

## Reviews

# Method and Impasse: Critical Remarks on the Reconstruction of Formative Islam

Review article on **Aziz Al-Azmeh**, *The Emergence of Islam in Late Antiquity: Allāh and His People*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014. Pp. xxii + 634, maps, index. ISBN 978-1-107-03187-6 (HB); and **idem**, *The Arabs and Islam in Late Antiquity: A Critique of Approaches to Arabic Sources*, Berlin: Gerlach Press, 2014. Pp. xi + 155, indices. ISBN 978-3-940924-42-1 (HB).

Reviewed by **Karim Samji**: Gettysburg College, ksamji@gettysburg.edu

DOI 10.1515/islam-2016-0009

## Structure

### Synopsis

According to Aziz AL-AZMEH, the explicit aim of *The Arabs and Islam in Late Antiquity: A Critique of Approaches to Arabic Sources* (henceforth, AILA) is two-fold. On the one hand, the author seeks to “redress the balance of judgment regarding the utility of these sources for the reconstruction of the social, political, cultural and religious history of the Arabs as they were still pagans” (AILA, vii). On the other hand, the work sets out with the intent “to reconstruct the emergence of Muḥammadan and immediately post-Muḥammadan religion and polity” (ibid.). The immediate task of reconstruction is resumed in the companion volume, *The Emergence of Islam in Late Antiquity: Allāh and His People* (henceforth, EILA). This second volume is structured around eight chapters. Culminating in the final chapter, the first seven chapters present “the ways and means by which the Arabs had begun to gather historical force and an internal political consistency marked by adherence to a new religion, and to induct themselves into the world of Late Antiquity” (EILA, 498). The first chapter largely focuses on the historiography of late antique studies. In light of this literature review, the author explains the guiding principle informing his work: “... Islam might be regarded in determinate ways as the consummation of Late Antiquity, the rise of Islam being ‘the ultimate consequence of Hellenistic fermentation’” (ibid., 35). And this in order that “we might be able to understand Late Antiquity by looking back from the Arab empire

of the Umayyads” (ibid., 41). In the second chapter, AL-AZMEH describes “the long process whereby, in Roman polity and over a period of centuries, a politically favoured and hence culturally central deity became the monotheistic God of empire” (ibid., 279). Thus this chapter lays the foundations for its “re-enactment” in the history of Allāh and the transition from Paleo-Islam to Islam, that is, “from deities of the instant to a named exclusive deity, propelled by the energy of dominion of oecumenical ambition, officiated by Caliphs bearing a sacred office, and overlaid by a theological sublimation of cult” (ibid., 99). Beginning with the third chapter, the author directs his attention to “the late antique conditions for the emergence of Muḥammad’s movement” (ibid., 100). In particular, chapter three touches on several points of interest, including “Arab ethnogenesis,” “networks of articulation” and “the Arab tongue.” Two subsequent chapters are then devoted to “the genesis of Allāh” (ibid., 47). The fourth chapter, entitled “Preface to Allāh,” depicts “the conditions of religious life prevalent among the Arabs before Muḥammad” (ibid., 164); thereafter, it traces “ambient conditions of monolatry and monotheism which contributed to the elaboration of the new religion” (ibid.). In the fifth chapter, AL-AZMEH advances the argument that “the emergence of Allāh and His promotion to indivisible primacy during the lifetime of Muḥammad and thereafter was largely an indigenous process that eventually utilised Biblical paradigms ...” (ibid., 279). Paleo-Islam is the main focus of the following two chapters. Subtitled “charismatic polity,” chapter six follows the development of Paleo-Islam from “the creation of a novel cultic association” to “a sustainable historical movement powered by political and military expansion” (ibid., 358). In the ensuing discussion, the author subjects the “Constitution of Medina” to analysis in order to establish that “what we have is an emergent polity that is God’s, personified by His Apostle” (ibid. 382). Moreover, in anticipation of the finale, AL-AZMEH posits here that “Muḥammad had other, chiefly and proto-royal privileges as well ...” (ibid.). Chapter seven maintains that “parallel to the creation and consolidation of the Muḥammadan movement” was “the establishment of a formal scripture out of Muḥammadan revelations” (ibid., 431). This chapter includes two sections on the “nature of the pre-literary canon” and the “making of the literary canon.” It closes with “a final note on Qur’ānic Biblicism.” The eighth and final chapter addresses “Arab imperialism” (ibid., 499). “In light of the foregoing considerations,” according to AL-AZMEH, “it would be appropriate to assert that the development of Islam, inaugurated formally by ‘Abd al-Malik, betokened the transition of Paleo-Islam from being a cultic association ... to the religion of an imperial state ...” (ibid., 517).

## Method

### Paleo-Islam

AL-AZMEH attempts to clearly demarcate the period under consideration, to which end “the label Paleo-Islam has been coined” (AILA, vii). In conventional terms, the ostensibly century-long Paleo-Islamic period commences in pre-Islamic (c. 600 CE) western Arabia,<sup>1</sup> continuing well into the Umayyad period (661–750 CE) (EILA, 39 f.). *Prima facie* the proposed periodization appears to have considerable potential; however, the reader later learns that “Paleo-Islam could quite properly be called Muḥammadanism” (ibid., 359). In effect, the analytic utility of Paleo-Islam is thereby nullified. In other words, although Paleo-Islam is introduced “on an assumption that ends are often unforeseen and not necessarily inherent in beginnings” (AILA, vii), the concept of Paleo-Islam advanced here is manifestly teleological. The end result is simply that Paleo-Islam, initially deployed “in order to lend historical specificity to this particular period, distinguishing it from what came before and what was to come later” (ibid.), creates a veritable island *in* late antiquity. It is in this restricted sense that AL-AZMEH’s tomes are aptly titled (cf. EILA, xi). This is patently obvious in the author’s argument that “Western Arabia of c. 600 was an anachronism ... It was a pagan reservation that had been largely passed over by developments occurring elsewhere, and was in a real sense historically retarded with respect to surrounding areas” (AILA, 40). On an island of its own, not only does Islam escape full historicization within a late antique framework, so does pre-Islamic religion, since western Arabian paganism, according to AL-AZMEH, situated in “Late Antiquity’s marginal, *ultra-limes* zones ..., represented an older form of continuity with Antiquity” (EILA, 1). Highlighting its inherent exceptionalism, AL-AZMEH maintains that “... Islam is not in itself a historical subject, nor could its indeterminacy allow its construal as an object of historical study or a category of the historical understanding” (ibid., 44 and cf. 499). But at the same time, he asseverates that “there is of course a history of Paleo-Islam” (ibid., 44). Despite the author’s avowed rhetoric to the contrary (ibid., 34), Islam for AL-AZMEH is a thinly-veiled unanalyzable Hege-

---

<sup>1</sup> The tendency toward al-Ḥijāz is quite apparent in spite of AL-AZMEH’s claim that “what eventually became the Muslim religion grew out of the paganism of a very marginal area, western and central Arabia ...” (EILA, 40); also see ibid., 49. For the geographical limits of al-Ḥijāz, see ibid., 101, fn. 4. On “the relative isolation of the Ḥijāz,” see ibid., 101 and 154. Moreover, the author objects that “[n]othing justifies the rejection of the Ḥijāz as the location for the genesis of Islam ...” (AILA, 11).

lian *Geist* (ibid., 35 and 40). The reader is left then to discern the actual function of “Late Antiquity” and “Paleo-Islam” as breakwaters against historicism within AL-AZMEH’s concept-clouded framework.

### ***Methodenstreit***

As noted above, AL-AZMEH assigns AILA the central task of laying the groundwork for the historical reconstruction of Paleo-Islam. In the first place, the author presents a rough sketch of the complex contours constituting the *Methodenstreit* in early Islamic historiography. Initially, AL-AZMEH draws a fine line between criticism and skepticism (*Skepsis*). The former class includes the source-criticism (*Quellenkritik*) of Julius WELLHAUSEN and the tradition-criticism of Ignaz GOLDZIHNER. However, a caveat is prefaced to this distinction wherein AL-AZMEH decries “the frequent devolution of source-criticism, as generally deployed in the study of Paleo-Islam, to form-criticism ...” (AILA, ix). In point of fact, the author follows a fairly consistent line of argument that mistakenly conflates *Formgeschichte* with “hypercritical skepticism.”<sup>2</sup> Building on his weak case against John WANSBROUGH’s application of biblical criticism (ibid., 10f.), AL-AZMEH at once blurs the lines between source-critics and skeptics (ibid., 81). At this point, it is worthwhile to note that German biblical criticism and Lutheran theological concerns generally represent two sides of the same coin.<sup>3</sup> For our purposes, the case of Rudolf BULTMANN is especially instructive. It is well known that BULTMANN erected *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (1921) as a lasting literary monument to the scholarly form-critical (*formgeschichtliche*) school of Hermann GUNKEL.<sup>4</sup> It is equally well known that BULTMANN pioneered the theologically charged concepts of *kērygma* and demythologization (*Entmythologisierung*), in addition to his Protestant existentialist theology and the post-Bultmannian movement.<sup>5</sup> It is instructive to observe that not only does *kērygma* feature prominently

---

2 Michael G. MORONY, *Iraq after the Muslim Conquest*, Princeton: Princeton University Press, 1984, 573; Chase F. ROBINSON, “The Study of Islamic Historiography: A Progress Report,” *JRAS*, 3rd Series, 7, no. 2 (Jul. 1997): 213, fn. 60; cf. Albrecht NOTH and Lawrence I. CONRAD, *The Early Arabic Historical Tradition: A Source-Critical Study*, 2nd ed., trans. Michael Bonner, Princeton, New Jersey: The Darwin Press, Inc., 1994, xi.

3 Benjamin L. WHITE, *Remembering Paul: Ancient and Modern Contests over the Image of the Apostle*, Oxford: Oxford University Press, 2014, xii–xiii.

4 Gerald BRAY, *Biblical Interpretation: Past & Present*, Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1996, 429.

5 Ibid., 429, 438–42, and 468.

in *The Sectarian Milieu* (1978), but also that WANSBROUGH exclusively cites BULTMANN's *Theologie des Neuen Testaments* (1948–53) by way of illustration.<sup>6</sup> In a sense, WANSBROUGH's work is an exercise in theology, not philology. Only in this respect is AL-AZMEH's critique of "the excesses of form-criticism" seemingly warranted (*ibid.*, 10).<sup>7</sup> However, the form-criticism of Albrecht NOTH is another matter entirely. Only NOTH's *Toposforschung* approaches a viable solution to the literary problems endemic to early Islamic historiography.

AL-AZMEH addresses three classic problems in the early Arabic historical tradition: (I) the late composition of extant texts, (II) the dearth of documentary evidence and (III) the contradictory character of the narrative corpus (*ibid.*, 3 f.). In terms of late provenance, the author effectively bridges the temporal divide (*ibid.*, 3). However, closing the gap to three-quarters of a century does not by any means render the sources inviolable. Following Ursula SEZGIN, Martin HINDS' cautions that "such elements of tendency and fabrication as seem to occur must be regarded as having entered the historical tradition at an early stage of its evolution ...."<sup>8</sup> AL-AZMEH at length calls into question the "stringent" criterion on which the condition of "direct documentary evidence" is predicated (*ibid.*, 4–7). Finally, and most objectionably, he deems that the narrative source limits a pseudo-problem (*ibid.*, 4), thereby transforming inherent contradictions into "a certain lack of concordance" (*ibid.*, 41). This, however, is insufficient to settle the hard questions posed by skeptics about the chronological inconsistencies, factual contradictions and factional coloring visibly present in early Islamic historical texts.<sup>9</sup> Although circumvented for the time being, AL-AZMEH will inevitably have to come face-to-face with this same problem of narrative in the course of reconstructing Paleo-Islam.

---

<sup>6</sup> John WANSBROUGH, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford: Oxford University Press, 1978, xiv.

<sup>7</sup> In the same vein, Michael COOK raises WELLHAUSEN's source-criticism above WANSBROUGH's form-criticism to a level biblical criticism rarely obtains in ostensibly skeptical circles (Michael COOK, review of *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, by John WANSBROUGH, *JRAS* 2 (1980): 180; cf. Patricia CRONE, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980, 13 f.).

<sup>8</sup> Martin HINDS, "Sayf ibn 'Umar's Sources on Arabia," in: *Studies in Islamic History*, ed. Jere Bacharach, Lawrence I. Conrad, and Patricia Crone, Princeton, New Jersey: The Darwin Press, Inc., 1996, 159; Ursula SEZGIN, *Abū Miḥnaf: Ein Beitrag zur Historiographie der umayyadischen Zeit*, Leiden: E. J. Brill, 1971, 93; Michael MORONY, review of *Abū Miḥnaf: Ein Beitrag zur Historiographie der umayyadischen Zeit*, by Ursula SEZGIN, *JAOS* 96, no. 2 (Apr.–Jun., 1976): 300 ff.

<sup>9</sup> MORONY, *Iraq after the Muslim Conquest*, 572; Fred M. DONNER, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton, New Jersey: The Darwin Press, Inc., 1998, 9.

## Narrative

AL-AZMEH's overall critique revolves around the assumption that an unhealthy predilection for "source-criticism at the expense of all other historical tasks" threatens to reduce the discipline to an essentially bibliographic treatment of sources or "higher bibliography" (*Quellenkunde*) (ibid., ix and 5). Though left unspecified, these "other historical tasks" alluded to derive ultimately from Johann Gustav DROYSEN's *Grundriß der Historik* (1868): (I) *Quellenkunde* (or *Heuristik*), (II) *Kritik*, (III) *Auffassung* (or *Interpretation*), and (IV) *Darstellung* (or *Apo-deixis*).<sup>10</sup> In the larger scheme of things, AL-AZMEH's critique falls short, since the task of criticism (*Kritik*) is collapsed into that of heuristics (*Quellenkunde*). In any event, we can glean from AL-AZMEH's comments the major limitation of form-criticism at present. As Patricia CRONE notes, "Noth does not deny that Islamic history can be written: his work is meant as a practical guide. But he himself writes none."<sup>11</sup> In fact, NOTH's critique of WELLHAUSEN is premised on "a fatal weakness" of the source-critical school, namely, "the manner in which they unite source-criticism with the writing of history."<sup>12</sup> In the end, this leads NOTH "to detach the operation of writing history from that of researching past evi-

---

**10** Johann Gustav DROYSEN's *Grundriß der Historik*, Leipzig: Verlag von Veit & Comp., 1868, 13–25; Ernst BERNHEIM, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 1908 [1889], 252–798. AL-AZMEH's bibliography specifically cites BERNHEIM's *Lehrbuch* (AILA, 127). For BERNHEIM's dependence upon DROYSEN, see Arthur Alfaix ASSIS, *What Is History For?: Johann Gustav Droysen and the Functions of Historiography*, New York: Berghahn Books, 2014, 209, fn. 61. Cf. Karl-Georg FABER, *Theorie der Geschichtswissenschaft*, 2nd rev. ed., München: Verlag C. H. Beck, 1972, 10–13; NOTH and CONRAD, *Early Arabic Historical Tradition*, 15, fn. 64.

**11** CRONE, *Slaves on Horses*, 210, fn. 80; cf. Albrecht NOTH, "Früher Islam," in: *Geschichte der arabischen Welt*, ed. Ulrich Haarmann, München: Verlag C. H. Beck, 1987, 11–100. Despite criticisms to the contrary, AL-AZMEH incorporates NOTH's latter work virtually without reservation (e.g. EILA, 373, fn. 84; cf. 365, fn. 45).

**12** NOTH and CONRAD, *Early Arabic Historical Tradition*, 15, fn. 64. This particular attitude of Albrecht NOTH is moreover grounded in the intellectual history of form-criticism, and specifically its critique of WELLHAUSEN's historical-criticism championed by none other than Martin NOTH. Gerhard VON RAD explains that "[i]n spite of its often very thoroughgoing criticism, previous historical research nevertheless still believed it possible to grasp the actual historical course of events, in its basic features at any rate, by a more or less immediate penetration behind the literary presentation. But this turned out to be mistaken ... This history of the traditions before they reach their final form in the written sources comprises an incalculably diversified chapter of Israel's theology" (Gerhard VON RAD, *Old Testament Theology*, vol. 1: *The Theology of Israel's Historical Traditions*, trans. D.M.G. Stalker, New York: Harper & Row, Publishers, 1962 [1957], 3ff.).

dence.”<sup>13</sup> This however causes an imbalance: the priority of theoretical concerns over pragmatic ones. On this point Fred M. DONNER raises a legitimate concern that “the application of source-critical and tradition-critical methods to reports about Islamic origins seemed to reduce the ‘historical kernel’ to the vanishing point.”<sup>14</sup> In light of AL-AZMEH’s observation, it stands to reason that DROYSEN’s original position remains tenable, that is, “only the historical representation is the final and exclusive measure of the success of the historical question.”<sup>15</sup> In other words, the analytic procedure of form-criticism combined with “synthetic factual representation” (*Darstellung*) offers the only comprehensive approach to reconstructing Paleo-Islamic history.

As previously stated, AL-AZMEH once more confronts the narrative dilemma in the process of historical reconstruction. The author confidently contends that “[t]he tendentious shaping of narrative elements by means of motifemic sequences, set pieces (including dialogues), improbable or anachronistic normative settings, myths and legends, new or already in place, are *clearly separable from the elements so shaped*” (ibid., 69; emphasis added). This naturally raises the question: how can we separate “the wheat from the chaff”?<sup>16</sup> AL-AZMEH advances the claim that “[t]he ultimate criteria are those of verisimilitude and intelligibility” (ibid., 73), thereby forming what amounts to an epistemic circle. In an all-too-familiar move for nineteenth century source-critics, the author for all intents and purposes resuscitates the age-old argument for the so-called “Medinan” (or “Ḥijāzī”) school.<sup>17</sup> For instance, AL-AZMEH – similar to Leone CAETANI<sup>18</sup> – praises “al-Wāqidi’s care for accuracy in marshalling topographic and other geographical detail ... His chronology, with some slight defects, is sound and consistent, disputable points in which can hardly affect the general picture of the events conveyed” (ibid., 75 f. and EILA, 377).<sup>19</sup> This line of reasoning is now considered *passé* in the face of NOTH’s long-standing critique of source-criticism<sup>20</sup>

---

13 ASSIS, *What Is History For?*, 70 f.

14 DONNER, *Narratives of Islamic Origins*, 19, fn. 45.

15 ASSIS, *What Is History For?*, 70.

16 DONNER, *Narratives of Islamic Origins*, 25 and 275.

17 NOTH and CONRAD, *Early Arabic Historical Tradition*, 4.

18 Leone CAETANI, *Annali dell’Islām*, vol. 2, part 1: 11 A. H., Milan: Ulrico Hoepli, 1907, 553 f. and 565, fn. 2.

19 Cf. J. M. B. JONES, “The Chronology of the *Maghāzī* – A Textual Survey,” *BSOAS* 19, no. 2 (1957): 245–80; Gottfried HAGEN, “The Imagined and the Historical Muḥammad,” *JAOS* 129, no. 1 (2009): 102, 105, and 109 f.

20 Albrecht NOTH, “Der Charakter der ersten großen Sammlungen von Nachrichten zur frühen Kalifenzeit,” *Der Islam* 47 (1971): 168–199.



and by the field research of Alois MUSIL on the questionable value of al-Wāqidi for reliable topographical and chronological information (cf. AILA, 80).<sup>21</sup> What is more, AL-AZMEH – similar to WELLHAUSEN<sup>22</sup> – with a single stroke of the pen indemnifies al-Ṭabarī: “Finally, weak emplotment, or no emplotment at all, is a distinctive feature of chronographic writing overall and of annalistic history in particular, and should in this sense be sufficient to disallow comparing at least this type of historical writing to the novel ...” (ibid., 73 f.).<sup>23</sup> At this crucial juncture, it is all too apparent that AL-AZMEH decidedly parts company with literary criticism. Although a self-proclaimed tempered skeptic (EILA, xv) who eschews Rankean positivism (AILA, ix), AL-AZMEH nonetheless holds firm to an essentially “traditional positivist approach.”<sup>24</sup> But even WELLHAUSEN’s “Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams” (1899) displays a keen sensitivity to the literary character of al-Ṭabarī’s chronography and is fully aware of the unmistakable similarity of these narrative devices to those evidenced “in the historical novel” (*im historischen Roman*).<sup>25</sup> Stemming as it does from WELLHAUSEN’s *Quellenkritik*, it comes as no surprise that NOTH’s *Formgeschichte* is designed specifically to navigate this complex narrative landscape. Nor does this altogether escape the notice of AL-AZMEH.

## Themes

The author observes that NOTH’s “identification and classification of motifemic elements is quite apt, as far as it goes” (ibid., 77). He proceeds to superficially itemize NOTH’s primary (e.g. *futūḥ*, *Irān*, *fitna*) and secondary themes (e.g. “court and central government”). “But,” AL-AZMEH objects, “it does not go far enough and does not account for narrative emplotment and flow ...” (ibid.). And this, after he literally finishes listing NOTH’s schemata (e.g. “transitional formulae,”

<sup>21</sup> Alois MUSIL, *Arabia Deserta: A Topographical Itinerary*, New York City: American Geographical Society of New York, 1927, 540.

<sup>22</sup> Julius WELLHAUSEN, “Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams,” in: *Skizzen und Vorarbeiten*, vol. 6 (Berlin: Georg Reimer, 1899), 3 f.

<sup>23</sup> See Hayden WHITE, “The Value of Narrativity in the Representation of Reality,” *Critical Inquiry* 7, no. 1 (1980): 5–27; cf. Marilyn Robinson WALDMAN, “The Otherwise Unnoteworthy Year 711’: A Reply to Hayden White,” *Critical Inquiry* 7, no. 4 (1981): 784–792. Also see Tayeb EL-HIBRI, *Parable and Politics in Early Islamic History: The Rashidun Caliphs* (New York: Columbia University Press, 2010), passim.

<sup>24</sup> NOTH and CONRAD, *Early Arabic Historical Tradition*, xi.

<sup>25</sup> WELLHAUSEN, “Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams,” 24, 33, fn. 2, and 36.



“pseudo-causes”). However, the author’s elementary treatment of *Formgeschichte* is not uncommon. The key to the distinction between primary themes (*ursprünglichen Themen*) and secondary themes (*sekundären Themen*) rests in “what questions one can and cannot profitably ask from the traditionists.”<sup>26</sup> In other words, “[a] primary theme is a subject area which, so far as the extant evidence allows us to judge, represents a genuine topic of early interest, as opposed to an offshoot derived from – and therefore secondary to – one or several such early topics.”<sup>27</sup> Consequently, only primary themes “take us back in time.”<sup>28</sup> This brings us to a matter of great import. Early on AL-AZMEH informs us that “the relatively sparse reference to the Sasanians in the discussions that follow is due to the simple fact that their legacy made itself felt meaningfully only after the period of concern to us here ...” (EILA, 3). However, NOTH is quite clear on this issue: “Traditions on the Iranian Sasanian Empire and the precedents which it set for Islam occur quite frequently in early tradition.”<sup>29</sup> In short, *Irān* (or *Persisches*) constitutes a primary theme.<sup>30</sup> NOTH’s argument is succinct and to the point: “We have only to compare this with the traditions relating to the Byzantine Empire, almost all of which can be recognized as congeries of motifs transposing specifically Islamic historical conceptions onto their East Roman opponents and their activities.”<sup>31</sup> It follows from this that Byzantium is not a primary theme of the early Arabic historical tradition. This certainly would have serious consequences for AL-AZMEH’s reconstruction of Paleo-Islam premised on “late Romanity” (ibid., 4). In actual fact, NOTH’s *Formgeschichte* strikes at the heart of the book’s central thesis that “... Islam is the end product of the translation of Romanity to the East ... and that it is within the structures of Romanity that Islam, as it eventually evolved by a process described in this book, found its conditions of possibility: oecumenical empire with the salvific vocation of a monotheist religion, the two articulated symbolically by political theology and a theology of history” (ibid.).

---

26 Albrecht NOTH, *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung*, vol. 1: Themen und Formen, Bonn: Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn, 1973, 30; Patricia CRONE, review of *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung. Teil I: Themen und Formen*, by Albrecht NOTH, *BSOAS* 37, no. 1 (1974): 275.

27 NOTH and CONRAD, *Early Arabic Historical Tradition*, 27.

28 Cf. CRONE, *Slaves on Horses*, 14.

29 NOTH and CONRAD, *Early Arabic Historical Tradition*, 39.

30 NOTH, *Quellenkritische Studien*, 39 f.; cf. ROBINSON, “The Study of Islamic Historiography,” 217.

31 NOTH and CONRAD, *Early Arabic Historical Tradition*, 39; ROBINSON, “The Study of Islamic Historiography,” 217.

One limitation of NOTH's themes is the deliberate omission of *sīra*, which lay beyond the scope of his *futūḥ*-centered study. Given Chase F. ROBINSON's assertion that "[t]he material compiled into *sīra/maghāzī* seems to have stabilised at a relatively early period ...,"<sup>32</sup> it follows that *sīra* constitutes a primary theme of the early Arabic historical tradition.<sup>33</sup> This point is directly relevant to AL-AZMEH's reconstruction of Paleo-Islam; since *sīra* is not a "secondary construction,"<sup>34</sup> this primary theme can profitably be mined for "historical information."<sup>35</sup> That is to say, Paleo-Islam is recoverable by means of form-criticism. Despite this suggestive line of inquiry, AL-AZMEH, in a familiar refrain, remarks that form-criticism "is not particularly productive" (AILA, ix). By resorting to "overarching themes and structuring elements," AL-AZMEH vitiates NOTH's technical usage of the term "theme" (ibid., 77). In this regard, the author follows DONNER's tripartite division: (I) "themes of the *arché*," (II) "preparatory themes" and (III) "boundary themes."<sup>36</sup> DONNER's non-technical themes are largely deductive, whereas NOTH derived his class of primary themes directly from early Arabic monograph titles.<sup>37</sup> Lastly, despite his outright rejection of the "tendency rigorously to overdraw and over-interpret the connection of Paleo-Islam to Christianity and Judaism" (ibid., 9 f.), AL-AZMEH inadvertently draws a contradictory conclusion that the *sīra* is structured around five "biblical themes": (I) "attestation," (II) "preparation," (III) "revelation," (IV) "persecution" and (V) "salvation" (ibid., 77, fn. 32).<sup>38</sup> In the final analysis, AL-AZMEH advises the reader "to rest content with this" hagiographical cycle (ibid., 77).

---

<sup>32</sup> ROBINSON, "The Study of Islamic Historiography," 215.

<sup>33</sup> In line with NOTH's usage, *maghāzī* would in turn constitute a "subtheme" of *sīra* (NOTH and CONRAD, *Early Arabic Historical Tradition*, 30).

<sup>34</sup> Cf. CRONE, *Slaves on Horses*, 14.

<sup>35</sup> NOTH and CONRAD, *Early Arabic Historical Tradition*, 27.

<sup>36</sup> DONNER, *Narratives of Islamic Origins*, 142 f.

<sup>37</sup> For example, see ibid., 142, fn. 36; ROBINSON, "The Study of Islamic Historiography," 212.

<sup>38</sup> Uri RUBIN states: "The themes whose process of conversion to Islamic models is studied are: attestation, preparation, revelation, persecution and salvation. These themes add up to the story of Muḥammad's prophetic emergence in Mecca. The Medinan period, which tells the story of Muḥammad's triumphant leadership, deserves another book" (Uri RUBIN, *The Eye of the Beholder: The Life of Muḥammad as Viewed by the Early Muslims: A Textual Analysis*, Princeton, New Jersey: The Darwin Press, Inc., 1995, 4). It follows that the *sīra* is only partially accounted for by AL-AZMEH's adopted themes.

# Reconstruction

## Ethnogenesis

Throughout his reconstruction of “Arab ethnogenesis,” AL-AZMEH makes constant reference to “long-range networks of trade” (EILA, 136). Within this context, the author pays particular attention to the “seasonal local markets” of the Arabs (ibid.). Apart from highly localized markets, AL-AZMEH calls attention to “the markets of the Arabs” (*aswāq al-‘Arab*) engaged in “trade serving a variety of local needs as well as long-range and international trade” (ibid.). At the outset, it is important to clearly differentiate “depot-based trade” from “relay trade.”<sup>39</sup> Although left unspecified by the author, depot-based trade requires “multilateral arrangements” where commodities are simultaneously distributed to multiple outlets.<sup>40</sup> However, relay trade involves the sequential movement of goods from one market hub to the next. In late antique Arabia, the annual relay cycle assumed “the form of an inwardly-directed spiral.”<sup>41</sup> Originating at the northern springtime market (*sūq*) of Dūmat al-Jandal, goods were relayed from one node to the next ultimately making their way to Ḥajr in “the very heart of Arabia.”<sup>42</sup> The relay network comprised thirteen nodes in all: Dūmat al-Jandal, al-Mushaqqar, Ṣuḥār, Dabā, al-Shiḥr, ‘Adan, Ṣan‘ā’, Rābiya, ‘Ukāz, Majanna, Dhū l-Majāz, Nuṭāt Khaybar and Ḥajr al-Yamāma.<sup>43</sup> Although he discusses a selection of these Arab markets at random (i.e. ‘Ukāz, Nuṭāt Khaybar, Dūmat al-Jandal, al-Mushaqqar, and Rābiyat Ḥaḍramawt), AL-AZMEH remains silent on the specific network relationships that link this set of commercial “nodes” (ibid., 136–40). Irrespective of the fact that “[t]he accounts we have in the sources speak of a fairly precise set schedule for each market ...,” the author leaps to the conclusion that “[t]here is no case for postulating the existence of an overarching instance that controlled synchronisation” (ibid., 139). Moreover, since AL-AZMEH maintains that the *aswāq*

<sup>39</sup> Robert McCORMICK ADAMS, “Anthropological Perspectives on Ancient Trade,” *Current Anthropology* 15, no. 3 (Sep., 1974): 246.

<sup>40</sup> Ibid.

<sup>41</sup> MUSIL, *Arabia Deserta*, 533 and 535; Michael BONNER, “‘Time Has Come Full Circle’: Markets, Fairs and the Calendar in Arabia before Islam,” in: *The Islamic Scholarly Tradition: Studies in Islamic History, Law, and Thought in Honor of Professor Michael Allan Cook*, ed. Asad Q. Ahmed, Behnam Sadeghi, and Michael Bonner, Leiden: Brill, 2011, 31.

<sup>42</sup> Michael BONNER, “The Arabian Silent Trade: Profit and Nobility in the ‘Markets of the Arabs,’” in: *Histories of the Middle East: Studies in Middle Eastern Society, Economy and Law in Honor of A. L. Udovitch*, ed. Roxani Eleni Margariti, Adam Sabra et al., Leiden: Brill, 2011, 30.

<sup>43</sup> BONNER, “Time Has Come Full Circle,” 30.

*al-ʿArab* tradition “contains no chronological elements” (ibid., 137), he fails to recognize that “[t]he internal evidence of this tradition on the markets shows that it describes Arabia in the first decade of the seventh century CE.”<sup>44</sup> This is all the more surprising since the author is well aware that “the third quarter of the sixth century” not only signaled the end of the then prevailing “Jafnid/Naṣrid system” (ibid., 118), but also entailed the eclipse of the B. Tamīm (cf. ibid., 137 f.).<sup>45</sup> AL-AZMEH here again alludes to, but does not pursue further, the fact that in the first decade of the seventh century, the commercial center of gravity began to shift to the relay market of Ḥajr (ibid., 119). Once more, the author astutely observes that “[d]emand from the imperial territories surrounding the desert and steppe played a crucial role in sustaining trade” (ibid., 134), yet the geostrategic role of Dūmat al-Jandal passes unnoticed. For these reasons, AL-AZMEH is unable to fully appreciate the emergent trans-Arabian market cycle and its profound consequences for Paleo-Islam. This is all the more regrettable, since “[i]n this context of the overarching theme of Arab ethnogenesis, markets can be seen to have acted not only as nodes for the distribution of goods and services, but ... broadening knowledge horizons” (ibid., 138).

## Intercalation

In his reconstruction of the Paleo-Islamic calendar, AL-AZMEH is keenly aware of “the two regimes of time reckoning,” namely, the solar and lunar calendars (ibid., 192). This particular subject inevitably leads him to the complicated problem of intercalation (*nasiʿ*) (ibid., 193–196). This system was instituted in order “to bring the lunar year into harmony with the seasonal patterns of the solar year.”<sup>46</sup> The author contends that the markets of the Arabs “were the points at which such coordination was negotiated and agreed under the term *nasiʿ*...” (ibid., 193). According to Michael BONNER, “this calendar probably did not govern the lives of most Arabs on a day-to-day basis. It did, however, enable the movement of people and goods within an annual sequence of markets and festivals throughout the peninsula.”<sup>47</sup> However, in the subsequent section on “Meccan space and ritual order,” AL-AZMEH does not take into consideration the fact that neither

---

<sup>44</sup> Ibid., 27.

<sup>45</sup> See M. J. KISTER, “Mecca and Tamīm (Aspects of Their Relations),” *JESHO* 8, no. 2 (Nov., 1965): 113.

<sup>46</sup> BONNER, “Time Has Come Full Circle,” 44.

<sup>47</sup> Ibid., 15.

Mecca nor the B. Quraysh feature prominently in the tradition of “the markets of the Arabs before Islam” (*aswāq al-‘Arab qabla l-Islām*).<sup>48</sup> While pilgrimage in al-Ḥijāz dominates AL-AZMEH’s disjointed narrative, “[t]he *ḥadīth al-aswāq* does not consider Minā, ‘Arafa and Mecca as part of its yearly sequence of ‘markets of the Arabs.’”<sup>49</sup> Rather, these “annual pilgrimage” *loci* figure into “the pre-Islamic sequence of *mawāsim*” to which the author makes no direct mention.<sup>50</sup> The *mawāsim* (sing. *mawsim*) form “a short sequence of markets or fairs.”<sup>51</sup> This market “circle” consists of Minā, ‘Arafa, and at times Mecca, while simultaneously incorporating only three of the thirteen “markets of the Arabs”: ‘Ukāz, Majanna, and Dhū l-Majāz.<sup>52</sup> It is readily apparent that the *mawāsim* are limited geographically to al-Ḥijāz.

The crux of the matter is that “the description of trade and pilgrimage in Arabia on the eve of Islam that we find in the *mawāsim* cycle (in all its versions) is fundamentally incompatible with the ‘markets of the Arabs’ described in the *ḥadīth al-aswāq*.”<sup>53</sup> The key to this problem lies in Muḥammad’s (d. 11/632) *maghāzī* that interrupted the annual relay trade in al-Ḥijāz. “Slight disruptions at any point within that network would affect the entire calculus of cost and profit ...”<sup>54</sup> Accordingly, the thirteen nodes in the market cycle “... had to be prepared for quick adjustments in the ‘tilt’ of their relationships.”<sup>55</sup> Khaybar fell in 7/628, and ‘Ukāz was placed within Muḥammad’s sphere of influence after 8/630 with the conquest (*fath*) of Mecca and the capitulation of al-Ṭā’if.<sup>56</sup> In response, the annual “markets of the Arabs” circumvented al-Ḥijāz via Najrān. The *mawāsim* therefore represent Muḥammad’s strategy to compensate for the ensuing economic downturn in western Arabia. This explains why “... the short *mawāsim* omits all the previous markets, from Dūmat al-Jandal to Ṣan‘ā’.”<sup>57</sup> As a further matter, the “variant reading” (*qirā’a*) of Q. 2:198 should be understood in

48 Ibid., 23; Michael BONNER, “Commerce and Migration in Arabia before Islam: A Brief History of a Long Literary Tradition,” in: *Iranian Languages and Culture: Essays in Honor of Gernot Ludwig Windfuhr*, ed. Behrad Aghaei and M. R. Ghanoonparvar, Malibu: Mazda, 2012, 63.

49 BONNER, “Time Has Come Full Circle,” 27.

50 Ibid., 35 ff.

51 Ibid., 35.

52 Ibid., 36.

53 Ibid.

54 ADAMS, “Anthropological Perspectives,” 247.

55 Ibid.

56 Fred M. DONNER, *The Early Islamic Conquests*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1981, 63.

57 BONNER, “Time Has Come Full Circle,” 36.

light of these deteriorating conditions: “It is no sin for you to seek a bounty from your Lord *at the mawāsim of the annual pilgrimage (al-ḥajj)*.”<sup>58</sup>

In view of these considerations, let us return once more to the question of intercalation. Al-Azraqī’s (d. ca. 250/865) *Akhbār Makka* reports that in the course of the Farewell Pilgrimage (10/632), Muḥammad made a public pronouncement: “Oh you people! Time has come full circle (*qad istadāra l-zamān*), back to its configuration on the day when God created the heavens and the earth. Henceforth no month will be intercalated ... The pilgrimage will remain in Dhū l-Ḥijja, until the day of resurrection” (ibid., 194).<sup>59</sup> It stands to reason that this binding injunction, enshrined in Q. 9:36 f., was intended to widen the temporal breach between the two rival commercial networks of the *mawāsim* and *aswāq al-‘Arab*.<sup>60</sup> According to BONNER, “... it brings an end to the yearly cycle of markets and fairs, a cycle which cannot take place according to the unintercalated calendar of Islam.”<sup>61</sup> Likewise, AL-AZMEH surmises that “[t]his was a move at a strategic point touching upon the whole system governed by temporal rhythms ... What this betokened was the superimposition of a new political authority ...” (ibid., 334 and 372).

### Zentralgewalt

Elaborating on the nature of the “charismatic polity” of Paleo-Islam, AL-AZMEH writes: “Of capital importance was the emergent sense of central command over large territories, with private armies and raiders seeking Medinan approval in most cases, all of which reinforced the idea, and the operations, of a unitary government” (ibid., 396). Following DONNER’s line of reasoning, the author asserts that “[t]his central instance in Medina seems to have acted purposefully throughout” (ibid., 397, fn. 250). On this particular issue, NOTH sounds a sensible note of caution “that it is a very serious – if common – error to assume that early Arab-Muslim rulers exercised ‘central authority’ in some way comparable to the modern understanding of the term.”<sup>62</sup> Nonetheless, “[c]ertain caliphs were able, it is true, to give effective political expression to their will through personal appeal, the manipulation of individual and tribal bonds of loyalty, factors of

<sup>58</sup> Ibid., 39, fn. 101; *The Qur’ān*, trans. Alan Jones, Cambridge: Gibb Memorial Trust, 2007, 48.

<sup>59</sup> Cited in BONNER, “Time Has Come Full Circle,” 19 f. and 38.

<sup>60</sup> Ibid., 38.

<sup>61</sup> Ibid., 31.

<sup>62</sup> NOTH and CONRAD, *Early Arabic Historical Tradition*, 57; NOTH, *Quellenkritische Studien*, 53 f.

mutual interest, or of course, sheer force of arms.”<sup>63</sup> DONNER agrees that “NOTH has demonstrated beyond reasonable doubt that many narrative sources for early Islamic history are imbued with a marked tendency to present events – especially the events of the conquest – as centrally planned and regulated.”<sup>64</sup> Moreover, DONNER cogently argues that “the existence of the later centralizing bias does not necessarily mean that the conquests themselves displayed no centralization ... Rather, we should consider the possibility that what the centralizing bias does is to exaggerate the degree of centralization during the conquests.”<sup>65</sup> This precise function is accomplished through *topoi* that “provided powerful means to promote certain distinct tendencies and biases.”<sup>66</sup> For example, NOTH observes that “[i]n accounts of important military events of the early period, a caliph will often order an army commander to begin by concentrating his activity on a certain place, ‘to begin with it’ (*bada’a bi-*).”<sup>67</sup> This command-*topos* properly belongs to a class of other such “*topoi* which serve to glorify former times.”<sup>68</sup> NOTH identifies five cases in the early historical tradition where “commands of this type” are clearly evidenced.<sup>69</sup> The *locus classicus* is “the Iṣfahān-Nihāwand account.”<sup>70</sup>

According to NOTH: “In source-criticism, it is not only important to simply recognise the *topoi* present, but also to classify them correctly – i.e., discover the position they occupied originally ....”<sup>71</sup> Therefore, what is of interest here is “to determine the original place, i.e., the event during which this information had not yet become a *topos*.”<sup>72</sup> As NOTH explains: “A *topos* may very well have a basis in fact, for it is often the case that a *topos* was once securely anchored to real historical referents ... Such references move from the domain of life to that of literature, however, when they become transferable. The key to the detection of a *topos* is the way it drifts from one setting to another ....”<sup>73</sup> As indicated earlier, the orig-

---

63 NOTH and CONRAD, *Early Arabic Historical Tradition*, 57.

64 Fred M. DONNER, “Centralized Authority and Military Autonomy in the Early Islamic Conquests,” in: *The Expansion of the Early Islamic State*, ed. Fred M. DONNER, Aldershot, Hampshire: Ashgate Variorum, 2008, 276.

