت آثار النبوة واندرست" (جامع الرواة 1/117-119؛ منتهى المقال 2/133-136). (van Ess, *Theologie*, 1/331؛ 36).

بشير النبال: 1 مبتدأ (خير خالد بن سنان العبسي)؛ توقف في روايته وفي مدحه، جامع الرواة 1/124-125؛ وفي منتهى المقال 2/157-58 أنه من أصحاب الصادق وأنه ممدوح.

أبو بصير: 15 = 8 سيرة، 7 مبتدأ؛ الأرجح أنه ليث بن البخترى المرادي الكوفي، روى عن الباقر والصادق، وروى عنه أبان بن عثمان (جامع الرواة 2/34)؛ وثمة أبو بصير يحيى بن القاسم الأسدي الكوفي الأعمى -150/767؛ وقد أتهم بالغلو والوقف، وروى عنه أبان الأحمر وقد اختلط أمرها على مولفي الشيعة (جامع الرواة 2/334-48؛ منتهى المقال 5/263-69؛ 1/331-32). (van Ess, *Theologie*, 1/331-32؛ 69-263/5).

الشمالي - أبو حمزة

أبو الجارود (بين 150/767 و160/776): 1 سيرة؛ زياد بن المنذر الحمداني الكوفي، رأس الجارودية من الزيدية، روى عن الباقر وزيد بن علي (رجال النحاشي 1/387-

88؛ فهرست الطوسي 72-73؛ جامع الرواة 1/339-40؛ علي هرميان، في: دالـة المعارف 5 (1372)، 289-91، ماهر جزار، في: الكتاب التكريمي لسامي مكارم).

جعفر الصادق (أبو عبد الله): 19 = 6 مبتدأ، 13 سيرة

الحارث بن يعلى بن مرة: 1 سيرة (موت الرسول)

حُجُور: 1 مبتدأ؛ هو حُجر بن زائدة الحضرمي الكوفي روى عن الباقر والصادق، ثقة صحيح المذهب صالح (جامع الرواة 1/180؛ منتهى المقال 2/335-37).

الحسن الصيقل: 1 سيرة؛ هو الحسن بن زياد الصيقل الكوفي (جامع السرواة 1/199-200؛ منتهى المقال 2/383-84).

الحسين بن دينار < الحسن البصري: 1 سيرة (المباهلة).

أبو حمزة = الثُمالي 765/148- (أو 767/150): 6 مبتدأ، (واحد منها مكرّر)، 1 سيرة (سيرة علي في أهل الشرك)؛ هو أبو حمزة ثابت بن دينار الثُمالي الكوفي الأزدي من خيار أصحاب الباقر والصادق والكاظم، ثقة وله كتب؛ وكتاب في التفسير؛ له ميول زيدية وقتل أبناؤه الثلاثة في صفوف زيد بن علي؛ كان يقول بالرجعة، وبأن الله شيء لا كالأشياء (جامع الرواة 1/134-38؛ منتهى المقال 2/191-97؛ 1/302-304 *van Ess, Theologie*).

أبو داود: 1 سيرة (قول الرسول لعليّ كنت معي في سبعة مواطن).

زرارة (-767/150): 7 = 5 سيرة، 2 مبتدأ؛ ابن أعين الشيباني مولاهم، اسمه عبد ربه وزرارة لقب؛ له كتاب في الاستطاعة والجبر رواه عن بعض أصحابه عنه ابن أبي عمير، (جامع الرواة 1/324-29؛ منتهى المقال 3/250-56؛ 1/321-30 *Theologie, van Ess*).

زيد الشحام: 2 = 1 مبتدأ، 1 سيرة؛ هو زيد بن يونس الكوفي روى عن الصادق والكاظم (جامع الرواة 1/344-46؛ منتهى المقال 3/295-97).

سعيد الأعرج: 1 سيرة (حجّ النساء)؛ سعيد بن عبد الرحمن التيمي مولاهم الكوفي، روى عن الصادق وله كتاب، يروي عنه أبان بن عثمان بواسطة سعيد السمان (جامع

- الرواة 1/360-61؛ منتهى المقال 3/340).
- ابن سيابة: 2 مبتدأ؛ هو صباح بن سيابة الكوفي (جامع الرواة 1/409-10؛ منتهى المقال 4/21).
- عبد الله بن عطاء: 1 سيرة (وصف البراق)؛ ثمة أكثر من واحد بهذا الاسم، ويبدو أن أبان يروي عن الهاشمي مولاهم المكي يروي عن الباقر (جامع الرواة 1/497).
- عجلان بن صالح: 1 سيرة (قتل علي بيديه يوم حنين 40)؛ الأرجح أنه عجلان أبو صالح المدائني وهو الذي يروي عنه أبان (جامع الرواة 1/536-37؛ منتهى المقال 4/303: عجلان أبو صالح).
- عقبة: 1 مبتدأ؛ عقبة بن بشر الأسدي الكوفي (جامع الرواة 1/539).
- عمرو بن صهبان: 1 سيرة (بعر شكبي بعد غزوة ذات الرقاع).
- عيسى بن عبد الله: 1 سيرة (قال لفاطمة اعلمي)؛ ابن سعد الأشعري، روى عن الصادق والكاظم وله مسائل للرضا (جامع الرواة 1/652؛ منتهى المقال 5/166-68).
- الفضل أبو العباس: 1 سيرة (آية نزلت في بني مدلج)؛ يبدو أنه الفضل بن عبد الملك، أبو العباس البقباق الكوفي، روى عن الصادق، وروى عنه أبان بن عثمان (جامع الرواة 2/6-7؛ منتهى المقال 5/201-02).
- كثير النوء: 3 = 2 مبتدأ، 1 سيرة؛ هو كثير بن إسماعيل، زيدي بتري (جامع الرواة 2/28؛ منتهى المقال 5/250-52).
- محمد بن الحسن بن زياد: 1 سيرة (حنين والطائف)؛ الأرجح أنه العطار الكوفي (منتهى المقال 6/14).
- محمد الحلبي: 5 مبتدأ؛ هو محمد بن علي بن أبي شعبة الحلبي، "وجه أصحابنا وفقههم والثقة الذي لا يعطن عليه" (جامع الرواة 2/151-52؛ منتهى المقال 6/114-15).
- محمد بن مسلم (-767/150): 4 = 3 مبتدأ (1 مكرر)، أبو جعفر الأرقص الطحّان الثقفني، طائفي انتقل إلى الكوفة ومات بها وله نحو من 70 سنة، من أصحاب الباقر

والصادق، طُنَّ عليه قوله بالاستطاعة مع زرارة وبريد وإسماعيل الجعفي، وكَلَّمهم يروي عنهم أبان الأحمر (جامع الرواة 200-193/2؛ منتهى المقال 202-197/6؛ van Ess, *Theologie*, 1/330-31).

أبو مريم: 1 سيرة؛ هو عبد الغفار بن قاسم الأنصاري الكوفي روى عن الباقر والصادق، ثقة (جامع الرواة 62-461/1؛ منتهى المقال 143/4).

معاوية بن عمَّار الدُهَني (-791/175): 1 سيرة (تقلاً عن ابن سعد وفيه خطأ؛ الذهبي)؛ ودُهْن من بَحيلة، مولاها الكوفي، "عظيم الخلق في أصحابنا ثقة، وهو ثقة في العامة" (منتهى المقال 84-280/6).

موسى بن أكيل: 1 مبتدأ؛ النميري كوفي ثقة، روى عن الصادق (جامع الرواة 72-271/2؛ منتهى المقال 343/6).

ابن ميمون القُدَّاح: 1 سيرة؛ = ميمون القُدَّاح، صحَّح اسمه في جامع الرواة، مولى بني مخزوم المكي، روى عن الباقر (جامع الرواة 87-286/2).

نعمان الرّازي: 2 سيرة (منها 1 شمائل)؛ روى عنه محمد بن سنان في مشيخته (جامع الرواة 295/2؛ منتهى المقال 385/6).

يحيى بن أبي العلاء: 1 سيرة؛ الرّازي، له كتاب (منتهى المقال 9-8/7).

يعقوب بن شعيب: 1 مبتدأ (الخلع نعليك..). ابن ميثم الأسدي الكوفي، ثقة روى عن الصادق، له كتاب، وعنه محمد بن أبي عمير والحسن بن سماعة (جامع الرواة 49-347/2؛ منتهى المقال 67/7).

⁶ البزوفري (قرية كبيرة قرب واسط وبغداد على النهر الموثقي غربي دجلة معجم البلدان 412/1)، روى عنه الثعلفكري (هارون بن موسى الشيباني -995/385) سنة 975/365 (جامع الرواة 43/1، 440/2).

⁷ قتي، جليل عارف بالرجال موثوق به (جامع الرواة 96/2).

⁸ الفضالري -1020/411 (جامع الرواة 246/1)

⁹ علي بن أحمد الكوفي، شيخ التحاشي (جامع الرواة 554/1، 428/2).

كُتِبَ كثيرة (اعتبار معرفة الرجال، فهارسه 161؛ رجال ابن داود الحلبي 117 (845)؛ جامع الرواة 478/1-79؛ منتهى المقال 168/4).

⁵ أبو الحسن الكوفي، فقيه أصحابنا بالكوفة ووجههم وثقتهم وعارفهم بالحديث؛ كان فطحياً [يعني يقول بإمامة عبد الله بن جعفر الصادق المعروف بالافطح الذي عاش 70 يوماً فقط بعد أبيه، ثم بإمامة موسى الكاظم] (اعتبار معرفة الرجال، فهارسه 188-190؛ رجال ابن داود الحلبي 261 (340) قسم المهرجيين و289 (7) في عداد الفطحية؛ جامع الرواة 569/1-72؛ منتهى المقال 379/4-82).

⁶ القمي، ابن الذي قبله، ثقة في الحديث، ثبت معتمد، أكثر عنه الكليني، سمع وأكثر وصنف كتباً وأضمر في وسط عصره (اعتبار معرفة الرجال، فهارسه 179؛ رجال ابن داود الحلبي 130 (1018)؛ جامع الرواة 545/1-46؛ منتهى المقال 324/3-25).

⁷ القمي، سمع عنه ابن أبي حميد القمي (رقم 21) سنة 966/356 (رجال ابن داود الحلبي 45 (136) مهمل؛ جامع الرواة 71/1-72؛ منتهى المقال 348/1-50).