65 *Ibid.*, 278.

66 NOTH and CONRAD, *Early Arabic Historical Tradition*, 109.

67 *Ibid.*, 137 f.

68 *Ibid.*, 137–146.

69 *Ibid.*, 138.

70 *Ibid.*, 138, fn. 5; Albrecht NOTH, “Iṣfahān-Nihāwand: A Source-Critical Study of Early Islamic Historiography,” in: *The Expansion of the Early Islamic State*, ed. Fred M. DONNER, Aldershot, Hampshire: Ashgate Variorum, 2008, 259.

71 NOTH, “Iṣfahān-Nihāwand,” 253.

72 *Ibid.*, 257.

73 NOTH and CONRAD, *Early Arabic Historical Tradition*, 109.



inal mooring of the command-*topos* cannot legitimately be sought for in the secondary theme of “court and central government.”<sup>74</sup> It logically follows that “[w]hatever can be learned about these things with any degree of confidence is for the most part indirectly attributable to other primary thematic groups (above all *ridda*, *futūḥ*, and *fitna*).”<sup>75</sup> Regarding “central authority” (*Zentralgewalt*) during the *ḥurūb al-ridda*, WELLHAUSEN – critical of Sayf b. ‘Umar and the so-called ‘Irāqī school – advances the following claim: “Auch das Verdienst der systematischen Disposition des Feldzugs hat Abū Bakr in Wahrheit nicht gehabt. Nach Sayf entwirft er den Plan und instruiert elf Führer ihn auszuführen – genauso wie es später ‘Umar bei der angeblichen Eroberung von Irān im Jahre 18 gemacht haben soll (Ṭab. 2568 s. 2634 s.).”<sup>76</sup> WELLHAUSEN reaches the reasonable conclusion that this “indirect list” of eleven commanders is the product of “ahistorical considerations.”<sup>77</sup> It should, however, be borne in mind that WELLHAUSEN was at the time unaware of the “discourse on the markets” (*ḥadīth al-aswāq*) discussed above.<sup>78</sup> On that account, a closer inspection of the historicity of the command-*topos* is sufficiently warranted in this case. As described earlier, the injunction against intercalation (*nasi’*) failed to stimulate economic recovery in al-Ḥijāz. Evidently, without a stable supplier of goods and foodstuffs, the *mawāsīm* were on the verge of collapse. With the sudden death of Muḥammad, economic exigency compelled Abū Bakr to seize “the markets of the Arabs” (*aswāq al-‘Arab*). This is corroborated by the fact that nine of the eleven commanders targeted all the relay nodes in the “tilted” market cycle: Dūmat al-Jandal; al-Mushaqqar in al-Baḥrayn; Ṣuḥār and Dabā in ‘Umān; al-Shiḥr and Rābiya in Ḥaḍramawt; ‘Adan, Ṣan‘ā’, and Najrān in al-Yaman; and Ḥajr in al-Yamāma.<sup>79</sup> Therefore, the original command-*topos* pertaining to “central authority” (*Zentralgewalt*) can be reliably “traced back” to this specific “historical event.”<sup>80</sup> Only in this qualified sense is the author’s statement rendered admissible: “Authority delegated to field commanders was evident at the very beginning of the *ridda* ...” (ibid., 397). Thus, it is regrettable that AL-AZMEH is blinded to the fact that there is more to *Formgeschichte* than “a strong impulse for *a priori* scepticism that is willing to see little to exist beyond *topoi* ...” (AILA, 78).

74 Ibid., 55 f.

75 Ibid., 56.

76 WELLHAUSEN, “Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams,” 11.

77 NOTH and CONRAD, *Early Arabic Historical Tradition*, 98 and 102, fn. 37.

78 BONNER, “Commerce and Migration in Arabia before Islam,” 63 and 85.

79 See ELIAS S. SHOUFANI, *Al-Riddah and the Muslim Conquest of Arabia*, Toronto: University of Toronto Press, 1973, 120, 126 f., 133 f., and 138.

80 NOTH, “Iṣfahān-Nihāwand,” 259. Cf. NOTH and CONRAD, *Early Arabic Historical Tradition*, 138.

### *Nōn Sequitur*

Following DONNER, AL-AZMEH holds the view that “[t]he very common supposition, based on later elaboration, that *Islām* and *Īmān* were synonymous cannot be seriously entertained ...” (EILA, 361 f.). This follows from the fact that “a number of Qur’ānic passages make it clear that the words *mu’min* and *muslim*, although evidently related and sometimes applied to one and the same person, cannot be synonyms.”<sup>81</sup> From the author’s perspective, “it is often clear that the term *Mu’minūn* implied both religious (in this instance, primarily cultic) and political allegiance, while *Muslimūn* often stressed the latter without necessarily implying the former” (ibid., 362). According to AL-AZMEH, these two “clearly distinct bodies” that constituted “the Paleo-Muslim movement” entered into the “Constitution of Medina” (ibid., 362 and 365). In the course of the book, however, the *Mu’minūn* and *Muslimūn* are erroneously conflated with the *Muhājirūn* and *Anṣār* (ibid., 379). Yet it is presented without comment: “Broadly, the Constitution created a coalition of *Muhājirūn* and *Anṣār* ...” (ibid.). This dramatic shift in terms of collective agency is problematic to say the least. Moreover, the author deliberately contends that “Muḥammad’s party was, in this context, construed operationally after the political model of a clan” (ibid., 365). Nonetheless, it is equally clear that human geography nowhere enters into his discussion of the “*umma* of Muḥammad” (ibid., 361). “[W]hat the Constitution suggests,” according to AL-AZMEH, “is an overarching confederation, with boundaries that shifted with time, according to norms common in Arabia” (ibid., 380). Here again, not only is the critical term “confederation” left undefined (cf. ibid., 109), it appears interchangeable with “Muḥammad’s commonwealth” (ibid., 403). “In the fullness of time” (ibid., *passim*), AL-AZMEH’s Paleo-Islamic history marches forward, from “commonwealth” to “state,” inexorably toward “empire” (ibid., 401).

## Pāce AL-AZMEH

Aristotle reminds us that “no one is able to attain the truth adequately, while, on the other hand, no one fails entirely, but everyone says something true about the nature of things, and while individually they contribute little or nothing to the

---

<sup>81</sup> Fred M. DONNER, *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2010, 57.

truth, by the union of all a considerable amount is amassed.”<sup>82</sup> In this respect, the extensive integration of *Realia* by the author represents a significant step beyond the normative “philological and historical templates” of Islamic studies (ibid., xv–xvi). Accordingly, AL-AZMEH’S companion volumes are welcome additions to the field.

---

**Cyrille Aillet (ed.),** *L’Ibadisme, une minorité au coeur de l’islam*, thème sur la direction de Cyrille Aillet, *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, Série Histoire, Aix-en-Provence, 132 (2012-2), ISBN 978-2-85399-809-3.

Reviewed by **Maribel Fierro**: CSIC, Madrid, maribel.fierro@cchs.csic.es

DOI 10.1515/islam-2016-0010

This volume of the *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée* includes a study by F. POUILLON on the polemical portrayals of the emir Abd al-Kader during his stay in the East (did he abandon the Algerian way of dressing?), a review section, as well as a list of bibliographical references and of electronic resources. The main body of the issue is occupied by a monographic section devoted to the study of Ibadism coordinated by Cyrille AILLET, professor at the University of Lyon II and director of the research project *Maghribadite* financed by the French Agence Nationale de la Recherche ([www.maghribadite.hypotheses.org](http://www.maghribadite.hypotheses.org)).

Ibadis are today less than three millions, living mostly in Oman where they rule, and in certain regions of the Maghreb: Libya (Jebel Nafusa and Zuwara), Tunisia (island of Djerba) and Algeria (Ouargla and Mزاب). Their original conception of power – linked to historical Kharijism, although subject to developments caused by changing contexts – is based on the ideas of merit, election, collegiality and equality: the most pious and learned should rule, regardless of their ancestry and ethnicity, consulting others if need be, and if they fail from a religious point of view they are not to stay in office. Ibadis have always been a minority in Islamic lands and the contributions here collected deal with the ways in which this minority has taken shape, and how they have constructed the memory of their trajectory. Kharijism has mostly a negative image among Muslims because of their uncompromising violence and their egalitarianism linked to pre-Islamic tribal ideals, and this powerful image may obscure past realities and erect boundaries between Ibadis and other groups when in fact there were many points of

---

<sup>82</sup> Arist. *Met.* II.1, 993a 31–b4, trans. Ross, *The Complete Works of Aristotle*, rev. Oxford trans., vol. 2, ed. Jonathan Barnes, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1984, 1569.).

contact, as happened with the Mu'tazilis with whom they shared a number of religious and political conceptions.

Interaction with other groups reveals itself clearly in the case studied by Ersilia FRANCESCA, having to do with the amount to be paid for *zakat* regarding cattle. In this domain, the Ibadi doctrine appears as having been shared by proto-Sunni scholars to be eventually discarded, thus being an example of J. SCHACHT's 'unsuccessful traditions'. In this important article, FRANCESCA reminds us how early Ibadi legal texts depart from classical standards and are thus an important source to recover the earliest strata of Islamic law, and how their legal tradition was later transformed to conform to the evolution of the Sunni *madhāhib*. Regarding the origins of Ibadism, W. MADELUNG revisits the famous letter sent by its alleged founder, 'Abd Allāh b. 'Ibād, to 'Abd al-Malik to propose a new interpretation, agreeing with J. WILKINSON that 'Abd al-Malik is to be identified with the son of the caliph 'Umar II and suggesting a new identification for 'Abd Allāh b. Ibād who would not have been the founder of the sect. MADELUNG states that 'Abd al-Malik may have initiated their correspondence when he knew of Ibn 'Ibād's condemnation of those who were in favour of the harsh treatment of civilian Muslims in the Khariji uprisings. This was the issue that separated Ibadis from more radical Kharijis and serves as a reminder of how central discussions about the limits of violence have been throughout the history of Islamic societies reaching our own day.

W. MADELUNG's contribution contains rich historiographical implications both for past and present scholarship on Ibadism. On his part, Adam GAISER analyses the debate (*munāzara*) that opposed 'Ali's supporters and the *muḥakkima* (the forerunners of Kharijism) according to the Ibadi sources, showing that there were two different historiographical trends – one Omani, another Maghribi – and that the latter has been influential in the Sunni rendition of that event. Virginie PRÉVOST – a scholar who in the last decade has produced many studies on the North African Ibadis – analyses both Ibadi and non Ibadi narratives about the battle of Manu (283/896) in which Aghlabid troops put an end to the control of the coastal region of Tripolitania by the Ibadis of Jebel Nafusa, showing the strong hagiographical and martyrological character of the Ibadi texts while also mapping the consequences of the defeat. Here as in other cases, Ibadi narratives contain striking anecdotes related to women's participation in the affairs of the community and their initiatives (see for example p. 86). Aghlabid hostility and repression against the Ibadis were continued by the Fatimids, who deposed the last Rustumid imam of Tahert in 269/909. He took refuge in Warjlan, and in their contribution Cyrille AILLET and Sophie GILLOTTE study how his memory is recreated during the yearly *ziyāra* to his grave situated in Sedrata, to the south of today Ouargla. Of special interest are the pages devoted to Marguerite van Berchem's

intervention in Sedrata, as well as to the book by Jean LETHIELLEUX on Ouargla and the problems regarding his sources. Individual and collective interests, colonial needs and post-colonial reconfigurations, scholarship and memory: AILLET and GILOTTE's paper manages to weave together a nuanced account of the many and diverse appropriations of this site.

Allaoua AMARA and Mohamed HASSEN add geography to doctrine, history writing and memory, studying two different regions with Ibadi communities in the Maghreb. They both highlight the internal diversity of such communities and the autonomy they enjoyed sustained by tribal institutions that did not disappear even during the period of the imamate of Tahert. The Ibadi domain appears as a confederation in which unity was guaranteed by the charismatic authority of its leaders with the institution of the *ḥalqa*, the assembly of scholars (*'azzāba*) presiding over the religious and legal life of the Ibadi communities, gradually emerging. This institution – formalized in the fifth/eleventh century by Muḥammad b. Bakr (d. 440/1048–9) and strengthened by the assemblies of notables – maintained the ideal of a collective process of consultation and decision making and contributed to the resistance against the penetration of Malikism during the stage of *kitmān* (secrecy). The area studied by AMARA, the Zāb, saw the eventual disappearance of Ibadism under the pressure of the Fatimids, the Malikis and the Hilali invasions. This disappearance combined with the lack of local Ibadi sources explains why scholarship on this area is scarce and has lagged behind research conducted in other Ibadi regions, despite the fact that from this area the rebellion of the 'Man of the Donkey' originated, this being one of those crucial events that marked the history of the Maghreb. Hilalis and Malikis figure also prominently in HASSEN's study on the Ibadi communities of the Jebel Demmer in the south-easter of modern Tunisia. The study focuses on settlement and territorial organization, with the *qsūr* built in the area serving different functions from political and military to cultural meeting places and fortified granaries, of special relevance when Jebel Demmer became the refuge-mountain for Ibadi communities threatened by the Hilali invasion. The texts quoted by HASSEN reflect how visitors reacted to the specific way of being Muslim of the population in this area and how by the ninth/fifteenth century Maliki proselytism was supported by the Hafside in their periodical visits for maintaining or imposing fiscal and military control.

Having started with two papers dealing with the Eastern original context followed by GAISER's contribution on both North African and Omani Ibadi historical narratives, the remaining six papers concentrate on the Maghrebi context. While the four just discussed focus mostly on the pre-modern period, with Valerie HOFFMAN and Sulaiman bin Ali bin Amir AL-SHUEILI's contribution and that of Augustin JOMIER we move to the twentieth century, when powerful figures such

as Muḥammad b. Yūsuf Aṭṭayyesh (1820–1914), Shaykh Ibrāhīm b. ‘Umar Bayyūḍ and others reacted in front of the colonial situation and the appeal of modern values and customs moving between Islamic universalism and attachment to their own traditions, while at the same contributing to transform the Ibadi community in a political community within modern Algeria.

The introduction by Cyrille AILLET reads very well, guiding the reader through the different contributions and providing information about developments taking place in Oman at the same time as those dealt with for the Maghreb. AILLET alerts to which events need to be better understood and to questions necessitating better answers. For those of us who are not specialists on the topic, this volume serves as an excellent introduction to the present state of research while raising a number of issues worth exploring from a wider perspective such as the varied shapes taken by the world of scholarship in Islamic societies and the role of violence for both coercion and memory. The specificities in both content and form of the Ibadi sources would deserve by themselves a monographic dossier.

---

**Farhad Daftary and Gurdofarid Miskinzoda (eds.):** *The Study of Shī‘i Islam: History, Theology, and Law*, London: I. B. Tauris and The Institute for Ismaili Studies, 2014, xxiii + 613 pp., ISBN 978 1 78076 506 8.

Reviewed by **Najam Iftikhar Haider**: Barnard College, New York, nhaider74@gmail.com

DOI 10.1515/islam-2016-0011

The audacious title of this volume stakes an implicit (if not explicit) claim of authoritativeness in the field of Shī‘ī studies. The 22 individual chapters are based on papers given at a colloquium on Shī‘ism held at The Ismaili Institute in London in 2010. The chapters are organized into eight sections covering a range of topics from history and law to theology and philosophical traditions. In the preface, Farhad DAFTARY and Gurdofarid MISKINZODA describe their endeavor as a reflection on the current state of the field and a signpost for its future development (xvii–xviii). Each part is prefaced by introductions meant to provide a summary of the seminal issues for a given topic, followed by case studies that demonstrate the latest methodologies. Aziz NANJI reiterates the stated purpose of the volume in the epilogue, describing it as a deliberate effort to “resist the simplicity of relying on homogenous and historical assumptions about differences” (599). The primary goal of the collection then is to provide a representative picture of the current state of Shī‘ī studies across a range of disciplines. We will return to the question of whether the volume meets this self-professed goal after first assessing its structure and content.

## Structure and Content

The first part of the collection ostensibly focuses on “History and Historiography.” In the introduction, Wilferd MADELUNG returns to his important work on the succession to Muḥammad,<sup>1</sup> arguing that the Prophet “was most of all concerned to thwart the designs of ‘Umar in order to safeguard the Qur’ānic rights of his only surviving daughter (Fāṭima) and his descendants” (8). The discussion here is intriguing but it is not an introduction to Islamic historiography. Most striking is MADELUNG’s categorical rejection of revisionist critiques with little commentary on the reliability of the source material. The early period also features prominently in the first of Mohammad Ali AMIR-MOEZZI’s contributions to the volume which examines the concept of *‘dīn ‘Alī*’ in the early historical sources. He argues (quite problematically) that this concept comprised “a veritable collection of articles of faith” (34) and concludes that ‘Alī believed “in his own divine election and that of his progeny by Fāṭima” (42). The final two chapters in this section center on Ismā‘īlī historiography. Farhad DAFTARY surveys historical coverage of the Ismā‘īlis, noting the hostility of pre-modern non-Shī‘ī sources and then documenting their influence on European and American scholarship. The section ends with Nasser RABBAT’s examination of the 15th century Mamlūk historian al-Maqrīzī (d. 845/1442). He argues that al-Maqrīzī’s “fervent defence of the authenticity of the Fāṭimids’ lineage” (68) was likely a result of his descent from the caliph al-Mu‘izz (r. 341–65/953–75).

The volume’s second part examines “The Qur’ān and Its Shī‘ī Interpretations.” In his introduction, Meir M. BAR-ASHER delineates the characteristics of and methods particular to Shī‘ī exegesis drawing on AMIR-MOEZZI’s distinction between pre and post Būyid exegetical works. Andrew RIPPIN further develops these ideas in his reflection on the nature of Shī‘ī exegesis. Rejecting categorization based on content or authorial allegiances, RIPPIN writes that exegesis underwent “a similar transition for both the Sunnis and the Shi‘is,” differing only with respect to ideological grounding (109). AMIR-MOEZZI’s second contribution reads the exegetical work of al-Ḥusayn b. al-Ḥakam al-Ḥibārī (d. 286/899) as supporting the claim<sup>2</sup> that pre-Būyid Shī‘ism was an “original esoteric and non-rational tradition” (115). DAVID HOLLENBERG’s study of Neoplatonic material in Ismā‘īlī literature during the Fāṭimid period seems out of place in a section on Qur’ānic

---

<sup>1</sup> See Wilferd MADELUNG, *The Succession to Muhammad*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

<sup>2</sup> This claim is central to AMIR-MOEZZI, *The Divine Guide in Early Shi‘ism*, translated by David Streight, Albany: SUNY Press, 1994.



interpretation. He rejects the view that the caliph al-Mu‘izz adopted Neoplatonic ideas to appeal to dissident Ismā‘īlis in Iran. Rather, he argues that *Kitāb al-fatarāt* (attributed to Ja‘far b. Manṣūr al-Yamān) was meant to support the view that “only the Fāṭimid Imām and his missionaries know the true meaning of the wisdom of the Greeks” (147). The section ends with BAR-ASHER’s analysis of the impact of the occultation of the 12th Imām on the community’s attitude towards scholarly interpretations of the Qur’ān.

Etan KOHLBERG’s introduction to the third part of the collection provides a good and insightful summary of the current state of “Shī‘ī *ḥadīth*” studies. The first contribution in the section centers on the controversy over written sources in the early period. Maria DAKAKE suggests that Imāmī attitudes towards writing were “profoundly connected to uniquely Shī‘ī conceptions of religious authority and community, as well as to certain esoteric conceptions of knowledge” (181). The use of writing “among the early Imāmī Shi‘is was a successful strategy for preserving their early teachings in a form that both concealed them from wider public view and allowed them to survive”(200). A more systematic study of Shī‘ī traditions is offered by Roy VILOZNY who focuses on the *Kitāb al-maḥāsin* of Aḥmad b. Muḥammad al-Barqī (d. 274/888 or 280/894). He concludes that most of al-Barqī’s traditions emphasize the “superiority and exclusivity of the Shī‘ī community” as embodied by the “special status of the Imām” (230). In the final chapter of the section, Gurdofarid MISKONZODA examines variant accounts of a famous episode in which the Prophet requested a pen and paper on his death bed. Through a selective analysis of different versions of this incident, she argues that “the focal point of the story ... is about the permissibility of writing down something beside the Book of Allah ... and the question of religious authority” (234).

Part four of the volume turns to “Shī‘ī law” and begins with a puzzling introduction by Mohyiddin YAHIA that responds to individual authors rather than describing the current state of the field. The section opens with Christopher MELCHERT’s analysis of the concept of renunciation (*zuhd*) in early Sunni and Shī‘ī works. He argues that “there is little to distinguish professed Shi‘i ideas of renunciation from early Sunni ideas” prior to the emergence of Sufism within Sunnism in the late 9th century (272). There is little in this contribution that suggests a legal focus. By way of contrast, law is certainly at the core of Ismail POONWALA’s study of the evolution of al-Qāḍī al-Nu‘mān’s legal thought. The chapter culminates with a detailed study of *Kitāb al-ikhtilāf* in which al-Nu‘mān criticizes the legal methods of other communities while highlighting the Imām’s role as the source of definitive and certain religious knowledge. The section concludes with Sayyid Zayd AL-WAZIR’s examination of the administration of public money by governmental authority. He claims an early provenance for the Zaydī position that

these funds should be used “to promote social solidarity” (369). The chapter seems to advocate for a view as opposed to offering an academic analysis of the topic.

The fifth part of the volume centers on Shī‘ī notions of “authority.” In his introduction, Andrew NEWMAN challenges the narrative of a smooth transfer of authority from the Twelver Imāms to Twelvers scholars. He argues that scholarly authority was continually contested by non-elites. This is also the subject of his chapter, which searches for signs of non-elite resistance in the works of al-Shaykh al-Mufid (d. 413/1022) and al-Sharīf al-Murtaḍā (d. 436/1044). NEWMAN provides a much needed corrective to simplistic depictions of the Twelvers that ignore regional diversity and internal controversies. It is less convincing, however, in the claim that al-Mufid and al-Murtaḍā were “in the minority” (435) or were “engaged in a series of ‘uphill struggles’” (452). Sajjad RIZVĪ’s chapter examines the concept of *walāya takwīniyya* in the Shī‘ī tradition. He asserts that the doctrine was taken by Safawid scholars from Ibn ‘Arabī before being “naturalized in a Shi‘i context” and “disseminated as the original intention of the teaching of the Imāms” (409). The Ismā‘īlī Imāms are the focus of Paul E. WALKER’s chapter which draws on a range of underutilized sources (e.g. letters of appointment, official documents) to ascertain the operation of the Imāmate “in theory and in practice” (412). He finds considerable evidence for “a fairly clear and consistent doctrine” of the ultimate authority of the Imām (432).

“Theology” is the focus the sixth part of the volume. It opens with an introduction in which Wilferd MADELUNG provides a very useful and much needed summary of the theological development of Zaydī, Twelver, and Ismā‘īlī Shī‘ism. In his contributing chapter, MADELUNG documents evidence for the existence of a rationalist tendency among the companions of the Twelver Imāms. This study is unique to the volume in its break from AMIR-MOEZZI’s view regarding the esoteric nature of early Shī‘ism. MADELUNG concludes that “the emphatic rationalism of the theology espoused by the Imams” contradicts claims that the rationalist Mu‘tazilī doctrine of Būyid Twelver scholars was a “radical break with the early Imāmī theological tradition” (468–469). The section concludes with Hassan ANSARI and Sabine SCHMIDTKE’S survey of the theological works of Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ṭūsī (d. 460/1067). Despite the scarcity of surviving material, they suggest that al-Ṭūsī’s theological positions evolved over his lifetime and differed in some significant ways from those of his primary teacher al-Sharīf al-Murtaḍā.

The seventh part of the collection centers on Shī‘ī “rites and rituals”. Gerald HAWTING’S brief introduction summarizes the history of the study of Muslim rituals, delineating differences between historical and anthropological approaches. The latter approach characterizes the two chapters that comprise this section. The first is Sabrina MERVIN’S examination of Ashūrā commemorations (she strangely uses the word “celebration” to describe these rituals on multiple

occasions). She demonstrates that “theatrical representations” and “practices of mortification” are continually reinvented to fit the changing circumstances of Twelver Shi‘ī communities in the Middle East and South Asia (509). In the second chapter, Hakim ELNAZAROV provides an account of the *Chirāgh-i rawshan* (the luminous lamp) ritual practiced by Ismā‘īlī communities in Central Asia to mark a death or a spiritual transition.

The volume ends with a section entitled “Philosophy and Intellectual Traditions.” The introduction by Daniel DE SMET features a tentative definition of “Shi‘ī Philosophy” and a helpful summary of the state of the field that identifies lacunae and avenues for future research. Toby MAYER’s chapter analyzes al-Shahrastānī’s (d. 548/1153) critique of Ibn Sina, highlighting the importance of the “Hanif Revelation,” which offers a set of “interacting principles and algorithms of thought” that “amount overall to a compelling philosophico-hermeneutical system, simultaneously rational and religious in force” (581). Ibn Sina also features prominently in the concluding chapter of the section (and the volume) in which Nader EL-BIZRI recounts his philosophical framework and its influence on medieval (and modern) European philosophical debates.

## Assessment

Given the scope of the project, this volume is remarkably cohesive and well-structured covering a range of important topics associated with the contemporary study of Shi‘ism. With a few exceptions (HOLLENBERG – chapter 6, MELCHERT – chapter 11), contributions fit within the purview of their sections. The choice of subjects is always easy to criticize in such collections, but these result from difficult editorial choices. The most striking omission is that of a section on mysticism in its myriad forms as this topic is certainly central to practice among many contemporary Shi‘ī communities.

The introductions to each part authored by senior scholars are among the strengths of the volume. The most useful of these center on *ḥadīth* (KOHLBERG), theology (MADELUNG), authority (NEWMAN), and philosophy (DE SMET). These surveys offer the reader a real sense of the state of each field, discussing contemporaneous scholarly debates and future directions for research. By contrast, two of the introductions are out of place, either presenting original research (e.g. history – MADELUNG) or critiquing the work of contributors (e.g. law – YAHIA)

There are a number of standout chapters in the collection. NEWMAN’s (chapter 16) attempt to uncover non-elite voices is representative of new efforts to engage source material in creative ways for historical research. MADELUNG’s (chapter 17) examination of the potential roots of rationalism in early Shi‘ism is

similarly innovative in its engagement with al-Kulaynī's early collection of traditions. POONWALA (chapter 12) demonstrates a dynamism in the beliefs of a seminal Ismā'īlī thinker through a progressive analysis of his work. Finally, HOLLENBERG (chapter 6) challenges an established narrative concerning the relationship between the Fāṭimids and their eastern missionaries. These chapters are particularly good and they reflect the overall quality of the larger volume, even in cases where the conclusions are not quite convincing. There are only a handful of studies that offer underdeveloped or poorly articulated arguments. This is a testament to both the contributors and the editors.

Setting aside the structure of the work and the quality of individual chapters, we now return to the question of whether this collection provides a representative picture of the current state of Shī'ī studies. In this regard, the volume is notably less successful for four reasons.

- (1) There is surprisingly little content focused on the Zaydī Shī'a with the exception of one article (chapter 13) written from within the tradition. There are certainly scholars who have produced work on Zaydī Shī'ism (many of whom are contributors to the volume) but the current collection is strongly weighted towards the Twelvers and Ismā'īlīs.
- (2) The individual studies are primarily historical and textual in their approach. The two chapters dealing with rituals (chapters 19 and 20) employ an anthropological perspective, but the remaining 20 chapters are strictly historical-textual. The editors may have weighted this type of scholarship in their selection of articles but this is hardly representative of the current state of Shī'ī studies, which has increasingly embraced other scholarly frameworks (e.g. anthropology, archaeology/art history).<sup>3</sup> At the very least, an acknowledgement of such developments would acquaint readers with the growing diversity within the field.
- (3) The volume largely ignores the emergence of new methodologies that have transformed the study of early Islam through a creative engagement with the source material. The section on history/historiography, for example, ignores both the powerful claims/arguments of revisionist scholars and efforts at responding to these arguments through the development of new approaches.<sup>4</sup> There is also hardly a mention of literary studies of early Islamic histor-

---

<sup>3</sup> See, for example, Lara DEEB, *An Enchanted Modern*, Princeton: Princeton University Press, 2006 for anthropology and Stephennie MULDER, *The Shrines of the 'Alids in Medieval Syria*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014 for archaeology/art history.

<sup>4</sup> For a good survey of the issues, see Fred DONNER, "Modern Approaches to Early Islamic History," in Chase Robinson (ed.), *The New Cambridge History of Islam*, Cambridge: Cambridge Uni-

ical writing which (for better or worse) have become the dominant mode of analysis for the early period.<sup>5</sup> In a similar manner, the editors elide contemporary debates in other areas such as law and *ḥadīth*. The resulting depiction of the field is deceptively reductionist.

- (4) Finally, the volume is clearly indebted to two pioneering figures in the field of Shī‘ī studies whose influence is evident in nearly every chapter: Wilferd MADELUNG and Mohammad Ali AMIR-MOEZZI. Madelung is rightly lauded as a unique scholar whose work spans multiple Shī‘ī communities. It is striking, however, that the volume says little about debates pertaining to his work on early Islamic history as raised by revisionist historians. This is not to take sides in the matter but to note that the matter is far from settled.

In the case of AMIR-MOEZZI, his thesis regarding the esoteric nature of “original” Shī‘ism remains heavily contested among modern scholars.<sup>6</sup> This controversy is, in fact, the very subject of MADELUNG’s chapter on theology (chapter 17), which documents rationalism among the forebears of the Twelver Shī‘a. Outside of this solitary exception, every study in this volume takes AMIR-MOEZZI’s view as fact suggesting a consensus that simply does not exist in the larger field.<sup>7</sup> This is a clear distortion of the current scholarly landscape on early Shī‘ism. To be clear, the problem here is not that one position is correct and the other incorrect but that a volume purporting to reflect the state of the field must find ways to convey the major fissures within that field.

Overall, this volume is a valuable contribution to the study of Shī‘ī Islam. The scope of the project and the general quality of the contributions are admirable and a testament to the work of the editors. The collection, however, is far from representative of contemporary Shī‘ī studies. Instead, it weights certain approaches and elides important controversies to forward a very particular reading of Shī‘ism.

---

versity Press, 2015, 1:623–647 and Chase ROBINSON, *Islamic Historiography*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

<sup>5</sup> See, for example, Albrecht NOTH (in collaboration with Lawrence CONRAD), *The Early Arabic Historical Tradition*, translated by Michael Bonner, Princeton: Darwin Press, 1994.

<sup>6</sup> This is referenced by Sajjad RIZVI who begins chapter 14 with a particular reading of Hossein MODARRESSI’s claims that early Shī‘ism was characterized by rationalist tendencies. RIZVI does not engage in the debate but certainly expresses a sympathy for AMIR-MOEZZI’s view. For the contrasting position, see Hossein MODARRESSI, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi‘ite Islam*, Princeton: Darwin Press, 1993.

<sup>7</sup> For a summary of controversies, see Robert GLEAVE, “Recent Research into the History of Early Shi‘ism,” *History Compass*, 7/6 (2009), 1593–1605.

**Farhad Daftary**, *A History of Shi'i Islam*, The Institute of Ismaili Studies, Shi'i Heritage Series, I, I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, London, 2013, vii-xix, 315 pp., Genealogical Tables and Lists, ISBN 978 1 78076 841 0 (hardback)

Reviewed by **Marco Salati**: Università Ca' Foscari Venezia, salati@unive.it

DOI 10.1515/islam-2016-0012

It is not too long ago that the field of Shi'i studies emerged from a rather regrettably marginalized condition in Western scholarship to become a full-fledged area of research in its own right, particularly – and understandably – after the 1979 Islamic Revolution in Iran.

Still, it is felt by many that Shi'i Islām and communities continue to be misunderstood and misrepresented both within and without the world of Islām. Every new scholarly effort aiming for a better understanding and knowledge of the specific form of Islām which Shiism has represented in its various expressions over the entire span of Islamic history must therefore be welcome, especially at a time when Sunnī – Shi'i confrontation has sadly taken on a new, tragic dimension.

As co-Director of the Institute of Ismaili Studies in London, consulting editor of *Encyclopaedia Iranica* and co-editor of *Encyclopaedia Islamica*, DAFTARY counts among the most distinguished names in the field of Ismā'īlī studies. His many scholarly publications attest to a lifelong concern with making the Shi'i (-Ismā'īlī) cultural heritage known and appreciated on a wider scale.

The book under review is the first in the new *Shi'i Heritage Series*. Launched by the Institute of Ismaili Studies itself, the Series' main objective is “to enhance the knowledge of Shi'i Islām and promote a better understanding of its history, doctrines, and practices in their historical and contemporary manifestations” (ix). According to the author, the idea of Shiites as dissident heretics, or even not really Muslims, is still widely current, a serious misconception (consciously?) supported and circulated at all levels by the more conservative, die-hard Sunnis, and “endorsed unwittingly by earlier generations of orientalist” (4). This book aims at ‘getting the record straight’, on the assumption – shared by the writer of this review – that “Shi'i Muslims have contributed significantly to the fecundity and diversity of the Islamic traditions throughout the centuries enabling Islām to evolve and flourish, both as a major religion and as a civilization” (ix)

For the sake of a better and easier comprehension of what is described as a complex, multifaceted phenomenon, the book, as DAFTARY himself affirms, “draws on the findings of modern scholarship in the field” (xv), and is comprised of five chapters: the first serves as an introduction, the second explores the formative years of early Shiism, whereas the remaining four are dedicated separately

to the four Shiite communities that over the centuries have come to represent the bulk of the Shiite world: Twelvers, Ismaʿīlis, Zaydīs, Nuṣayrīs/ʿAlawīs. A detailed glossary of selected names and terms (191–210), a rich bibliography (249–282), exhaustive notes (211–248) and index (283–315) are also included.

More specifically, in Chapter 1, *Introduction: Progress in the Study of Shiʿi Islam* (1–24), DAFTARY presents an interesting assessment of how Shiʿī Islām and communities have been (incorrectly) perceived in the Western world over the centuries up to the early decades of the 19th century. A few exceptions aside, it becomes clear that only around the early decades of the 20th century, did serious and more balanced study began to emerge on this particular form of Islām. This was made possible thanks to the increasing availability of original Shiʿī textual material and the intellectual curiosity of a growing number of Western scholars of diverse provenance and background (France, Great Britain, Germany; regrettably, no mention is made of the admittedly small but active ‘Italian school’ of specialists of Shiism). Specific consideration is given in this chapter to the progress in the field of Ismaili studies.

In Chapter 2, *The Origins and Early History of Shiʿi Islam* (25–56), DAFTARY takes the reader through the various historical phases that brought about an alternative, although variegated and at times rather confused, vision of Islām that came to be known as Shiism. DAFTARY, quite rightly, is aware of the problematic nature of the Islamic sources regarding the origins of Islām and of Shiism (the two are of course strictly intertwined). Although he does not pursue the subject, he concedes that “the Shiʿī point of view on the origins of Shiism contains distinctive doctrinal elements that admittedly *cannot be attributed in their entirety to the early Shiʿīs*, especially the original partisans of ʿAli. The fact remains that *very little is known with certainty about the earliest Shiʿī ideas and tendencies* which developed gradually and found their full expression in the doctrine of the imamate formulated by the middle of the 2nd/8th century” (29, emphasis mine). Of course, the same could and must be said of the Sunnis and of early Islām in general, if not of all religions, including Christianity. These considerations aside, DAFTARY – consistent with his previously published *The Ismaili. Their History and Doctrines* – correctly emphasizes the significant role played by al-Mukhtār’s Kaysāniyya movement and the Ghulāt in general (the later much vilified “Exaggerators”) in the development of seminal doctrines and religious predilections that made their way into the teachings of Shiʿī leading Imāms Muḥammad al-Bāqir, Jaʿfar al-Ṣādiq and their respective restricted circles of close disciples in the 8th century.

Chapter 3, *The Ithna ʿasharis or Twelvers*, (57–104) deals with the traditional history and doctrinal developments of this component of the Shiite world. It gradually emerged as the most important from the 11th century onwards, at least in terms of numbers. DAFTARY describes in clear terms the internal, sometimes



tense, debates between the “traditionist” school of Qom (Kulaynī, Ibn Bābawayhi) and the more rationalist Mu‘tazilī-influenced approach to legal matters, advocated by the Baghdad-based Twelver jurists and theologians (Al-Shaykh al-Mufīd, al-Ṭūsī, al-Sharīf al-Murtaḍā). Parenthetically, it should be mentioned here that the commonly agreed-upon notion in the Western scholarship regarding the prevalence and popularity of the ‘rationalist’ school within Twelver Shiism in the early part of the 11th century (see p. 72) has recently and persuasively been the object of revision (see A. J. NEWMAN, *Twelver Shiism. Unity and Diversity in the Life of Islam, 632 to 1722*, The New Edinburgh Islamic Surveys, Edinburgh University Press, 2013).

In DAFTARY’S research, the theologian and philosopher Nāṣir al-Dīn al-Ṭūsī (d. 1273) is the object of much consideration, both in his own right as one of the most prominent scholars in all of Shī‘ī history, and because of his initially Twelver, then Ismā‘īlī, then again Twelver religious allegiances. Preceded by a short but articulate account of the religious trends prevalent in the Turkish-Iranian milieu of the 14th through 15th centuries – a curious mix of politically charged radical Sufism and extreme, emotive ‘Alidism – the advent of the Safavids and their religious policies that were to change dramatically both the history of Twelver Shiism and that of Iran, and the emergence of a fully-fledged class of *mujtahids* and their internal, heated debates and polemics, are described at length. So are those of the Qajar period and the development of original ‘schools’ of thought and socio-religious movements from within the Shī‘ī community: Shaykhism, Bābism and Bahā‘ism. It is odd, however, that the epochal 1906–07 Iranian Constitutional Revolution and its seminal consequences (not only for Iran, but for Shiism) take up only half a page. Also, the Pahlavī period and the role of Khumaynī and his political theory of government would have benefited from a more systematic analysis.

The main Shī‘ī areas of the contemporary Arab world (Iraq, Lebanon, Bahrain, Saudi Arabia) receive very little attention (a few lines to one page each), less than the Zanzibar (Twelver-) *Khojas*, which for all their significance, certainly should rank behind these more numerous communities. Same fate, barely two pages (101–103), for the Twelver-oriented kingdoms of Deccan, whereas the Hazāras of Afghanistan are ignored.

In Chapter 4, *The Ismailis* (105–144), DAFTARY is obviously on more familiar ground. His decades-long and extensive research on the complex and at times mysterious history of this community, which accounts for the second largest subdivision of the Shī‘ī world, has already resulted in many excellent publications. In particular, his *The Ismaili. Their History and Doctrines* serves as the main reference for this chapter (see note 1, p. 229).