⁸ ابن الزبير القرشي الكوفي -959/348 وقد ناهض المائة؛ روى عن ابن فضال جميع كتبه (جامع الرواة 598/1؛ منتهى المقال 55/5-57).

⁹ أبو العباس ابن عقدة، الزيدي الجارودي، ثقة جليل عظيم الحفظ 941/330-863/249 (رجال التحاشي 240/1-42؛ جامع الرواة 65/1-67؛ منتهى المقال 323/1-25؛ أحمد باكصي في: دائرة المعارف الإسلامية الكبرى 4/318-20؛ GAS, 1/182؛ Günther, *Quellenuntersuchungen*, 127-31؛ (S).

¹⁰ أبو الحسن علي بن سليمان الزراري، "كان له اتصال بصاحب الأمر عليه السلام، وخرجت إليه توقيعات، وروى ثقة لا يُطعن عليه في شيء" (رجال ابن داود الحلبي 138 (1054)؛ جامع الرواة 583/1-84؛ منتهى المقال 18/5-19)؛ وأخوه محمد -913/301 (رجال ابن داود الحلبي 173 (1392)؛ جامع الرواة 120/2؛ منتهى المقال 60/6-61).

¹¹ أبو عبد الله ابن عُبَيْدُون من شيوخ الأدب، لقي علي بن محمد بن الزبير القرشي -1031/423 (رجال التحاشي 288/1 (209)؛ رجال ابن داود الحلبي 39 (87)؛ جامع الرواة 53/1؛ منتهى المقال 280/1-82).

¹² محمد بن علي بن شاذان القزويني شيخ التحاشي (منتهى المقال 123/6؛ مشيخة التحاشي 178).

¹³ لم أقم على ترجمة له.

¹⁴ لم أقم على ترجمة له.

¹⁵ ابن أبي الصلت الأهوازي، روى عنه الطوسي جميع رواية ابن عقدة وكتبه (جامع الرواة 171/1؛ منتهى المقال 344/1).

¹⁶ الزراري.

- 17 أبو الحسن علي بن الحسين شيخ القميين في عصره، ثقة جليل له كتب كثيرة، عاصر السفراء وأخذ عنهم 940/329- (جامع الرواة 1/574-175 منتهى المقال 4/396-97).
- 18 .1058/450-982/372
- 19 الشيخ المفيد 1022/413-944/333
- 20 الفضائري 1020/411 (جامع الرواة 1/246 منتهى المقال 3/47-49).
- 21 علي بن أحمد الكوفي، شيخ النحاشي (جامع الرواة 1/554، 2/428 مشيخة النحاشي 156-57).

APPENDIX 4

سندا البنظي وابن أبي عمير عن أبان في قسم المبتدأ من بحار الأنوار

* البنظي هو أحمد بن محمد بن محمد بن أبي نصر (-835/221)، كوفي لقي الرضا وكان عظيم المزية عنده، فهرست الطوسي 19-20؛ رجال التجاشي 1/202-204 (رقم 178)؛ جامع الرواة 1/59-61؛ Kohlberg, *Ibn Tawūs*, 222 ; van Ess, *Theologie*, 1/348 .
 ** ابن أبي عمير هو محمد بن أبي عمير زياد بن عيسى (-832/217)، يتبع السابري مولى الأزدي من موالي المهلب بن أبي صفرة بغدادي الأصل والمقام ووجه من وجوه الرافضة حُبس زمن الرشيد، كان وكيل موسى الكاظم، فهرست الطوسي 138؛ جامع الرواة 2/50-57؛ دائرة المعارف 1/342-43؛ van Ess, *Theologie*, 1/348-86

* - 33/11 الخصال... محمد بن علي الكوفي < البنظي < أبان < إسماعيل الجعفي < أبو جعفر [أولو العزم من الرسل، 5 أسطر]؛

** - 36/11 الخصال... ابن أبي عمير < أبان بن عثمان < أبان بن تغلب < سيفان بن أبي ليلى < الحسن ابن علي [سأله ملك الروم عن حمسة أشياء خلقها الله لم تخرج من رحم...، 3 أسطر]؛

* - 100/11 علل الشرائع... ابن عيسى < البنظي < أبان < محمد الحلبي < أبو عبد الله [تسمية آدم، سطران]؛

* - 103/11 علل الشرائع... ابن عيسى < البنظي < أبان < محمد الحلبي < أبو عبد الله [خلق آدم، 8 أسطر]؛

** - 113/11 قصص الأنبياء... ابن أبي عمير < أبان < محمد الحلبي < [مثل 103/11]؛

* - 175/11: معاني الأخبار: ماجيلويه < عمه < الرقي < البنظي < أبان < ابن سيابة < أبو عبد الله [طاف آدم بالبيت مائة عام، 8 أسطر]