Here DAFTARY expresses his concern with what he considers the large array of false, derogatory concepts and myths about the Ismā‘īlīs, which spread both

inside and outside the world of Islām very early on. While reading this chapter, one senses that considerations other than those strictly of an historian are at work. For example, we see that the Qarmaṭians are always labeled as “dissident” (112, three times, 117, twice). The use of such a term, in itself conveying a negative judgement, presupposes a dominant and “correct” set of doctrines and beliefs from which to dissent. It is, after all, generally agreed that what the Qarmaṭians actually did was to refrain from supporting the rather abrupt, and disconcerting to many, mahdistic claim (“reform” according to DAFTARY, 112) of ‘Ubaydallāh, the chief *ḥujja* of the community and later founder of the Fatimid dynasty. The Qarmaṭians chose to remain loyal to what they believed was the ‘true’ faith, namely the more or less imminent arrival of the Mahdī in the person of Muḥammad b. Ismā‘il, the grandson of Ja‘far al-Šādiq. In DAFTARY’S discourse, the Qarmaṭians end up being the “bad guys” as opposed to the “loyalists” (112), that is to say the ‘correct’ Ismā‘ilīs, who are personified in the Fāṭimids (and their offshoots: the Nizārīs-Qāsimshāhīs-Khojas and the Musta‘lis-Ṭayyibīs-Bohras). The distaste for the Qarmaṭians is probably due in part to the their infamous raid on Mekka and their theft of the Black Stone, and here DAFTARY is additionally anxious to dispel any possible doubt about the involvement of the Fāṭimids both in the inspiration of such a blasphemous act and in the “moralsuasion” which in due course convinced the Qarmaṭians to return the Stone to the Ka‘ba.

It is fully justified that the rather complex histories of the Nizārīs-Qāsimshāhīs-Khojas and Musta‘lis-Ṭayyibīs-Bohras communities are given much attention. Their overall cultural relevance in Islamic history and civilization until today is beyond doubt and is rightly emphasized. Again, as in previous works, DAFTARY devotes much effort to dispel the so-called ‘Black Legend’ that has accompanied the Nizārīs/Assasins for much of their history.

Zaydī Shiism has generally attracted little academic consideration. This is probably due to the somewhat limited geographical extension and peripheral location of Zaydism (Northern Yemen and, up to the 16th century, the Caspian region). The inclusion of a rather substantial section (Chapter 5, *The Zaydis*, 145–174) on this ‘moderate’ but politically militant form of Shiism still extant and very much alive in today’s troubled Yemen, is therefore to be appreciated. DAFTARY stresses the rich cultural tradition of Zaydism, which for the most part remains unpublished, and rightly laments the role played by the Salafīs, supported by Saudi Arabia, “in obtaining and destroying the literary heritage of the Yamani Zaydis” (145). Being not a specialist of the rather intricate history of Zaydism himself, DAFTARY acknowledges (237, note 2) that this section is largely based on the original and solid work of Wilferd MADELUNG.

Based essentially on M. BAR-ASHER’S entry in *Encyclopaedia Iranica*, DAFTARY’S “Chapter Six, *The Nusayris or ‘Alawis* (175–190) – who are not to be con-

fused with the Alevi in today's Turkey – addresses the history and doctrines of this enigmatic, esoteric and syncretic strand of this originally Iraqi-based community of Ghulāt Gnostics that managed to survive through turbulent times until today in specific areas of the Middle East (Northwestern Syria, Lebanon, the Antakya plain in Turkey). As they were accustomed to do in the past out of *taqiyya* (precautionary dissimulation), many present-day 'Alawites – which is their new early 20th century self-applied appellation – tend to present themselves and have been accepted as 'orthodox' Twelvers, or at least as a legitimate part of the larger Shiite family. This occurred in particular in Syria following the military takeover led by the lieutenant of 'Alawite origin, Ḥāfiẓ al-Asad in 1970. Given the internal division within the Nuṣayrī/ 'Alawite community between 'those who know' (the limited circle of those initiated into to the systems of beliefs and doctrines), and 'those who do not know' (the condition of the majority of the Nuṣayrīs), the assimilation of the latter in Twelver Shiism should probably be seen as a natural process consequent to their abandonment of *taqiyya*. However, whether Nuṣayrīs can really be considered Shiites, let alone Twelvers, is not a moot question: certainly the antinomian attitudes (i.e. irrelevance of the Shari'a in favor of a set of religious obligations of pure moral nature) and highly syncretic religious doctrines and ritual behavior that make up the Nuṣayrī religious system (the deification of 'Alī, belief in cyclical metempsychosis and incarnation of the divine essence, existence of some sort of divine "trinity", celebration of Mass "including the consecration of bread and wine", 189) make it a bit difficult to do so, as they hardly can be reconciled with the basic tenets of 'standard' (Shī'i-) Islām.

Doing his best to guide the reader through the inevitable, at times disconcertingly chaotic array of names and internal subdivisions of the Shiite galaxy, DAFTARY has "striven to produce a survey of Shi'i Islām that can serve as an accessible work of reference for both academics and broader non-specialist readers" (xv preface). It surely can, but this is not quite the "definitive account of the development of Shi'ism" that the I. B. Tauris press release claims it to be, if for no other reason than that nothing should be thought as definitive under the sun. On the one hand, though for the specialist the work does not add anything specifically new in the field of Shī'i studies, it is meticulous, well-written and well-crafted. On the other hand, it is lacking in its treatment of contemporary political developments and issues that have involved and affected the Shī'i world. The latter is particularly relevant when considering that the book aims at appealing to a wider public of non-specialist readers who, generally, are likely to be more concerned with present-day issues than those of a distant past. This lack is regrettable because DAFTARY is surely in a position to provide benefits to the general reader and to counter works on Shiism which now abound and which are neither academic nor scholarly.

---

**Christian Décobert, Jean-Yves Empereur, Christophe Picard, Alessio Sopracasa, Jean-Louis Bacqué-Grammont et Michel Tuchscherer, *Études Alexandrines*, vols. 24, 29 and 30, Alexandria 2011 and 2013.**

Reviewed by **Cristina Tonghini**: Università Ca' Foscari of Venice, tonghini@unive.it

DOI 10.1515/islam-2016-0013

The present reviews discuss three different volumes that have appeared in the series *Études Alexandrines* (vols. 24, 29 and 30), devoted to Medieval and Ottoman Alexandria. These three volumes are specifically concerned with the trading dimension of Alexandria, and examine it from different perspectives and on the basis of wide-ranging documentation. One of the volumes brings together the papers presented at a conference (vol. 24) while the other two offer a full edition of documents concerning the port of Alexandria (vols. 29 and 30). They can all be regarded as constituting major steps forward in our knowledge of Medieval and Ottoman Alexandria, and provide the scholarly community with rich research tools and new lines of investigation.

Given the specific characteristics of the three volumes, each is described and discussed separately below.

---

**Christian Décobert, Jean-Yves Empereur et Christophe Picard (eds.), *Alexandrie médiévale 4, Études Alexandrines 24*, Centre d'Études Alexandrines, Alexandria 2011, 263 pp., ISBN 978-2-11-128614-6**

Reviewed by **Cristina Tonghini**: Università Ca' Foscari of Venice, tonghini@unive.it

DOI 10.1515/islam-2016-0014

This volume contains the papers presented at the fourth conference on Medieval Alexandria, and more specifically it is devoted to the city's economy and its role in the Mediterranean trade. The 14 individual articles span a wide period, from the late Roman Age up to the Ottoman conquest, and reflect the different specializations of the authors; they are based in most cases on textual evidence, while two of them deal with material evidence.

The first two articles, by the editors of the volume, introduce and discuss the theme of research proposed for the conference, and place it in a clearly structured historical context.

Christian DÉCOBERT and Jean-Yves EMPEREUR ("Alexandrie Médiévale. L'économie florissante d'une ville endormie?") summarize the topics that inspired the conference, and, more generally, the series on Medieval Alexandria.

Their introductory chapter focuses on the apparent contradiction between the description of a town in decline as it appears in travelers' accounts and the image of a dynamic port city as testified in the written commercial documentation; they provide some interpretative lines in the context of the history of the town, opening the way to the other papers in the volume. Christophe PICARD ("Alexandrie et le commerce de la Méditerranée médiévale. Le contexte historiographique") puts together a critical overall picture of the written documentation the historians can rely on for an understanding of the role of Alexandria in Mediterranean trade, and underlines the significance of the archives of major Mediterranean ports. The author speculates on the textual evidence available for the period prior to the arrival of Latin merchants in Alexandria, and illustrates how it is especially the Abbasid period that suffers from a paucity of written documentation.

The first part of the volume is devoted to Alexandria in Late Antiquity, and opens with a paper by Mieczyslaw D. RODZIEWICZ ("Wine Production and Trade in Late Roman Alexandria"). On the basis of the archaeological evidence, in many cases derived from his own work in the field, and in consideration of the textual documentation available, the author discusses aspects of the wine trade in Alexandria and focuses on wine production in the region. He summarizes the archaeological evidence available for a number of wineries located in the region (with photographs and drawings), and attempts to identify major changes that occurred in the Roman period, a first step towards an as yet unwritten general history of wine production in the region. Elzbieta RODZIEWICZ ("Alexandria and Trade in Late Antiquity: the Testimony of Bone and Ivory Production") presents a rich documentation concerning the production of bone and ivory objects from excavations in Alexandria, dated from Antiquity to the early Fatimid period. It also discusses the evidence of the export of bone and ivory objects from Alexandria. This paper is richly illustrated with photographs and drawings, and adds significantly to our knowledge of this craft in Antiquity and the Early Islamic period.

The second part of the volume is devoted to the medieval period. On the basis of the written sources available (*Geniza* letters, a number of edited sources in Arabic and Hebrew, edited commercial documents from the western world), David BRAMOULLÉ ("Alexandrie, les Fatimides et la mer [969–1171]") summarizes the history of Alexandria and its role in the Fatimid period, and describes it as a lively commercial port in the Mediterranean but with a limited role in the Fatimid naval organization. The author discusses various elements of Fatimid policy towards Alexandria, and sheds light on various aspects of trade, such as the tax and custom systems and the personnel involved, providing a detailed picture of the town's port activity and a work of reference for the period considered.

On the basis of a number of edited travelers' reports, Oueded SENNOUNE ("Le commerce dans les témoignages des récits de voyageurs") describes trade

in Alexandria, focusing on the goods imported and exported, and on the various areas of the town related to trade (markets, *fanādiq*, customs), and finally sets out to explain certain changes in relation to a wider historical horizon. It is interesting to note that only one of the texts consulted for this work is compiled by a professional merchant (E. Piloti), while all the others were travelers and pilgrims who were following the same route as the merchants and who were travelling with them in most cases.

Michel BALARD (“Le commerce génois à Alexandrie [XIe–XIVe siècle]”) devotes his paper to the role of merchants from Genoa in Alexandria, on the basis of earlier studies (by himself and other authors) and archive documents (mainly from Genoa and Prato); he follows the evolution of their activity from the early XI century until its decline in the XIV century, and examines various aspects of their business, providing a well-researched and vivid picture of this important page in the history of trade in Alexandria.

Anika KNIESTEDT (“Marchands et commerce à Alexandrie au XIIe et XIIIe siècle”) concentrates on the role of Alexandria in Egyptian and Mediterranean trade in the XII and XIII centuries, on the basis of earlier studies and edited texts (Arabic and Latin sources, *Geniza* letters); she deals with foreign merchants involved in trade in Alexandria and with local merchants, describes the places related to trade in the town and the goods that were traded, and offers some conclusive remarks on the economy of Alexandria in the period considered.

Alessio SOPRACASA (“Les marchands vénitiens et la douane d’Alexandrie à la fin du XVe siècle d’après le témoignage des «tariffe»”) describes the activity of Venetian merchants in Alexandria at the end of the XV century on the basis of two important and little-known documents preserved in Venice (Archivio di Stato and Marciana Library); at the time of this publication he was still working on the full edition and commentary of these extraordinary texts, since published in the same series in 2013 (volume 29). In this paper the author offers an overview of the taxation and expenses the Venetian merchants had to face in Alexandria, and the process they had to go through for customs clearance.

Damien COULON (“Alexandrie, pôle du grand commerce médiéval au miroir des archives barcelonaises [XIIIe–XVe siècle]”) presents and discusses the written documentation concerned with trade in Alexandria to be found in the archives in Barcelona, including commercial texts, chancellery documents, chronicles, travelers’ and pilgrim’s reports. On the basis of this rich documentation he builds up a lively picture of commercial dynamics in the port of Alexandria, and describes the activity of the Catalan merchants, the goods they were trading and the infrastructures they managed to establish locally. He also speculates on the apparent contradiction between the image of a lively commercial town that emerges from these texts and the image of a town in decay that appears in some travelers’ reports.

In his paper “Contrebande, vin et révolte: lecture critique d’un conflit inter-culturel à Alexandrie”, Georg CHRIST sets out to explore conflicts between the Mamluks and the western merchants in Alexandria, and presents a case-study of an episode concerning the community of Venetian merchants. A number of Venetian merchants enjoyed the privilege of being able to import wine (officially, for their own consumption), but the texts record a number of events that lead to the stocks in Alexandria; the author attempts to shed light on these episodes, investigating the possible factors – economic, political, social and religious – that determined them.

Francisco APELLÀNIZ (“Alexandrie, l’évolution d’une ville-port [1360–1450]”) discusses the transformation of the town between the XIV and XV centuries focusing on the changes that affected the community of foreign residents; the study is based on the notarial registers compiled by Venetian notaries in Alexandria itself and preserved in the Archivio di Stato in Venice. A number of tables provide a good illustration of the changes that occurred within this community in terms of provenance and social status in the period considered. He also discusses the changes that occurred to the spatial distribution of these communities and of the areas related to trade in town, strongly influenced by Mamluk policy and attitude towards Mediterranean trade and by the status of Alexandria as a *thaghr*; it is in fact the political context in particular that determined the concentration of foreign communities in certain areas and the lack of occupation in others, such as the area of the Isthmus.

Éric VALLET (“Le marché des épices d’Alexandrie et les mutations du grand commerce de la mer Rouge [XIVe–XVe siècle]”) broadens the horizon of research on Alexandria’s role as a commercial centre, leaving aside its well-known Mediterranean dimension and exploring its connections with the Red Sea and the Indian Ocean. The research is based especially on edited texts in Arabic and previous studies and focuses on the trade of pepper; it discusses two periods of exceptional increase in the price of pepper (1347–1348 and 1412–1419), and offers convincing interpretations in the light of itinerary shifts, with the abandonment of the traditional route linking Aden to Alexandria via the Red Sea (*Kārim*) and the rise of a new terrestrial route via Mecca, leading then to Cairo or to ports on the Syrian coast, with a consequent reduction in the role of Alexandria in this field.

On the basis of earlier studies and edited documents, Dominique VALÉRIAN (“Les relations commerciales entre Alexandrie et le Maghreb, XIe–XIIe siècle: de l’unité à la rupture?”) considers the relationship of Egypt and Maghreb and identifies the transformation that occurred in the XI and XII century; the changes reflect the political crisis between the two, which broke the unity of this area, and led to the abandonment of the terrestrial itinerary across northern Africa. A



different commercial network controlled by Christian merchants, especially from northern Italy, was established, connecting northern Africa to the port of Alexandria by sea. Western merchants became therefore the main actors in this new context and the only intermediaries of the exchange between the western and the eastern Muslim world.

A general bibliography appears at the end of the volume; a number of articles also present a bibliographic reference list, while others provide it in the footnotes; a more consistent system would have been very useful for the reader.

This volume certainly keeps its promises and contributes significantly to our knowledge of Medieval Alexandria and its economic activity, with in-depth consideration of a number of highly relevant topics. It draws historians' attention to a number of hitherto little explored but highly informative texts, as is the case with the papers by SOPRACASA and COULON, but it also enables all the so far available documentation to be re-assessed from a different perspective and along new interpretative lines.

---

**Alessio Sopracasa**, *Venezia e l'Egitto alla fine del Medioevo. Le tariffe di Alessandria*, Études Alexandrines 29, Centre d'Études Alexandrines, Alexandrie 2013, 856 pp. ISBN 978-2-11-128617-7.

Reviewed by **Cristina Tonghini**: Università Ca' Foscari of Venice, tonghini@unive.it

DOI 10.1515/islam-2016-0015

This volume by Alessio SOPRACASA presents a complete edition of three Venetian manuscripts of the late XV and early XVI centuries known as *tariffe* (from the Arabic *ta'rif*) and concerned with Alexandria. These *tariffe* represent a kind of documentation which is so far little known and exploited; they deal with all the commercial, financial and administrative practices that Venetian merchants needed to follow in Alexandria to import and export goods; they constitute a peculiar and specific manual for trade. One of the manuscripts is kept at the Biblioteca Marciana in Venice (referred to as BNM in the text); the other two, which have the same contents, are preserved at the Archivio di Stato in Venice (referred to as ASV) and at the Bibliothèque Nationale de France (referred to as BNF). They were identified by the late Ugo Tucci, a scholar who, in the 1960s and 1970s, drew attention to their importance in a number of publications, but until now had never been fully edited.

Beside the complete edition of the *tariffe*, the author presents a very extensive study that examines various aspects of these documents in detail, shedding new light on one of the most important markets in the Mediterranean area and

on the activity of Venetian merchants operating there. This monumental work is divided into two parts, the first consisting of an in-depth commentary, the second the edition of the manuscripts themselves; an extraordinarily comprehensive index completes the work.

In the first part (“*Commento introduttivo*”, 21–392) the author offers an in-depth analysis of the contents of the *tariffe*, discussing various aspects in ten chapters.

Chapter I introduces the three manuscripts from a codicological point of view; it describes their technical characteristics (paper, binding, etc.) and discusses a number of chronological elements. Chapter II offers a well-researched definition of the meaning of the *tariffe*, and describes their characteristics and their usage in the context of Venetian trading. In Chapter III, the author deals with the formation of the three manuscripts and the sources they are based on, comparing their contents with other edited texts; the reader is helped through the complexity of this matter by a number of comparative tables. The dating of the three manuscripts and their relationship is also discussed in this chapter. In Chapter IV, the author sets out to define the coinage employed in the *tariffe*, while the weights and measures used for the various operations are dealt with in Chapter V; containers, packaging and the related calibration systems are presented in Chapter VI. The data from the *tariffe* are compared and discussed at length in the light of other similar documents. A number of tables illustrate the wide variety of containers and packaging in use, and clarify their relation to the goods to be transported and the various calibration systems to be applied. Chapter VII provides a simple list of the goods that Venetian merchants imported to and exported from Alexandria. The final three chapters constitute an extraordinary and thoroughly researched account of trading practices in Alexandria, and complete the author’s important contribution to the history of trade in Alexandria and to the activity of the Venetian merchants involved in it. Chapter VIII focuses on the expenses and practices for importing goods into Alexandria while those pertaining to exporting them are dealt with in Chapter IX. Chapter X describes the various phases of the commercial transactions, the people and the institutions involved, the various locations, from the arrival of the ship to the warehouse in Alexandria. With a serious, scholarly approach the author makes use of the great wealth of data in the *tariffe* and tackles the widest variety of topics possible. To give an example, in Appendix III of Chapter VIII, the author assembles all the documentation available (the *tariffe*, as well as the evidence from other sources, edited manuscripts, cartography, contemporary studies, etc.) to locate and describe some crucial elements of the topography of Alexandria, such as the customs-house, the sea-gate, the Venetian warehouse; nine figures illustrate this Appendix. Any future archaeological study on Alexandria will undoubtedly benefit from this study.

The variety of the subjects that the author manages to tackle implies some risk, since it involves a number of different disciplines, from numismatics to codicology; perhaps some aspects will require further work to be carried out by specialists in the various disciplines, but all scholars can only appreciate the extraordinary documentation that SOPRACASA has made available to his colleagues and the comprehensive richness of his well-researched commentary.

The second part of the work is the critical edition of the *tariffe*, and opens with a sample of illustrations of the various manuscripts (twelve figures in colour): the manuscript from the Biblioteca Marciana first, and then the manuscript from the Archivio di Stato, with the variants found in the manuscript from the Bibliothèque Nationale de France in footnotes. The numbering system for the edition is quite efficient and facilitates research within the various passages. The supplement to this part provides editions of two other Alexandrian *tariffe*, one based on a manuscript from the Bodleian Library and the other from the British Library.

The work is completed by a thorough index-glossary, divided into eight different sections, from names to commercial terms. The manuscript from the Biblioteca Marciana is given a different sub-index for the weights and measures (V) and for the commercial operations (VII).

The reader will also appreciate the fact that the edition of the entire volume is extremely accurate, and typos are rare.

SOPRACASA's edition of the *tariffe* provides the scholar community with a fine research tool; his rich commentary sheds new light on the economic history of the Mediterranean and on two of the main actors, Alexandria and Venice, and at the same time he has written a new chapter of Mamluk history. In conclusion, there is nothing better to define SOPRACASA's work than a comment by Gherardo ORTALLI in his Preface to the volume: "En gros, le travail de l'éditeur attentive a été combiné à l'engagement de l'historiens subtil."

---

**Jean-Louis Bacqué-Grammont et Michel Tuchscherer (ed. and trans.),** *Pīrī Reʿīs, Evliyā ʿalebī. Deux regards ottomans sur Alexandrie*, Études Alexandrines 30 (Alexandrie ottomane 2), Centre d'Études Alexandrines, Alexandrie 2013, 252 pp., 9 illustrations in colour, ISBN 978-2-11-129853-8.

Reviewed by **Cristina Tonghini**: Università Ca' Foscari of Venice, tonghini@unive.it

DOI 10.1515/islam-2016-0016

This publication is the second in the series *Études Alexandrines* being devoted to Alexandria in the Ottoman period. As known, the documentation on Ottoman

Alexandria is not particularly abundant, so the edition of these texts is particularly welcome.

The volume, consisting of two parts, presents an annotated edition and a French translation of two texts concerned with Alexandria and the surrounding region: the description of the two harbours of Alexandria and their environments from the *Kitāb-i Bahriyye* of Pīrī Re'īs (ca. 1470–1554) and the parts on Alexandria, Aboukir and Rosetta from the X volume of the *Seyahatname* by Evliyā Çelebī (1611–ca. 1684). The texts are edited and translated by Jean-Louis BACQUÉ-GRAMMONT, annotations are the results of the cooperation between Jean-Louis BACQUÉ-GRAMMONT and Michel TUCHSCHERER.

The first part of the volume deals with pilot books on Alexandria. After a short introduction on Pīrī Re'īs and his work, this part offers a meticulously annotated edition of the chapters concerning the landing-points in the region of Alexandria from the *Kitāb-i Bahriyye*. This is known in two different versions, both of which are edited here, on the basis of a collation of a selection of the manuscripts that are available today. For the first version, dated 1521, the new translation accompanies a translation made by J.-D. Cardonne in 1765, which has so far only been available as a manuscript preserved at the Bibliothèque Nationale de France. The second version, dating from 1526, consists of an extended version of the first, composed for Sultan Süleyman the Magnificent. In-depth research comparing the two versions has yet to be carried out, and does not appear in the present publication.

Maps of the various landing-points in the region of Alexandria that illustrate the original manuscripts used for this edition appear in nine colour figures, published with annotations and a translation. They constitute an extraordinarily valuable tool for any future research work on the subject. This part is completed by a number of passages concerning Alexandria from other European pilot books, but the parameters for the selection are not clarified by the authors. Of particular interest here is the so-called *Rizo* pilot book, from the name of the editor, presented here in its original version with a French translation of the year 1577. As pointed out by the authors in the introduction (16) this text may have been used by Pīrī Re'īs as a source for the second version of his *Kitāb-i Bahriyye*.

The second part of the volume is devoted to an annotated edition and translation of the parts that deal with Alexandria, Aboukir and Rosetta in the X volume of the *Seyahatname* by Evliyā Çelebī, composed in 1672; this edition is based on a single manuscript. Besides specific descriptions of the various towns and their regions, the text is full of detailed factual information as well as fictitious anecdotes. Evliyā Çelebī derives his knowledge from his own official visit to Alexandria, which probably took place in the winter of 1672–1673, and therefore provides first hand information on the topography and architecture (religious, military

and commercial buildings) of the town; he also combines this with data from his reading of other texts and from oral traditions.

An index completes this publication, together with a comprehensive bibliography. With the edition and translation of these important texts this work provides the scholarly community with a useful research tool, a data base that can be exploited from various points of view and in the context of various disciplines. It will also constitute a basic instrument for the reconstruction of the history of Alexandria in the Ottoman period, illustrating the town from a different and much less familiar perspective than that of European travelers.

---

**John M. Flannery**, *The Mission of the Portuguese Augustinians to Persia and Beyond (1602–1747)*, Studies in Christian Mission (43), Leiden / Boston: Brill, 2013, 286 pp., Index, ISBN: 9789004243828.

Reviewed by **Beatrice Nicolini**: Catholic University of the Sacred Heart, Milan, [beatrice.nicolini@unicatt.it](mailto:beatrice.nicolini@unicatt.it)

DOI 10.1515/islam-2016-0017

Who were the Portuguese Augustinians? Why did they travel to Persia, Basra and to Georgia? How were their lives in the Orient? These are the immediate historical questions that this ample and interesting monograph study opens up to the reader. The complex interaction of religion and politics is the object of this well-documented survey. On December 16th of the year 1243, Pope Innocent IV (Sinibaldo Fieschi dei Conti di Lavagna, 1195–1254) issued the bull *Incumbit nobis* calling on several eremitical communities in Tuscany to unite themselves into a single religious order with the Rule and way of life of St. Augustine. The following March, 1244, the hermits held a founding chapter in Rome under the guidance of the Cardinal Riccardo Annibaldi and put the union into effect. Thus began the history of the Order of St. Augustine. The Pope directed the Tuscan hermits to elect for themselves a prior general and to draw up a set of constitutions. From then on they became known as the Order Hermits of St. Augustine. The Order of St. Augustine, Latin: *Ordo sancti Augustini*, abbreviated as O.S.A., historically *Ordo eremitarum sancti Augustini*, *O.E.S.A.*, the Order of Hermits of St. Augustine (not to be confused with the Augustinian Canons Regular), is a Catholic Religious Order, which, although more ancient, was formally created in the thirteenth century and combined of several previous Augustinian eremetical orders into one. In its establishment in its current form, it was shaped as a mendicant order, one of the four great orders which follow that way of life. The order had, in particular, spread internationally the veneration of the Virgin Mary under the title of *Mater*

*boni consilii*. Towards the end of the sixteenth century, Aleixo de Menezes, Count of Cantanheda (d. 1617), a member of the order, appointed Archbishop of Goa in 1595<sup>1</sup>, and of Braga in 1612, Primate of the East Indies, and several times Viceroy of India, sent several Augustinians as missionaries to Persia while he himself laboured for the reunion of the Thomas Christians, especially at the Synod of Diamper, in 1599, and for the conversion of the Muslims and the non-Christians of Malabar.

Actually, it is the term “Beyond” inside FLANNERY’s book title that includes the fascinating part of this vast topic. The book, divided into ten chapters, immediately presents numerous challenges: applying the interdisciplinary approach to a complex side of the world, and to an under-researched field such as the Christian presence in the Persian region, especially along the Indian Ocean routes during the Portuguese presence. Land and maritime realities before and after the empires did constitute crucial issues throughout the history of the Indian Ocean main littorals. Alongside the shores of the Indian Ocean, relations between the people of the Asian, Arabian and East African coasts were innumerable and stretched back to times immemorial. Such links and relationships of trade, power and religion were to be sought in those elements which constituted the equilibrium of the Indian Ocean, that is, in the monsoons, in the presence of commercial thalassocracies (the well known merchant-states), in the predominance of mercantile laws, and in the trade routes of spices, ivory and slaves. Starting from the sixteenth century onwards, the European desires for conquest of commercial monopolies in the slave trade, and in all those factors essential to the creation of multiple ties, contributed to the consolidation of a red thread which would link three continents: Europe, Asia and Africa.

International activities during four centuries – 1500 to 1800 – saw numerous waves of political leaders, brave seafarers, valorous merchants and adventurers in an escalating competition between leaders and merchants from every part of Asia and Africa as well as of Europe. During the period which saw the rise of European powers in the Indian Ocean revolutions occurred from which new protagonists emerged along the Asian, Arabian and African regions. Against these backdrops, the gradual emergence of new Persian dynasties resulted from the polarization which followed the struggles against the Portuguese presence in the Persian/Arab Gulf and in the Indian Ocean. This gave rise to gradual and discontinuous processes of unification among the regional tribes.

Sailing the Gulf and the Indian Ocean had always been dependent on the fact that the winds occur in an annual sequence with great regularity. The balance

---

1 The Inquisition was established in Goa in 1560 and abolished only in 1812.

created by the monsoons<sup>2</sup> was achieved over the space of a year with the following rhythm: from December to March the monsoon blows from Arabia and the western coasts of India in the north-east, pushing as far as Mogadishu in Eastern Africa. The winds are light and constant, the climate hot and dry. In April the monsoon starts to blow from the south-west, from Eastern Africa towards the coasts of the Gulf, the climate is cooler but much more humid. The rains are mainly in April and May, while the driest months are November and December. Moreover, along the East African coasts and in the islands of the Indian Ocean, the tropical climate is always tempered by sea breezes.

Until the nineteenth century, sailing from Arabia in November in a south-south-westerly direction took thirty to forty days in ideal weather conditions while, in December, thanks to the stabilization of the monsoon, the voyage took only twenty to twenty-five days. Consequently, thanks to the monsoons, international relations had been historically through the sea; although we must remember that the Indian Ocean communications were intense through land as well. Maritime coastal exchanges, as well as long distance ones, constituted the expressions of societies that were already highly sophisticated, developed and organized; therefore, the necessity of control of these sea routes represented a crucial element: a political element.

During the sixteenth century the Portuguese presence in the Persian/Arab Gulf did not really affect regional trades; nevertheless, after the loss of Hormuz in 1622, Portuguese increased their influence at Muscat while the Ya'ariba threatened the Portuguese forts along the coast of Oman, as well as the trades of pearls from Julfar and of horses from Muscat.<sup>3</sup>

It was the Portuguese who started a new phase in relations between Asia and Africa in the Indian Ocean. Surprise was a fundamental aspect of the Portuguese arrival on the eastern maritime scene. After centuries of prosperity, in fact, the traditional thalassocratic system that had developed alongside the shores of the Indian Ocean was shattered by the Europeans, the first to extend their territorial ambitions, pursued from terra firma to the seas.<sup>4</sup> This spirit of conquest, animated by the fight against Islam and the conversion to Christianity of 'unbe-

---

<sup>2</sup> The term derives from the Arabic *mawsin* (pl. *mawasin*), season, from the Portuguese *monção*.

<sup>3</sup> W. FLOOR., *The Persian Gulf: Muscat: City, Society and Trade*, Washington, DC: Mage Publishers, 2015.

<sup>4</sup> C. R. BOXER, *Portuguese Conquest and Commerce in Southern Asia 1500–1750*, London, 1985; *Portuguese India in the Mid-Seventeenth Century*, Bombay, 1980 (Portuguese translation: *A Índia Portuguesa em Meados do Séc. XVII*, Lisboa, 1982) and “The Portuguese in the East, 1500–1800,” in H. V. Livermore and J. Entwistle, eds., *Portugal and Brazil: An Introduction*, London, 1953, 185–247.



lievers', bringing the light to the shadows of the pagan world, together with a desire to win the monopoly over trade in spices and other produce of Africa and Asia from the Arab and Venetian merchants, were the main reasons behind the eastern policy of the Portuguese. This strategy foresaw a blockade of the Red Sea and the Gulf by conquering the ports of Aden and Hormuz and taking Malacca and Goa, with the aim of controlling and running trade between India and the Far East and, lastly, consolidating a strategic supply base in Mozambique. In other words, the colonial power of Portugal was founded less on effective dominion than on the permanent search of control of lines of communication and the natural monopoly of spices, thus exercising an indirect political rule or simply a commercial influence.

The longed-for riches of Africa, however, soon proved to be ephemeral and the Portuguese policy of exploiting the Asian and African coasts by means of tributes could not cover the costs of maintaining their contingents and fortifications there. By the end of the sixteenth century, the signs of Portuguese political and commercial decadence in the Indian Ocean were clearly evident. High mortality rates, contraband and intrigue were not the only factors threatening Portuguese power in the ever more difficult waters of East Africa, and these contributed to the spread of instability and poverty in the Swahili 'city-states'. Since the political borders along the East African coasts had not been established through any kind of agreements, it was only in 1817 that the Anglo-Portuguese Convention defined Cabo Delgado as the northernmost limit of the Portuguese territories, while the village of Tungwe, near Cabo Delgado, was declared to be the border with the lands under Omani control. Tungwe, however, was an important centre for the slave trade and the Portuguese, who had built there, could clearly not agree with such a division. It was not by chance that, for quite some time, Tungwe became a bone of contention between Zanzibar and Portugal<sup>5</sup>, inevitably undermining relations between the Omani and the Portuguese.

Subsequently, Portuguese control did not have any notable influence over the south-eastern area of Africa. In the first place, there were never more than a hundred Portuguese living at Cabo Delgado and serious environmental difficulties such as malarial fever and the shortage of drinking water decimated even these. For many years, a 'barrier of disease' excluded Africa from European settlements. The heavy Portuguese galleons could venture into the Mozambique Channel before the end of June but, after that date, were forced to sail beyond the

---

5 B. NICOLINI, *The First Sultan of Zanzibar. Scrambling for Power and Trade in the Nineteenth Century Indian Ocean*, Princeton: Markus Wiener, 2012.

Mozambique routes, thus making communications with the ports further north slow and problematic.

Moreover, it was mainly the coasts that were involved in this strategy for the conquest and control of the Indian sea routes. It should, however, be remembered that it was the Portuguese who imported from America manioc, pineapples, guava (*Psidium guaiava*), groundnuts and sweet potatoes, all products which undoubtedly improved the diet of the African population.

If, on the one hand, the coast and islands of East Africa were of interest to the Portuguese in the context of the Carreira da India, with disastrous implications and consequences in terms of political and commercial stability, on the other, the Omani domination, which included Mombasa and the African island of Pemba, was characteristic of quite normal changes in dominion over the seas, without resulting in substantial alterations in commercial organization and involving little integration with local political structures. Towards the end of the eighteenth century, Oman stood at the head of a flourishing mercantile reign which depended on the coastal cities and the principal islands of East Africa. The presence of Arab governors, often African slaves in the service of the Omani Arabs in the dominions of the Makran coast and in East Africa, was always merely so as to control trade and impose taxes. This institution had its roots in the regional system of exercising power, as well as in the political agreements with local rulers.

The rise to commercial power in the Indian Ocean of Holland and Great Britain, together with the retaking of Muscat and Mombasa by the Omani Arabs, where they could count on the consensus and support of the Swahili population, marked the start of the decline for the Portuguese Empire in the East Indies.<sup>6</sup>

The Portuguese arrived in the Indian Ocean in 1498, initiating a project aimed at commercial control over the long-distance Asian and African maritime routes. It was the Portuguese who introduced a new phase in relations between India and East Africa, and surprise was a key factor in their intervention on the scene of the oriental seas. After many centuries, in fact, the traditional thalassocratic system that had been established along the shores of the Indian Ocean was to be changed by the Europeans and the extending reach of their territorial ambitions. The spirit of conquest fed by the fight against Islam, the conversion to Christianity of the infidels together with the overwhelming desire to lay their hands on

---

<sup>6</sup> Although the Portuguese colonial empire was ousted by the Dutch about halfway through the seventeenth century, this did not prevent a Lusitanian presence from continuing in the trading and strategic centres in Asia, East Africa, and in the Indian Ocean. See: G. PAPAGNO, *I Portoghesi d'oro. Re, nobili, ebrei, mercanti e popolo nella formazione di un impero*, Reggio Emilia: Diabasis, 2004.

Africa's gold and seize the monopoly over trade in spices and the precious goods of Africa and Asia from the Arabs and Venetians were the main factors underlying Portuguese policy in the east. Portugal's power rested more on control of communication routes and a monopoly over the spice trade than on direct domination, political power being exercised indirectly or taking the form of simple commercial influence. In 1505, the Estado da Índia Oriental was created, with its capital in Goa, India, the Viceroy, Francisco d'Almeida (ca. 1450–1510), enjoying arbitrary but farflung powers. The riches of East Africa were, however, soon seen to be ephemeral and the Portuguese policy of exploiting the Asian and African coasts through the imposition of tributes did not suffice to cover the costs of maintaining contingents and fortifications there.

In 1593 Fort Jesus was built at Mombasa but, just as control over the spice trade would be wrested from their hands by the Dutch, this Portuguese stronghold was destined to be conquered in 1698 by the dynasty that preceded the Al Bu Sâid in Africa, the Al-Yarub of Oman. This was a clamorous defeat and, although Fort Jesus returned to Portuguese possession in 1728–1729, the signs of their political and commercial decline in the Indian Ocean were plain for all to see. Portuguese sources, however, which still today merit more in-depth perusal, provide numerous and interesting examples both in confirmation of and in contrast with the varying theories.

In this wide scenario, the presence of Augustinians in a quite impermeable Muslim region was not properly open to dialogue, many were the examples of refusal and criticism (244). It is interesting noting the psychological profiles of the Augustinians in Persia, who – probably not precisely “the most lucid of the Order” – produced few conversions from Islam. Many were the death at sea during sea voyages from Europe, as well as the temptations of the flesh once at the Safavid Court. Conversion to Islam of a few were caused by the fact that the Augustinian priors also acted as Agents for the Portuguese crown, and this meant that they spent long periods in the Shah's court, where they were obviously exposed to many temptations (97). All aspects of the roles of the Augustinians throughout these regions is honestly described by the author who makes a lucid and exhaustive translation of the sources, opening up for future studies of the missions history in Asia and in the Indian Ocean. No maps are provided to the reader, maybe with the object to leave more space to imagination.

---

**Willem Floor:** *The Persian Gulf: Muscat: City, Society and Trade*. Washington, DC: Mage Publishers, 2015, 199pp, Tables, Illustrations and Maps, Appendices, Index, ISBN-13: 978-193382376-8; ISBN-10: 193382376-3.

Reviewed by **J. E. Peterson:** Tucson, Arizona, mail@JEPeterson.net

DOI 10.1515/islam-2016-0018

Willem FLOOR, a retired World Bank official, has produced a dozen or more publications on Iran and the Gulf through Mage Publisher. These books follow a similar pattern of combing principally European travelers' and official accounts and extracting snippets of information to create a compilation of historical details. The present volume on Muscat fits into that pattern.

*Muscat: City, Society and Trade* is divided into two short chapters on the Hormuzī and Portuguese periods and then two longer chapters on the Ya'rūbī and Āl Bū Sa'īd periods up to the end of the nineteenth century. The volume also contains appendices on Muscat's currency, trade, prices and imports/exports. Indeed, details of trade, including lengthy recitations of items of merchandise, volumes, prices and tariffs, dominate the text, seemingly reflecting both the predominance of attention to and preservation of economic and financial records, and the author's personal interests. There is also an "Afterword," which actually consists of a brief resumé of points made in previous chapters.

It should be noted that the level of detail derived from contemporary published sources is sweeping, make it a useful reference for specific events or trade items. But the compilation of facts is oddly off-putting, as the text provides a compendium of specific data but doesn't integrate it into a larger picture. While the book supplies information on population, physical structures, sanitary conditions, occupations and dress, it circumvents political history and only touches inadequately on social history. There is little context given of broader themes in Omani history or of European contacts, or of Muscat's place in Oman.

The strength of the author's approach is the useful results of his assiduous examination of often difficult to find sources. In addition to making good use of a number of contemporary European publications, he has also consulted Portuguese and Dutch archives, although they are confusingly noted in the bibliography. It is surprising, however, that apparently he has not looked at British archives, which provide equally rich material for the earlier period of European interaction with Muscat and unsurpassed material for the nineteenth and twentieth centuries. Floor's method works well for the Portuguese period because there are sufficient contemporary sources who speak mainly of trade and European activities, but it leaves a major gap regarding later periods. His only concession to

British archives is reference to several series of administration reports reproduced in published compilations of selected British documents.

However, Floor's style betrays a weakness in that the book is just descriptive, consisting essentially of a recapitulation of material from the European sources that the author has consulted. He frequently paraphrases or inserts long and extensive quotes from the sources he has consulted in a chronological fashion. This works well to acquaint the reader with material that is difficult to obtain, but it provides little more than a sort of intermediate stage between primary materials and secondary interpretation. Interspersed in the text are a number of black-and-white maps and photos. Some of these are unknown but many have been reproduced previously in other books. The quality of most is poor and presumably they were chosen because they are copyright free.

The author states in his foreword that "In this study ..., the city and its people are not relegated to the back-seat, but ... are the main focus of historical inquiry." That is only to be expected in a book on Muscat. But nevertheless, both the city and its people are seen only obliquely until the final chapter because of the necessity of relying upon European sources for information: these sources are incomplete, often wildly inaccurate and describe only the few details that held interest for European travelers or officials. The author has consulted no Arabic sources and his transliteration is haphazard. Midway through the book, he begins to render names of some locations in the Arabic alphabet, but inconsistently. Even attempts at giving Arabic transliteration are problematic: *Jabal al-Ahdar* (sic) becomes *ahdar jabal* instead of properly *al-Jabal al-Akhdar* (57). The text betrays a propensity to add a *tā' marbūṭa* to names that do not have one, e.g. Barkah, Mukallah (which is spelled Makallah in the book), Nizwah, and Bahlah (which is sometimes spelled Bahilah). The author does utilize several Persian sources, which probably accounts for the Qawāsīm family of Ra's al-Khaymah and Sharjah being spelled surprisingly as "Qavasem" (139 and 157).

There are, in addition, a number of factual errors. The author does not distinguish between Lawāṭiyah (which he calls Khojahs) and Ismā'īlīs. But he subsequently conflates Lawāṭīs/Khojahs with Nizārī Ismā'īlīs, apparently under the impression that all Khojahs were Ismā'īlīs until 1866 when he states that all became Twelver Shi'ah (109). He also confuses the terms Bahraini and Bahrani (as well as mistakenly giving the latter's plural as al-Barahinah) (110). This leads to the odd statement that "Also, various Bahraini tribal groups were peripatetic and regularly moved from one place to another in the Gulf" (110).

In other representative instances, he states that a US Presbyterian mission was active in Oman since 1893 (137) when it actually belonged to the Reformed Church of America. A caption claims that an illustration is a "view from Sidab" (112), when it is in fact a view of Sidab. The caption also describes Sidab as being

about 1.5 kilometers south of Muscat, which would put the fishing village about 1.5 improbable kilometers inland. He also uncritically quotes Philip WARD's erroneous assertion that Bayt Gharayzah and Bayt Faransa were the same (91, n.168). Many points and descriptions in Chapter 4 (the longest chapter by far) are repeated in adjacent sections, giving the impression that the chapter was written hurriedly.

To his credit, the author has thoroughly harvested European travelers' accounts and government documents that go some way towards providing a glimpse of life in Muscat in the last few centuries. But their insights are neither comprehensive nor objective. The author, however, accepts everything uncritically. In short, though, Willem FLOOR has provided a useful service with this book as an initial resource for researchers who wish to do a more thorough study of Muscat.

---

**Kenneth Garden**, *The First Islamic Reviver. Abū Hāmid al-Ghazālī and His Revival of the Religious Sciences*, Oxford University Press, Oxford/New York, 2014, 238 pp., ISBN: 9780199989621.

Reviewed by **Massimo Campanini**: University of Trento, massimo.campanini@unitn.it

DOI 10.1515/islam-2016-0019

The ever-growing literature about al-Ghazālī's life and thought demonstrates more and more his importance as the "proof of Islam" (*hujjat al-Islam*) and the "Muslim intellectual" (paraphrasing Montgomery WATT). Recent literature revised – sometimes very deeply – traditional and now indeed surpassed interpretations. Especially al-Ghazālī's philosophical commitment and inclination was taken more into the focus: Richard FRANK (*Creation and the Cosmic System*, 1992), Jules JANSSENS (*Al-Ghazali's Tahafut: Is it Really a Rejection of Ibn Sina's Philosophy?*, 2001) and finally Frank GRIFFEL (*Al-Ghazali's Philosophical Theology*, 2009) paved the way to this reconsideration. In my own article on al-Ghazālī for the *History of Islamic Philosophy*<sup>1</sup>, I acknowledged that al-Ghazālī was fascinated by philosophy and that philosophy had much influence on him, but I remained in the traditional view of a superiority of mysticism and theology over philosophy. In the meantime, the above-mentioned authors established beyond any doubt that Avicenna was a source of inspiration for al-Ghazālī; that al-Ghazālī

---

<sup>1</sup> Massimo CAMPANINI, "Al-Ghazali", in: S. H. Nasr and O. Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, vol. I, London / New York: Routledge, 1996, 258–274.

didn't want to "destroy" philosophy only shows that it is not able to demonstrate all its propositions, that his theology is philosophical.

In the book under review, Kenneth GARDEN, assistant professor at Tufts University, claims "to carry the revisionist wave forward" (8) with the following arguments:

- a) Al-Ghazālī saw himself as philosopher and never (with one exception) claimed to be a *sūfī*, although he was sometimes attracted by Sufism. The only work in which he declares himself a *sūfī* is the *Deliverer from Error* (*Munqidh min al-dalāl*) at the end of his life (10);
- b) He was a very committed thinker, connected to elites and aiming for a transformation of the society he lived in, very far from a mystic anxious to escape from the world (7);
- c) The *Scale of Action* (*Mizān al-'amal*) demonstrates al-Ghazālī's commitment and is not an expression of the soul-searching of an anguished man, but it is written by a man confident in himself (12);
- d) The *Revival of Religious Sciences* (*Ihyā' ulūm al-dīn*) has been oddly neglected while it proves his author's involvement and is not a work on Sufism (10);
- e) The *Deliverer from Error* was written by al-Ghazālī to defend himself from dangerous charges brought against him in Nishapur and cannot be understood as a factual narration of the author's spiritual evolution (11), although he considered himself as that "deliverer from error" required by his troubled epoch (14).

Kenneth GARDEN's analysis is stringent and well organized, and his ideas are very intriguing. *Prima facie*, I wondered if for many years I had completely misunderstood al-Ghazālī's thought. Reading GARDEN's book more thoroughly, I realized that it is not the case. In the following, I will explain why I don't agree with GARDEN's interpretation.

- a) By and large, I agree with GARDEN that al-Ghazālī was a thinker whose aim was to reform religion in the troubled times of both the caliphate's and the Seljuq sultanate's predicament. However, we differ about the role of politics. Elsewhere<sup>2</sup> I argued that, while the caliph and the sultan were struggling for supremacy, al-Ghazālī supported the caliph's right to be considered the religious symbol of the unity of the *umma* and the sultan's right to be the factual holder of power through force (*shawka*) (see GARDEN, 57, for a similar view).

---

<sup>2</sup> M. CAMPANINI, "In Defence of Sunnism: al-Ghazali and the Seljuqs", in: C. Lange and S. Mecit (ed.), *The Seljuqs. Politics, Society and Culture*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, 228–239.



His explicit aim was to protect religion from turmoil and misuse. This general conviction was not given up after his alleged retirement of 1095–1106. But this is the point. I am persuaded that al-Ghazālī's conviction to be the *mujaddid* of his time, expressed in the *Deliverer from Error* (and recognized by GARDEN, 142), and his urge to revive religion by the forty-volume *Ihyā'* was not only due to religious aspirations but also motivated by practical, indeed political, aims. GARDEN's opinion is different: in his view “in Isfahan and Nishapur al-Ghazālī was a court religious scholar, deeply involved in politics. His departure from Baghdad in 488/1095 was marked by his repudiation of this involvement” (127, see also 67). That GARDEN is right and I wrong – or *vice versa* – is more a matter of opinion than a demonstrated truth, but I see strong arguments for my position: The *Counsel for Kings*, composed for King Sanjar, shows al-Ghazālī's ongoing interest in politics and good rule even in the last years of his life. Moreover, it sounds quite strange “that Fakhr al-Mulk appointed al-Ghazālī to the Nizamiyya madrasa precisely to promote his revivalist agenda” (148), only in order to give people the opportunity to gain Hereafter.

- b) As to the *Scale of Action*, I substantially agree with GARDEN when he says that “the al-Ghazālī that emerges from the *Scale* is a thinker (Exactly! He was *not* properly either a philosopher or a mystic) indebted to philosophy but critical of existing philosophical schools, [and] intrigued by Sufism, convinced that it too is a valid path to knowledge and felicity” (41). Rather, I don't agree with GARDEN in the global interpretation. While he argues that the inspiring motive of the work is the search for happiness in the Hereafter and that this aim is characteristically “philosophical” (38), I am convinced that, although the book deals with otherworldly felicity and is filled up with philosophy, its inspiring principle is that Islam is the religion of the middle way (*wasat* in Q. 2:143) in respect to extremisms in behavior and credence widespread in that epoch. The text allows both interpretations, and no real proof demonstrates that I am wrong and GARDEN right – or *vice versa*. However, when GARDEN says (70) that the *Scale* is “a path” to felicity, he downplays the fact that the Arab word *mizān* conveys strongly the meaning of “balance”, the “balance” of right religion in regard to extremism. The Qur'ān uses at least twice (Q. 6:152 and 11:85) *mizān al-qist*, meaning the “right balance of justice”. Al-Ghazālī argues that science and action are both necessary and intertwined and GARDEN argues that Sufism and philosophy are “practical” disciplines (37). In my view, al-Ghazālī regarded philosophy and Sufism as two parts of an entity, science and action or, as he said later in the *Deliverer from Error*, “knowledge” and “practice”. Consequently, I am not able to infer that al-Ghazālī “was *not* a practitioner of Sufism” (my emphasis) and that “he understood himself to be a practitioner of the other path: the philosophically

based path of his Theoreticians” (45). The *Scale of Action* demonstrates that in 1095 al-Ghazālī followed both the path of philosophy and Sufism, not that he was hesitating about Sufism and decisively inclined to philosophy.

- c) The most daring arguments in GARDEN’s reconstruction are that the *Revival of Religious Sciences* is not a book on Sufism and that the *Deliverer from Error* doesn’t tell the true story of al-Ghazālī’s life and intellectual evolution. I believe that it is possible to balance the interpretation of the *Revival* and the *Deliverer*, keeping alive their spiritual meanings (and al-Ghazālī’s genuine interest in Sufism) without denying their reformist and apologetical intentions. GARDEN puts forth three main arguments, all supporting the previous premises: 1) the *Scale of Action* is a first draft of the *Revival*; 2) the *Revival* and the *Kitāb al-Shifā’* of Avicenna have the same goal: prepare the soul for the Hereafter and that this goal is the peak of philosophy; 3) the *Deliverer from Error* defends the reformist project of the *Revival* against its detractors.

At least the two first propositions are problematic in my view. First, the *Scale of Action* could only be regarded as a first draft of the *Revival* if we consider its intention to be the “science of the Hereafter”; if we change the focus, as I suggested at length above, the argument doesn’t work anymore. Second, regarding the “science of the Hereafter” as the main objective of Avicenna’s philosophy (let apart al-Ghazālī) is highly debatable. On the one hand, it implies that Avicenna was “esoteric” (an “oriental” philosopher?); on the other hand, it implies a conception of philosophy as soteriology. The crucial point is that GARDEN starts from the presupposition – all to be demonstrated – that the aim of philosophy is soteriology and that the *Scale* and the *Revival* are “soteriological” works. But GARDEN’s arguments are not fully convincing and there is no compelling reason to discard *a-priori* the “old” interpretation that the *Revival* is an “orthodox” endeavor to “legalize” Sufism from the point of view of Sunni theology. Therefore, it is puzzling that GARDEN says: “as for felicity, the ultimate goal of the Science of the Hereafter, mention of it is much less prominent than one would expect” (69), and again “[al-Ghazālī’s] declarations [about the highest aims of the *Revival*, founding a science of the Hereafter in order to gain felicity] are not so much trumpeted as buried in odd corners of the book” (70). Actually, this would be not surprising if we concede that felicity is *not* the goal of al-Ghazālī. Third, GARDEN’s analysis of the *Deliverer* is convincing, but there is a contradiction between a “worldly” commitment of al-Ghazālī in connection with ruling elites also after his return to teaching in 1106 and an “otherworldly” goal of this commitment (65). Garden presents two images of al-Ghazālī which do not fit together: on the one hand, of a person fully immersed in his time and world, very far from any intention of retirement (7), and on the other, of a person aiming to pursue the otherworldly life – a characteristically *sūfī* goal – without being a *sūfī*.

All in all, GARDEN's book is full of intriguing reasoning and an interesting contribution to the interpretation of al-Ghazālī, but I have the impression that (perhaps against his very intentions) GARDEN's analysis leads to conclude that al-Ghazālī was eminently (or indeed *only*) a philosopher with the political ('worldly' to use GARDEN's terms) project to revive Islamic religion. Al-Ghazālī was undoubtedly a philosopher, but in the sense of St. Augustine, not in the sense of Avicenna. In my view, the major problem with GARDEN's interpretation, albeit very interesting, is that it deconstructs the image of al-Ghazālī as "the" Muslim intellectual. I believe, on the contrary, that al-Ghazālī has been really such an intellectual, just because he was at the same time philosopher, theologian, jurist, mystic and succeeded to espouse together all these facets in order to revive and reform religion, admittedly for a political purpose. Moreover, I am convinced that al-Ghazālī's work can be interpreted as a continuous Qur'anic commentary, pursued in different ways along different times. This idea is obviously neglected in GARDEN's analysis.

---

**Andreas Kaplony:** *Fünfundzwanzig arabische Geschäftsdokumente aus dem Rotmeer-Hafen al-Quṣayr al-Qadīm (7./13. Jahrhundert)* [P.QuseirArab. II]: Edition, Übersetzung und Kommentar, Leiden 2014 (Islamic History and Civilization. Studies and Texts 109), vii + 208 S., Faksimiles, ISBN: 9789004277533.

Besprochen von **Werner Diem:** Universität Köln, werner.diem@uni-koeln.de

DOI 10.1515/islam-2016-0020

Nachdem bereits 95 Dokumente aus dem am Roten Meer gelegenen Hafen al-Quṣayr al-Qadīm von Gladys FRANTZ-MURPHY und Li GUO veröffentlicht worden waren, hat Andreas KAPLONY nunmehr eine „Nachlese“ vorgelegt (2). Die, wie aus dem Titel des Buches hervorgeht, 25 Dokumente sind teils Ersteditionen (15 Dokumente) und teils Neueditionen von Editionen GUOs (10 Dokumente). Die Ersteditionen sind Nr. 1–9, 15–17, 22, 24 recto–24 verso, und die Neueditionen Nr. 10–12, 14 recto–14 verso, 18–21, 23). Insgesamt sind somit nunmehr 110 Dokumente des Gesamtbestands, der gemäß einer Angabe KAPLONYS über 700 arabische Dokumente umfasst (1), veröffentlicht. Die Neuedition der bereits von GUO veröffentlichten Dokumente war insofern sinnvoll, als die Editionen GUOs generell sehr fehlerhaft sind.

In dem ersten Abschnitt des Buches „Die arabischen Dokumente aus al-Quṣayr al-Qadīm“ (1–4) hebt KAPLONY zunächst die „besondere Bedeutung der Dokumente“ hervor, handelt es sich doch um eines der „wenigen in situ

gefundenen Archive der arabischen Vergangenheit“ (1). Der nächste Unterabschnitt hat den Titel „Auswahl der hier vorgelegten Dokumente“ (2). Es folgt ein Unterabschnitt, in welchem die Textsorten „Geschäftsbriefe, Geleitschreiben und Laufzettel“ definiert werden. Ein weiterer Unterabschnitt mit dem Titel „Zur Darstellung“ (4) beschließt diesen ersten Abschnitt.

Ein zweiter Abschnitt „Digitale Suchstrategien in der arabischen Papyrologie“ (5–9) gibt einen Überblick über Databases zur arabischen Papyrologie, wobei naturgemäß die von KAPLONY begründete und betreute Arabic Papyrology Database im Vordergrund steht. Für arabistische Leser sind hierbei vor allem auch die Hinweise zu den Databases der jüdischen Geniza-Dokumente in hebräischer Schrift (6) von Bedeutung.

Die Editionen der Dokumente sind in fünf Gruppen eingeteilt: „A. Geschäftsbriefe“, „B. Aus einem Ehevertrag“, „C. Geleitschreiben“, „D. Ein Laufzettel“, „E. Weitere Geschäftsbriefe und Geleitschreiben“. Der Editionsteil endet mit Nr. 24, was zunächst erstaunt, da im Titel des Buches von 25 Dokumenten die Rede ist. Indes trifft die Zahl 25 zu, wie die folgende Berechnung zeigt. Einerseits ist in der Nummerierung die Nr. 13 übergangen, weil KAPLONY das hierfür vorgesehene Dokument nachträglich weggelassen hat (S. VI Fn. 1; S. 95 Fn. 103). Andererseits sind zwei Nummern jeweils als Recto und Verso vergeben (Nr. 14 recto und Nr. 14 verso, sowie Nr. 24 recto und Nr. 24 verso), so dass sich die Zahl von 25 Dokumenten ergibt.

Die Editionen zerfallen jeweils in Formalbeschreibung, Darstellung des Inhalts, Textedition mit paläographischen Anmerkungen, Übersetzung und Kommentar. Die Abbildungen sind zu den jeweiligen Editionstexten gestellt, was die Verifizierung stark erleichtert. Bei den Texteditionen verwendet KAPLONY neben den üblichen Klammern auch hochgestellte kleine eckige Klammern, deren Funktion mir nicht recht klar geworden ist. So ist etwa der Schriftzug *صبتك* von *فوصبتك* Nr. 3r, 1 zwischen hochgestellte kleine eckige Klammern gesetzt, obwohl die ersten drei Buchstaben ganz erhalten sind und der letzte Buchstabe, also das finale *kāf*, fast ganz erhalten ist. Eine weitere Besonderheit besteht darin, dass „unsicher Gelesenes“ durch die doppelten spitzen Klammern « » markiert wird (4). Hier fällt auf, dass viele Grapheme mit doppelten spitzen Klammern markiert sind, obwohl sie entweder vollständig erhalten sind oder, falls teilweise verblasst, aus dem Kontext eindeutig bestimmt werden können. Zu den Editionstexten wird weiter unten Näheres angemerkt werden. Was die Neueditionen angeht, so hat KAPLONY GUOS Editionen stark emendiert, wenn auch in dem einen oder anderen Fall GUOS Lesungen m. E. vorzuziehen sind.

Hervorzuheben ist die hervorragende Qualität der Kommentare. In ihnen hat KAPLONY Lexikon und Phraseologie erschöpfend in Transkription belegt, darunter aus den Geniza-Texten, was ihm Arabisten, die mit den Geniza-Texten

in hebräischer Schrift nicht vertraut sind, mit Sicherheit danken werden. Die Ausführungen in den Kommentaren sind derart ausführlich, dass sie geradezu den Charakter von Lexikon-Artikeln haben. Erfreulicherweise wird dieses reiche sprachliche Material durch ein vorbildliches Glossar bestens erschlossen, ein Umstand, der nur begrüßt werden kann. Die im Allgemeinen vernachlässigte Anfertigung eines Glossars ist nicht nur ein Dienst für die Fachkollegen, sondern auch ein wichtiges Korrektiv für den Bearbeiter, weil es ihm die Zusammenschau gleicher oder ähnlicher Textstellen erlaubt.

Bei der Lektüre des Bandes habe ich mich auf die Editionstexte konzentriert, da diese den Kern bilden. Die Übersetzungen und Kommentare habe ich nur dann konsultiert, wenn mir Stellen unklar waren. Bei Zitaten verwende ich, der Anlage des Buches gemäß, die Abkürzungen der Checklist of Arabic Documents. Die doppelten spitzen Klammern lasse ich der Einfachheit halber weg. Papyrologisch interessierte Leser werden meine Bemerkungen ohnehin anhand des Buches überprüfen.

## Nr. 1 Nachrichten vom Sohn (Erstedition)

Recto

Z. 4 محمد واله اجمعين: Lies محمد الخ. Es handelt sich um eine Formel („um Muḥammads und seiner ganzen Sippe willen“), die Eulogien beschließt. Siehe hierzu die Glossare meiner Bände P. Heid.Arab. II, P.Vind.Arab. I–III, P.Berl.Arab. II und CPR XXXII s.r. *ḥmd*. Ein Zitat aus P.Vind.Arab. II mit der *bi-Muḥammad*-Formel ist übrigens im Kommentar S. 18 zitiert.

Z. 5 انى لى: Lies ان نحن „dass wir“, eine übliche nachklassische Wendung.

Z. 6 والله: Lies والله.

Z. 8 f. وسوى ذل[ك] ان بن سعد دخل: ويومي ذل[ك]... يعوت دخل.

Z. 10 والجل[بن]ة: Lies eher [جل-بن]. Die Spitze des *nūn* ist erhalten.

Verso

Z. 4: Ms. hat nicht المد, sondern المر, was u. a. als المنير interpretiert werden kann.

Z. 6 f. وحضروا اصحابنا: Lies وحضر نج[ب] اصحابنا.

## Nr. 2 Ankündigung einer Lieferung (Erstedition)

Recto

Z. 1 نصر بن على: Ms. hat vor dem als نصر gelesenen Schriftzug den Buchstaben ر.

Z. 4 يا اخی: Lies يا اخی.

Z. 5 ستة احمـ[ال و]: ستة احمـ[ال قمح] ونصف. Hinter احمـ[ال] zeichnet sich ويبة ab, also [ال و] ستة احمـ[ال و]. Eine ähnliche Angabe findet sich in Nr. 19, 2.

Z. 6 يا عمي: Lies eher يا عمي.

Z. 8 Das Wort in der Mitte der Zeile ist wohl الوكلاء „die Bevollmächtigten; die Agenten“.

Verso

Z. 2 Diese in der Edition ungelesene Zeile endet auf die Formel وصلى الله على سيدنا محمد واله وسلم.

## Nr. 3 Grüße und Empfehlung (Erstedition)

Sowohl der Recto- wie der Versotext weisen einige Wörter auf, in denen Punkte fehlen (r 2; v 2, 3, 4), rein typographische Versehen.

Recto

Z. 4 واهله ist nicht aus واهر verbessert, sondern aus واهل, an das nachträglich ه angehängt wurde.

Z. 4 وكذلك بيت جمال الدين: Lies وکلّ آل بيت جمال الدين. Ms. hat punktiertes *dāl*.

Verso

Z. 2 تقریهم „grüße sie“: Lies تقریهم. Es handelt sich um eine etwas kursivere Schreibung des Wortes, als sie ansonsten im Dokument gebraucht ist. Ein Transkript S. 35 hat vom Editionstext abweichend das richtige *tuqri'hum*, hingegen ein Transkript S. 38 gemäß dem Editionstext *tuqrihim*.

Z. 2 السلام: Es besteht keine Veranlassung für spitze Klammern, da das *sīn* wie in den beiden anderen Schreibungen von *as-salām* v 3 und v 4, die jeweils als السلام ediert sind, mit einem Häkchen angedeutet ist, das nur höher ist als in den beiden anderen Fällen.

Z. 5 ابرهیم وموسی: Lies برحمـ[ته ...] وموسـ[ی].

## Nr. 4 Nachfrage (Erstedition)

Recto

Z. 2–3 [ال...ين 3–2] als Teil einer aus vier Kola bestehenden Eulogie, die auf *-in* reimt: Ms. hat eher وحشده als وحشده, und für وحشده spricht auch, dass es koranisch ist und in Grabinschriften zahlreiche Eulogien bezeugt sind, welche den Typ *ḥašara -hu fī zumrati* + Personengruppe mit Gott als Subjekt repräsentieren. (Siehe im Einzelnen mein Buch *The Living and the Dead in Islam*. I, Wiesbaden 2004, 472–475). Etliche jener Eulogien enden auf *-in*, aber es ist nicht möglich, eine Entscheidung zu treffen, welche Formulierung im vorliegenden Dokument gestanden haben könnte. Interessant ist, dass fast alle jene Grabinschriften aus dem weiteren Bereich von al-Quṣayr al-Qadīm stammen, nämlich den Inseln Dahlak im Roten Meer, dem Ḥiḡāz, dem Jemen und dem Sudan.

Z. 3 [بم-حمد الخ: Ergänze م-حمد واله اجمعين 3]. Siehe das oben zu Nr. 1r, 4 Gesagte.

Z. 3 [ف-فكيد: فكم Ms. hat deutlich فكم. Vermutlich begann Z. 4 mit dem Pronomen ك von قعادك, also „Wie lange bist du noch untätig?!“

Verso

Z. 2 In der Edition ist die Zeile, vom ersten Wort (اليه) abgesehen, als Eulogie gemäß r 2f. gelesen, was indes nicht zutrifft. Lies die Zeile als [إن شا الله بنعمته والحمد لله وحده].

## Nr. 5 Unbeholfener Brief (Erstedition)

Recto

Z. 1–2 من عند حسن الحروه: Der Name ist in Ms. حسين الحروه, wie auch immer das zweite Namenselement zu interpretieren ist.

## Nr. 6 Brief in eigentümlicher Schrift (Erstedition)

Recto

Z. 1 Am Ende der Lücke ist für die Tašliya sowohl aus stilistischen Gründen wie auch aus Gründen des verbleibenden Raumes وسلم zu ergänzen.

Z. 3 Das ungelesene erste Wort der Zeile muss ein Titel sein. Der jüdische Titel الديان würde sehr gut zu den Wortresten passen. Allerdings war es unüblich, von sich selbst mit einem Titel zu sprechen, was hier der Fall wäre.

Z. 3. والذى يجب به اعلامكم: KAPLONY gibt hierfür im Kommentar keinen Beleg, und auch mir sind Parallelen für diese Einleitung des Haupttextes nicht bekannt.



Interessanterweise findet sich eine ganz ähnliche Stelle aber in einer spanisch-arabischen amtlichen Mitteilung von 1518, wobei allerdings resümierend auf den Haupttext verwiesen wird: فهذا ما وجب به اعلامكم P.PaisValenciano 159, 9.

## Nr. 7 Antwort (Erstedition)

Recto

Gemäß S. 59 ist „links der Rand in etwa erhalten“, eine Angabe, die durch die Abbildung bestätigt wird. Insofern entfällt die Andeutung einer Lücke am linken Rand in Form von drei Punkten in eckigen Klammern in r 2, 4, 5.

Z. 2. وف[قه] الله باطاعته [ا] : Das Transkript S. 63 und im Glossar s.r. *ṭwʿ* hat *li-iṭāʿ atih* mit der Präposition *li-* statt des ungewöhnlichen *bi-*. Aber Ms. hat nur das übliche لطاعته.

Z. 5. و[ر] اسلنى : Der als fehlend bezeichnete Buchstabe ist vorhanden, aber er ist nicht ر, sondern ن. Lies وان تسلم ن.

## Nr. 8 Anweisungen (Erstedition)

Recto

Z. 1–2. و[ش]ح[ن] به قنبار : „und (der Sultan hat) mit ihm (dem Weizen) einen *qunbār* (Transportschiff) beladen“: Dass die staatliche Autorität, die dem Schreiber 1000 Irdabb Weizen zugewiesen hat, wovon vorher die Rede ist, damit ein Schiff beladen habe, ist wenig wahrscheinlich. In der Tat ist die Lesung [ش]ح[ن] problematisch, denn die Wortreste lassen sich damit nicht vereinbaren; insbesondere ist die Existenz eines finalen *nūn* auszuschließen. Ich schlage stattdessen die Lesung و[ا]سق : *wa-['a]siqu* (*wsq* I) vor, die sich gut mit den Wortresten zur Deckung bringen lässt. Dieses Verb wird in Dokumenten speziell für das Beladen von Schiffen gebraucht. Die Übersetzung ist dann unter Einschluss des Vorhergehenden: „Der Sultan] – Gott lasse seine Herrschaft ewig währen – hat mir zu Lasten des *Dīwān* von *Qūṣ* tausend Irdabb Getreide freigegeben, und ich werde damit ein Frachtschiff beladen.“

Z. 2. فصر : Lies eher فتصير.

Z. 2. وانا اطلب اكثرى على الالف الارذب : „denn ich will die tausend *irdabb* als Sicherheit für ein Darlehen einsetzen“: Im Kommentar S. 68 f. wird auf Nr. 14v, 13–15 als weitere Stelle für *kry* VIII *'alā* verwiesen, wo der Ausdruck sinngemäß entsprechend mit „ein Darlehen aufnehmen auf“ übersetzt ist, während eine Erklärung fehlt, warum diese Bedeutung angesetzt wird. Tatsächlich findet sich eine solche Bedeutung weder in den mir zugänglichen Lexika noch in den mir für



## Nr. 10 Geleitschreiben (Neuedition)

Z. 4  $\text{قيم طرغام الطنبديي}$ : Die Lesung  $\text{قيم}$  kann nicht zutreffen, da davor ein  $\text{rā'}$  steht, weshalb GUO  $\text{برسم}$  gelesen hatte. Das Problem löst sich mit der Lesung  $\text{برسم}$  „für“. Der Mann namens  $\text{طرغام الطنبديي}$  ist demgemäß der Endempfänger der vorher erwähnten zwei Traglasten Mehl.

Z. 5–6  $\text{و عليه ..... ودفعهم فلا تدفع} [\text{ع}] \text{اليه شي}$  „Er hat ..... Er hat sie (pl.) bezahlt – aber zahle ihm nichts“: Zunächst sei festgestellt, dass das Verb  $\text{df'}$  I die Bedeutung „bezahlen“ nur in Verbindung mit dem Akkusativ des Geldes hat, vorher aber Geld nicht erwähnt wird. Dies bedeutet, dass sich das Pronomen von  $\text{ودفعهم}$  in vulgärer Kongruenz auf die beiden vorher erwähnten Traglasten Mehl bezieht, in dem Sinne, dass eine bestimmte Person sie übergeben hat, eine Person, die dementsprechend vorher erwähnt sein muss. Ferner ist vorzuschicken, dass  $\text{عليه}$  auf keinen Fall zutrifft, da das Wort auf ein  $\text{mīm}$  endet, weswegen GUO das Wort  $\text{غليم}$  gelesen hatte. Ich interpretiere dieses Graphem als  $\text{نخلهم nahalahum}$  „er hat sie gesiebt“ mit Bezug auf die beiden Traglasten Mehl. Ferner lese ich das nächste Wort mit GUO als Name  $\text{بركة Baraka}$ , das Wort am Ende der Zeile, das GUO  $\text{حمال}$  gelesen hatte, als  $\text{صبياني}$  „meine Angestellten“ und außerdem  $\text{ولا}$  statt  $\text{فلا}$ . Dies ergibt den folgenden Text:  $\text{ونخلهم بركة من صبياني ودفعهم ولا تدفع اليه شي}$  „Es hat sie (sc. die beiden Traglasten Mehl) Baraka, einer meiner Angestellten, gesiebt und er übergibt sie (Dir) auch. Gib ihm nichts!“  $\text{نخلهم}$  ist ein gewöhnliches Perfekt, das eine zur Zeit des Schreibens des Briefes beendete Handlung bezeichnet,  $\text{ودفعهم}$  hingegen ein sog. Briefperfekt, das aus der Perspektive des Empfängers geschrieben ist; wenn er den Lieferschein lesen wird, hat er die beiden Traglasten Mehl bereits erhalten. Was der Adressat dem Mann namens Baraka nicht geben soll, ist ein Trinkgeld. Baraka ist ein Angestellter des Schreibers und bekommt von diesem seinen Lohn, weswegen ihm der Adressat keinen Botenlohn zu zahlen braucht. So ist der Tenor des Briefes. Nun erwähnt aber der Schreiber das Sieben des Mehls durch Baraka, und so geht die unterschwellige Mitteilung in die Richtung, dass der Adressat dem Mann namens Baraka zwar kein Trinkgeld zu geben braucht, es aber immerhin eine freundliche Geste wäre.

Z. 7  $\text{الله اللله}$ : Das erste Graphem ist eine kursive Schreibung von  $\text{والسلام}$ , das zweite vielleicht  $\text{التام}$ . Die Kombination  $\text{السلام التام}$  ist mir allerdings ansonsten nur aus dem Briefanfang bekannt.

## Nr. 12 Geleitschreiben (Neuedition)

### Recto

Gemäß der Angabe S. 89 fehlen am linken Rand „etwa sechs Buchstaben“. Entgegen dieser Angabe ist im Editionstext aber nur für Z. 5 eine Lücke am Zeilenende angegeben. Die Zeilen 1–3 und wohl auch Z. 4 sind in der Tat vollständig.

Z. 3 **والمسير سبع 3**: Über dem Ende von **والمسير** ist **سبع** nachgetragen. Lies also **المسيرة**.

Z. 4 **والتها الدعاء 4**: Die von KAPLONY selbst als fraglich bezeichnete Lesung **عن شوق** ist ausgeschlossen, und diese Phrase ist in solchem Kontext auch nicht zu erwarten. Auch die Lesung **الدعاء** ist nicht sicher, da Ms. eher **الوعاء** hat. Eine mögliche Lesung ist **الدعاء** „Bei Gott, erfreut uns mit der denkbar besten Fürbitte!“, was ich aber nur als vage Möglichkeit gewertet wissen möchte. Denn es war zwar üblich, den Adressaten um seine Fürbitte zu ersuchen, doch wurde dies gewöhnlich anders ausgedrückt.

Z. 5 **[تولاه 5]** mit Fortsetzung des Textes am rechten Rand in Form von **وليه**. Der Anfang **تو** von **تولاه** ist erhalten. Es ist möglich, dass der Rest des Wortes durch Abriss des linken Randes verloren ist. Da andererseits die vorhergehenden Zeilen vollständig sind, kommt auch die Möglichkeit in Betracht, dass der Schreiber den Rest der Schreibung beim Wechsel auf den rechten Rand vergaß oder das Wort absichtlich nicht trennen wollte.

Rand: **ان كان** „wenn es gibt“: Da das Schreiben unten vollständig ist, muss sich der Text auf Verso fortgesetzt haben. Auf S. 89 findet sich der Hinweis „Auf Verso ist vermutlich kein Text verloren; auf dem Scan fehlt allerdings der untere Rand.“ In eben diesem unteren Bereich muss sich der am rechten Rand von Recto stehende Satzbeginn fortgesetzt haben.

### Verso

Gemäß S. 89 enthält Verso die Adresse. Dazu passt aber nicht der Text von Verso, der mit **وصل** „Es ist angekommen“ beginnt. Ich halte diesen Text für den rechten Teil einer Quittung, dessen andere Seite für das Geleitschreiben verwendet wurde.

Z. 1 **وصل الى كرا [كش 1]** „Es ist angekommen nach Karā[kuš]?“: Ms. hat deutlich **وصل الى دراهم** „Ich habe (die) Dirhame erhalten“, wobei im darauf folgenden verlorenen Teil ein Zahlwort oder ein Genitiv des Schuldners oder Besitzers gefolgt sein wird.

Z. 2 Im linken Bereich steht wohl **كذلك**.

Z. 3 Das erste Wort der Zeile ist auf keinen Fall **الله**, sondern vielleicht **مباركة**. Deshalb entfällt der Ansatz der Eulogie **جزاه الله خيرا**.

## Nr. 14 recto Geleitschreiben (Neuedition)

An vier Stellen (r 5, 9, 10, 16) ist السلام statt السلم zu lesen. Es handelt sich um eine vereinfachte kursive Schreibung von السلام. Dass السلام gemeint ist, geht daraus hervor, dass السلم ganz anders geschrieben wäre, wie يتسلم r 2 zeigt.

Z. 8 والعبرة اربعين „die Überfahrt (*'ibra*) beträgt vierzig (einer Geldeinheit)“ und entsprechend Z. 17. Wie KAPLONY im Kommentar S. 102 betont, passen die üblichen Bedeutungen von *'ibra* hier nicht. An beiden Stellen ist denn auch المعبرة *al-mi'bara* „die Fähre“ statt العبرة zu lesen, also „die Fähre (*mi'bara*) ist vierzig“ im Sinne von „die Fähre macht vierzig“, wobei vermutlich „Dirham“ impliziert ist.

Rand: Nur das erste Dritte der Zeile ist in der Edition gelesen, der Rest mit drei Punkten angedeutet. Die restlichen zwei Drittel sind عليك السلام „Dies habe ich dem Patron hiermit mitgeteilt. Gruß!“

## Nr. 14 verso Geschäftsbrief (Neuedition)

Z. 4 وقد وصل غلة الرشيد: Lies وقد وصل غلة الرشيد. Das Wort غلة ist genauso geschrieben wie in Z. 8, wo die Edition والغلة hat. Ein Mann namens هرون الرشيد wird in Nr. 14r, 11, dem Recto des vorliegenden Dokuments, erwähnt.

Z. 12 دينارين: Lies دينارين.

Z. 13–14 „Hör nicht auf, Dich darum zu kümmern!“: Abgesehen davon, dass *tafa'al* statt *tatafa'al* eine auf Poesie beschränkte Form ist, passt eine solche Aussage nicht in den Kontext, da es um das Getreide des Adressaten, das der Schreiber verkaufen möchte, und nicht um diesbezügliche Bemühungen des Adressaten geht. Am besten ist deshalb [نـ]توقف عن اشتغالنا بذلك „wir werden nicht ablassen, uns darum (sc. den Verkauf) zu kümmern“ zu lesen. Entsprechend heißt es kurz danach in Z. 16: ونحن نبيع ما نتوقف.

Z. 15–16 جا اولم وما [نـ]دري ايش ثبت معهم من الاسعار ...: Das ungelesene Wort am Anfang des Satzes ist امس. Lies ferner اولهم statt اولم. Die Übersetzung lautet dann: „Gestern kam der erste von ihnen (sc. Aufkäufern von Getreide oder generell landwirtschaftlichen Produkten), aber wir wissen (noch) nicht, welche Preise bei ihnen feststehen“, d. h. welche Preise sie bieten.

Z. 17 والسلام: Lies والسلام.



‘ayš „Brot“, *ḥubz ṭayyib* „gutes Brot“ und *raṭl* als Maßeinheit für Brot geboten wird, fehlt eine Erörterung des als „weich“ interpretierten Wortes. Nur in der Übersetzung wird in Klammern der Hinweis „[mu]ṣawwaḥ (l. *musawwaḥ*)“ gegeben. Ein Partizip *musawwaḥ* der Bedeutung „weich“ existiert aber m.W. nicht. Lane, *Lexicon* S. 1460 macht zu *swḥ* I die Angabe „einsinken“, wozu der nicht belegte II. Stamm das Kausativ sein müsste, also „zum Einsinken gebracht“, was nicht passt. Hingegen lässt sich der Befund مصوح von Ms. zwanglos als *muṣawwaḥ* „getrocknet“ interpretieren. Ein Problem besteht allerdings darin, dass das Wort mit einer Haste zu beginnen scheint und sich links daneben noch Buchstaben abzeichnen. Vielleicht sind dies Abklatschungen.

### Nr. 18 Aufstellung (Neuedition)

Z. 2 Name ناجي / باجي: Ms. hat بافی.

### Nr. 19 Zwei Geleitschreiben (Neuedition)

Z. 1 خانع: Ms. hat خارج, mit angedeuteter Ligatur zwischen den beiden letzten Buchstaben. Lies also خارج.

### Nr. 20 Vier Notizen (Neuedition)

A Z. 2 Im Kommentar S. 142f. werden lange Ausführungen der Frage gewidmet, ob تذكرة مبارك „Der Bericht von Mubārak“ oder mit GUO تذكرة مباركة „Ein gesegneter Bericht“ zu lesen sei. Ein Beleg für تذكرة مباركة, wie ihn KAPLONY vermisst (142 unten), findet sich in A. DIETRICH, *Zum Drogenhandel im islamischen Ägypten*, Heidelberg 1954, r 1 des Textes (6).