- **- 178/11 تفسير القمّي: أبوه < ابن أبي عمير < أبان < أبو عبد الله [بني آدم ساجداً أربعين صباحاً، 32 سطرًا]
- *- 181/11 قصص الأنبياء:..ابن عيسى < البزنطي < أبان < محمد بن مسلم < أبو جعفر [الكلمات التي تلقى من آدم ربه، 5 أسطر]؛
- *- 210/11 قصص الأنبياء: ماجيلويه < عمه < البرقي < البزنطي < أبان < ابن سيابة < أبو عبد الله [مثل 175/11]؛
- *- 291/11 علل الشرائع:..ابن عيسى < البزنطي < أبان < محمد بن مسلم < أبو جعفر [سُمي نوح عبداً شكوراً، 4 أسطر]؛
- **- 293/11 الكافي:..علي بن إبراهيم < أبوه < ابن أبي نصر [عمير؟] < أبان < زرارة < أبو جعفر [لما هبط نوح من السفينة، 13 سطرًا].
- *- 318/11 الخصال:..ابن عيسى < البزنطي < أبان < كثير النواء < أبو عبد الله [ركب نوح السفينة في أول يوم من رجب، سطران]؛
- *- 324/11 قصص الأنبياء:..ابن عيسى < البزنطي < أبان < أبو حمزة < أبو رزين الأسدي < علي [لما فرغ نوح من السفينة، 6 أسطر]؛
- *- 337/11 تفسير القمّي:..أحمد بن إدريس < البزنطي < أبان < موسى بن أكيل < العلاء بن سيابة < أبو عبد الله {ونادى نوح ابنه} ابن زوجته، 3 أسطر، والخبر في التفسير 329/1؛
- **- 385/11 علل الشرائع:..محمد بن زياد الأزدي < أبان < أسان بن تغلب < سفيان بن [أبي] ليلى [مثل 36/11]؛ [سأله ملك الروم عن خمسة أشياء خلقها الله لم تخرج من رحم..، 3 أسطر]؛
- **- 5-4/12 علل الشرائع:..ابن يزيد < ابن أبي عمير < أبان < محمد بن مسروان < عمن رواه < أبو جعفر [لما اتخذ الله إبراهيم خليلًا أرسل له ملك الموت..، 10 أسطر].

- ** - 39/12 قصص الأنبياء:.. ابن أبي عمر < أبان > أبو عبد الله ... النبي [النمرود وإبراهيم والتار، 8 أسطر]؛
- ** - 44/12 الكافي:.. علي بن إبراهيم < أبوه < البنظي < أبان < حجر < أبو عبد الله [إبراهيم، 15 سطرًا]؛
- 77/12 علل الشرائع:.. علي بن الحكم < أبان < محمد الواسطي < أبو عبد الله [أوحى الله إلى إبراهيم أن الأرض قد شكت من عورتك، 4 أسطر]؛
- * - 79/12 علل الشرائع:.. ابن عيسى < البنظي < أبان < أبو بصير < أبو جعفر أو أبو عبد الله [لما قضى إبراهيم مناسكه أتاه ملك الموت، 12 سطرًا]؛
- ** - 85/12 تفسير القمي: علي بن إبراهيم < أبوه < ابن أبي عمر < أبان < الصادق [إبراهيم وزوجة إسماعيل، 7 أسطر]؛
- * - 104/12 علل الشرائع: ماجيلويه < عمّه < البنظي < أبان < عمّن ذكره < مجاهد < ابن عباس [الخليل العراب إسماعيل، 8 أسطر]؛
- ** - 111/12 قصص الأنبياء:.. ابن أبي عمر < أبان < عقبة < أبو عبد الله [تزوج إسماعيل من العماليق، 27 سطرًا]؛
- * - 116-115/12 الكافي: علي بن إبراهيم.. البنظي < أبان < أبو العباس < أبو عبد الله [لما ولد إسماعيل حمله إبراهيم وأمه على حمار وأقبل معه جبريل..، 11 سطرًا، خيران]؛
- 116/12 الكافي:.. علي بن الحكم < أبان < محمد الواسطي < أبو عبد الله [شكوى إبراهيم من سوء خلق سارة، 4 أسطر].
- * - 117/12 الكافي:.. علي بن الحكم < أبان < محمد الواسطي < أبو عبد الله [سأل إبراهيم ربه ابنة تبيكه بعد موته، 3 أسطر].
- * - 128/12 الكافي:.. البنظي < أبان < أبو بصير < أبو جعفر أو أبو عبد الله [إبراهيم والذبيح إسحاق خمر طويل]؛

- *- 130/12 علل الشرائع:...البرقي < البزنطي < أبان [قلت لأبي عبد الله: كيف أصبح الطحال حراماً (الذبيح)، 7 أسطر]؛
- *- 160/12 علل الشرائع:...ابن عيسى < البزنطي < أبان < أبو بصير [ملاك قوم لوط، 23 سطر]؛
- *- 161/12 علل الشرائع:...البزنطي < أبان < أبو بصير [لوط، 6 أسطر]؛
- *- 162/12 علل الشرائع:...محمد بن الحسين < البزنطي < أبان < أبو بصير < أحدهما [لوط، 6 أسطر]؛
- 260-256/12 أمالي الصدوق: جعفر بن سليمان < عبد الله بن المفضل < أبان بن عثمان < أبان بن تغلب < ابن جُبَيْر < ابن عباس [يعقوب ويوسف]؛
- 303/12 تفسير العياشي: عن أبان < محمد بن مسلم عنهما [إن رسول الله قال لو كنت بمكة لولا يوسف حين أرسل إليه الملك يسأله عن رؤياه، 3 أسطر]؛
- 192/14 و 341/12 الكافي:...أحمد بن الحسن الميثمي < أبان < عبد الأعلى مولى آل سام < الصادق [يؤتى بالمرأة الحسنة يوم القيامة..الفتنة..فيضرب المثل بمكرم ويوسف، 8 أسطر]؛
- 10/13 علل الشرائع:...علي بن مهزيار حماد بن عيسى < أبان < عمن أخبره < الباقر [التلبية سميت كذلك لأن موسى أحاب ربه، 3 أسطر]؛
- *- 11/13 الكافي:...أحمد بن محمد < البزنطي < أبان < زيد الشحام < عمن رواه < أبو جعفر [حجّ موسى ومعه سبعون نبياً، 4 أسطر]؛
- *- 42-38/13 إكمال الدين:...جماعة < ابن عيسى < البزنطي < أبان بن عثمان < بسندين وخبرين بعد أبان [موسى]؛
- ** - 64/13 علل الشرائع:...ابن يزيد < ابن أبي عمير < أبان بن عثمان < يعقوب بن شعيب < أبو عبد الله [إطلع نعليك، جلد حمار ميت، 3 أسطر]؛
- 123-120/13 تفسير علي بن إبراهيم: أبوه < ابن فضال < أبان بن عثمان < أبو عبد الله [موسى وهارون]؛

- * - 176/13 الاختصاص:.. ابن عيسى < البرنطي < أبان < أبو حمزة < أبو جعفر [تبه بني إسرائيل، 16 سطرًا]؛
- ** - 177/13 قصص الأنبياء:.. ابن هاشم < ابن أبي عمير < أبان بن عثمان < أبو حمزة < أبو جعفر [نفس الذي قبله، 10 أسطر]؛
- 243-242/13 رجال الكشي:.. الحسن بن فضال < العباس بن عامر < أبان < الحارث بن مغيرة < الصادق (و).. ابن أبي عمير < يحيى الحلبي < أيوب الحر < بشير < الصادق [موت عبد الله بن عجلان ومثل موسى والسبعين من قومه، 8 أسطر]؛
- * - 265/13 قصص الأنبياء:.. سعد < ابن عيسى < البرنطي < أبان بن عثمان < أبو حمزة < عكرمة < ابن عباس [قصة ذبح البقرة، 18 سطرًا]؛
- 400/13 بصائر الدرجات:.. أحمد بن الحسين الميثمي < أبان < موسى النعمري، جئت إلى باب أبي جعفر [معرفة اللغات ومناجاة إيليا، 9 أسطر]؛
- 11-10/14 الكافي:.. فضالة بن أيوب < أبان < عمن أخيره < أبو عبد الله [داود والقضاء، 11 سطرًا]؛
- ** - 39-38/14 قصص الأنبياء: سند الصدوق.. ابن عيسى < ابن أبي عمير < أبان بن عثمان < الحلبي < أبو عبد الله [داود، 13 سطرًا]؛
- ** - 72/14 تفسير القمي: أبوه < ابن أبي نصر [عمير؟] < أبان < أبو حمزة [سليمان بن داود، 8 أسطر]؛
- ** - 116-115/14 الاختصاص:.. ابن أبي عمير < أبان < الصادق [آصف والوصية وعلي، 6 أسطر]؛
- ** - 138-137/14 علل الشرائع: أبوه < ابن أبي عمير < أبان < أبو بصير < أبو جعفر [سليمان والجن وموته]؛
- * - 139/14 علل الشرائع:.. البرنطي < أبان < أبو بصير < أبو جعفر [سليمان، سطران]؛

** - 180/14 قصص الأنبياء: الصدوق < أبوه < عليّ < أبوه < ابن أبي عمير < أبان < أبو حمزة < أبو جعفر [يحيى وثورّه، غُذي بأهّار الجتّة حتّى فطم، 3 أسطر]؛

* - 214/14 التهديب:..محمد بن عبد الله بن زرارّة < البرنظي < أبان بن عثمان < كثير التواء < أبو جعفر [ولد عيسى يوم عاشوراء، 3 أسطر]؛

** - 219/14 الكافي:..عليّ بن الحسن الطاطري < محمد بن زياد بيّاع السّابري (- ابن أبي عمير) < أبان < رجل < أبو عبد الله [مرم حملت بعيسى تسع ساعات كل ساعة شهر]؛

* - 251/14-252 قصص الأنبياء: الصدوق:..ابن عيسى < البرنظي < أبان بن عثمان < محمد الحلبي < أبو عبد الله [رسالة عيسى]؛

** - 270/14 أمالي الصدوق: ابن شاذويه < محمد الحميري < أبوه < ابن يزيد < ابن أبي عمير < أبان بن عثمان < أبان بن تغلب < عكرمة < ابن عباس [عيسى، 24 سطر]؛

** - 371/14 قصص الأنبياء: الصدوق < جعفر بن محمد بن شاذان < أبوه < الفضل < محمد بن زياد < أبان بن عثمان < أبان بن تغلب < عكرمة < ابن عباس [عزير (عذاب الأطفال)، 8 أسطر]؛