B Z. 6 [و]قبض [م-]ن يد الشيخ يوسف المذكور الفلفل 6 „Es hat erhalten über den erwähnten ṣayḥ Yūsuf an Pfeffer [...]“: Gemäß dieser Übersetzung müsste eine bestimmte Person, deren Bezeichnung im Text zerstört wäre, von dem Mann namens Yūsuf eine bestimmte Menge Pfeffer erhalten haben, wobei die Mengenangabe ebenfalls zerstört wäre. Aber der Text ist vollständig, und der Mann namens Yūsuf ist gemäß Vermerk A derjenige, für den der Pfeffer bestimmt ist. In diesem Sinn ist der Satz in der Einleitung zum Stück in Abweichung von der Übersetzung wiedergegeben: „(B) Es folgt eine Notiz, dass der erwähnte Pfeffer von dem erwähnten ṣayḥ Yūsuf [...] tatsächlich übernommen worden ist.“ Dies steht denn auch in B



Z. 6, denn es ist *ولد* statt *يد* [م-ن] zu lesen, also „Es hat der Junge des erwähnten Scheich Yūsuf den Pfeffer in Empfang genommen.“

C.Z. 8. *الذى ق[بض] هاشم عن عيسى*: *الذى ق[بض]* [بض] ... *عيسى* 8. Die Präposition ‘an, die in dieser Zeile hier und kurz danach erscheint, drückt „namens; für“ aus.

## Nr. 21 Formeller Brief (Neuedition)

Recto

Z. 1. *المملوك بو عثمان*: *Lies* [و-ك] [ه-] ابو عثمان 1.

Z. 4. *ابراهيم*: Ich halte nach wie vor (siehe den Kommentar S. 152 Fn. 161) für plausibler, da eine so hochgezogene Form von *hā'* unüblich ist.

Z. 6. *Lies* [ب-] [ما].

Z. 8. *السو*: Das letzte Wort ist auf keinen Fall *السو*. Ms. hat entweder *السعر* oder *السعة*, was entweder als *الشقة* oder als *السعر* bzw. *الشعير* interpretiert werden kann. Jedenfalls soll die dritte Person Geld für den Kauf einer Sache erhalten und nicht dazu, dass sie sich „damit gegen Schlechtes schützt“, wie übersetzt ist. Die weiteren Details standen vermutlich in der nächsten Zeile, die gänzlich verblasst ist.

Z. 11. *اصحاب*: Ms. hat *اصحاب* ohne den bestimmten Artikel. Die Lesung des davor stehenden Wortes als *ضعفا* ist nicht sicher.

Z. 12. *المولا* .....: Die Zeile ist in vollständiger Lesung wie folgt: „Was auch immer der Patron unternimmt, so möge seine Exzellenz mich nicht seiner Fürsorge entbehren lassen!“ Statt *عمل* ist auch die Lesung *تعمل* „übernimmt; auf sich nimmt“ möglich.

Rand Z. 1 Nach Zeile 12 ist in der Edition eine als *أخير*/ultima bezeichnete Zeile angesetzt, die verloren sein soll. Diese Zeile soll mit *و الله* geendet haben, was sich in der ersten Zeile des Randes mit *و الحمد وحده* fortgesetzt haben soll. Dies ist aber unwahrscheinlich, weil der Text in Z. 12 mit einem vollständigen Satz endet, abgesehen davon, dass *و الحمد لله* unüblich ist. Ich nehme an, dass das Graphem in Z. 1 des Randes eine extreme Verkürzung des üblichen *و الحمد لله وحده* ist.

Rand Z. 4. *برحمة الله* ؟ ..... für den Herrn durch die Barmherzigkeit Gottes“: Die vorhergehende Zeile, welche Grüße an die Mutter des Adressaten enthält, endet auf *السلام*, das sich übrigens entgegen der Edition vollständig abzeichnet. Da mit Z. 5 ein neuer Satz beginnt, muss Z. 4 Grüße an den Adressaten enthalten haben. Die Lesung *المولا* ist wegen derselben Schreibung in r 12 gesichert. Statt *برحمة الله* ist *ورحمت الله* zu lesen, so dass das Graphem *مانه* am Anfang der Zeile etwas ausdrücken muss, was wie die am Zeilenende erwähnte Barmherzigkeit Gottes „auf“ dem Adressaten sein soll. Die einfachste Lösung ist, dass *مانه* das Zahlwort *مائة* ist und *مائة سلام* „hundert Grüße“ gemeint sind, wobei *سلام* ent-



Z. 4–5 Die nächste Warenangabe ist in der Edition „einen Sack kleine Rettiche“ [و]زكبية فجـل صغيرة, wobei „einen kleinen Sack Rettiche“ richtiger wäre. An sich wären Rettiche plausibel, da sie im Korpus als Ware erwähnt werden, aber Ms. hat nicht فحل, sondern محلب (so ist punktiert), so dass die Ware „ein kleiner Sack Wildkirschen (Prunus Mahaleb)“ ist. Wildkirschen wurden als Heilmittel und für die Herstellung von Parfüms verwendet (LANE, *Lexicon*, 625c; MEYERHOF, *Glossaire* Nr. 220).

Z. 5 وجراب [و]زكبية: Die Warenliste endet mit diesen beiden Wörtern. Es fällt auf, dass für beide Säcke kein Inhalt erwähnt wird. In der Tat ist die Lesung زكبية [و] nicht gesichert, da kein ز zu erkennen ist und der Rest anders als زكبية Z. 4 geschrieben ist, nämlich mit einem sehr langen Strich nach dem *kāf*. Ich möchte deshalb die Lesung وجراب كسبرة „und einen Sack Koriander“ nicht ausschließen.

## Nr. 23 Brief (Neuedition)

Z. 2 الـذى اعلمه الاخ هبة: Lies mit GUO اعلمه statt اعلم به. Der Befund von Ms. ist eindeutig.

Z. 3 حضر: Lies خضر (Druckfehler).

Z. 4 وثمانـحـيـكة بادنجان: Lies mit GUO ثلثمائة (eindeutiger Schriftzug), und lies außerdem بادنجانة.

Z. 5 وبطيحة: Lies وبطيخة (Druckfehler).

Z. 5–7 تفيعها .... فهي سالمة وفيها زلت كثير وان راه الاخ لفعله ولا يبطى في البيع Sie (die Waren) sind in Ordnung, es sind (aber) viele Steinchen (*zalat* (l. *zalaṭ*) *kaṭīr*) dabei. Wenn der Bruder der Meinung ist (er sollte die Waren verkaufen), so möge er es tun, aber er zögere nicht beim Verkauf“: Ich lese und interpretiere diesen Passus ganz anders. Nach تفيعها hat Ms. عند, wie schon GUO gelesen hatte, gefolgt vom unteren Teil eines *kāf*. Lies also عند[ك]. Wenn eine Ware Steinchen enthält, dann ist sie *per se* nicht *sālim*, was ein Terminus für einwandfreie Beschaffenheit ist. Ich nehme deshalb nicht an, dass eine Verschreibung von زلط zu زلت vorliegt, sondern lese den Passus, der mit eindeutigem ومهما und nicht وفيها beginnt, als ومهما رايت خير. Statt وان راه الاخ hat Ms. والا اح, was als [يا]اخ „andernfalls, o Bruder“ zu interpretieren ist. الا ist hier mit einem „engerollten“ letzten Buchstaben geschrieben, wie er für kursive Schreibweise typisch ist. In dem als لفعله gelesenen Wort ist die erste Haste zu tief nach unten gezogen, um als *lām* interpretiert zu werden, und ein Nachsatz zu einem *in*-Satz würde auch nicht mit *la*- eingeleitet werden. Lies also افعله „ich werde es tun“. In meiner Lesung ist der Passus dann wie folgt: تفيعها عند[ك] فهي سالمة ومهما رايت خير والا [يا]اخ افعله ولا تبطى في البيع „Verkaufe sie (sc. die genannten Waren) bei [Dir], denn sie sind in Ordnung, und was auch immer Du (in Hinblick auf sie, d. h. ihren Verkauf) für richtig hältst, ist

gut; andernfalls (d. h. wenn Du sie nicht verkaufst), werde ich sie (selbst) verkaufen. Zögere nicht beim Verkauf!“ Die Aussage des Schreibers, dass er seine Waren gegebenenfalls selbst verkaufen werde, ist deshalb verständlich, weil er anschließend mitteilt *وانا خلف هذه الحمولة والسلام* „Ich (selber) komme hinter dieser Ladung her. Gruß!“ Wenn der Adressat seine, des Schreibers, Ware bis zu seiner Ankunft nicht verkauft haben wird, wird er dies selbst tun. – Am Rande sei noch angemerkt, dass *الحمولة* des eben zitierten Satzes im Kommentar S. 168 als *l-maḥmūlati* transkribiert ist und sich dieses Transkript auch im Glossar s.r. *ḥml* findet. Das Ms. hat aber *الحمولة*, wie das Wort denn auch im Editionstext wieder gegeben ist.

### Nr. 24 recto Meldung (Erstedition)

Z. 1 *والده* ist mir nicht nachvollziehbar, da von der Absenderangabe nur vereinzelte untere Enden von Buchstaben erhalten sind. Diese Selbstbezeichnung passt auch nicht recht zu der äußerst respektvollen Anrede des Adressaten.

### Nr. 24 verso Geleitschreiben (Erstedition)

Zur Interpretation von Z. 5–6 muss etwas ausgeholt werden. Zwei Personen namens Ibrāhīm und ‘Umar ibn Rašīd sollen von einem Mann namens Ibn Hiba über zwei verschiedene Personen eineinhalb Traglasten Mehl (Empfänger: Ibrāhīm) bzw. eine Traglast Mehl (Empfänger: ‘Umar ibn Rašīd) erhalten. Derjenige, der den Auftrag erteilt, muss eine weitere Person sein, und zwar der Agent, der den Transport vermittelt.

Z. 5–6 *وما ترا ان النصف حمل الدقيق ابرع شملة في منزله وسير الشملة صحبة الحمالين* „Siehst Du nicht, dass die halbe Traglast den prächigsten Überwurf (*abra‘ šamla*) in seinem Haus (im Haus von Ibrāhīm) hat! Schick den Überwurf (*aš-šamla*) über die Träger (*al-ḥammālīna*) (zurück).“ Diese Übersetzung des ersten der beiden Sätze ergibt keinen rechten Sinn, und der Satz ist noch rätselhafter, wenn der darin eingebettete dass-Satz wörtlich übersetzt wird, also „dass die halbe Traglast der prächigste Überwurf in seinem Haus ist“. In der Einleitung zum Stück ist der Satz denn auch so interpretiert, dass „die erstgenannte Lieferung (versehentlich) in einen besonders prächigen Überwurf (*abra‘ šamla*) verpackt ist, er (der Empfänger) wird daher gebeten, den Überwurf (umgehend) mit den Trägern (*al-ḥammālīna*) (zurück) zu schicken“ (171). Dies ist eine sehr freie Interpretation, die sich mit dem Text nicht vereinbaren lässt, und es fragt sich auch, warum die halbe Traglast Mehl – um diese und nicht die gesamte Lieferung von eineinhalb Traglasten

geht es gemäß dem Text – *versehentlich* in einen Überwurf, genauer gesagt, einen Umhang, noch dazu einen von hervorragendster Qualität, verpackt worden sein soll. Bevor ich meine Lösung dieses Textproblems vorstelle, möchte ich darauf hinweisen, dass das auf وسير folgende Wort nicht الشملة *aš-šamla*, sondern المشملة *al-mišmala* ist. In semantischer Hinsicht macht dies keinen Unterschied, da beide Wörter gleichermaßen einen weiten Umhang bezeichnen. Dementsprechend ist das Kleidungsstück bei seiner ersten Erwähnung nicht als شملة, sondern als مشملة bezeichnet. Hierfür spricht auch, dass das Wort mit einer Art Häkchen, ähnlich dem von ما, beginnt, während initiales *sīn* ansonsten stets als einfacher Strich geschrieben ist. Die Lösung des Textproblems sehe ich zunächst in der Lesung افرغ *ʾufrīḡa* „(es) wurde geschüttet“ statt ابرع *ʾabraʿu* „herausragendst“, was paläographisch ohne weiteres möglich ist. Ich nehme ferner an, dass das in der Edition als منزله gelesene Wort ein erneutes مشملة ist, wobei die sich damit ergebende Folge مشملة so zu erklären ist, dass der Schreiber في مشملة intendiert, aber die Präposition vergessen hatte, worauf er auf das erste مشملة den richtigen Ausdruck في مشملة folgen ließ. Damit bleibt die Frage, warum die halbe Traglast Mehl in einen Umhang gefüllt worden ist. Versehentlich, wie in KAPLONYS Interpretation angenommen, kann dies nicht geschehen sein, und es ist auch wenig wahrscheinlich, dass dies notgedrungen mangels eines Sackes erfolgte. Es liegt deshalb die Vermutung nahe, dass der Umhang selbst Teil der Warenlieferung war. In der Tat soll der Umhang gemäß dem Text ja auch nicht „zurückgegeben“ (dies wäre *rd* I oder *ʾwd* IV), sondern „übersandt“ (*syr* II) werden. Der Satz lautet dann وما ترا ان *wa mā tra ʾan* „Du siehst ja wohl, dass die halbe Traglast (von den für Ibrāhīm bestimmten eineinhalb Traglasten Mehl) {Umhang} in einen Umhang gefüllt ist. Lass den Umhang (zusammen mit dem Mehl) durch die Träger überbringen!“ Dieser Passus sollte sicherstellen, dass der Umhang tatsächlich zusammen mit dem Mehl an den Mann namens Ibrāhīm geliefert und nicht etwa das darin befindliche Mehl in guter Absicht in einen Sack umgefüllt werden würde.

Rand: ما تحـتـج الوصايي فاكتب اليه „(aber) Du benötigst (ja gar) keine Rat-schläge. Also schreib an ihn (an Ibrāhīm)“: Eine Schreibung الوصايي für *al-waṣāyā* statt الوصايا wäre sehr ungewöhnlich, und es kommt hinzu, dass aus phraseologischen Gründen der Singular zu erwarten wäre. Aber die Lesung الوصايي trifft nicht zu; Ms. hat vielmehr الدنانير. Auch اليه lässt sich mit dem Befund von Ms. nicht vereinbaren, da Ms. ein Wort zeigt, das mit einem langen *sīn* beginnt; es handelt sich um سفتجة. Lies somit سفتجة فاكتب الدنانير „Wir benötigen (*oder*: Er benötigt) die Dinare (in bar) nicht. Stelle also eine Zahlungsanweisung aus!“ Da mit dem Imperativ eine einzige Person angesprochen wird, obwohl das Mehl an zwei Personen geliefert werden soll, muss es sich bei der Sache, für deren Preis eine Zahlungsanweisung ausgestellt werden soll, um den Umhang und bei der Person

um den Mann namens Ibrāhīm handeln. Der Preis des Umhangs war, da er nicht spezifiziert wird, dem Empfänger schon vorher mitgeteilt worden, wofür auch das definite „die Dinare“ spricht.

Die vorhergehenden Bemerkungen zu Lesung und Interpretation der Texte, die keineswegs alle Probleme lösen und zum Teil auch nur Vorschläge sind, zeigen, wie unglaublich schwierig diese Art von Texten ist. Es wird hier einmal mehr deutlich, dass die arabische Papyrologie in einem viel höheren Maß als andere Sparten der Arabistik eine Wissenschaft ist, bei der sichere Ergebnisse nur schrittweise und nicht selten auf Umwegen gewonnen werden können, wie denn auch Andreas KAPLONY seinerseits sowohl in seinen Neueditionen wie auch in den in den Kommentaren zitierten Parallelen die Editionen Li GUOS in hohem Maße korrigiert hat. Erschwerend kommt bei der Bearbeitung geschlossener Korpora, wie es der Fund von al-Quṣayr al-Qadīm ist, hinzu, dass ein Bearbeiter nur am Anfang die uneingeschränkte Wahl hat, welche Stücke er bearbeiten möchte, was bei Gladys FRANTZ-MURPHY und Li GUO der Fall war, und sich die Auswahl an guten Stücken dann immer mehr verengt, so dass schließlich auch fragmentarische oder in sonstiger Hinsicht schwierige Stücke bearbeitet werden müssen, die von früheren Bearbeitern für die Bearbeitung ausgeschieden worden waren. Eben dies trifft auf viele der von Andreas KAPLONY ausgewählten Stücke zu. Insofern beeinträchtigen die vorhergehenden Bemerkungen keineswegs das Verdienst KAPLONYS, der einen höchst interessanten Band vorgelegt hat, einen Band, der in Hinblick auf die lexikalische und phraseologische Dokumentation und ihre Erschließung durch ein erschöpfendes Glossar Maßstäbe setzt. Da, wie KAPLONY angibt, die gesamten bisher publizierten Dokumente des Fundes von al-Quṣayr al-Qadīm in seine Database Arabic Papyrology aufgenommen worden sind, wäre es vielleicht keine schlechte Idee, sie innerhalb dieser Database zusätzlich als geschlossenes Gesamtkorpus zusammenzustellen. Es wäre ferner wünschenswert, wenn der Gesamtbestand der Scans des Quṣayr-Korpus, der Andreas KAPLONY vorliegt (2), der Öffentlichkeit zugänglich gemacht würde.

**Jean-Michel Mouton, Dominique Sourdel, Janine Sourdel-Thomine, *Gouvernance et libéralités de Saladin d'après les données inédites de six documents arabes (avec un appendice de Jean Richard)***, Paris: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 2015, 146 S.: Ill., ISBN: 978-2-87754-323-1 (br.).

Reviewed by **Konrad Hirschler**: SOAS/University of London, konrad.hirschler@soas.ac.uk

DOI 10.1515/islam-2016-0021

This volume presents the edition, translation and discussion of six documents related to the rule of Ṣalāḥ al-Dīn. The importance of the documents in this volume goes back to three aspects: they refer to the Middle Period (for which we have few edited documents so far), they originated in Syria, specifically Damascus (most documents that we do have come from Egypt) and most importantly they are part of a coherent corpus (the vast majority of known documents – apart from the Gheniza – are decontextualized ‘papyri’). All documents are part of the *Ṣām evrakları* held in Istanbul in the *Türk ve İslam Eserleri Müzesi*. In Damascus they had been part of the ‘Gheniza’-style storehouse for disused documents and books, the Umayyad Mosque’s *Qubbat al-khazna*. The *Ṣām evrakları* have not been made accessible for research in the last decades, which is – to put it mildly – regrettable. They simply form the most important known collection of documents from Syria for the Middle Period and the fact that they are kept behind closed doors seriously impedes historical research. It can only be hoped that the *Türk ve İslam Eserleri Müzesi* changes its attitude and opens up this splendid collection.

For the time being, we only have photographs of documents that fall into two main collections. One is held in Berlin and goes back to the early twentieth century when a German-Ottoman expedition opened the *Qubbat al-khazna* and photographed mostly non-Arabic material. The second collection goes back to the early 1960s when Dominique SOURDEL and Janine SOURDEL-THOMINE had the opportunity to work on the *Ṣām evrakları* and took numerous photographs. The material in this second collection has led to numerous articles and more recently two books, the first on pilgrimage certificates (*Certificats de pèlerinage d'époque Ayyoubide*, Paris 2006) and the second on legal documents related to marriage and divorce (*Mariage et séparation à Damas au Moyen Âge: un corpus de 62 documents juridiques inédits entre 337/948 et 698/1299*, Paris 2013). The present volume is thus the third major publication of material with a *Qubbat al-khazna* – *Ṣām evrakları* – Paris photographs *isnād*. As the marriage and divorce contracts have been integrated into *The Arabic Papyrology Database* (Prof. A. Kaplony, University of Munich) the present material will hopefully be added as well so that they can be widely used in future scholarship.



The six documents are very different animals: 1) a private letter by a merchant sent from Cairo to Damascus (565/1170); 2) a petition to Ṣalāḥ al-Dīn by the eunuch Iqbāl (570/1174?); 3) a petition for an *iqṭā'* (?) by the officer Mankalān (570/1174–571/1176); 4) a pilgrimage certificate for Ṣalāḥ al-Dīn; 5) an account for works on a bathhouse (577/1182); 6) the draft of a petition to Ṣalāḥ al-Dīn concerning teaching in the Mālikiyya madrasa in Damascus (580/1184–589/1193). In contrast to the previous two books based on *Qubbat al-khazna-Ṣām evrakları*—Paris photographs, the thematic bracket of the present volume is not very accentuated: The bathhouse account has no link with Ṣalāḥ al-Dīn at all, and the merchant's private letter is much more concerned with family and business matters than with Ṣalāḥ al-Dīn. The three-page appendix by Jean RICHARD on “Saladin's Frankish Slaves” only adds to the impression of a thematically not entirely consistent publication. However, the book's main strength lies in making available new documentary material for the Middle Period, and this is sufficient ground to praise the editors' efforts. There is only one other original document unequivocally linked to Ṣalāḥ al-Dīn known so far (from the Gheniza collection).

Doc. 1, the private letter, is of highest value as it is one of the few Middle Period private letters, which is from a Syrian context and clearly dated – the letters in Werner DIEM, *Arabische Privatbriefe des 9. bis 15. Jahrhunderts aus der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien*, Wiesbaden 1996 come from Egypt and are mostly not dated. Apart from the Ṣalāḥ al-Dīn-related lines this letter gives – as discussed by the editors – fascinating insights into trading patterns between Egypt and Syria in the late 6th/12th century – and it would be wonderful material for a history of emotions with the writer deploring in length the separation from his children and the low number of letters he receives. The letter is written in an informal style shifting between various language codes and dialects. Its philological richness (and challenges) is not fully brought out in the current edition and there is little doubt that work remains to be done on it. The few instances where a '(sic)' is inserted do not help to clarify the different codes used in this text. One of the fascinating Ṣalāḥ al-Dīn-related issues in this letter is that he is repeatedly referred to as 'al-Sultān' (ll. 3, 28), which would not be too surprising if this had occurred after he had become ruler of Egypt. However the letter is dated, according to the editors, to the year 565/1170 when Ṣalāḥ al-Dīn was a Fatimid vizier. 'al-Sultān' is a title rarely used in early Ayyūbid titular – for instance none of the other documents in this volume employ this term – and the use of this term so early in Ṣalāḥ al-Dīn's career is startling.

The petition to Ṣalāḥ al-Dīn by the eunuch Iqbāl, doc. 2, is philologically a much more straightforward affair. In the same vein the editors' dating of this petition is fully convincing, and they do a wonderful job in placing it in its historical context. It is here that we see a member of the (by-then) old Zangid elite making

his transition to the new Ayyūbid ruler's entourage. However one might disagree with the editors' assertion that the petition's mis-en-page and language shows that Iqbāl belonged to the 'gens lettrés' (40). As they underline elsewhere (105), petitions were more often than not written by specialist scribes so that inferring an individual's learnedness on the basis of a petition's presentation is highly speculative. It is a pity that the note on top of the petition, written in another hand, is not discussed at all.

The doc. 3 is another petition, which is philologically also largely unproblematic, and the editors again situate it very convincingly in its historical context. Here we see the Kurdish officer Mankalān, who belongs to the same tribe as Ṣalāḥ al-Dīn, petitioning the ruler for increased remuneration for his military service. The exact form of remuneration however is not easy to understand, and I am not entirely convinced that the editors' attempt to present it as part of an 'iqṭā'-system' – the term *iqṭā'* is not mentioned in the petition – does full justice to what is going on here. Mankalān was seemingly receiving a payment (*khubz*) from income of lands (*'ushr*) that had been granted to two of his close relatives. With the petition Mankalān tried to get Ṣalāḥ al-Dīn to grant him another *khubz* in Egypt – probably one that was not mediated via a third party. The very messiness of the arrangement in place alludes to practices of grants that do not fit well a well-established *iqṭā'*-system and rather invites a look at 'proto-*iqṭā'*' arrangements in a period of transition.

The pilgrimage certificate, doc. 4, certifies a pilgrimage of substitution, i.e. a ritual pilgrimage (*Ḥajj* or *'umra*) in Mecca performed by person A for the benefit of person B and that were testified by persons C, D, etc. This certificate for the benefit of Ṣalāḥ al-Dīn was edited previously (*Certificats de pèlerinage d'époque Ayyoubide*, no. 13) and the reading of the text has remained unchanged with some minor modifications of the translation. It is nevertheless included in the present volume because the 'person A' has now been identified as the mystic al-Qushayrī (d. 576/1180). In consequence the dating and the historical context of the certificate, the early years of Ṣalāḥ al-Dīn's reign, are now much more apparent. The editors rightly underline that the certificate shows one strategy of how Ṣalāḥ al-Dīn inserted himself into the existing religious and cultural landscape of Damascus: Such certificates seem to have been specifically popular in Damascus, and this document closely follows the Zangid-period style of decorating them. One minor quibble with the document's discussion is that it matter-of-factly states that such certificates were displayed on the walls of the Umayyad mosque (67). The 2006 book had already included such speculation, but a more cautious wording would have been more appropriate as we have no evidence whatsoever, either on the certificates or in narrative sources, of such practices.

Doc. 5 is a ‘memorandum’ on repair works undertaken in the Ḥammām Kullī, which is known from narrative sources. This document is a chronological – and often carefully dated – list of these repairs’ successive phases, most importantly on the water supply and the heating system. It contains a fascinating array of details on manual labour in medieval Damascus such as prices, working shifts (which very well could include the night) and crafts (mentioning an otherwise unknown ‘*shāwī*’ as the one responsible for the canalisation). The editors call this document rather vaguely a ‘memorandum’, but in my view it can be called a ‘bill’ as the costs for each step are carefully detailed. The editors’ attempt to insert this memorandum/bill into Ṣalāḥ al-Dīn’s and the Ayyūbids’ building activities in the city is not entirely compelling.

The final document, doc. 6, is of interest as it is the draft of a petition to be submitted to Ṣalāḥ al-Dīn, i.e. here we can see the early stages of how such petitions were produced. Seemingly a ‘later document’ (89) is on the verso, but the editors regrettably give no information as to what this document is. In order to understand the life cycle of such a draft it would have been fascinating to get at least a rough indication. This draft is significantly more challenging than the finished petitions of docs. 2 and 3. It is clear that the students of the Mālikiyya madrasa in Damascus petitioned Ṣalāḥ al-Dīn to take a decision as two (?) scholars are in dispute as to who is entitled to be the *madrasa*’s shaykh. However, who the contenders are remains vague (the documents mentions three scholars) and the editors’ translation does not elucidate the matter. For instance, line 2 assumes that Ṣalāḥ al-Dīn had appointed two scholars at the same time (“il (al-Malik al-Nāṣir) aurait aussi fait don de la madrasa à ‘Umar ...”). Yet, the ‘aussi’ is not in the Arabic text, and there is every reason to assume that this passage simply summarises the successive early post holders.

The edition is repeatedly somewhat inconsistent: there does not seem to be a system when the *hamza* is added and when it is left out. In the same vein the translation inserts words which would have been better placed in brackets to alert the reader (e.g. doc. 2, l. 8 ‘disposer’) and unsystematically substitutes personal pronouns with the name. In some rare cases the translation requires correction. The writer of the private letter (doc. 1) relates for instance that he had petitioned Ṣalāḥ al-Dīn (most likely to obtain a post in the administration). Ṣalāḥ al-Dīn responded, according to the letter’s writer, by asking him for patience. Immediately afterwards the writer states that on the day he wrote “*hādihā l-kitāb*” (l. 7) he was finally granted this post. Now, the editors translate this term with ‘this petition’ (though the writer previously referred to ‘petition’ with its standard term *qiṣṣa*, l. 6) so that he would have received the post on the same day Ṣalāḥ al-Dīn was asking him for patience. Much more likely, the *kitāb* refers rather to the letter itself (as in l. 18), which was precisely written in order to convey the good news of his appointment.

The concluding two chapters very briefly take up the title's 'governance and magnanimity'. This is not the strongest section of the book as it hardly engages with the existing secondary literature on the topic. The discussion sees these documents, especially the petitions, as expression of Ṣalāḥ al-Dīn's 'original policy' (105) that relied on personally knowing those involved in military and administration – a claim of historical change that could have been developed in more detail. In the same vein the discussion entirely focuses on Ṣalāḥ al-Dīn and the documents are exclusively read in a top-down fashion so that they are again and again presented as tools of 'control'. Historical scholarship, such as in Ottoman Studies, has started to regard these petitions rather as expression of a two-way relationship that often allow to understand social strategies and social agency by a wide array of actors. For instance, Iqbāl's petition is summarised as illustrating "Ṣalāḥ al-Dīn's preoccupation to personally choose the men in his entourage" (46). We are here in the period just after Ṣalāḥ al-Dīn had established himself in Damascus and thus in a period of political transition. Members of the old Zangid elite strove to preserve their position and Ṣalāḥ al-Dīn was obviously dependent on some degree of continuity to manage this transition. Iqbāl's petition is thus at least as much a fascinating example of the strategies adopted by members of the city's elite to preserve status and wealth.

However, the nature of the thematic bracket is not meant to be the book's main contribution. It is first and foremost a work of edition, translation and historical contextualisation. Some of the problematic passages (especially in docs. 1 and 6) are far from being conclusively solved, but the editors have done the field an enormous service with this work, which (in combination with the previous two books and the forthcoming book on documents related to property and real estate transactions) will have a far-reaching impact on the study of Middle Eastern history for decades to come.

---

**Stephennie Mulder**, *The Shrines of the 'Alids in Medieval Syria: Sunnis, Shi'is and the Architecture of Coexistence*, Edinburgh: Edinburgh University Press (Studies in Islamic Art 2014), xiv+297 pages, notes, bibliography, index. ISBN 978 7486 4579 (hardback).

Reviewed by **Daphna Ephrat**: The Open University of Israel, daphnaeph15@gmail.com

DOI 10.1515/islam-2016-0022

This remarkable study explores a number of still-extant medieval Islamic devotional sites distributed throughout Syria and the Levant. Devoted to the revered figures of the 'Alids (descendants of the Prophet Muhammad) and playing a

central role in Shi'ī devotional life, these shrines came to be the locus of a unifying Islamic sacred landscape formed in medieval Syria during a period of religious revitalization that spanned the eleventh to thirteenth centuries AD (under Seljuk, Zangid, Ayyubid and early Mamluk rule). Pious visitation (*ziyāra*) to them and consequently constant architectural patronage of these sites cut across sectarian divisions. Moreover, as this study shows, even in times when Sunnism was ascendant across the Islamic world, shrines founded by Sunni patrons for the 'Alids were ecumenical sacred spaces, encompassing multiple meanings, sectarian associations and forms of piety. This phenomenon lies at the center of the book that provides new evidence and fresh methodological and conceptual approaches.

The larger part of the book (Chapters 1–4) is devoted to the histories of individual 'Alid shrines, built and rebuilt in medieval Syria since the ascendancy of Sunnism across the Islamic world in the eleventh century. The final part (Chapter 5) represents a thoughtful attempt to draw broader meanings from the empirical and particular in order to advance an understanding of the creation and notion of an Islamic landscape. Introductions and conclusions in each chapter provide a solid thematic and methodological framework and connect each chapter's topic to the next. The individual buildings – their location, architectural structure, decorative features and epigraphs – are treated as historical documents, and their histories reveal the motives for their foundation and architectural patronage, as well as their significance for conveying and reinforcing a lasting message of sectarian coexistence and Islamic ecumenism. A rich variety of material and textual evidence and methods are employed to reconstitute the architectural development and designations of the *mashhads* associated with the Prophet's descendants, and to challenge the methodological problem of studying 'living buildings' – constantly visited by pilgrims and repeatedly altered due to intensive patronage activities of many patrons over a long period (8–9). Numerous illustrations and photographs are well integrated into the text, and the architectural descriptions and analysis are done with precision and clarity of presentation.

The first chapter presents the results of an archaeological investigation of a shrine that once existed in the medieval town of Balis on the northern bank of the Euphrates. Since its patronage and alteration came to an end in 1259, when the city was abandoned in anticipation of the Mongol invasion, the Balis shrine presents an opportunity to study the original structure. A fieldwork at the site, carried out over a decade (with Thomas Leisten of Princeton University), resulted in a detailed archaeological analysis of aspects of patronage and use. Information about the location of the shrine derived from the thirteenth-century historian and topographer Ibn Shaddād and analysis of the physical characteristics of the site itself, led MULDER to conclude that it might have been devoted to 'Ali ibn

Abī Tālib and intensively patronized by Sunnis. On the methodological level, this chapter exemplifies the extraordinary detailed information that can be gained through the archaeological exploration and sets a model for the investigation of the other ‘Alī shrines.

Chapter 2 is devoted to two Aleppine Shi‘i monuments that survived: Mashhad al-Muḥassin (or Mashhad al-Dikka) and Mashhad al-Ḥusayn, located near each other at the foothill of Mt. Jawshan. The regional capital of Aleppo, as MULDER notes, was largely Shi‘i throughout the medieval period, and the two magnificent shrines were founded by Shi‘is. And yet, both were heavily patronized by the Sunni rulers during the era of Sunni victory and political suppression of Shi‘ism in the city and beyond. Based on a thorough investigation of the monuments’ architectural features and inscriptions and elaborating upon earliest observations by Ernst Herzfeld and Yassar Tabbaa, MULDER stresses their meaningfulness as visible manifestations of sectarian cooperation, pragmatic toleration, accommodation and appropriation, as well as a tool of sectarian cooperation between Sunnis and moderate Shi‘is. Especially noteworthy is the meticulous investigation of the inscriptions of the magnificent portal of Mashhad al-Ḥusayn: the earlier Shi‘i inscription on the lateral faces of the bay which praises the twelve *imāms*, and the Sunni one carved above it (in three *muqarnas* cells) that praises the four Rightly Guided Caliphs and all the Companions. The physical arrangement of the two inscriptions, the aesthetic relationship between them, the lamp decorated frieze stretching between them – indicate that they were meant to be read as unified, and reveal the message of conciliation and coexistence they conveyed to viewers despite their apparently contradictory message (90–98). From the material evidence, MULDER moves to another category of interpretation. Drawing on previous historical research, she maintains that patronage of the ‘Alid shrines by the Ayyubid sultan al-Ẓāhir Ghāzī (r. 1186–1216) was part of an emerging tradition of Sunni patronage of Shi‘i holy sites throughout the Islamic lands, and at the same time reflected his support of the policies of sectarian inclusiveness and religious tolerance initiated by the Abbasid Caliph al-Nāṣir (r. 1225–1180). Patronage of the most important and popular Shi‘i shrines, she concludes, gave these Sunni rulers political capital with the Shi‘i communities in their domains, provided for the upkeep of popular shrines visited by all Muslims, and symbolized their appropriation within the realm of the official Sunni religious policy (104–105).

With Chapter 3, MULDER moves southwards to Damascus, the stronghold of Sunni Islam. Despite being predominantly Sunni throughout its Islamic history, the principal Syrian city was also a major site for performances of Shi‘i devotional practices, for it housed the shrines for many holy figures brought along by their female family members to the Umayyad Caliphate after the battle of Karbala. Furthermore, as this chapter demonstrates, intensive patronage of these shrines

by both Shi‘is and Sunnis took place in the city since the eleventh century during a period of Sunni revivalism and sectarian rivalries. Focusing on the cemetery of Bāb al-Ṣaghīr (in the south-west part of the city) – the most important Shi‘i pilgrimage place in Syria – the discussion reconstructs the architectural and patronage histories of some ten ‘Alid shrines located there that have never been studied before. Unlike the *mashhads* in Aleppo, the more modest and smaller in size ‘Alid shrines in the Damascene cemetery experienced continuous renovation and rebuilding carried out by many patrons over the course of many centuries. A thorough investigation consisting of architectural drawings, archaeological analysis and comparisons of the evidence provided by Arabic sources, intact epigraphs and the spatial relationship between and within buildings, yields a complex picture of sectarian ecumenism and exposes the varied and eclectic motivations for architectural patronage. The mausoleum dedicated to Sukayna bt. Ḥusayn – the most prominent of the shrines in the Bāb al-Ṣaghīr cemetery – is one of the most illustrative and detailed examples provided by the author (129–141). As she observes, the tomb in the cemetery is consistently mentioned in medieval Arabic sources from the late twelfth century onwards, and the text-based findings relating to its location, original structure, phases of development and various patrons, accord well with the rich architectural evidence documented and analyzed in this chapter.

In Chapter 4, MULDER further applies the methodology of what she calls ‘archaeology of texts’ in order to reconstitute the histories of four of the most popular ‘Alid shrines in Damascus from medieval times to the present. Their popularity as centers of devotion for all members of society made them attractive spaces for architectural patronage by various political and social elites. Here the patrons themselves varied. This is a remarkable observation since it highlights the significance of shrines as the locus of ecumenical veneration even at times of intensified sectarian tensions. Not only were ‘Alid devotional structures, such as Mashhad al-Ḥusayn in the Umayyad mosque, continuously in flux. They were also flexible in meaning, serving to convey different messages. Thus, while sometimes these living buildings were charged by their patrons with ideological or sectarian messages, more frequently they imparted a ‘neutral’ notion of universal Islamic piety.

The last chapter of the book places the individual ‘Alid shrines studied for this book within the wider landscape and a broader conceptual framework. Especially noteworthy is the discussion of the network of shrines that marked the journey of the head of al-Ḥusayn from Karbala to Cairo, which exemplifies the literary and visual means of ‘mapping’ the sacred landscape, and highlights the centrality of medieval Syria as the core area of the ‘Alid holy sites and the Islamic sacred topography as a whole (255–257).



Building on recent approaches in the field of archeology of religious practice and landscape studies, MULDER displays her central argument that the new unifying Islamic sacred topography that emerged between the eleventh and thirteenth centuries was constructed by means of ‘deeds’: the actions of venerated figures that were *emplaced* in the land and the ritual practices of generations of Muslims who revered them (247–248). ‘Archaeology of rituals,’ she proposes, should therefore be considered at least as important as ‘archaeology of texts’ in the study of this construction. Indeed, the emphasis placed upon reflections of the notion of Islamic sanctity on the land itself is the major strength of this study. This approach, however, should not belittle the important role of textual sources produced by historians, topographers and authors of pilgrimage guides in creating a kind of map of pilgrimage sites and sacred landscapes. An example in the context of medieval Syria is the *Ishārāt ilā amākin al-ziyārā* by Ibn al-Ḥawrānī (d. 1556), the earliest known pilgrimage guide for medieval Damascus and Syria which directed the steps of the Muslim pilgrims, pinpointing the places of concentration of *baraka* in the cemeteries and other sacred spaces in city and its surroundings.<sup>1</sup>

Some observations regarding the internal and external impetuses for the construction of a unifying Islamic sacred landscape that centered on the Prophet’s descendants are made without sufficient textual evidence. An example is the assumption regarding the political allegiance of the Ayyubid ruler with the Abbasid caliph that in the author’s view serves to explain the notion of tolerance imparted by the inscriptions and other architectural elements of Mashhad al-Ḥusayn (Chapter 3). The insufficient unveiling of evidence contained in the texts (and perhaps also ‘housed’ in the buildings themselves) is also apparent in the discussion of the rapid Christian sanctification of the land during the Crusader occupation of Syria (251 ff). Here, the assumption about the profound impact it had on the Islamization and sanctification of the landscape should have been supported with some testimonies and reflections by contemporary historians and observers. Moreover, while arguing persuasively that holy sites in the medieval Islamic central lands were generated and evoked by ritual actions, one would expect to learn more about these actions and especially about architectural

---

1 On the author and his treatise, see the introductory remarks of Josef W. MERI to *A Late Medieval Syrian Pilgrimage Guide: Ibn al-Ḥawrānī’s, Al-ishārāt ilā amākin al-ziyārāt (Guide to Pilgrimage Places), Medieval Encounters: Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue VII* (2001): 9–13. Another famous example in this regard is the guide to pilgrimage sites in al-Qarāfa Cairene cemetery by the fifteenth-century scholar and theologian Ibn Zayyāt, studied by Christopher TAYLOR in *In the Vicinity of the Righteous: Ziyāra and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Cairo (1250–1500)*. Leiden: Brill (Islamic History and Civilization), 1999.

practice – the repetitive building and restoration performed over time – “as being *itself* a ritual action, not merely as a container of it” (249). Similarly, questions remain open regarding the distinctiveness of the shrines devoted to the ‘Alids as spheres of religious and social praxis, the mechanisms of their appropriation and localization, and their integration within the wider sacred landscape surrounding venerated figures of Islamic glorious past, as well as many new friends of God whose tombs and shrines came to be a focus of pious visitation and devotional activities.<sup>1</sup>

This, however, in no way detracts from the larger objective at hand, which is the significance of shrines devoted to descendants of the Prophet as ‘super-secularian spaces’ and as the locus of the unifying ‘holy land’ that emerged and rapidly extended in medieval Syria. By utilizing a wide range of source material and drawing a carefully conceived picture of how this architecture of coexistence was constructed and perpetuated, the book as a whole makes an original and innovative contribution to the study of the history of Islamic ecumenism and its substantial and enduring forms.

---

**Andrew. J. Newman**, *Twelver Shiism. Unity and Diversity in the Life of Islam, 632 to 1722*, The New Edinburgh Islamic Surveys, Edinburgh University Press, 2013, v–x, 1–267 pp., ISBN 978 0 7486 3331 9 (paperback)

Reviewed by **Marco Salati**: Università Ca’ Foscari Venezia, salati@unive.it

DOI 10.1515/islam-2016-0023

Andrew NEWMAN, lecturer in Islamic Studies and Persian at the University of Edinburgh, has produced a number of brilliant monographs and articles that have made him a specialist of the various aspects of (mostly Safavid) Twelver Shiism. This present volume is the result of much detailed research on and analysis of the extant Shī‘ī primary sources, in both Arabic and Persian languages. It is another welcome volume in the ever-expanding field of Shī‘ī Studies which have experienced a dramatic increase, particularly since the 1979 Islamic Revolution in Iran.

---

<sup>1</sup> For a recent contribution, see Daphna EPHRAT and Hatim MAHAMID, “The Creation of Sufi Spheres in Medieval Damascus (late 6th/12th to mid-8th/14th Centuries)”, *Journal of the Royal Asiatic Society* (published online, October 2014).

The book is comprised of an introduction (1–15), nine chapters, each with its own summary and conclusion (16–202), epilogue (203–211) and four appendixes (212–241), bibliography and index.

NEWMAN's primary concerns and intentions are illustrated both in the Acknowledgments (ix–x) and in the Introduction (1–15). First of all, he laments that the “vitriol poured out on the Twelvers as a group by some non-Shii Muslims was, and remains, particularly intense (...). Many do not even accept them as Muslims” (ix, brackets mine). Sadly, the current state of affairs in the different areas of the Muslim world where Shi'ī communities are present (with the sole and obvious exception of Iran) only confirms this. Second, the book aims at doing away with long-established die-hard clichés that, even in academic circles, equate Shiism with Iran. From the very beginning, NEWMAN argues, reality has told another story, and still does: that of the diversity of the Shi'ī experience across time and space. A diversity that “emerges more clearly herein than any unity, not least because of the numerous, varied, and repeatedly existential challenges, external but also internal, that the faithful have faced over the centuries” (ix)

The same intents are expressed and discussed in the Introduction, which is dedicated largely to the historiography of studies of Shiism prior to and subsequent to the 1979 Iranian Revolution. NEWMAN notes that up to 1979, “the Safawid period formed the demarcation line between the two branches of the field [of Shi'ī Studies]. There was very little interaction between scholars in each” (3, text in brackets mine). Shiism was also understood as an “exclusively Iranian phenomenon” (4), characterized by an essentialist, esoteric nature akin to Sufism. The impact of the Iranian Revolution was, according to NEWMAN “problematic” (4), as pre-1979 theories and ideas about Shiism co-existed in Western scholarship alongside new approaches and methodologies that took notice of the fact that there existed a wider world of Shiite communities outside Iran, that indeed Shiism was and is a global phenomenon. Incidentally, NEWMAN mentions here only one short reference (14 fn. 20) to material produced in a language other than English. Consequently, his critique of the Western approaches to this field of studies is largely confined to works written in English.

Since the complexity of today's Shiism, “not only across the world's communities, but also within each of them” (9), is self-evident, NEWMAN finds no reason to doubt that the past should have been any different. As a consequence, and he does have a point there, “it is no longer feasible, or perhaps even advisable, to attempt to produce a single-volume summary view of all that is known about the faith across both time and space.” (9)

This would account both for the periodization of the book – from the death of the Prophet in 632 to the fall of the Safavid dynasty in 1722 – and for the author's challenging what he considers the “teleological approach favored in discussions

of pre-1722 Shiism”, i.e. the conventional assumption that the Shī‘ī faith was able to survive right from the beginning and “that the sum total of the faith’s ‘spiritual scene’ at any given point can be reconstructed solely on reference to the ‘normative’ doctrines and practices enunciated by a handful of elites” (9). Central to NEWMAN’s analysis is the idea that the opinions and interpretations of these elites were developed in “an atmosphere of challenge and contention” (9), both external – i.e. the pressures and constraints of politically dominant Sunnī environments – but also, and more importantly, internal. It is on this rather overlooked – at least for NEWMAN – aspect that the book wishes to focus: first of all, what these elites were asserting was far from uniform; second, contrary to the general consensus of the scholars of the field, they represented a minority within their own scattered and dispersed communities of fellow-believers. That Twelver Shiism did manage to survive despite all that, and despite the existence of fourteen to forty-five rival Shī‘ī groups in the 9th and 10th centuries, is for NEWMAN “quite an accomplishment” (9), and it took quite a while. Only in the 17th century was this survival definitely assured. It is the very original work produced by these elites that, according to NEWMAN, warrant what may constitute in fact a new and alternative reading of some key moments in the history of Twelver Shiism.

In Chapter 1: “Shiism Fragmented: The Faith and the Faithful from the Seventh to the Ninth Century” (16–35), NEWMAN tackles the assuredly difficult task of trying to bring some order to the confused events – related by much later, and often biased sources – that characterized the first and crucial two and a half centuries of Islamic history. It was during this time that an alternative, albeit small and highly conflict-ridden vision of Islam centered around the figure of ‘Alī (the Prophet son-in-law and cousin), and his descendants emerged. Unfortunately, this chapter is just as “fragmented” as the subject-matter of its title. Alas, the confusion is far from resolved by what can be described as a dizzying, dispiriting roller-coaster ride through a very disconcerting and ultimately irritating list of names, concepts and historical events. This would be enough to deter the best-intentioned reader, specialist or not. Besides, it is not at all clear why, for example, a more comprehensive discussion of the Ghulāt/Exaggerators and their all-important early speculations, or one on the beginnings of a distinct sectarian community during the time of the Imāms al-Bāqir and al-Ṣādiq is missing.

It would, however, be a great pity if one gave up on this book at this point, because the ensuing chapters are very rewarding for the patient reader: Chapter 2 (“Bereft of a Leader: The Early Traditionists and the Beginnings of Doctrine and Practice”, 36–56), Chapter 3 (“The Challenge of ‘the Uncertainty’”, 57–77) and Chapter 4 (“Majority and Minority: Rationalism on the Defensive in the Later Buyid Period”, 78–100) deal with the protracted period of ‘confusion and uncertainty’ experienced by the then small community of Shī‘ī Twelvers following the

disappearance and occultation of their twelfth Imām. NEWMAN's account follows the conflicting responses – based on the Imāms' traditions available – to this dramatic event and its consequences put forward by the scholarly elites of the community: the 'Traditionists' of Qom and the Baghdad-based 'Rationalists'. According to NEWMAN, their discourse demonstrates that there was doubt and "fluidity" on many relevant issues of doctrine and ritual. Whereas the Qommi scholars theorized and practiced a sort of separatist stance from the outside world, the Baghdadis were more inclined to 'accommodationist' attitudes and, at the same time, stressed a "distinctly hierarchical vision of the structure of the community" (49). Both camps assembled traditions, offered solutions, developed methodologies. Inevitably, whether the Mahdī was expected to return soon or not, this debate was bound to give birth, as it did, to a specialized class of experts, distinct from the common believers.

The collections of traditions produced within the community are meticulously analyzed by NEWMAN as to their content, subject matter, even chapter divisions. These very sources allow him to affirm that there existed a variegated spectrum of intra-communal topics of disagreement. The rationalist methodology, adopted and defended by a very small number of later and much revered Baghdad-based scholars, was confined to a minority status. In their own time, says NEWMAN, their methods generated more disquiet than unity, certainly not consensus.

Chapter 5 ("Betwixt and Between: the Twelvers and the Turks", 101–121) and Chapter 6 ("The Mongol and Ilkhanid Periods: The Rise and Limits of the School of Hilla", 122–137), identify the "pockets of believers" – NEWMAN's usual term for describing Twelver communities – of the Arab West and Iran. He finds their circumstances to be varied, but generally one of hardship. The arrival of the Hanafi Sunni Saljūqs resulted in the suppression of any positions of prestige – and the resources these commanded – held by members of the Shī'ī elites. Things did not change much with the Mongol/Īlkhānid dynasty. With very few exceptions – much amplified in later recollection (such as the conversion to Imāmism of the Īlkhānid ruler Öljeytü) – this period is marked by a sharp decline in scholarly activity in Iran, a trend partially counteracted by the emergence of Hilla as a major Shī'ī centre. NEWMAN observes that particularly on the Iranian plateau "sectarian distinctions could become blurred" (117), thanks to an ever-growing veneration for the Family of the Prophet, favored by both the Turkic and the Īlkhānid dynasts, and the increasing appeal to the masses of messianic Sufism. Rationalist discourse and methodology were nonetheless maintained, although with some difficulty. Also, the limited accessibility to Twelver Shī'ī sources accounts for the use by these very elites of Sunnī materials. NEWMAN persuasively notes that the works of the 13th century's two most famous scholars – al-Muḥaqqiq and

‘Allāma – both from Ḥilla, if examined in their contexts, tell a story of pluralism, divergent voices and contrast in doctrine and ritual practice. This finding is markedly different from what has been and still is assumed. Although it was to grow over time, their influence was rather limited in their day.

Chapter 7 (“The Severest of Challenges”, 138–154) emphasizes the reduction of scholarly activities in Iran during the time when Sufi messianism – tinged with Shī‘ī emotional veneration for ‘Alī and the Imāms – took on new momentum by making its way into tribally-structured Turkmen groups, the backbone of loosely organized post Timurid confederations. This blending of Mahdistic Sufism and Shī‘ī popular devotion and concepts – as exemplified by the Ḥurūfī, Nūrbākhshī, Sarbadār and Musha‘sha‘ movements – all posed a serious challenge to Twelver normative legal structures and its proponents, only partially counteracted by the survival of the rationalist school in the Arabic-speaking territories, with Jabal ‘Āmil in south Lebanon, Baḥrayn and Iraq taking the lead. However, argues NEWMAN (151), “by the end of the fifteenth century, if traces of what is taken as normative Twelver doctrine and practice today, let alone in late Buyid Baghdad, had not quite disappeared the written record suggests they were very few and very far between”.

Chapter 8 (“Shiism in the Sixteenth Century: The Limits of Power (and Influence)”, 155–176) examines the epochal formation of the Safavid ‘State’ and its adoption of Twelver Shiism, a rather unexpected move for the new ruler and leader of a Sufi millenarian and mahdistic order. For NEWMAN the hold on power of the Safavids was precarious. Threats to their survival during most of the 16th century were compounded by the nature of the Shahs’ association with the Twelver Shiism. Their own limits to the comprehension of its doctrines and practices and the on-going appeal of millenarian Sufism at both elite and popular levels explain, according to NEWMAN, why normative, i.e. ‘official’ Shiism failed to take hold until late in the century. The increased scholarly output and greater circulation of texts at this time were the result of the activities of a greater number of Shiite scholars originating from Jabal ‘Āmil, Iraq and eastern Arabia – and this despite the conquest of those region by the Sunnī Ottoman Empire. It is worth noting – thanks also to previous studies by NEWMAN – that only a few of these scholars chose to be associated with the Safavids. They not only maintained but also further advanced rationalist legal discourse and methodology – centered around the concept of the *niyāba ‘amma* (general deputyship) – with the aim of expanding the authority of the jurist.

Finally, Chapter 9 (“The Past Rediscovered and Future Assured: Shiism in the Seventeenth Century”, 177–202) sees Twelver Shiism firmly established in 17th-century Iran, from which time onwards Iran itself, despite ongoing external and internal challenges, became the ‘center’ of the faith. While other locales

were still active (Jabal ‘Āmil, Iraq, eastern Arabia, Deccan in India) with a variety of historical outcomes, the joint efforts of the Safavid court and the local clerics assured a more pervasive hold of the faith on the masses. The use of Persian and the translations from Arabic of key texts only accelerated this process. This is particularly evident for NEWMAN in two much heated debates that involved both the clerical elites and the community at large: the legitimacy of Friday prayer during the Occultation and the permissibility of Sufi practices. Finally, NEWMAN points out the dramatic increase in manuscript copying and text availability that characterizes the 17th century. The ‘rediscovery of the past’ is a telling rubric for the definitive establishment of Twelver Shiism in Safavid, and post-Safavid, Iran.

The various themes and subjects addressed in each chapter are then tied together in the Epilogue. The impressive number of sources used by NEWMAN can also be appreciated by an examination of the four Appendixes. Appendix I lists Shi‘ī scholars by their geographical point of association to show the continuous presence of ‘scattered pockets’ of believers across the entire Muslim world, and to reiterate what is for NEWMAN an important fact, namely that not all Shiites were Iranian; Appendix II is a sort of database of dateable manuscript copies of texts by Twelver scholars from the 9th to the 16th century; Appendix III lists *ṭabaqāt* works produced in the Safavid period; Appendix IV, based on al-Ṭīhrānī’s encyclopedia of Shiite written legacy *al-dharī‘a ilā ṭaṣānīf al-shī‘a*, focuses on commentaries and marginalia composed in the Safavid and post-Safavid times on a number of classic works of the medieval period.

NEWMAN’s analysis tackles rarely explored subjects, and by way of a re-reading of the original sources, convincingly proposes an interesting revision of our ideas and theories about the formative centuries of Shiite doctrine and of what he calls the “trajectory of the faith”. Later Twelvers’ perceptions of their past have privileged the voices of a ‘handful’ of elites out of practical (read political) motives. NEWMAN demonstrates that these elites’ opinions and rationalist methodologies, were in the minority in their own times and were continuously challenged and disputed, if not rejected, in Twelver ‘popular’ milieu. From very early on, the elites’ reaction to internal challenges was to “postulate boundaries between the lay believer and the religious professional and, in the process, between Twelver and non-Twelver doctrine and practice” (210). For NEWMAN, it is the very scattered nature of the ‘pockets of faithful’ across the Iranian plateau and the Arab Middle East, and their diverse experiences that made it possible for the faith to survive through difficult times until its definitive establishment in Iran in the late 17th and the early 18th centuries.

It is because of this intelligent analysis that the book’s flaws are all the more unnerving. First of all, for reasons not convincingly explained, the book stops at the fateful year of 1722, when the Safavid Empire was abruptly brought to its



knees. That means that *three hundred years* of Twelver Shiite religious and historical experience are missing. How this periodization can be reconciled with the author's intention of reaching to a wider audience is a bit of a mystery. NEWMAN specifically states (Acknowledgments, x) that the book is directed at non specialist readers, but this is not the case. The complexity of the subjects addressed in the various chapters, coupled with the author's a little too often convoluted phrasing, make it sure that only a specialist of the field might be interested in following the book's tortuous itinerary, once, as already mentioned, one survives the first chapter.

Secondly, more often than not, terms, concepts and names are mentioned but not explained. For example, the Mu'tazilis are quoted several times but nowhere in the text is a satisfying definition of who they were and what they stood for provided. Given that Shi'ī rationalism was heavily influenced by Mu'tazilism one would expect to read more about it. Likewise, a Nuḡṭavī poet and a Nuḡṭavī dervish are cited (161) but there's nothing on what the Nuḡṭaviyya was. The same goes for the Ghulāt, al-Ḥallāj,... and the list could go on. Again, this is hardly the kind of approach that would attract a non specialist.

One cannot but sense that for some reason (perhaps a rush-release?) heavy editorial cutting was made. If this be the case, it may very well be that in the process *some* of the best bits were left on the editing room floor – a real pity. Not content with established commonplaces, NEWMAN has shown with this carefully thought-out, engaging in its own imperfect way, although uneven book, that he has something original to say, and that primary sources are liable to reveal more than we normally think when approached and analyzed painstakingly as NEWMAN does. If other considerations were at work here, such as 'to break into the market' of dull and non-academic publications which admittedly abound for the benefit of a wider audience, the steps taken (or *not* taken) have done much to weaken what could have been an even more relevant piece of work than it already is.

---

**Eric Ormsby (ed. and trans.),** *Between Reason and Revelation: Twin Wisdoms Reconciled. An Annotated English Translation of Nasir-i Khusraw's Kitāb-i Jāmi' al-ḥikmatayn*, London: I. B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, 2012, x + 292 pp., ISBN: 978-1-780-76132-9.

Besprochen von **Mesut Keskin:** Mardin, Artuklu University, mesutkeskin@artuklu.edu.tr

DOI 10.1515/islam-2016-0021

Das philosophische Werk des großen ismailitischen Dichters und Denkers Nāṣir-i Ḥusrau ist nun mit der sorgfältigen Arbeit des wohlbekanntenen Übersetzers Eric



ORMSBY aus dem Persischen ins Englische übertragen worden, was in sich eine Erstmaligkeit und Neuheit birgt. Die Erstmaligkeit dieses Unternehmens besteht gerade darin, dass es abgesehen von einigen schon übersetzten Auszügen,<sup>1</sup> die erste komplette Übersetzung des bedeutenden Werks von Ḥusrau ins Englische ist, während arabische und französische Übersetzungen<sup>2</sup> bereits existieren. Der persische Originaltext ist als „unicum manuscript Aya Sofya 2393“ in der Bibliothek Süleymaniye (Istanbul) zu finden.

ORMSBY'S Übersetzung wird ergänzt durch eine Einführung in Leben und Werk von Ḥusrau: Im Jahre 462/1070 wandte 'Ali bin Al-Asad, Amir von Badaḥšān, sich an Ḥusrau mit der Bitte, das große Gedicht des wenig bekannten ismailitischen Meisters Abū al-Hayṭam Aḥmad bin al-Ḥasan al-Ġurġānī zu erläutern, das im Jahrhundert zuvor auf Persisch verfasst worden war. Zu Ḥusraus Zeit arbeiteten die Gelehrten unter schwierigen Bedingungen und unter Druck durch die jeweiligen Herrscher. Auch das letzte Werk von Ḥusrau mit dem Titel *Ġāmi' al-Ḥikmatayn* ([Versöhnung] zwischen zwei Weisheiten) ist ein Auftragswerk des Amirs: er forderte Ḥusrau auf, eine Abhandlung über die Ursache und Weise der Schöpfung zu schreiben.

Vor diesem letzten Meisterwerk verfasste Ḥusrau eine poetische Schrift in der er einige Episoden seines Lebens schildert und damit auch den historisch-denkerischen Kontext seines Zeitalters veranschaulicht. Ḥusrau wurde im Jahre 394/1004 – zur Zeit der Herrschaft der Ghaznawiden – in Qubādiyān im Stadtbezirk Balḥ in Chorasan geboren. Er studierte Naturwissenschaften, Medizin, Mathematik und Astronomie und verfügte über solide Kenntnisse der griechischen Philosophie. Im Jahre 1045 nahm er eine Verwaltungsstelle ein. Zu dieser Zeit erlebte er eine spirituelle Erweckung und konvertierte vom zwölfer-schiitischen Glauben zur ismailitischen Schia. 1047 reiste er nach Kairo, der Hauptstadt der fatimidischen Dynastie, wo er sich weiter in der ismailitischen Theologie bildete.

Neben seinem bekannten Reisebericht *Safar-nāma* verfasste Ḥusrau zahlreiche Gedichte sowie die philosophischen Werke *Gušāyiš va-rahāyiš* (Befreiung und Freilassung), *Ḥwan al-Iḥwān* (Mahl der Brüder), *Šiš faṣl* (Sechs Kapitel), *Waġh-i dīn* (Das Gesicht der Religion) und *Zād al-Musāfirīn* (Bereitstellung der Pilger)

Seine Interpretationen über die *Qasida* von Ġurġānī basieren auf seiner Beschäftigung mit der Aristotelischen Philosophie und der ismailitischen Hermeneutik. Es handelt sich um eine eigenständige Schöpfung Ḥusraus, die zwi-

<sup>1</sup> Siehe Latimah Parvin PEERWANI, "The Sum of the Two Wisdoms", in: S. H. Nasr / M. Amin-razavi (Hrsg.): *An Anthology of Philosophy in Persia*, London / New York 2008, Bd. 2, 308–328.

<sup>2</sup> Siehe: Al-Dasūqī Shatā, *Jāmi' al-ḥikmatayn*, Kairo 1977; Isabelle de Gastines, *Le livre réunissant les deux sagesses*, Paris 1990.

schen islamischer Philosophie und persischer Poetik schwebt und insbesondere auf Lösungen für religiöse Fragen und philosophische Lehren abzielt. Das Werk ist auf Persisch verfasst, verwendet aber überwiegend eine arabische Terminologie. Es ist weder ein Interpretationswerk noch ein *šarh* im üblichen Sinne, es setzt sich nicht mit den linguistischen und philologischen Aspekten des Gedichts auseinander.

Ğāmi‘ *al-Ĥikmatayn* ist in 34 Abschnitte gegliedert, die in sich nicht weiter untergliedert sind und oft unsystematisch und ungeordnet erscheinen. Jeder Abschnitt behandelt ein neues Thema der islamischen Philosophie oder Theologie. Beginnend mit dem sogenannten „Exordium“, dem Lob Gottes und des Propheten, erläutert Ĥusrau im ersten Abschnitt warum er dieses Buch schreibt und die Bedeutung des Titels. In der ersten Hälfte des Buches geht es u. a. um Ğurġānīs Qasiden zu Gottesbeweisen, die rethorischen Regeln von Aristoteles, Ich-Definitionen, Körper, Seele, Intelligenz, die Sieben Lichter, Ewigkeit, Wahrheit, Natur, Engel, Dämonen, Glückseligkeit, Eigenschaften der Minerale und Tiere, Duration und Eigenschaften des Mondes. In der zweiten Hälfte befasst sich Ĥusrau auch mit der Notwendigkeit der menschlichen Erziehung, Abstammung, Individualität, Intellekt, Wissen, Wahrnehmung, Schöpfung von Himmel und Erde, astronomischen Fragen, dem Einfluss der Sterne auf Körper und Seele und den Eigenschaften der Elemente. Diese philosophisch-theologischen Themen werden in einer poetischen Sprache behandelt.

ORMSBY lehnt sich an die gut strukturierte die Edition von Corbin und Mu‘in an, bemüht sich aber darum, eine eigene Lesart gerade in den Fußnoten zu dokumentieren. Insgesamt ist ihm eine korrekte, klare und gut lesbare Übersetzung gelungen. Da die unsystematische Struktur des Originals unverändert beibehalten ist, hat der Leser es aber schwer, sich angesichts der Vielfalt an Themen zu orientieren. Schwerfälligkeiten und Wiederholungen im Original bleiben in der Übersetzung unverändert. Wünschenswert wäre es gewesen, wenn die Begriffe nicht nur übersetzt, sondern hermeneutisch in ihrem jeweiligen Kontext verdeutlicht worden wären.

Erkennbar ist das Bestreben, die Beredsamkeit und Schönheit des Originals zu vermitteln (Reimschema und Metrik werden allerdings nicht beachtet), der sprachliche Stil der englischen Übersetzung leidet aber unter dem Bemühen um eine wortgetreue Übertragung. Der Fluss der poetisch-philosophischen Sprache des Originals nimmt an vielen Stellen den trockenen Charakter einer philologischen Arbeit an. Bereits das Original tut sich schwer damit, die angestrebte Einheit der Philosophie und Dichtung, die „Versöhnung von Vernunft und Offenbarung“, formal einzulösen. Vom Übersetzer verlangt das Werk eine Erweiterung des sprachlichen Horizonts um seine Gedanken auch ästhetisch umzusetzen. Ein Pluspunkt ist es dagegen, dass die Übersetzung mit Anmerkungen für diejenigen

versehen ist, die mit der islamischen Philosophie oder mit dem ismailitischen Denken nicht vertraut sind.

---

**Hans-Peter Pökel**, *Der unmännliche Mann. Zur Figuration des Eunuchen im Werk von al-Ġāḥiẓ (gest. 869)*. Würzburg 2014 (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt, Bd. 36). 388 S., ISBN 978-3-95650-028-2

Besprochen von **Josef van Ess**: Tübingen, josef.van-ess@uni-tuebingen.de

DOI 10.1515/islam-2016-0025

Eunuchen machten Karriere in der islamischen Welt des Mittelalters, nicht nur als Haremswächter, sondern auch als Majordomus oder in militärischer Funktion. Kürzlich ist die *Sīrat al-Ustād Ġauhar* neu ediert und in einer englischen Übersetzung zugänglich gemacht worden, dort wird das Leben eines Eunuchen geschildert, der die ersten Fāṭimiden auf ihrem Siegeszug begleitete (H. HAJI, *Inside the Immaculate Portal*, Leiden 2012). Aber sie begegnen auch in gehobener sakraler Stellung, an der Ka'ba oder in der Prophetenmoschee von Medina; dort brauchte man Leute, die mit gemischtem Publikum umgehen konnten. Sogar als Regenten konnten sie sich durchsetzen; man denke an Kāfūr, den Vorläufer der Fāṭimiden in Ägypten. Er war zudem noch ein Schwarzer; seinen Namen „Kampfer“ hatte er daher, dass Kampfer (in Pulverform) weiß war. Nur bei der „Figuration“ gab es Probleme. Einen Sklaven zu verschneiden, verstieß gegen die Menschenwürde; schon der Prophet soll sich dagegen ausgesprochen haben. Darum kaufte man die Verschnittenen im Ausland, bei den Byzantinern oder in anderen, etwas abgelegenen Gegenden, wo es entsprechende „Kliniken“ gab. Der Handel kannte wie immer keine Grenzen; erst wenn man die Ware in Empfang genommen hatte, machte man sich ab und zu grundsätzlichere Gedanken. Dann stellte sich die Frage, wie diese Sorte Mensch am besten einzuordnen sei, und auf der Suche nach einer passenden Antwort trieb die Phantasie ähnlich üppige Blüten wie in heutigen Gender-Diskussionen.

Das ist der Gesichtspunkt, unter dem der Verfasser der vorliegenden Jenaer Dissertation die Sache angepackt hat. Er spricht von Körperlichkeits- bzw. Männlichkeitsmodellen und interessiert sich für deren damalige Konzeptualisierung. Allerdings hält er sich an Texte und, wie aus dem Titel des Buches hervorgeht, an einen bestimmten Autor. Ġāḥiẓ besaß nämlich nicht nur ein gutes Gehör für die brennenden Themen seiner Zeit, sondern auch den nötigen soziologischen Scharfblick, um den Tratsch seiner Tage in Kategorien zu fassen. Als Quelle dient vor allem das *K. al-Ḥayawān*, das um 850 entstand; dort sind im ersten Band etwa 30 Seiten dem Thema „Eunuch“ gewidmet. Zwar gehört das Material an

sich gar nicht dahin; das Buch handelt ja von Tieren. Aber die Kastration war bei Nutztieren gang und gäbe, und die Beobachtungen, die man dann machte, ließen sich mutatis mutandis auf den Menschen übertragen. PÖKEL hat zudem weitere, weniger umfangreiche Werke des Ğāḥiẓ beigezogen, z. B. die *Mufaḥara baina l-ğawāri wal-ğilmān*, wo die Thematik auf der anthropologischen Ebene nach dem Muster der Rangstreitliteratur abgehandelt wird – in einer Weise, die Ch. PELLAT, der diesen Text 1957 in Beirut zum ersten Mal herausgab, in seinem *Et*-Artikel (2II 386b) noch dazu veranlasste, von „Obszönität“ zu sprechen. Im Umgang mit dieser Kategorie ist man heute etwas abgehärteter. Allerdings fällt auf, dass Ğāḥiẓ' Ausführungen in beiden Texten streckenweise identisch sind; man könnte diese also, wenn die Interpretation Probleme aufwirft, miteinander vergleichen und dabei nach der Chronologie fragen. Nur wäre dies ein Anliegen der alten Philologie, und sie gehört nicht mehr zu PÖKELS Programm. Er zählt zwar die Texte von Ğāḥiẓ auf, die er eingesehen hat (58–68); aber er referiert nur kurz deren Inhalt, um diesen dann nach seinen eigenen Vorstellungen zu analysieren.

Die Belesenheit, die er dabei an den Tag legt, ist stupend. Die Genderforschung dient ihm nur als Einstieg; er verbreitet sich ebenso über die antike Medizin mit ihrer Humoralpathologie oder über das frühe Christentum mit seinen spezifischen Vorstellungen von Askese (etwa im Fall des Origenes). Das islamische Denken wird also eingebettet in die Welt der Spätantike. Auch die entsprechenden juristischen Fragen werden darum im chronologischen Längsschnitt behandelt, von Ostrom hin zu der in der Entstehung begriffenen *šari'a*. Den arabischen Texten wird dabei viel abverlangt. Sie müssen manchmal auf Fragen antworten, die ihre Verfasser sich noch nicht stellten. Die Sexualität war, anders als bei uns, noch kein Thema eigenen Rechts. Man kann ihr deswegen nur von der Peripherie her beikommen, über die Beschreibung von Empfindungen wie in der Liebesdichtung, über den Gebrauch von Begriffen wie *liwāt*, über soziale Phänomene wie die *muḥannaṭūn* (vergleichbar unseren Transvestiten oder „Schwulen“), über juristische Kategorien wie *ḥuntā*, den Hermaphroditen, der im Erbrecht bei der Berechnung der Anteile Probleme bereitete – und eben über Autoren wie Ğāḥiẓ, die für den Markt schrieben (was damals ein Novum war) und dabei dem betuchten Sponsor die Zeit vertrieben oder den Blick für die Welt öffneten. So erschließt sich uns im Vorübergehen das individuelle Detail: die Provenienz der Eunuchen (es gab unter ihnen schwarze und hellhäutige, sog. *ṣaqāliba*) oder ihr sozialer Aufstieg, den man, ähnlich wie bei den Farbigen in den USA, vom Zentrum der Gesellschaft her als zivilisatorischen Effekt interpretierte.

Der Leser begleitet dabei den Autor in seinem Bemühen, verschiedene Disziplinen, die ihren je eigenen Jargon pflegen, miteinander in Einklang zu bringen. Die Orientalistik hat mittlerweile so sehr an Statur gewonnen, dass sie über den

Zaun schauen kann, ohne dabei den Halt zu verlieren. Der Blick richtet sich hier allerdings nicht auf andere fremde Kulturen, in denen es Vergleichbares gab (man hätte an China denken können), sondern auf reichlich beackerte Arbeitsfelder, wo die eigene Welt mit ständig wachsender Subtilität untersucht wird. Das erfordert eine gewisse Erfahrung, und sobald auf einem der neueren Gebiete Thesen und Personen eine zu enge Beziehung eingehen, kann es zu Kirchenväterziten kommen, welche die Geduld des Lesers strapazieren. Aber man sollte von einem Doktoranden nicht verlangen, dass er über den Dingen steht; dazu sind heute die Denkmuster, die innerhalb der Geisteswissenschaften angeboten werden, zu zahlreich. Vielmehr besteht Anlass zum Dank dafür, dass auch das eigene Fach zum Zuge gekommen ist: David AYALON natürlich, der dem Thema zum Durchbruch verhalf, aber auch Thomas BAUER, der es von der Poesie her angegangen hat, Sabine SCHMIDTKE mit einigen ihrer frühesten Arbeiten oder Gernot ROTTER mit seiner Dissertation über die Stellung des Negers (1967). Es wäre verfrüht, angesichts der alles in allem etwas pointillistischen Darstellung von einer Synthese zu reden; aber in mentalitätsgeschichtlicher Hinsicht sind wir einen tüchtigen Schritt vorangekommen.

Die Probleme zeigen sich auf der sprachlichen Ebene. Das beginnt bereits beim Deutschen. Man stößt auf gewaltsame Formulierungen (vgl. 62 die „von Ĝāḥiḻ polemisierten Christen“) und unschöne Pleonasmen; da wird „Einflussnahme genommen“ (291) und „der Fluss an Informationen beeinflusst“ (298). Im Griechischen wirkt manches etwas dilettantisch, zumal der Computer auf gewisse Finessen (Spiritus, Akzente) nicht vorbereitet ist; vgl. den missratenen εὐνοῦχος auf S. 70 oder συμβεβηχός statt συμβεβηκός auf S. 167 (weitere Druckfehler etwa S. 61, Anm. 211; S. 128; S. 189). Im Lateinischen überrascht der „Paulus von Aeginata“ (gleich zweimal, S. 99 und 105), wo bei diesem Arzt, der von (der Insel) Aigina/Ägina stammte, das lateinische Adjektiv als Ortsname missverstanden ist. S. 56, Anm. 190 lies „De partibus animalium“ statt „De partibus animalibus“. S. 292, Anm. 26 ist der *praepositus sacri cubiculi* arg malträtiert. Im Arabischen stößt man auf rätselhafte Vorgänge in der Handhabung der Umschrift; wie kann aus *ḥinzīr* „Schwein“ *ḥandīd* werden? (99, Anm. 151). PÖKEL stützt sich, soweit es geht, auf frühere Übersetzungen aus Ĝāḥiḻ: PELLAT/MÜLLER (in der „Bibliothek des Morgenlandes“, 1967), ENDERWITZ (*Gesellschaftlicher Rang und ethnische Legitimation*, 1979), BEHZADI (*Sprache und Verstehen*, 2009) und sogar O. RESCHER (*Excerpte*, 1931). Aber wenn er dann selber sich in dieser Kunst versucht, bricht er ein. Vielleicht wäre er besser gefahren, wenn er größere Abschnitte im Zusammenhang übersetzt hätte; er hätte sich dann über deren Struktur Rechenschaft ablegen müssen. Aber er hat sie auseinandergerissen und die Bruchstücke über seine Analysen verstreut, wo sie alsbald unter der Sekundärliteratur begraben werden. Heraus kommen dabei im Allgemeinen nur Inhaltsangaben, präsen-

tiert in einem beinahe-Deutsch, das den Vertretern der Nachbardisziplinen, die gewonnen werden sollen, den Geschmack an der Sache verderben dürfte. Ich möchte einige der Stellen kurz herausgreifen. Dabei sollen auch andere handwerkliche Schwächen, die bei der Lektüre auffallen, zur Sprache kommen.

S. 150, Anm. 79 ist *ḥaṣā* zu lesen statt *ḥaṣiya* (vgl. *ḥaṣaynāhu* in der gleichen Zeile) und *ḡada'nāhu* statt *ḡada'anāhu*. Außerdem heißt *ḡada'a* nicht „hungern lassen“ (das ist wohl eine Verwechslung mit *ḡauwa'a*), sondern „verstümmeln“.

S. 152, Anm. 88 und 89: Hier ist Einiges durcheinander geraten. Wenn Ša'bi 818 gestorben wäre, könnte Ādam b. Sulaimān, „gest. zwischen 747 und 758“, nicht von ihm überliefern. Vielmehr ist 818 das Todesdatum von Ādam b. Sulaimān's Sohn Yaḥyā b. Ādam (dem Verfasser des *K. al-Ḥarāḡ*); Ša'bi starb schon zwischen 721 und 728.

S. 153: *Salaf al-muslimīn* sind nicht „die Vorfahren der Muslime“ („in der Zeit 'Umars, 'Utmāns und Mu'āwiyas“!), sondern „die Muslime aus der alten Generation“. – „Gott hat die Kastration der Männer verflucht“ ist wohl optativisch zu verstehen: „Gott verfluche die Kastration!“. Mit den „Männern“ sind dann, wie der Kontext zeigt, Reittiere gemeint; also wohl „die Kastration alles Männlichen“. „Al-Ḥasan“ ist Ḥasan al-Baṣrī; zu Abū Bakr al-Ḥudālī (= Sulmā b. 'Abdallāh) vgl. Ḥalīfa b. Ḥaiyāt, *Ṭab.* 533 nr. 1863. – Derselbe Gewährsmann erscheint im Folgenden mit einer Überlieferung nach 'Ikrima. Dort ist aber die „Rede des Erhabenen“ aus Sure 4:119 in Wirklichkeit eine Rede Satans, und dieser sagt auch nicht „Er (mit einem großen Anfangsbuchstaben, also Gott) befiehlt ihnen, die Schöpfung Gottes zu verändern“, sondern „Ich will ihnen befehlen, und dann sollen sie die Schöpfung Gottes verändern“. Die abschließende Korrektur durch Sa'id b. Ġubair lautet dann: „(Mit ‚Schöpfung Gottes‘ ist hier) die Religion Gottes (gemeint)“.

S. 153, Anm. 94 lies *al-'Adawī* statt *al-'Udwī* (vgl. *Ḍahabī, Muṣṭabih* 449, apu.).

S. 155 würde ich übersetzen: „Immer noch regen einige unbelehrbare Ketzler (*mulḥidūn*, Atheisten?) oder blöde und minderbegabte Einheitsbekenner sich auf, wenn man einen Eunuchen besitzt und ihn kauft oder verkauft. Sie verweisen dann auf denjenigen Eunuchen, den der Muḡauqīs ... dem Propheten zusammen mit der Koptin Māriya, der Mutter (seines Sohnes) Ibrāhīm, als Geschenk übersandte, und sagen: (Sogar) der Prophet nahm einen Eunuchen in seinen Besitz, (und zwar) nachdem er erkannt hatte und sich dessen bewusst geworden war, dass es sich um einen Verschnittenen handelte, und ihr wollt behaupten, die Kastration sei verboten ...“ PÖKELS Wiedergabe des Textes leidet vor allem darunter, dass er die Eulogie *'alaihi ṣ-ṣalāt was-salām* nicht als solche erkennt und darum in den Satz einarbeitet. Da kommt er dann zu ganz neuen Ergebnissen: „Einem Eunuchen brachte (der Prophet) das Gebet bei [*ṣalāt!*] und (lehrte ihm [sic!] den) Friedensgruß [*salām!*]“.

Die zweite Hälfte des Textes steht dann auf S. 156 unten. Jedoch erfährt der Leser dort nicht, dass die Rede der „unbelehrbaren Ketzler“ aufgenommen wird; PÖKEL behauptet vielmehr, dass Ğāḥiẓ hier „sich direkt an die *mawālī* richte, deren Argumente er präsentiert“. Zu Anfang muss es dann heißen: „... und ihr wollt behaupten, die Kastration sei verboten. Jemand aber, der einen Verschnittenen (direkt) beim Verschneider kauft und dann dessen Wert höher ansetzt als zu der Zeit, wo jener noch ein normaler Mann (*faḥl*) war, leiste Beihilfe zur Kastration; er fördere sie und mache für sie Stimmung. Dabei gebe es kaum ein abscheulicheres Unrecht und eine größere Härte ...“ Vermutlich nimmt die Argumentation Bezug auf die Parallele des Weingenusses. Im Ḥadīṭ heißt es ja, dass nicht nur der Wein selber verboten sei, sondern ebenso der Handel damit und der Kauf. Der Gedanke klingt dann nach in dem Passus, der S. 157 übersetzt wird. Dort heißt aber *wa-idā* nicht „folglic“, sondern leitet einen Zeitsatz ein: „Und wenn (es geschieht, dass) der Käufer aus diesem Grund die Ware höher einschätzt ...“. Der Nachsatz kommt dann erst, nachdem PÖKEL seine Übersetzung längst beendet hat (mit *fa-fham* in *Ḥayawān* I 164, 10).