- 427/14 قصص الأنبياء:..إبراهيم بن مهزيار < أخوه < أبان < أبو جميلة < عبد الله بن حارث البرادي < ابن أبي أوفى < رسول الله [3 نفر والكهف والعمل الصّالح، مثل، 20 سطر]؛

** - 445-447/14 قصص الأنبياء: الصدوق < جعفر بن محمد بن شاذان < أبوه < الفضل < محمد بن زياد < أبان بن عثمان < أبان بن تغلب < عكرمة < ابن عباس [جرجيس، 50 سطر]؛

** - 450/14 الكافي:..محمد بن الوليد الخزاز والسندي بن محمد معاً < ابن أبي عمير < أبان بن عثمان الأحمري < بشير النّبال < الباقر والصادق [خالد بن سنان

العيسى، 6 أسطر؛ (له متابعة أطول من حديث آخر بسند آخر عن أبان: 448/14 الكافي... محسن بن أحمد بن معاذ < أبان < بشير النبال < الصادق، 15 سطرًا)؛

= 60 خبراً منها 2 وردت بسنتين؛ 26 عن البنزطي؛ 21 عن ابن أبي عمير؛ 3 عن علي بن الحكم؛ 10 عن عدد غير هؤلاء.

التقول عن أبان بن عثمان الأحمر البجلي في قسم السيرة من بحار الأنوار

** - 127/15 الخصال للصدوق:... علي < ابن أبي عمير < أبان الأحمر < جعفر بن عماد [ولد عبد المطلب عشرة]؛

* - 171-170/15 الكافي:... أحمد بن محمد بن أبي نصر < أبان < أبو بصير < أبو جعفر (ع) [عدنان ابن أدد وجرهم]؛

** - 201-200/15 إكمال الدين 187-188:... علي < أبوه < ابن أبي عمير < أبان بن عثمان يرفعه [خروج أبي طالب إلى الشام]؛

*** - 206/15 إكمال الدين:... علي < أبوه < ابن أبي عمير والبنزطي معاً < أبان بن عثمان < أبان بن تغلب < عكرمة < ابن عباس [ضرب عنق كعب بن أسد من بني قريظة ونبوءة ابن حواش؟ الحبر]، والخبر في الواقدي 503/2، 512 (وفيه ابن خراش)؛ وتفسير القمي 166/2 (وفيه ابن الحواس)؛ وإعلام الوري 69؛

* - 258-257/15 أمالي الصدوق:... ابن الرقي < أبوه < جدّه < البنزطي < أبان بن عثمان < أبو عبد الله الصادق [علامات ولادة الرسول.. إيوان كسرى إلخ]؛

** - 271-269/15 إكمال الدين:... علي < أبوه < ابن أبي عمير < أبان بن عثمان يرفعه بإسناده [تزويج عبد المطلب لعبد الله من آمنة وحملها برسول الله، وليس فيه خبر النور المعروف]؛

- 273-272/15 مناقب ابن شهر آشوب:.. أبان بن عثمان رفعه بإسناده [رؤيا آمنة عند الولادة]؛
- * - 295-297/15 الكافي:.. علي < أبوه < البنظطي < أبان بن عثمان < أبو بصير < أبو جعفر (ع) [ولادة الرسول وذهاب النبوة من بني إسرائيل]؛
- 1/16 أمالي الطوسي:.. العباس بن عامر < أبان < الصادق [موت خديجة وفرع فاطمة]؛
- ** - 124/16 الكافي:.. الطاطري < محمد بن زياد < أبان < يحيى بن أبي العلاء < أبو عبد الله [درع لرسول الله.. لبسها علي يوم الجمل]؛
- ** - 125-124/16 الكافي:.. الطاطري < محمد بن زياد < أبان < أبو بصير [القصواء ناقة رسول الله]؛
- * - 132/16 علل الشرائع:.. أبوه < ابن عيسى < البنظطي < أبان < الحسن الصيقل < أبو عبد الله [أمي لا يكتب ولا يقرأ الكتاب]؛
- 172/16 بصائر الدرجات:.. الحسن بن علي بن النعمان < يحيى بن عمر < أبان الأحمر < زرارة < أبو جعفر [معشر الأنبياء تنام عيوننا ولا..]؛
- 193/16 الكافي:.. أحمد بن الحسن الميثمي < أبان بن عثمان < نعمان السرازي < أبو عبد الله [أحد، انحدر على جبينه مثل اللؤلؤ]؛
- ** - 214/16 الخصال والأمالى للصدوق:.. علي < أبوه < ابن أبي عمير < أبان الأحمر < الصادق [كرم الرسول]؛
- 258/16 الكافي:.. المعلی < الوشاء < أبان < ابن ميمون القداح < أبو جعفر [الرسول كيف لا أشيب إذا قرأت القرآن]؛
- 261/16 الكافي:.. المعلی < الوشاء < أبان بن عثمان < زيد الشحام < أبو عبد الله [أكله]؛
- 274/16 الكافي:.. علي بن الحكم < أبو الفرج: سأل أبان أبا عبد الله [طواف الرسول]؛

- 282/16 كتابا الحسين بن سعيد: فضالة < أبان < عبد الله بن طلحة < أبو عبد الله [رجل ضرب عبداً]؛

- 282/16 كتابا الحسين بن سعيد: فضالة < أبان < سلمة بن أبي حفص < أبو عبد الله < أبوه < جابر [مثل]؛

- 331-330/16 المحاسن: أبو إسحاق الثقفى < محمد بن مروان < أبان بن عثمان < عمّن ذكره < أبو عبد الله [شرايع محمد]؛

* - 330/16 الكافي: علي < أبوه < البيزنطي < أبان < [مثل الذي سبقه]؛

- 340/16 تفسير العياشي: أبان < أبو عبد الله [لما نزلت النساء 84/4]؛

- 402-401/17 بصائر الدرجات: السندي بن محمد < أبان بن عثمان < عمرو بن صهبان < عبد الله ابن الفضل الهاشمي < جابر بن عبد الله [بعمّر شكى، بعد غزوة ذات الرقاع]؛

- 404/17 الكافي:.. سهل بن زياد < محمد بن الوليد شباب الصيرفي < أبان بن عثمان < أبو عبد الله [حمار الرسول ووفاته]؛

- 55/18 تفسير العياشي: عن أبان الأحمر رفعه [أسماء المستهزئين الخمسة من قريش]؛

* - 189/18 أمالي الطوسي:.. الأشعري < البيزنطي < أبان بن عثمان < كرم التواء < أبو عبد الله [27 رجب نزلت النبوة]؛

- 213/18 الكافي: الحسين بن محمد < المعلّى < الوشاء < أبان بن عثمان < أبو بصير < أبو عبد الله [لما كذب الناس الرسول همّ الله بملاك أهل الأرض إلا علياً.. آيتين]؛

* - 309/18 الكافي: علي بن إبراهيم < أبوه < أحمد بن محمد بن أبي نصر < أبان بن عثمان < أبو عبد الله [لما أسري برسول الله قعد فحدّثهم]؛

- 311/18 الكافي:.. أحمد بن الحسن الميثمي < أبان < عبد الله بن عطاء < أبو جعفر [وصف البراق]؛

- ** - 337-336/18 أمالي الصدوق: أبوه < علي < أبوه < ابن أبي عمير < أبان بن عثمان < أبو عبد الله جعفر [بحر بيت المقدس]؛
- * - 341/18 أمالي الصدوق:.. أحمد بن هلال < البرنطي < أبان < زرارة وإسماعيل بن عبّاد القصري < سليمان الجعفي < الصادق [نودي في السماء أثناء المعراج عليّ الخليفة بعده]؛
- 406-405/18 تفسير علي بن إبراهيم: أبوه < إبراهيم بن محمد الثقفى < أبان بن عثمان < أبو داود < أبو بريدة الأسلمي [عليّ كنت معي في سبع مواطن، أكثرها فيه جبريل]؛
- * - 173/19 الكافي: علي < أبوه < البرنطي < أبان < الفضل أبو العباس < أبو عبد الله [آية نزلت في بني مدلج]؛
- * - 176/19 الكافي: علي < أبوه < البرنطي < أبان بن عثمان < زرارة < أبو جعفر [ثمّامة بن أنال]؛
- 270-269/19 تفسير علي بن إبراهيم:.. فضالة بن أيوب < أبان بن عثمان < إسحاق بن عمّار < أبو عبد الله [تقسيم الأنفال]؛
- طبقات ابن سعد 43/4 [ولم أحده في مغازي الواقدي]: [الواقدي] < علي بن عيسى النوفلي < أبان بن عثمان < معاوية بن عمّار الذهني [في الطبقات: الذهبي وهو خطأ] < جعفر بن محمد [عقيل يوم بدر، 9 أسطر]؛
- ** - 300-298/19 الكافي:.. الطاطري < محمد بن زياد بن عيسى < أبان بن عثمان < فضيل البراهمي [خالد القسري وقتادة، بدر وأحد]؛
- ** - 305-304/19 الكافي: محمد بن يحيى < ابن عيسى < ابن أبي عمير < أبان < زرارة < أبو جعفر [بدر، إبليس وجبريل]؛
- ** - 305/19 الكافي:.. ابن يزيد < ابن أبي عمير < أبان بن عثمان < ابن تغلب < أبو عبد الله [كأني أنظر إلى القائم]؛