S. 158: In Sätzen wie „Die Erlaubnis zur Freilassung bedingt (jedoch erst einmal) den Besitz“ empfiehlt es sich, zum besseren Verständnis die Infinitive verbal aufzulösen: „Wenn es erlaubt ist, ihn freizulassen, so setzt dies voraus, dass man ihn besitzt (bzw. besessen hat)“.

S. 172: *Badāda* ist nicht „Zartäugigkeit“, sondern „Zarthäutigkeit“ (vgl. S. 174). Wahrscheinlich liegt ein Übermittlungsfehler zugrunde (beim Diktat?).

S. 173 lies in dem französischen Text „*déroule*“ und „*décépitude*“. – Der im Folgenden übersetzte Passus aus der *Mufāḥarat al-ġawārī wal-ġilmān* des Ğāḥiẓ begegnet nahezu wortgleich auch in dessen *K. al-Ḥayawān* (I 107, 3ff.): „Der Verschnittene sieht (anfangs) so aus, als ob in seiner Gesichtsfarbe (der Text in *Ḥayawān* hat *laun* statt *waġh*) Schwerter glänzten und als ob er ein chinesischer (Metall-)Spiegel sei, oder wie das saftige Mark aus dem Gipfel einer Palme (nicht ‚wie ein Palmblattstreck‘; vgl. LANE s. v. *ġummāra*) oder wie ein vergoldeter Silberstab (*massa* heißt nicht „benetzen“, sondern „berühren“) ...“. Was in der *Mufāḥara* dann folgt, steht in der Parallele ausführlicher; diese beginnt mit dem Passus, der hier auf S. 174 übersetzt ist.

S. 176: Der Passus *Ḥayawān* I 116, 2–7, der hier in zwei Etappen übersetzt wird, ist von dem Herausgeber (‘Abdassalām Muḥ. Hārūn) gegenüber dem älteren Druck und den Handschriften stark redigiert worden. Man müsste das noch einmal nacharbeiten; die deutsche Übersetzung ist jedenfalls kaum zu verstehen. Die Rede ist von dem wiegenden oder watschelnden Gang, der sich bei einem Eunuchen zeigt (nicht „ihm widerfährt“; *ya’riḍu* verweist auf *‘arad* „Akzidens“). Ein Verschnittener tritt nicht so hart auf wie ein normaler Mann; dieser hat darum auch den kräftiger ausgebildeten Fuß (nicht den „üppigeren“, was auch immer



das heißen soll). Der Eunuch hat eine Art, seine Füße zu setzen, wie man sie von seinem „Genossen“, eben dem normalen Mann, nicht kennt (*ṣāhib* ist also der „Genosse“, d. h. der andere in dem Vergleich, nicht etwa der „Besitzer“). – In der *Mufāḥara* findet sich dann eine entsprechende Beschreibung des Auftretens junger Frauen (*ḡawārī*); dort wird dann wieder der wiegende Gang (*at-taṭannī*) erwähnt. Aber man muss *līn al-a‘ṭāf* lesen statt *laiyin al-a‘ṭāf*, also Nomen statt Adjektiv (das ja sonst im Femininum stehen müsste: *laiyinat al-a.*). Zudem ist *ḥaṣān* nicht „Schweiß“, sondern „Schmutz“, wenn denn die Konjekture des Herausgebers überhaupt stimmt; das Wort ist selten, und er hat es aus dem *Lisān al-‘Arab* herausgeholt. Die Mädchen sind also reinlicher. Der „Schweiß“ (*‘araq*) kommt im Text erst später; aber da übersetzt PÖKEL mit „Geruch“.

S. 181: Auch hier wird *ya‘riḍu* wieder mit „es widerfährt ihm“ übersetzt. Gemeint ist: „es kommt bei ihm vor“. Die Ausdrucksweise entstammt dem theologischen Vokabular; es geht um akzidentielle Besonderheiten, die bei den Eunuchen auftreten. Vgl. in *‘araḍa lahū ‘arīḍ* in *Ḥayawān* I 114, 7; das Wort begegnet bei Ḡāḥiḏ hier dauernd.

S. 182: Lies *Ḥannāq* statt *Hannāq*. Dessen Tochter hatte nicht etwa einen Damenbart (von dem auf S. 181 die Rede ist), sondern einen richtigen Männerbart (*liḥya*); nur deswegen fiel sie trotz Verschleierung damit auf. Sie wird dann nicht „mit Schlägen übersät“, sondern „traktiert“; d. h. man fing an, sie zu verprügeln.

Auf S. 192 bilden die beiden letzteren Übersetzungen einen zusammenhängenden Text. Statt: „Wenn das Glied schwach wird“ lies: „wenn das Glied seine Funktion verloren hat“ (*baṭala*, so auch an anderen Stellen) und statt „dann ist es für dich notwendig zu erfahren“ besser: „dann solltest du von vornherein wissen“ und weiter: „dass jene Kräfte nicht einfach ... auf gottgegebene Weise verschwinden (*lam tu‘dimhā l-ḥilqa*), sondern nur gehemmt werden. Solange sie weiter vorhanden sind, müssen sie auch weiter wirken; denn jegliche Substanz wirkt erst dann (überhaupt) nicht mehr, wenn sie selber aufhört zu existieren ...“.

S. 193: Das „*birḍaun*–Pferd“ erinnert an den „*qaṭā*–Vogel“ (statt „Flughuhn“) oder ähnliche Verlegenheitsübersetzungen, wie sie früher unter Orientalisten üblich waren. Gemeint ist nicht etwa eine besonders edle Rasse, sondern nur ein gewöhnlicher Gaul, den man vornehmlich als Packpferd nutzte (vgl. *EI*<sup>2</sup> II 785b s. v. *Faras*), ein „Klepper“ also. Dementsprechend ist die *ramaka* auch keine „Pferdestute“, sondern eine „Mähre“. – In „Schnell isst er geringe Mengen an Speisen“ werden zwei Aussagen zusammengefasst. Besser vielleicht: „Er schlingt schnell alles hinunter, und er macht nur wenige Bissen“ und weiter: „Eine Frau dagegen isst häufig einmal etwas zwischendurch, und man sieht ihr dann an, dass sie verfressen ist“ (ein Hinweis auf das, was wir „Matronenspeck“ nennen).

S. 194: Was hier zum Schluss in eckigen Klammern steht, ist im Grunde eine Vorschau auf das, was in dem zugrunde liegenden Text einige Zeilen später folgt



(*Ḥayawān* I 135, 14 f., nachdem vorher ein Gedichtzitat überschlagen wurde). Bei PÖKEL steht es dann auf S. 198: „Ein Eunuch braust schnell auf und beruhigt sich genauso schnell wieder. Das ist bei Knaben und Frauen genauso“. In PÖKELS Formulierung heißt es allerdings, dass der Eunuch „schnell von Zorn und Zufriedenheit ergriffen“ werde.

S. 197: PÖKEL hätte den Leser darauf aufmerksam machen müssen, dass im Druck nicht *faḡḡa* steht, sondern *fath̄a*. Die Konjektur liegt an sich nahe; aber man verliert das Vertrauen, wenn gleich darauf das Maultier (*baḡl*) sich in einen Geizigen (*baḡīl*) verwandelt. Nur von einem Maultier gilt, dass es „weder Esel noch Pferd“ ist; der „Geizige, der weder Esel noch Pferd besitzt“ (sic!) istbarer Unsinn. Auch wenn im Folgenden behauptet wird, dass jemand, der „die Nacht mit Wein zubringt“, das Bett nässe, so klingt dies erst dann überzeugend, „wenn er des Weines voll ins Bett geht“.

S. 199: Statt „und (er neigt) zu Engheit der Brust, weshalb man es (besser) unterlässt, ihm Geheimnisse (anzuvertrauen)“ besser: „und er schafft es nicht, Geheimnisse bei sich zu behalten“.

S. 212: Der Passus aus der *Mufāḡhara* ist dem vorhergehenden aus *Ḥayawān* wieder nahe verwandt; Ġāḡiḡ schreibt bei sich selber ab. Allerdings muss es zu Anfang heißen: „Erfahrene Menschen, die sehr alt geworden sind (= Leute mit Alterserfahrung) behaupten, dass sie dem Lebensalter (verschiedener) sozialer Gruppen nachgegangen seien und dabei festgestellt hätten, dass ...“ statt „ein erfahrener Mann von den langlebigen Gelehrten behauptete ...“. Auch im *K. al-Ḥayawān* steht an der entsprechenden Stelle der Plural.

S. 222: Das Zitat aus dem *K. al-Qiyān* beginnt mit *lau-lā*; der Satz ist also als Irrealis zu verstehen: „Selbst wenn er nicht (gerade) ein Vorbild in diesem angesehenen (nicht: ‚großzügigen‘) und ehrenwerten Gewerbe wäre – warum ...“ Kurz danach benutzt PÖKEL für seine Übersetzung eine Lesart der Handschrift, die der Herausgeber (A. M. Hārūn) in den Apparat verwiesen hat (*iḡtiyār* statt *aḡbār*). Das hätte begründet werden müssen. Hārūn hält sich im Allgemeinen an die ältere Edition von J. Finkel. – In dem zweiten Bruchstück unten auf derselben Seite muss es zum Schluss heißen: „Schaffen sie (Plural!) es dagegen hinein in die Paläste der Könige, so ist es aus mit der Entschuldigung. Dabei ist die Ursache doch dieselbe und der Grund der gleiche“.

S. 224: Lies *‘Abda* statt *‘Abada*; im arabischen Druck ist dies an zwei Stellen (*Ḥayawān* I 120, ult. und 121, 6) auch ausdrücklich markiert. – Statt *ad-Duḡā* lies *aḡ-Duḡā*. – Im folgenden Text ist zwar *aḡḡi* richtig, aber hinterher *aḡḡi* falsch; es muss *iḡḡi* heißen (wie der Druck auch explizit vokalisiert).

S. 225: Statt „mit Recht“ lies „tatsächlich“.

S. 245: Bei „Ḥālīd b. ‘Abdallāḡ“ hätte sich darauf hinweisen lassen, dass Ḥālīd al-Qasrī gemeint ist, Hišāms Statthalter im Irak. – Lies „wenn er mit allen

Tropfen des Himmels und der Erde die Waschung vollzöge“ statt „wenn er in jedem Tropfen des Himmels und der Erde (sich rein) badete“.

S. 248: Die *ahl al-qaṭī'a* sind nicht die „Sippe der Qaṭī'a“, über die man denn auch weiter nichts Genaueres erfährt, sondern Leute aus einem der bestimmten Truppenteilen vorbehaltenen Stadtviertel im frühabbasidischen Bagdad. Vgl. dazu auch S. 330.

S. 260: Von dem Eunuchen Ḥadīğ und seinem Herrn ist im *K. al-Ḥayawān* noch einmal die Rede (Bd. III 168 f.). Dort heißt er aber Ḥadīğ.

S. 266: Statt „Wahrlich, manche ...“ lies „Allerdings behaupten manche Leute irrigerweise, China sei weiter“. Die folgenden Ausführungen über die verschiedenen Windrichtungen gewönnen an Klarheit, wenn entsprechend dem arabischen Text hervorgehoben würde, dass es sich um *jeweils* zwei Monate handelt. Davon, dass der Wind in der Mitte des Weges gemäßigt sei, finde ich im Text nichts.

S. 280: Statt „so muss ihm ein Dahinsiechen widerfahren (*ya'riḍu lahū*)“ besser: „so kommt es zwangsläufig dazu, dass er dahinsiecht“.

S. 281: Lies *ḥašafa* statt *ḥašafa*. – Statt „vom Brennen des Feuers“ lies „bei Verbrennungen“; *tašyīṭ* ist dann eine Verbrennung geringeren Grades.

S. 282, Anm. 155: Mūsā b. Ka'b (al-Mar'i) war der erste abbasidische Statthalter von Sind (Ḥalīfa b. Ḥaiyāt, *Ta'riḥ* 632, 11 ff.).

S. 300: PÖKEL hat die Struktur des dort übersetzten Textes (der in die Fürstenspiegel-Literatur gehört) nicht beachtet. Der Kalif Manšūr zählt in der Ermahnung, die er an seinen Sohn al-Mahdī richtet, schlechte Eigenschaften eines Türhüters auf, deren Konsequenzen er dann im Einzelnen benennt. Man darf also *ğabī* nicht zuerst mit „schwer von Begriff“ und später mit „vergesslich“ übersetzen. Im Übrigen macht der Herausgeber einen ähnlichen Fehler, indem er im zweiten Teil die Reihenfolge von *ğabī* und *'aiyī* (die beide sich nur in der Punktation unterscheiden) umkehrt. Wenn es von dem Türhüter dann heißt, dass er Petita von Bittstellern ignoriere, so mag er tatsächlich „vergesslich“ sein; schusselig“ oder „gedankenlos“ wäre aber besser. „Schwer von Begriff“ passt jedenfalls nicht. *'Aiyī* ist ebenfalls nicht einfach „unfähig“, sondern „unfähig, sich auszudrücken“; darum kann der Mann dann die Sprachebenen nicht auseinanderhalten. – Statt „dann sehen die Leute in ihm seinen Besitzer“ besser: „dann schätzen die Leute seinen Herrn ebenso ein wie ihn.“ – Der folgende Satz ist anders zu konstruieren: „Blickt er mürrisch und finster drein, so begegnet er allen Schichten der Bevölkerung gleichermaßen widerwärtig, und wer einen Rat zu geben hat (und deswegen den Herrn aufsucht), lässt dies lieber bleiben ...“

S. 309 besser: „Er kann es zu einer solchen Ausdauer im Reiten und Kraft im Galoppieren bringen, dass er darin selbst Türken und die Reiter der Ḥārīğiten übertrifft“.

S. 310: In der zweiten Hälfte des dort übersetzten Abschnittes ist die syntaktische Struktur nicht erkannt; darum sind die Personenbezüge missverstanden. Also: „... die Ursache liege darin, dass sie (d. h. die Eunuchen) eine Wut auf die Byzantiner haben, weil sie von denen verschnitten worden sind, und deswegen an ihnen ihr Mütchen kühlen möchten. Der Wunsch nach Rache bekräftigt sie also in dem Entschluss, sie (d. h. die Byzantiner) zu töten ...“

S. 325: *Mauḍī*‘ ist hier nicht nomen loci, sondern hat die Funktion eines Infinitivs. Also nicht „Ist ihm wegen des Ortes der Körperverstümmelung erlaubt ...?“, sondern „Ist ihm, nur weil er verstümmelt ist, erlaubt ...?“

S. 327: Statt „er ließ ihn vorangehen und schnitt ihm die Kehle durch“ lies „er lud ihn vor und ließ ihm den Kopf abschlagen“.

S. 328: Statt „das Resultat ist gesünder“ lies „der Ausgang (der Affäre) ist sicherer“. Dementsprechend dann zum Schluss: „... und der Reiz der Tarnung, wie man eben nach Sicherheit strebt“. – Zu Beginn des folgenden größeren Passus ist das Perfekt durch die Konjunktion *idā* bedingt. Es ist also zu übersetzen: „Wenn Frauen die Eunuchen nicht ernst nehmen und die Sklaven verachten ...“

S. 330: Lies „Plötzlich wurde ihm (d. h. dem Herrn) bewusst, dass, wenn er solches bei einem Eunuchen gesehen hätte, der einem seiner Feinde gehörte, er sein Leben lang das Entsetzen darüber nicht loswürde. Wie dann erst, wenn das, was er mit eigenen Augen gesehen hatte, sich auf jemanden bezog, der ihn selber (im eigenen Haus) bei seinen Frauen und Konkubinen vertrat? ...“.

Man möge mich nicht missverstehen. Ich will diese mit Fleiß und Sachverstand gearbeitete Studie nicht in Grund und Boden rezensieren. Es geht mir in erster Linie darum, das Buch benutzbar zu machen. Ohne eine gewisse Sicherheit im Arabischen kann man einem Autor wie Ġāḥiḏ nicht gerecht werden. Manche der notierten Fehler sind dabei so skurril, dass man kaum erkennt, wie sie zustande kommen konnten. An der sprachlichen Ausbildung ist jedenfalls noch zu arbeiten. Letztere ist offenbar mancherorts völlig marode; der Übergang in die „Forschung“ vollzieht sich dann viel zu früh. Auch ein wenig mehr Sorgfalt beim Korrekturlesen hätte sich ausgezahlt. Man könnte natürlich grundsätzlich fragen, ob ohne sicheres Textverständnis das Ineinanderarbeiten von Sekundärliteratur verschiedener Herkunft nicht bloß Tertiärliteratur erzeugt, der die Bodenhaftung fehlt. Aber das ist ein weites Feld; man müsste das einmal in größerem Zusammenhang diskutieren. Darum am Ende nur so viel: Wer mag wohl diese Dissertation begutachtet haben? Und in welchem Fach?

**Mohammad Rihan**, *The Politics and Culture of an Umayyad Tribe. Conflict and Factionalism in the Early Islamic Period*. London: I. B. Tauris, 2014. 231 pp., ISBN 9781780765648

Reviewed by **Jens Scheiner**: Universität Göttingen, jschein@uni-goettingen.de

DOI 10.1515/islam-2016-026

Studying early Islamic history of the Near East through the lens of an Arabic tribe seems to be en vogue. After Fred DONNER's analysis of Bakr b. Wā'il (1980), Ella LANDAU-TASSERON's publication on Asad (1985), Michael LECKER's study on Banū Sulaym (1989), Isaac HASSON's take on Judhām (1995) and Wilferd MADELUNG's paper on Rabī'a (2003) recently three PhD dissertations focused on political and social activities of 'Āmila (RIHAN 2005), Azd (ULRICH 2008) and Kinda (LEUBE 2014).<sup>1</sup> The monograph under discussion here is RIHAN's slightly revised dissertation on the southern Arab tribe of 'Āmila,<sup>2</sup> the name of which is unfortunately not mentioned in the work's title. RIHAN "proposes to set out the political history of 'Amila in the early Islamic age up to the late Umayyad period" (1). However, after a short introduction and the attempt to define the structure, function and dynamics of the tribe of 'Āmila (Chapter 1), the author dedicates the next chapter to the ancient, antique and late antique history of this tribe (Chapter 2). He then turns to the main focus of his study, which is the description of the role 'Āmila played during the Muslim (or believers') conquests (Chapter 3) and under Umayyad rule (Chapter 4). A final chapter discusses the relationship between 'Āmila, the so-called *Jabal 'Āmil* in southern Libanon and the spread of Shi'ism in that region. A brief epilogue, a section with endnotes, the bibliography and the index close the book.

<sup>1</sup> Fred M. DONNER, "The Bakr b. Wā'il Tribes and Politics in Northeastern Arabia on the Eve of Islam", *Studia Islamica* 51 (1980): 5–38; Ella LANDAU-TASSERON, "Asad from Jahiliyya to Islam", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 6 (1985): 1–25; Michael LECKER, *The Banū Sulaym. A Contribution to the Study of Early Islam*, Jerusalem 1989; Isaac HASSON, "Judhām entre la "Jāhiliyya" et l'Islām", *Studia Islamica* 81 (1995): 5–42; Wilferd F. MADELUNG, "Rabī'a in the Jāhiliyya and in early Islam", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 28 (2003): 153–170; Mohamad A. RIHAN, *The Tribal World in the Early Islamic Age. The Tribe 'Āmila up to the Late Umayyad Period* [Diss.], Cambridge 2005; Brian J. ULRICH, *Constructing al-Azd. Tribal Identity and Society in the Early Islamic Centuries* [Diss.], Madison 2008; Georg LEUBE, *Kinda in der frühislamischen Historiographie* [Diss.], Bayreuth 2014. ULRICH and LEUBE are currently preparing their dissertations for publication.

<sup>2</sup> The dissertation was first published in Arabic (under a different title). See M. RĪHĀN: *Jund al-khalīfa. Ta'rikh 'Āmila ḥattā nihāyat al-ahd al-Umawī*, Beirut 2008. Unfortunately, I did not have access to the Arabic version.

Regarding the sources, the author relied on an array of literary accounts. From among the *futūḥ*-works, al-Azdī (d. ca. 178/794)<sup>3</sup>, al-Balādhurī (d. ca. 279/892), al-Ṭabarī (d. 310/923) and the one ascribed to al-Wāqidī (d. 207/822) are used, in addition to the *Taʾrīkh* by al-Yaʿqūbī (d. ca. 300/912) and some geographical and non-Islamic Greek works. Special emphasis is put on the *Dīwān* of ʿAdī b. al-Riqāʿ al-ʿĀmilī (d. ca. 102/720), who was a famous panegyrist of the Umayyads and belonged to ʿĀmila. However, whether his poetry really became “‘the official public record’ of the tribe”, as RIHAN claims, is questionable. In chapter 2, some documentary evidence is provided. From these (and some other) sources, the author extracted all he could find about ʿĀmila and composed his own narrative on the main political events that were transmitted in relation to this tribe. His aim is to show that members of the ʿĀmila played a significant role in the Near East from Antiquity to the end of the Umayyad rule after which they disappeared as influential political actors (131).

However, the interpretation RIHAN offers is built on a methodologically weak basis and is too conjectural to be convincing. Let me give an example from my own field of expertise, i.e. the author’s treatment of the ʿĀmila during the early Muslim conquests. The author quotes several passages from literary sources in which the ʿĀmila are variously depicted as having supported the Byzantines, the Muslims or to have changed alliances (76–83). Without giving a reason or evaluating the various traditions, RIHAN concludes that “the advent of the Muslims allowed ʿĀmila to leave its role as subordinates to the Byzantines and to become real partners and decisions makers in the new Muslim order” (83). Furthermore, he speculates that this “new alliance with their Arab kinsmen was *probably* [emphasis mine] a key factor in the Muslim victory” (83). Speculative statements like the latter are found in high numbers throughout the monograph and expressions like “it is possible that”, “it is not unlikely”, “would have been” and “is almost certain” (all on one page, 44) permeate the text. Due to the scarcity of traditions in his sources, the author has to pursue unconvincing lines of argumentation, which he has to support or complement with speculations. He seems to be aware of this fact, since he acknowledges this short-coming in several places (e.g. 95, 100). Moreover, when ʿĀmila are not mentioned in traditions at all, for instance in traditions pertaining to the battle of Ṣiffīn, the one of al-Ḥarra or the conquests under the amīr-caliph Hishām, according to the author “it can hardly

---

<sup>3</sup> RIHAN’s chronological description of al-Azdi is contradictory. On the one hand, al-Azdi is presented to have written in the early 3rd/9th century (9); on the other hand, he is placed together with al-Wāqidī in the 2nd/8th century (76). His death date is given in the bibliography as “Third Hijra Century” (199).

have been” the case that ‘Āmila did not participate in these events (see 99 and 102, 121 for similar statements; for another case see 177, n. 75: “Although ‘Āmila was not mentioned in the text, it is most certain to assume its existence alongside its sister tribes”). Hence, RIHAN is filling the gap in the sources with more or less convincing speculations in order to achieve his narrative aim.

In addition to such a speculative mode of writing, the author’s formulations are far too general and use many commonplaces. Expressions like “it is well established [...]” (63) or “almost all Arabic sources attest [...]” (67) are often found in the book. Such a style of presentation and the many weak points in the argumentation make it hard or even impossible for the reader to find the information that is correct or plausible, which is present in the work as well (for example individual members of ‘Āmila are introduced and analyzed).

Some minor points which have also to be addressed, but not discussed in depth here are first the insufficient discussion (and usage of secondary literature) on what constitutes a tribe (see the discussion on 5–23 and the trivial conclusion reached on 11–12, 23); second the unawareness (or at least they are never discussed) of *topoi* in the quoted narratives and hence the taking for granted of the information found in the traditions; third the inconsistent and sometimes erroneous usage of the transliteration (e.g. wa al- vs. wal vs. wal-, 199–201; the hyphens representing ū, 27, 55, 200; the dots representing š, 201); fourth the many editorial mistakes in the bibliography, the division of which (in particular the sections “Primary Byzantine and Crusades Sources”<sup>4</sup> and “Periodical Literature”) makes it hard for the reader to find a specific title; fifth the discussion of the *Futūḥ al-Shām* ascribed to al-Wāqidi is erroneous and inconsistent (176, n. 57).

What finally remains from this work is a highly conjectural personal narrative that serves as a collection for traditions pertaining to ‘Āmila. Very early in his book the author states “due to the extreme paucity of sources, it is very difficult to establish a detailed history of the ‘Āmila tribe as an independent unit” (37). This motto holds true for all chapters of the work, and hence the work proves that the approach to write the political history of ‘Āmila in the early Islamic period failed to a large extent.

---

<sup>4</sup> To list Jewish authors (like Benjamin of Tudela), Syriac Sources (like Sebeos) and secondary literature (like Robert HOYLAND’s *Seeing Islam*) in this section is strikingly inconsistent.

**Ulrich Rudolph (Hrsg., Mitarbeit: Renate Würsch), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Philosophie in der islamischen Welt, Bd. 1, 8.–10. Jahrhundert*, Basel: Schwabe Verlag 2012, XXXV, 612 S., ISBN: 978-3-7965-2632-9.**

Besprochen von **Georges Tamer**: Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, georges.tamer@fau.de

DOI 10.1515/islam-2016-0027

In der wissenschaftlichen Wahrnehmung der Philosophiegeschichte dominierte bislang weitgehend eine eurozentrische Sicht, der zufolge das Philosophieren im antiken Hellas geboren wurde und dort zu jugendlicher Stärke gelangte. Wurde Philosophie in der hellenistischen Spätantike, vorwiegend betrieben im Schatten von Platon und Aristoteles, durch das Christentum geschwächt und von der Theologie gezähmt, gelangte sie später „von Alexandrien nach Bagdad“, wo sie wieder einen Aufschwung nahm. Dort wurde sie konserviert und, wenn die Umstände günstig waren, den nun latinisierten Europäern zurückgegeben. Die auf Arabisch Philosophierenden – Muslime, Christen und Juden – spielten nach dieser Auffassung lediglich die Rolle der Vermittler; die von ihnen gestaltete Epoche der Philosophiegeschichte sei kaum innovativ. Würde die Aussage, die Philosophie nach Platon und Aristoteles bestünde aus Fußnoten zu deren Werken, überhaupt gelten, träfe sie infolge der erwähnten Sicht in ganz besonderer Weise auf die Arabisch schreibenden Philosophen zu.

Mit dem vorgelegten Band wird der Anfang vom Ende der angedeuteten Verzerrung der Philosophiegeschichte eingeläutet. Er ist der erste in einer Reihe von vier Bänden zur Geschichte der Philosophie in der islamischen Welt im völlig neu überarbeiteten *Grundriss der Geschichte der Philosophie* von Friedrich Ueberweg. Die weiteren Bände sind wie folgt geplant: Bd. II: 11.–12. Jahrhundert; Bd. III: 13.–18. Jahrhundert; Bd. IV: 19.–20. Jahrhundert. Sie werden die bisher umfangreichste Darstellung der Philosophie in der islamischen Welt bilden.

Schon am Titel der vierbändigen Reihe lässt sich eine programmatische Wende im Hinblick auf die Bezeichnung dieser Philosophieepoche erkennen. Im Rekurs auf einen früheren Vorschlag von Louis GARDET (*Le problème de la ‘philosophie musulmane’*, in: *Mélanges offerts à Etienne Gilson*, Toronto 1959, 261–284) und Georges C. ANAWATI (*La philosophie en Islam au moyen âge*, in: Raymond Klibansky (ed.), *La philosophie au milieu du vingtième siècle*, IV, Firenze 1959, 79–87) wird in dieser Reihe im Unterschied zu früheren Darstellungen Abstand davon genommen, die seit dem 8. Jahrhundert bis in unsere Tage hinein in arabischer Sprache in islamisch geprägten Gesellschaften entwickelte Philosophie als arabisch (z. B. Dimitri GUTAS, *The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century. An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy*, *British Journal of*



*Middle Eastern Studies* 29 (2002): 5–25; Peter ADAMSON, Richard TAYLOR, *The Cambridge companion to Arabic philosophy*, Cambridge 2005) oder als islamisch (z. B. Majid FAKHRY, *A History of Islamic Philosophy*, New York/London 1970; Henry CORBIN, *Histoire de la philosophie Islamique*, Paris 1986; Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy, I–II*, London et al. 1996) zu bezeichnen. Damit wird dem besonderen Charakter dieser Epoche gebührend Rechnung getragen. Denn würde eine arabische, religiös neutrale Charakterisierung in erster Linie auf die bis Ende des 12. Jahrhunderts entstandene Philosophie zutreffen, da nahezu alle damals verfassten Werke Arabisch waren, würde eine solche Bezeichnung für spätere und moderne Autoren nicht mehr gelten, die auf Persisch oder Türkisch philosophieren, obwohl sie arabische Terminologie verwenden. Gegen eine islamische Bezeichnung dieser Epoche spricht wiederum die meistens übersehene Tatsache, dass sie auch christliche und jüdische Autoren umfasst, die sich jeweils mit spezifischen Themen ihrer eigenen Tradition beschäftigt haben. Außerdem lassen sich Bereiche dieser Philosophie wie beispielsweise die Logik kaum als islamisch, ja überhaupt als religiös, identifizieren.

Gegenstand des vorliegenden Bandes ist die Rezeption und Weiterentwicklung des philosophischen Erbes von der Übersetzungsbewegung bis zum Ende der aristotelisch geprägten Schule von Bagdad. Die Darstellung geschieht in neun diachron einander folgenden Kapiteln. Nach Vorwort und Einleitung stellt der Herausgeber im ersten Kapitel den spätantiken Hintergrund der Philosophie in der islamischen Welt dar. Darauf folgt ein Kapitel von Hans DAIBER zur syrisch-philosophischen Tradition im Frühislam. Danach beschreibt Dimitri GUTAS die Wiedergeburt der Philosophie im Schoß des Arabischen sowie die zu dieser Entwicklung führende Übersetzung griechischer Werke und präsentiert eine umfangreiche Liste der ins Arabische übersetzten griechischen philosophischen Werke. Abū Yūsuf al-Kindi (gest. nicht später als 252/866), dem ersten Philosophen der islamischen Welt, ist ein von Gerhard ENDRESS und Peter ADAMSON verfasstes Kapitel gewidmet. Danach folgt eine von Hans Hinrich BIESTERFELDT, Elvira WAKELNIG, Gerhard ENDRESS und Cleophea FERRARI abschnittsweise verfasste Darstellung der heterogenen Anfänge muslimischen Philosophierens in der Nachfolge al-Kindis. Das sechste Kapitel, von Hans DAIBER geschrieben, behandelt den Philosophen und Arzt Abū Bakr ar-Rāzī. Dem folgt eine von ENDRESS und FERRARI unternommene Darstellung der Bagdader Peripatetiker wie Abū Bišr Mattā ibn Yūnus und Yaḥyā ibn ‘Adī. Daran schließt sich ein von Ulrich RUDOLPH verfasstes Kapitel zu Abū Naṣr al-Fārābī, dem ersten Systematiker unter den muslimischen Philosophen, an. Im letzten Kapitel, mit Beiträgen von Dimitri GUTAS, Paraskevi KOTZIA, Eva ORTHMANN und Daniel DE SMET, wird die Verbreitung philosophischen Denkens im Irak des zehnten Jahrhunderts thematisiert. Die



Kapitel sind jeweils klar strukturiert: Zu Beginn wird die Primärliteratur aufgelistet; auf die Darstellung von Leben und Wirkung der relevanten Philosophen folgt jeweils eine ausführliche Besprechung ihrer Werke und Lehre, zum Schluss wird die Sekundärliteratur nach Themen und Sachgebieten eingeteilt angeführt. Der Band wird mit einem arabischen und einem griechischen Glossar philosophischer Termini sowie mit einem Sach- und einem Personenregister abgeschlossen.

Die begriffliche Schärfe, mit der im ganzen Band gearbeitet wird, sticht besonders hervor. Aus dem gesamten Unternehmen verspricht ein objektives Bild einer eigenständigen philosophischen Tradition hervorzugehen, die sich in der islamischen Welt bis in die Gegenwart hinein fortentwickelt hat und nicht, wie vorher in der Forschung vorwiegend vertreten wurde, mit dem Tod von Ibn Rušd ihr Ende fand. Mit diesem und den sich in Vorbereitung befindlichen Bänden wird die Philosophie in der islamischen Welt den ihr gebührenden Platz unter den verschiedenen Epochen und Räumen der Philosophie in der Welt endlich einnehmen. Ihr wird außerdem zuerkannt, das philosophische Erbe in arabischer Sprache kreativ rezipiert und den Bedürfnissen des eigenen Kontexts entsprechend weiterentwickelt zu haben. Damit gehen viele Desiderate der Forschung in Erfüllung; für die weitere Erforschung dieses weiten Gebiets der Philosophiegeschichte werden wichtige Weichen gestellt. Trotz der umfangreichen Menge transkribierter arabischer Wörter lassen sich erfreulicherweise nur selten Fehler finden. Ein solcher Fall ist „*al-Mudḥal*“ für korrekt „*al-Madḥal*“ (S. 99).

Nie zuvor hat die Philosophie in der islamischen Welt in den drei Jahrhunderten ihrer Genese und Frühentwicklung eine vergleichbar extensive Behandlung erfahren. Nicht nur die bekannten Philosophen al-Kindī, ar-Rāzī und al-Fārābī, sondern auch weniger bekannte Denker wie Ibn Farīḡūn und Ibn Hindū werden dabei berücksichtigt. Die Darstellung ist darauf angelegt, so umfassend zu sein, wie die Quellenlage es erlaubt, wie auch die umfangreichen Bibliographien deutlich zeigen. Dennoch muss ein solches enzyklopädisches Projekt auf weiten Strecken seiner Realisierung mit der Spannung zwischen Perfektionismus und Pragmatismus leben, insbesondere dann, wenn sich der Quellenmangel als echte Herausforderung erweist.

So können bei dem umfangreichen Material, das in diesem Projekt abgedeckt werden muss, verständlicherweise Verkürzungen oder kleinere Mängel auftreten. Es wäre aus meiner Sicht sinnvoll, bei der Darstellung der Genese und Anfänge philosophischen Denkens im Islam innerislamischen sowie interreligiösen Faktoren, die in den Anfängen der islamischen Theologie eine Rolle spielten, mit einem eigens diesen gewidmeten Kapitel stärkeres Interesse zuzuwenden (sie werden im dritten Kapitel relativ knapp behandelt). Die Grenzen zwischen Philosophie und Theologie waren in der umrissenen Epoche bekanntlich über weite Strecken durchlässig, so dass die frühe Entwicklung philosophischer Diskurse

von theologischen Debatten nicht unberührt geblieben ist. Ein weiterer Mangel betrifft bekannte arabische Pseudepigraphen, die ebenfalls eigene Behandlung verdient hätten.

Es ist außerdem verwunderlich, dass al-Fārābīs komplexe Auffassung der Religion nicht systematisch geschlossen unter Berücksichtigung ihrer weitreichenden theoretischen und praktischen Dimensionen in einem eigenen Unterkapitel behandelt wird. Stattdessen wird sie hauptsächlich der ausführlichen Erörterung von al-Fārābīs „Ethik und Politik“ (S. 434–447) subsumiert. Dadurch wird der Eindruck erweckt, dass die Darstellung auf den von Leo STRAUSS bereiteten Boden entgleitet, auf dem al-Fārābīs Ansichten zur Religion den Platz einer platonisch geprägten politischen Philosophie einnimmt, in deren Mittelpunkt die politische Deutung des Religionsgesetzes steht. Eine solche Reduzierung relativiert zunächst die Bedeutung der Offenbarung für al-Fārābīs Religionsauffassung. Sie nivelliert außerdem seine Charakterisierung der Religion als eine Instanz der Erkenntnisvermittlung an Nichtphilosophen mit dem Ziel, dass auch sie die Glückseligkeit erlangen. Dabei kann keine Trennung von Theorie und Praxis erlaubt werden.

Es ist in demselben Zusammenhang auffällig, dass Muhsin MAHDĪS Behauptung, die Schriften *Tahṣīl as-sa'āda* (Die Erlangung des Glücks), *Falsafat Aflātūn wa-ağzā'uhā wa-marātib ağzā'ihā min awwalihā ilā āḥirihā* (Die Philosophie Platons, ihre Teile und die Rangstufen ihrer Teile vom Anfang bis zum Ende) und *Falsafat Aristūṭālis wa-ağzā' falsafatihi wa-marātib ağzā'ihā wa-l-maudī' alladī minhu ibtada'a wa-ilaihi intahā* (Die Philosophie des Aristoteles, die Teile seiner Philosophie, die Rangstufen ihrer Teile und die Position, von der aus er begann und bei der er endete) bildeten ein dreiteiliges Werk, unkritisch übernommen wird (S. 400 ff.). Dagegen spricht nicht nur, dass die „arabischen Bibliographen [...] kein solches Werk [kennen]“ (S. 400), wie RUDOLPH feststellt, sondern vielmehr die Tatsache, dass die erstgenannte Schrift kaum geeignet ist, eine Einführung in die in den beiden folgenden Schriften jeweils unternommene Darstellung der Philosophie Platons und Aristoteles zu sein, wie MAHDĪ behauptet.

Es sei indes festgehalten, dass die angeführten Mängel lediglich kleine Schönheitsfehler darstellen, die auf der Grundlage des vorliegenden Werkes zur weiteren Erforschung der Philosophie in der islamischen Welt anspornen.

**Petra M. Sijpesteijn**, *Shaping a Muslim State. The World of a Mid-Eighth-Century Egyptian Official*. Oxford 2013, xxvii + 524 S., Ill., ISBN 978-0-19-967390-2.

**Maged S. A. Mikhail**, *From Byzantine to Islamic Egypt. Religion, Identity and Politics after the Arab Conquest*. London / New York 2014, xiii + 429 S., ISBN 978-1-84885-938-8.

Besprochen von **Boris Liebreuz**: Universität Leipzig, liebreuz@rz.uni-leipzig.de

DOI 10.1515/islam-2016-0028

Die rasante militärische Ausbreitung des frühen arabischen Reiches nach dem Tod des Propheten Muḥammad ist ein bis heute verblüffender weltgeschichtlicher Vorgang. Die Stabilisierung dieses heterogenen Weltreiches auf administrativer und kultureller Ebene ist nicht weniger faszinierend. Nirgendwo lässt sich diese Entwicklung des Staatwesens so detailliert beobachten wie in der Provinz Ägypten, die mit einem besonderen Reichtum dokumentarischer und literarischer Quellen gesegnet ist.

Besonders die Erkenntnisse der Papyrologie verfeinern oder revolutionieren seit einigen Jahren das aus späteren Autoren gewonnene Bild von der Administration, Wirtschaft oder Gesellschaftsstruktur Ägyptens nach der arabischen Eroberung. Daneben ist ebenso die Einsicht gereift, dass nur eine über die klassischen Fächergrenzen ausgreifende Einbeziehung zumindest arabischer, koptischer und griechischer dokumentarischer und literarischer Quellen der komplexen Realität dieser Zeit gerecht zu werden verspricht. Auf der Ebene der dokumentarischen Überlieferung mangelte es neben zahlreichen papyrologischen Editionen und Einzelstudien bisher jedoch noch weitgehend an der Einbeziehung dieser Mosaiksteine in eine umfassende analytische Arbeit. Dabei kommt die Einbettung der aus dieser Quelle gewonnenen Erkenntnisse in ein größeres historisches Narrativ mit großen Versprechen. Gleich zwei Studien machen sich nun innerhalb kürzester Zeit daran, diese Versprechen einzulösen, und beide tun dies sehr erfolgreich.