- *- 315-313/19 سعد السَّعُود نقلاً عن تفسير محمد بن العباس بن علي بن مروان:
..أحمد بن محمد ابن أبي نصر < أبان بن عثمان الأحمر < أبو بصير < عكرمة
< ابن عباس [بدر، عتبة وشيبة والوليد]؛
- ***- 71-70/20 علل الشرائع: الهمداني < علي < أبوه < البزنطي وابن أبي عمير
< أبان بن عثمان < أبو عبد الله [أُحُد، لا سيف..]؛
- 101-95/20 وفي كتاب أبان بن عثمان [أحد وحمراء الأسد، وقتل العصماء (قارن
ب: Lecker, 38-41)]؛
- 107/20 الكافي:..أحمد بن الحسن الميثمي < أبان بن عثمان < نعمان الـرّازي
< أبو عبد الله [أُحُد، لا سيف..]؛
- ** - 212/20 معاني الأخبار:..ابن أبي الخطاب وغيره < ابن أبي عمير < أبان بن
عثمان < الصادق [لا سيف..]؛
- 171-170/20 تفسير علي بن إبراهيم:..الحسن بن علي بن أبي حمزة < أبان بن
عثمان < أبو بصير [غزوة بني النضير]؛
- ***- 247/20 الكافي: أبوه < ابن أبي عمير والبزنطي < أبان بن عثمان < أبان
بن تغلب < عكرمة < ابن عباس [كعب بن أسد، بنو قُرَيْظَةَ]؛
- *- 296-268/20 الكافي: علي < أبوه < البزنطي < هشام بن سالم < أبان بن
عثمان < من حدّثه < أبو عبد الله [الأحزاب]؛
- *- 270/20 الكافي:..سهل < البزنطي < أبان بن عثمان < بعض رجاله < أبو
عبد الله [الحندي، كنوز كسرى]؛
- 288/20 تفسير علي بن إبراهيم:..الحسن بن علي بن أبي حمزة < أبان بن عثمان
[قتل عبد الله بن أبي، قتله ابنه]؛
- 23-22/21 إعلام الوري (ص 101-100): قال أبان < زرارة < الباقر [خير
وفدك، دور عليّ وجبريل يأمر فذك لفاطمة]؛
- 57-55/21 إعلام الوري (ص 103-102): وفي كتاب أبان بن عثمان [مؤنة]؛

- 133-126/21 إعلام الوري (ص 105-106): وفي كتاب أبان بن عثمان [فتح مكة، عليّ أول من أجاز]؛
- 139/21 الكافي: الحسين بن محمد < المعلى < الوشاء < أبان < الثمالي < علي بن الحسين [سيرة علي في أهل الشرك]؛
- 142/21 أمالي الصدوق:.. ابن مهزيار < فضالة < أبان < محمد بن مسلم < الباقر [خالد بن الوليد في بني المصطلق، وقسمة عليّ فيهم، أنت مني بمولة هارون]؛
- 168/21 إعلام الوري (ص 116): قال أبان < محمد بن الحسن بن زياد < أبو عبد الله [حُتَيْن والطائف]؛
- ** 176/21 الكافي:.. الطاطري < محمد بن زياد < أبان < عجلان بن صالح < أبو عبد الله [قتل علي بيديه يوم حنين أربعين].
- 248/21 إعلام الوري (ص 124): وفي كتاب أبان بن عثمان < الأعمش [أسماء النفر الذين أرادوا الإيقاع بالرسول بعد تبوك]؛
- 338/21 إعلام الوري (ص 129-30): قال أبان < الحسين بن دينار < الحسن البصري [المباهلة]؛
- 366-365/21 إعلام الوري (ص 126-27): وفي كتاب أبان بن عثمان [الوفود]؛
- 394/21 الكافي:.. المعلى < الوشاء < أبان < سعيد الأعرج < أبو عبد الله [حجّ النساء]؛
- 401/21 الكافي: علي بن الحكم وجماعة < أبان < أبو عبد الله [عمره الحديدية]؛
- *** 102/22 الخصال: الهمداني < علي < أبوه < ابن أبي عمير والسبزنطي < أبان الأحمر < جماعة مشيخة [جبريل أشار إلى النقباء]؛
- 164/22 الكافي: الحسن بن محمد بن سماعة < غير واحد < أبان < أبو بصير [موت رقية ابنة الرسول]؛
- 209/22 الكافي:.. المعلى < الحسن بن علي < أبان بن عثمان < أبو الجارود < أبو عبد الله [العنكبوت 8، { ووصينا بوالديه إحسانا } رسول الله وعلي]؛

- 347-346/22 الاختصاص:.. أبو أحمد الأزدي < أبان الأحمر < أبان بن تغلب
< ابن ظريف < ابن نباتة [مدحُ عليّ في سلمان]؛
- * - 403-402/22 الكافي:.. علي < أبوه < البنزطي < أبان بن عثمان < أبو بصير
< أبو عبد الله [أبو ذر]؛
- 530-529/22 إعلام الوری (ص 137): قال أبان < أبو مریم < أبو جعفر [وفاة
الرّسول ودفنه]؛
- 457-456/22 الكافي وعلل الشرائع:.. سهل < محمد بن الوليد الصيرفي < أبان
بن عثمان < أبو عبد الله [وصية الرسول لعلي عند وفاته وميراثه]؛
- * - 465-464/22 بصائر الدرجات: البنزطي < أبان بن عثمان < عيسى بن عبد
الله وثابت < حنظلة < أبو عبد الله [قال لفاطمة اعلمي]؛
- 539/22 الكافي: حميد بن زياد < الحسن بن محمد < غير واحد < أبان
< بعض أصحابنا < أبو عبد الله [قبر رسول الله محصّب حصباء حمراء]؛
- 542-541/22 التهديب: أحمد بن محمد < علي بن الحكم < أبان بن عثمان
< الحارث بن يعلى بن مرّة < أبوه < جدّه [موت الرسول].
- = 71 خبراً؛ منها 15 عن البنزطي؛ 11 عن ابن أبي عمير؛ 4 مشتركة عن كليهما؛
41 عن غيرهما.