Die beiden Autoren verarbeiten ein mustergültig breites Spektrum an dokumentarischen und literarischen Quellen verschiedener Sprachen: arabische, griechische und koptische Papyri stehen neben Chroniken, Heiligenviten und – im Fall MIKHAIL – apokalyptischen Traktaten in eben diesen Sprachen. Durch die unterschiedliche Gewichtung dieser Quellen durch die Autoren ergänzen beide Bücher sich jedoch auf sehr interessante Weise. Besonders, da beide in jeweils unterschiedlichen Bereichen ihre Stärken ins Spiel bringen können. Es soll hier also nicht darum gehen, den Inhalt der Werke im Detail nachzuvollziehen, sondern diese Stärken und Schwächen herauszuarbeiten.

Kaum ein Werk ist in der arabistischen Papyrologie bereits vor seiner Veröffentlichung mit so viel Spannung zur Kenntnis genommen worden wie SIJ-

PESTEIJNS *Shaping a Muslim state*, dessen Veröffentlichung bereits seit einigen Jahren als unmittelbar bevorstehend angekündigt wurde, das aber ebenso lange bereits in seiner Manuskriptfassung zitiert wird, übrigens auch von MIKHAIL. Beide hier zu besprechenden Werke haben einen ähnlich langen Entstehungsprozess von der Dissertation (abgeschlossen jeweils 2004) zur Drucklegung. Während jedoch SIJPESTEIJN noch bis zuletzt aktuelle Literatur in ihren Text einarbeitet, endet die Bibliographie von MIKHAIL mit nur noch wenigen Beiträgen aus dem Jahr 2010.

Beide Bücher behandeln die Prozesse des Übergangs von der byzantinischen zur arabischen Herrschaft, in MIKHAILS Worten die Zeit einer „unparalleled cultural metamorphosis in Egypt“ (1). Begonnen hat dieser Übergang jedoch mit weitgehender personeller und struktureller Kontinuität, mit SIJPESTEIJN ist zu konstatieren: „For the man in the street, it must have seemed as if little had changed“ (64). Natürlich veränderte sich jedoch einiges (Steuerverwaltung, Demographie, öffentlich wahrnehmbarer Kultus, Architektur), und die Perspektive der benutzten Quellen trägt einiges zur Wahrnehmung und Bewertung der Veränderungen bei.

Während SIJPESTEIJN unter der Überschrift eines „*Fifty-year about-turn*“ die Prozesse administrativer Veränderung radikaler versteht und etwas früher ansetzt, nämlich etwa 50 Jahre nach der Eroberung von 639–642, ist es für MIKHAIL „*The long eighth century*“, in dem die Grundlagen für den folgenden gesellschaftlichen Wandel gelegt werden. SIJPESTEIJN sieht das aktive Auftreten arabischer Amtsträger und arabischer Dokumente auf der lokalen Ebene der Steuerverwaltung verbunden mit zunehmender arabischer Siedlung außerhalb der urbanen Zentren als Anzeichen dieses sich bereits entfaltenden Wandels. MIKHAIL folgt weniger den Spuren der papyrologischen Dokumentation als den chronistisch belegten Wegmarken, der Arabisierung der Verwaltung durch das Edikt des Kalifen ‘Abd al-Malik in 86/705 und einer Welle von Berufungen von Arabern auf Posten lokaler Steuereinnehmer, die er mit dem Jahr 99/718 verbindet (116).

Überhaupt zeigt sich die Steuereintreibung als bei weitem oberste Staatsräson und damit folgerichtig auch als ein zentrales Thema beider Bücher. Eine der größten Herausforderungen sich rasch verändernder demographischer und konfessioneller Strukturen (zunehmend muslimischer Landbesitz, Konversionen) war der Weg zu einer Besteuerung auch der muslimischen Bevölkerung über die Entwicklung von *ṣadaqa* / *zakāt* von einer freiwilligen und informellen Abgabe der Gläubigen zu einer obrigkeitlich organisierten Steuer. Eines der interessantesten Dokumente in SIJPESTEIJNS Korpus (Nummer 8, S. 313–321) ist eine großformatige und wortreiche, damit sicherlich auf eine über ihren primären Empfänger hinauszielende Botschaft deutende Legitimierung dieser hier

klar als solche erscheinenden Steuer auf Muslime, welche im Kontext der zeitgenössischen Kontroversen um die Abgaben zu verstehen ist. Generell zeugen die Entwicklungen im Steuersystem von einer stetig steigenden Abgabenlast für die Landbevölkerung.

Diese Veränderungen gingen nicht spurlos an einer passiven Gesellschaft vorbei, sie provozierten sogar erstaunlich viel gewaltsamen Widerstand, bisher und auch von SIJPESTEIJN (105) als eine Reihe von „Coptic Revolts“ bezeichnet, von MIKHAIL ihres konfessionellen Charakters entkleidet und wohl sehr viel passender in ihrer strukturellen Dimension als „Agrarian Revolts“ aufgefasst (MIKHAIL, 118 ff.).

MIKHAIL gibt den Eindruck eines tieferen und umfassenderen Einblicks in die koptischen literarischen Quellen. Auffallend ist jedoch das in *From Byzantine to Islamic Egypt* dargebotene Verständnis von Quellenkritik, denn MIKHAIL nimmt seine narrativen Quellen etwas zu sehr beim Wort. Die Ankündigung der Anwendung von „Form and Redaction Criticism“ oder „Memory Studies“ (29 ff.) zur Bearbeitung der benutzten Chroniken erscheint mir daher mehr als methodische Reklame, welche dann in der Studie nicht eingelöst wird. So bedeutet für ihn etwa der Erfolg einer aus der Sicht seiner koptischen Quelle häretischen Lehre: „such a nonsensical doctrine betrays a Christian population only marginally aware of normative Christian principles“ (73). Abgesehen von der Frage, was wissenschaftlich normativ „nonsensical“ genannt werden dürfte, müsste doch auch zumindest die Möglichkeit bedacht werden, dass ein Kleriker als Häresiograph hier die Lehren seiner nicht selbst zu uns sprechenden Gegner nur entstellt wiedergibt.

Dagegen ist MIKHAILS Behandlung des papyrologischen Materials zwar höchst beachtenswert und grundsätzlich auch zuverlässig, kommt aber anders als bei SIJPESTEIJN aus der Sekundärliteratur und ist auch zuweilen von Missverständnissen geprägt. So wenn er das späteste griechisch-arabische administrative Dokument ganze zweihundert Jahre zu spät auf 385/996 datiert und damit den bleibenden Einfluss des Griechischen falsch bewertet (305, FN 4; vgl. dazu SIJPESTEIJN, 66). Seine Annahme, dass bei der mehrsprachigen Ausstellung von Dokumenten des Gouverneurs die arabischen Versionen in der Regel bis zu einem Jahr später in der Provinz ankommen oder erst in der Provinz übersetzt würden und somit einen „half-hearted attempt to comply with the 705 CE mandate to Arabize the bureaucracy“ darstellten, geht auf ein Missverständnis der unterschiedlichen in der Administration gebräuchlichen Kalender zurück. Da die muslimisch-arabische Verwaltung einen Mondkalender, die griechische aber einen Sonnenkalender benutzte, dazu auch für agrarische Zwecke eine Mischform gebräuchlich war, sind die Diskrepanzen in der Datierung auf die Umrechnung der verschiedenen Kalender und nicht eine von MIKHAIL konstatierte, sehr

lang anhaltende Vorrangstellung der griechischen Sprache zurückzuführen (vgl. auch SIJPESTEIJN, 68, FN 131).

*Shaping a Muslim State* besteht aus zwei nicht immer sehr eng verbundenen Teilen. Auf der einen Seite steht die Edition von 39 arabischen Briefen, geschrieben etwa zwischen 730–750, aus dem Umfeld des Pagarchen des Faiyūm, Nāğid b. Muslim, und seines untergeordneten Beamten ‘Abdallāh b. As‘ad. Sechs griechische Papyri Nāğids, auf welche Sijpesteijn kurz verweist (8–9, 124) spielen hingegen keine Rolle in dieser Studie. Dennoch ist bereits die Zusammenstellung eines so umfangreichen Dossiers aus der in der ganzen Welt zerstreuten Masse der frühen Papyrusfunde als herausragende Leistung zu würdigen. Dieses Korpus erlaubt einen sehr detaillierten Einblick in die lokale Verwaltung des Faiyūm, der Oase, welcher wir den Großteil der dokumentarischen Überlieferung der Frühzeit verdanken. Mit ihm erhalten wir zum ersten Mal einen umfangreichen Einblick in die administrativen Beziehungen zwischen einem muslimischen Pagarchen des 8. Jahrhunderts und seinem Untergebenen auf lokaler Ebene. Und obwohl die Qualität der kleinen Abbildungen oft genug keine detaillierte Überprüfung der Lesungen zulässt, geben die besser sichtbaren Fotos sowie die Genauigkeit und Tiefe der Kommentare den unbedingten Eindruck einer sehr zuverlässigen Arbeit. Die einzige bemerkenswerte, letztlich jedoch wenig signifikante Ausnahme ist ein wiederkehrendes Problem mit der Formel لا اله الا هو. In der Edition finden wir einmal لا اله الا هو (Dokument 10) und vier Mal لا اله الا هو (Dokument 17, 26, 27 und 29) obwohl das jeweilige Dokument vier Mal klar die korrekte Form zeigt, während Dokument 17 ohne Abbildung geblieben ist (die dazu gehörige Abb. 22 zeigt stattdessen ebenso wie Abb. 37 das Dokument 29).

Eine der faszinierenden Erkenntnisse der arabischen Papyrologie ist das Bild großer administrativer Einheitlichkeit in der Frühzeit der arabischen Eroberungen: arabische Dokumente von Zentralasien bis Ägypten unterschieden sich von den jeweils parallel noch einige Zeit gebräuchlichen, vorislamischen lokalen Traditionen und waren wiederum untereinander von sehr einheitlichem Formular. Ebenso interessant ist es dann aber, vor diesem Hintergrund zu beobachten, wie Begrifflichkeiten und Praktiken auf lokaler Ebene im Fluss sein und lokale Traditionen ausbilden konnten. Verdeutlicht wird dies in SIJPESTEIJNS Korpus durch die sonst bisher nicht belegten *Symmachoi* / *simmāk* als Bezeichnung für *Steuereintreiber* (131–132) und die Bezeichnung einer kleineren Verwaltungseinheit des Faiyūm als *ḥaiyiz* (137–139). Begriffe, die wir sonst praktisch nicht dokumentiert haben, tauchen hier plötzlich mehrfach auf. Aber während dieser Umstand durch SIJPESTEIJN unkommentiert bleibt, kann sie die Eigenständigkeit ihrer Dokumente und Akteure insgesamt sehr gut aufzeigen und interessante Schlüsse ziehen, nämlich bei der Interaktion in recht vielen Punkten überraschend autonom handelnder Beamter und Verwalter auf lokaler Ebene. Dadurch quali-

fiziert sie das gebräuchliche Bild eines mit der muslimischen Eroberung radikal zentralisierten Staatsapparates. Obwohl die seit der zweiten Hälfte des ersten islamischen Jahrhunderts verstärkt nachzuweisenden muslimischen Pagarchen anders als ihre christlichen Vorgänger keine regionale Machtbasis durch Landbesitz hatten, waren sie offensichtlich dennoch nicht nur Empfänger der Anweisungen aus Fustāt, sondern auch aus eigener Initiative handelnde Administratoren.

Die Frage, ob die Erkenntnisse aus dem Faiyūm nun auch für den Rest des Landes gelten können, wird von SIJPESTEIJN bejaht (32), von MIKHAIL jedoch verneint (8). Da mit SIJPESTEIJNS Werk aber keine Detailstudie der Oase vorliegt, stellt sich die Frage weniger akut. Denn dieses Buch ist nicht in erster Linie die Analyse dessen, was uns die in ihm edierten Papyri über die Administration des Faiyūm auf lokaler Ebene zwischen 730 und 750 sagen können, sondern im analytischen ersten Teil hauptsächlich eine umfassende Darstellung von allem was davor, und zwar in ganz Ägypten geschah.

Tausende von Dokumenten sind uns aus den ersten Jahrhunderten der arabischen Herrschaft erhalten, eine solche Menge, dass längst noch nicht alle überhaupt registriert, geschweige denn durch Edition allgemein zugänglich sind. Trotz solch schierer Masse haben auf diese Quellen gestützte Interpretationen oft das Problem, dass generelle Entwicklungen anhand weniger oder gar nur eines Textes dargelegt werden müssen, dessen Interpretation darüber hinaus alles andere als eindeutig sein mag. In den beiden hier besprochenen Werken ist es besonders MIKHAIL, der sich in dieser Problematik verfängt. Der Nachweis für die Behauptung, der *mu'addin* erscheine mit zunehmender Islamisierung „prominently ... in a host of unofficial duties“ (MIKHAIL, 149) ist ein einziger Mann aus der Mitte des 5. Jahrhunderts AH, der mehrmals als Zeuge auftritt, obwohl eine Begründung für seine Rolle im jeweiligen Dokument nicht gegeben wird und nun keineswegs dauernd *mu'addins* als Zeugen fungieren. Dann befeuern trockene Dokumente oft auch das kreative Lesen zwischen den Zeilen: Hat der Pagarch *Basilios* seine Aufgabe wirklich nur halbherzig ausgeführt, gar „refused to cooperate“ (MIKHAIL, 148), wohl weil wir von seinem Vorgesetzten, dem Gouverneur, zuweilen Klagen hören? Die Ersetzung lokaler Verwalter wäre also eine natürliche Reaktion und erlaubte dem Zentrum in MIKHAILS höchst optimistischer Auslegung nun „to exert his will in remote locations with little more than a letter“ (ebd.). Interessanterweise finden wir eine sehr gute Analyse solcher Probleme der Quellenkritik bereits im Vorwort von MIKHAIL (8–9). Er selbst beherzigt seine Worte aber vor allem, wenn es darum geht, andere Autoren zu widerlegen. Es ist offensichtlich schwer, der Versuchung klarer Aussagen gegenüber komplizierter Konjunktivkonstruktionen zu widerstehen. Es empfiehlt sich jedoch in jedem Fall, den Nachweisen in diesem Buch genauer nachzugehen, vor allem, wenn sie auf nicht mehr als ein Dokument verweisen.



Eine wirklich fundamentale historiographische Neubewertung erreicht MIKHAIL für die Frage der Haltung der ägyptischen Bevölkerung den arabischen Eroberern gegenüber. Für die meisten Autoren, und so auch für SIJPESTEIJN, sind diese einfach die Ägypter oder die Christen, eine recht homogene Masse von den Byzantinern unterdrückter Kopten. MIKHAIL hingegen zeichnet ein sehr viel schärferes Bild von pro-chalkedonischen Melkiten und anti-chalkedonischen Kopten sowie deren unierten Konfessionen, in denen es paradoxerweise gerade die ersteren waren, die mit den Arabern zusammenarbeiteten, auch die ersten Jahrzehnte nach der Eroberung die Verwaltung dominierten und diese Position zum Schaden der koptischen Kirche ausnutzen konnten. Es kann demnach also keine Rede davon sein, dass die Kopten die neuen Herrscher einzig als die Befreier von byzantinischer Unterdrückung empfunden hätten und somit deren natürliche Verbündete gewesen wären. Die Stunde der Kopten kam erst mit dem Gouverneur 'Abd al-'Azīz b. Marwān (65–86/685–705) und sollte die Kirche strukturell stark verändern.

Die Titel der beiden Bücher erwecken durchaus falsche Eindrücke von ihrem Inhalt. Um den „Mid-eighth-century Egyptian official“ geht es bei SIJPESTEIJN im ersten Teil erstaunlich wenig, das Jahrhundert vor ihm wird dafür umso gründlicher ausgeleuchtet. So steht dieser breite historische Überblick sonderbar unverbunden vor der umfangreichen und exzellenten Edition des Dossiers im zweiten Teil (269–452). Auch wie der „Staat“ Gestalt annimmt, was dieser Begriff im Untersuchungszeitraum überhaupt bedeuten kann, und was an diesem das spezifisch muslimische sein sollte, kann sich der aufmerksamen Leser mit diesem Buch sicher sehr viel besser erschließen als dies bisher möglich war, es steht jedoch nicht immer im Vordergrund dieser Arbeit. Die Antworten sind im Lichte der Quellen sicherlich hauptsächlich auf den Ebenen Administration und Steuern zu verorten, doch die Themen Konversion und Sprache setzen mindestens ebenso starke Akzente und die miteinander verwobenen Prozesse von Arabisierung und Islamisierung bilden für beide Autoren zentrale Fragekomplexe. MIKHAIL auf der anderen Seite schreibt über weite Strecken mehr eine Geschichte des Wandels von „Religion, Identity and Politics“ in der koptischen Kirche der ersten beiden Jahrhunderte unter islamischer Herrschaft als eine der ägyptischen Gesellschaft in dieser Zeit.

Doch diese kleinen Irritationen der Leseerwartung können die große Lesefreude nicht trüben und erscheinen weniger erheblich gegen das große Verdienst beider Werke. Besonders interessant ist es natürlich, beide Bücher nebeneinander zu legen und ihre aus den gleichen Quellen gewonnenen zuweilen unterschiedlichen Interpretationen abzuwägen. Die gemeinsame Lektüre dieser beeindruckenden Bände sei daher wärmstens empfohlen.



**Yasir Suleiman (ed.)**, *Living Islamic History: Studies in Honour of Professor Carole Hillenbrand*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010, xvii + 318 pp., ISBN 978 0 7486 3738 6 (hardback).

Reviewed by **Simeon Evstatiev**: Sofia, University St. Kliment Ohridski, s.evstatiev@uni-sofia.bg

DOI 10.1515/islam-2016-0029

The book under review is a festschrift honoring the outstanding British Arabist and Islamicist Carole Hillenbrand. It consists of a preface and 16 chapters on various aspects of Islamic history and culture. The editor opens the volume with a comprehensive list of Carole Hillenbrand's scholarly publications, including four monographs, two edited books, fifty-two articles, chapters, encyclopedia entries, two review articles and two chapters then in press.

In his short but informative editorial Preface, Yasir SULEIMAN presents the volume chapter by chapter and demonstrates how the contributions reflect Professor Hillenbrand's research interests. The editor emphasizes her "conviction that the best scholarship on Islamic history and Islamic studies should view Islam not just as a religion but also as a civilization" – a view that could be defined as corresponding to the classical scholarly approach in the field. SULEIMAN presents the work of Hillenbrand as the achievement of an outstanding Islamicist to whom "serious teaching and research cannot but be language-based". He thus draws an example from her professorial career at the University of Edinburgh where she insisted on teaching the first-year course in Arabic for more than twenty years. The reader of the volume gets a sense of Carole Hillenbrand's variety of interests. The editor is certainly fully aware of the fact that, even if many of the book's chapters reflect in a way or another her scholarly interests, this does not suffice to achieve a full coherence. However, this is of course not the purpose of a festschrift. Therefore, the editor has adopted the most practical approach in arranging the various contributions – they are organized alphabetically by author, and not by subject, so each chapter is an autonomous study on its own.

In Chapter I "The Origin of Key Shi'ite Thought Patterns", Abdel S. al-Abdul JADER offers a reconsideration of the intra-Muslim religio-political divisions after the killing of the fourth caliph 'Alī b. Abī Ṭālib and the subsequent dramatic events involving the emerging Shi'ite community. In his concise piece of research, which nevertheless is comprehensive in terms of historical scope, JADER tackles the origin of a set of key religio-political concepts from the first and second centuries after the *hijra* – up to the end of Umayyad rule and the rise of the 'Abbāsid dynasty. He foregrounds as "key patterns" concepts such as "occultation" (*ghayba*) and "return" (*raj'a*) of the Hidden Imam, the doctrine of the change in God's will or command (*bada'*), the rise of a symbolic-allegorical, or as he puts it "more inter-

pretative” exegesis (*ta’wīl*) of the Qur’ān and the term *shī’a* itself, among others. A central exemplar within the author’s reading of those concepts is the revolt against the enemies of the Prophet Muḥammad’s family (*ahl al-bayt*) led by the notorious Mukhtār b. Abī ‘Ubayd. The chapter argues that despite al-Mukhtār’s defeat his legacy continued in three key doctrines: Mahdīsm, *ghayba* and *raj’a*. Tracing the early developments, the author thus goes through events and personalities paradigmatic in Shi’i history and thought: ‘Abdullāh b. Saba’, the conflict of the earliest Shi’a with the Caliph ‘Uthman b. ‘Affān, the movement of the Tawwābūn and the various phases of Mukhtār’s revolt. Although the chapter does not reveal any new historical evidence regarding those events, it manages to demonstrate the historical continuity of some of those early key concepts up to the present day – not only among Shi’a Muslims but also among some Sūfis.

Chapter II with the title “Additions to The New Islamic Dynasties” is written by C. Edmund BOSWORTH. The title clearly expresses the content of his contribution. BOSWORTH’S *The New Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Manual* published in 1996 and in itself an expanded and updated version of a work that appeared some thirty years previously is the standard guide to the dynasties of the Muslim world. The material, of course, is massive considering that BOSWORTH identified nearly two hundred dynasties – his table of contents lists 186, the first three of which ruled all of the Islamic lands up to the ninth century, while the remainder were regional dynasties. Therefore, more than a decade after publishing his guide, the author uses the festschrift to offer corrections and additions, such as new information from inscriptions, coins, freshly edited and printed texts. Particularly, BOSWORTH offers a new and revised version of texts from the guide’s Chapter Ten on the Eastern Persian lands, Transoxania and Khāwarazm before the Seljuqs, i.e. the entry devoted to the Qarakhanids (382–609/992–1212) in Transoxania, Farghana, Semirechye and Eastern Turkestan – the former Soviet Central Asia which is now a group of five independent republics stretching from the lower Volga to the borders of China. Also, BOSWORTH revisits his book’s Chapter Fifteen to include tables of some lines of rulers in the Siberian steppes from the Mongol invasions to the gradual incorporation of the Siberian lands into the Russian Empire (thirteenth – ninetieth centuries AD).

Julia BRAY authors Chapter III “Al-Tha’alibi’s *Adab al-muluk*, a Local Mirror for Princes” arguing that “most Islamic mirrors for princes rest not on projected utopias but on examples from the past” thus combining Greek, Persian, and Muslim wisdom that transcends the local context in which it has been articulated to provide a set of shared ideas, or motifs. However, mirrors for princes (*naṣā’ih al-mulūk*) as any intellectual activity were rooted in their socio-historical circumstances, including the specific writer–ruler relationship. Thus, al-Tha’alibi’s (d. 492/1038) *Adab al-mulūk*, though written in Arabic, was composed for an Iranian

prince and his entourage, whose mother tongue was Persian. BRAY opens up a discussion of the significant question how such a cultural eclecticism achieves an Islamic legitimacy of religious authority. She demonstrates that the appeal to recent and sometimes personal experience confirming the laws of political wisdom is an aspect of this “strategy of eclecticism”. Pursuing her argument, the author describes Tha‘ālibī’s ambitions as a genuinely devout man to “integrate intellectual, moral and historical coherence within religious terms of reference which allowed no room for the things on which he himself set the most value: the aristocratic principle and the production of the arts of civilization.” Analyzing textual evidence, BRAY outlines what she calls the lessons of local history among which is the dangers looming over princes such as assassination or “moral death”. The latter adheres when rulers are seduced to think of themselves as not only above commoners but also above the divine law (*sharī‘a*). Analyzing al-Tha‘ālibī, BRAY thus notes a profound tension in Islamic political thought to illustrate a contextual reflection on how the Caliphate and the Prophetic example degenerated into kingship (*mulk*) – a status quo that had to be religiously conceptualized and legitimized.

In his “Religious Identity, Dissimulation and Assimilation: the Ismaili Experience” (Chapter IV), Farhad DAFTARY outlines some early and classical splits and debates among Shī‘a to focus on the Ismā‘īlī version of the principle of “dissimulation” (*taqiyya*), “which also allowed for dispensation from the requirements of religious compulsion and adoption of any type of religious disguise.” Considered legitimate also within classical Sunnī thought, though without the burning urgency it gained among Shī‘a, this principle was adopted early as a tactic by both the politically moderate Twelvers and the activist Ismā‘īlīs. Protecting themselves against ‘Abbāsīd persecution, the leaders of the early Ismā‘īlī community extensively practiced *taqiyya* by concealing their religious identity. It seems that they behaved that way in the very formative period of their movement up to the establishment of the Fāṭimid Caliphate in 297/909. Subsequently, *taqiyya* was central in the beliefs and practices of the Nizārī Ismā‘īlī community, which resorted to a strict and widespread application of the principle. DAFTARY emphasizes that in early post-Alamut times Persian Nizārīs disguised themselves “under the mantle of Ṣūfism” without formal affiliation to any mystical order. In his useful historical overview the author goes through Ṣafawid Iran to show that in post-Ṣafawid Persia the Nizārī Ismā‘īlīs continued to dissimulate variously as Twelver Shī‘a. Apparently, this adaptability of Ismā‘īlīs practicing *taqiyya* up to the present day is a religio-political phenomenon referring to issues such as religious syncretism that requires further investigation.

Chapter V “Saladin’s Pious Foundations in Damascus: Some New Hypotheses” authored by Anne-Marie EDDÉ, is devoted to some of the buildings in Damas-

cus in the late twelfth century AD. Drawing on Saladin's "particular affection for Damascus", EDDÉ argues that the buildings constructed by him "reflect the principal directions of his political thinking", although they were not on the same scale as those he initiated in Cairo or Jerusalem. The author provides extensive source material focusing on two particular monuments. She suggests that the allocation of some of the available historical reports to Saladin or Nūr al-Dīn and, consequently, to either Mālikī or Shāfi'ī schools of Islamic jurisprudence (*madhhabs*) should be questioned. EDDÉ thus argues that both Saladin and Nūr al-Dīn provided support to both Mālikī and Shāfi'ī schools which, in her opinion, challenges the exclusivist reading of the historical sources. This argument deserves further elaboration, considering the role of the debates around transcending the *madhhab* affiliations during the subsequent post-classical centuries of Islamic history.

In Chapter VI "The Coming of Islam to Bukhara" Hugh KENNEDY examines the impact of the Muslim conquest on the topography and social structure of this important historical Islamic city in Central Asia. The historical exemplar of Bukhara is interesting as an example of the Islamization of a city whose conquest was apparently not violent or destructive. It also seems that the Bukhara case is a significant indication of the historical processes within early Islamic urbanism during the Iranian period. KENNEDY offers a vivid account of Bukhara's Islamization by demonstrating the vigor with which the conversion of the city to the new religion was conducted. Within his study of that conversion, the author manages to outline the complexity of the process, including the purposefulness in imposing Islam by trying to obliterate the traces of old religions and Zoroastrian customs. KENNEDY thus makes a significant contribution by showing how Bukhara was Islamized by the third/ninth century, including in terms of topography, by preserving a line of continuity with the city prior to the Muslim conquest.

Remke KRUK, the author of Chapter VII "A Barmecide Feast: the Downfall of the Barmakids in Popular Imagination", tackles the colorful and romantic story of the alleged love affair between Ja'far al-Barmakī and the Caliph Hārūn al-Rashīd's sister 'Abbāsa, in other versions Maymūna or Fākhita. The downfall of the Barmakids in the beginning of 803 AD has long been a puzzling event for both historians and the wider public. While the majority of modern scholars reject the veracity of the Barmakid story, the topic was particularly touched upon within the *adab* genre. KRUK undertakes a brilliant comparative textual analysis of various narratives regarding the event to outline the commonalities and differences in the historical representations of the story. She thus clearly demonstrates that despite its historical veracity the 'Abbāsa affair has wider cultural implications within the literary tradition of the educated Arab elite.

Chapter VIII "*The History of the Patriarchs of the Egyptian Church as a Source for the History of the Seljuks of Anatolia*" is written by Gary LEISER. He offers an

in-depth source-critical study of *The History of the Patriarchs*, the most important source for the history of the Egyptian Coptic Church mentioned earlier also by Claude CAHEN, trying to answer a set of specific research question, including the one whether this work does in fact shed light on the history of the Seljuqs of Anatolia. The close examination of the historical evidence on the Seljuqs of Anatolia leads LEISER to the conclusion that the *History's* value as a trustworthy primary source is limited and not very significant for our understanding of that aspect of the region's history. This study therefore contributes to the classification of our primary sources for the classical period of Islamic history.

With his Chapter IX "Genealogy and Exemplary Rulership in the Tarikh-i Chingiz Khan," Charles MELVILLE contributes to the volume with a textual comparative analysis of Rashīd al-Dīn's major work *Jāmi' al-Tawārīkh* and its abridgement *Ta'rīkh-i Chingiz Khān*. In so doing, the author conducts a paleographic study of a manuscript of the latter found in St. Petersburg University Library. It seems that the manuscript is scholarly useful because it interconnects several questions: when and for whom it was prepared, when it was copied, how the eleven paintings included in its body should be understood, etc. MELVILLE's careful reading of the manuscript leads him to several important conclusions. The abridgement of the famous *History* of Rashīd al-Dīn is focused on Chingiz Khān's genealogy, particularly his wives, children and descendants as well as on his good deeds and virtues.

Chapter X "Vikings and Rus in Arabic Sources" is written by James E. MONTGOMERY. He offers a deeply analytical self-reflection on his own earlier work on the Vikings and Rūs in pre-modern Arabic sources. Based on the variability and uncertainty of ethnonyms, which he defines as "dangerous substantives", MONTGOMERY builds a solid argument that "written sources are highly unreliable and deceptive". Pursuing this argument, he draws on historiographical narratives between ninth and eleventh centuries AD. On the one hand, literary sources have unavoidable and clear limitations. On the other hand, it is namely this unreliability that urges us to confront the limits of our knowledge, thus acknowledging the limited character of our own interpretations. The author's critical approach to the cultural-ethnic paradigm refers to larger cross-disciplinary issues such as the need to elaborate adequate methods and toolkits for grasping ethnic and cultural identities.

In his "Qashani and Rashid al-Din on the Selkuqs of Iran," included as the volume's Chapter XI, Alexander H. MORTON suggests that the detailed comparative study of texts is nowadays not highly valued by either academics or policy makers. Developing his argument in favor of this forgotten and unfashionable research style, he undertakes a comparison between texts dealing with the Seljuqs by two classical authors of general histories: Rashīd al-Dīn and Abū

al-Qāsim Qāshānī. The proposed study thus contributes to the refinement of the prevailing source-critical approaches in the field.

Chapter XII “Exile and Return: Diasporas of the Secular and Sacred Mind” is authored by Ian Richard NETTON. He conceptualizes the notions of “exile” and “return” in the form of a philosophical essay that views the terrestrial return as mirrored by the celestial return. NETTON involves texts and themes from classical Judeo-Christian and Islamic traditions together with passages by modern authors to trace that interesting analogy. His literary cross-cultural and cross-religious analysis draws on an approach which might be called entanglement. He, for example, compares the exiles for Arabs in history whether they were Christian or Muslim. His interpretation of the image of Palestine is also very challenging. NETTON’S conclusions thus draw parallels between many aspects of Judeo-Christian and Islamic heritage such as between the Qur’ān on the one hand and Homer, Plato and Plotinus as well as Shakespeare, on the other.

Andrew J. NEWMAN is the author of Chapter XIII “Clerical Perceptions of Sufi Practices in Late Seventeenth-Century Persia, II: Al-Hurr al-‘Amili (d. 1693) and the Debate on the Permissibility of *Ghina*”. Focusing on singing (*ghinā*’), this case study is a contribution to our understanding of anti-Şūfī polemic in seventeenth-century Iran after the rise of the Safavid dynasty that established Twelver Shi‘ism in the country. Particularly, NEWMAN foregrounds the religious polemic raised by scholars who came to Iran from the Arab West and focuses on al-Ḥurr al-‘Āmilī who arrived in the 1660s. By outlining the intellectual, social and political context of the century through an in-depth analysis of source material, NEWMAN offers a vivid account of the polemic against the backdrop of al-‘Āmilī’s religious views.

Chapter XIV “On Sunni Sectarianism” by A. Kevin REINHART falls along the lines of some broader intellectual debates in the field of Islamic studies centered on the idea of “orthodoxy”. The author tackles the term “Sunnism” to argue that it is confusing and the intra-Sunnī view of it exclusivist. In so doing, REINHART subscribes to Jonathan BERKEY’S opinion that Sunnism as we know it is not altogether in place until around the Seljuq period and the subsequent era. REINHART, in his turn, draws on the sources to delineate a well-informed “taxonomy of Muslim communities” by outlining how Sunnī Muslims turned their sectarian version of Islam into “orthodoxy”. Emphasizing the sectarian aspects of Sunnism in law and theology despite the differences in both fields, REINHART builds his argument that what is later the Sunnī view was just one position among many during a long period of five centuries after the rise of Islam.

In Chapter XV “The Violence of the Abbasid Revolution,” Chase E. ROBINSON deals with two concepts – blood and tyranny – to examine the degree and character of violence applied during the ‘Abbāsīd Revolution. The author leaves aside

the conventional military analysis and is interested in violence in terms of cultural norms. He thus goes through our sources, including through the cluster of apocalyptic ideas employed by the rebels, to measure the scale of violence. ROBINSON'S conclusions are sound and convincing: the results of his study demonstrate that the 'Abbāsid Revolution was carried out through mass violence of a different shape and kind that was extraordinary and exceeded the established cultural norms of the time.

The editor Yasir SULEIMAN is also the author of Chapter XVI "Nationalist Poetry, Conflict and Meta-Linguistic Discourse". Indeed, this is the only contribution that does not deal with a historical but with a modern subject and falls outside the field of Islamic studies. However, the study is related to a specific social and cultural phenomenon beyond the strict disciplinary boundaries of literary studies – identity formation vis-à-vis literary production. SULEIMAN raises a significant comparison between prose literature and poetry considering that, according to nationalism studies, in the West the novel played a central role in nation building and the development of national cultures. He then brings in textual material from modern Arabic poetry and focuses on the Israeli-Palestinian dispute as a case study in order to make a contribution to those scholarly debates by raising the question of what was in fact more important on the Arab side – the novel or poetry. SULEIMAN thus convincingly concludes that – unlike the developments in the West – the Arab case clearly shows the higher importance of poetry in nationalist narratives and identity.

In sum, the entire volume is a contribution to the field at least in two ways. First, as a festschrift, the book successfully distinguishes Carole Hillenbrand's scholarly work familiar to the students of the Near East and Islam mainly as a historian of the Seljuks and the Crusades. Second, the volume is not entrapped by its genre considering that many festschrifts completely lack focus and coherence while not reflecting the work of those to whom they are a tribute.

---

**Hans-Thomas Tillschneider**, *Typen historisch-exegetischer Überlieferung: Formen, Funktionen und Genese des asbāb an-nuzūl-Materials*, [MISK = Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt, Bd. 30], Würzburg: Ergon Verlag, 2011, 580 S.

Besprochen von **Dirk Hartwig**: University of St. Andrews, dirkhartwig@hotmail.com

DOI 10.1515/islam-2016-0030

Die zeitgenössische islamische Theologie – verpflichtet den Disziplinen der klassischen Koranwissenschaft (*'ulūm al-Qur'ān*), wie sie von der islamischen



Tradition sukzessive über Jahrhunderte hinweg entwickelt worden sind und in den Werken der großen schafiiitischen Korantheoretiker Badr ad-Dīn az-Zarkashī (gest. 794/1391) und Ḡalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (gest. 911/1505) ihren Höhepunkt finden – und die westliche Koranforschung – zumeist von Nichtmuslimen im Rahmen der Hochschullandschaft betrieben – sind sich weitestgehend einig: Die Verse des (Heiligen) Koran können nicht ohne ihren jeweiligen historischen Kontext verstanden werden. Ömer ÖZSOY, Professor für Koranexegeese an der Goethe Universität Frankfurt am Main und exponierter Vertreter der ‚neuen‘ Ankaraner Schule, die dem pakistanischen Denker Fazlur RAHMAN (1919–1988) verpflichtet ist, warnt sogar vor einer gänzlich unhistorischen Lektüre des Koran, die ihn als einen der Zeit enthobenen gefrorenen Korantext postuliert: „Mit einem derartigen Ansatz kann man den Koran alles Mögliche sagen lassen. Fängt man einmal an, den Koran als übergeschichtlichen Text zu lesen, führt das zwangsläufig dazu, ihn über jeden möglichen Gegenstand sprechen zu lassen; und das ist nichts anderes als Entstellung (*tahrīf*).“<sup>1</sup> Auf der Suche nach dem vermeintlich historischen Kontext der Koranherabkunft, der *allein* den Schlüssel zum Verständnis insbesondere schwer verständlicher Passagen liefert, bedient man sich von muslimischer Seite der vermeintlich authentischen Prophetentraditionen und der normativen, „mündlichen,“ Überlieferungen des Propheten (*ḥadīth* pl. *aḥādīth*). Ein eigenes Genre innerhalb der Traditionsliteratur widmet sich ganz dezidiert dem Kontext einzelner Koranverse, dem Konstrukt stiefmütterlich behandelte islamischer Offenbarungstheologie, nämlich den ‚Anlässen der Herabkunft‘ (*asbāb an-nuzūl*). Die erste komplexe Schrift zu diesem Thema ist die Arbeit *Anlässe der Koranherabkunft (Asbāb nuzūl al-Qurʿān)* des Gelehrten al-Wāḥidī (gest. 465/1076), der zusammen mit Ibn Ḥabīb (gest. 406/1015) und aṭ-Taʿlabī (gest. 427/1035) auf die Nischapurer Schule der Koranexegeese verweist. Ein weiteres häufig beachtetes Werk ist *Die Essenzen der Tradition bzgl. der Anlässe der Herabkunft (Lubāb an-nuqūl fī asbāb an-nuzūl)* aus der Feder des bereits eingangs erwähnten Polyhistoras as-Suyūṭī. Existieren bei al-Wāḥidī Offenbarungsanlässe für 629 Verse, was etwa 10 % der Koranverse entspricht, ist das Material bei seinem Nachfolger as-Suyūṭī bereits auf 857 Verse, d. h. etwa 14 % der Koranverse, angewachsen – das Bild wird weitaus konfuser, würde man die Offenbarungsanlässe aus den *tafsīr*-Werken herauslösen.

Hans-Thomas TILLSCHNEIDER, derzeit als akademischer Rat an der Universität Bayreuth beschäftigt, legt mit der hier zu besprechenden Monographie

<sup>1</sup> Ömer ÖZSOY, „Erneuerungsprobleme zeitgenössischer Muslime und der Koran,“ in: Felix Körner (ed.), *Alter Text – neuer Kontext: Koranhermeneutik in der Türkei heute*, Freiburg, Basel & Wien: Herder Verlag, 2006, 16–28, hier 24.

*Typen historisch-exegetischer Überlieferung: Formen, Funktionen und Genese des asbāb an-nuzūl-Materials* ein umfangreiches und überaus anregendes Buch vor. Es handelt sich um die überarbeitete Fassung seiner Dissertation, die im Februar 2009 an der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg i. Br. eingereicht wurde – als Doktorvater fungierte Ulrich Rebstock, der besonders durch seine umfangreichen Arbeiten zur maurischen Literaturgeschichte in Erscheinung getreten ist. Bereits in seinem im Jahre 2006 erschienenem Buch *Die Entstehung der juristischen Hermeneutik im frühen Islam* (Würzburg: Ergon Verlag, 2006)<sup>2</sup> – eine Magisterarbeit aus dem Jahre 2004 – wandte sich Hans-Thomas TILLSCHNEIDER der vielfach vernachlässigten islamischen Theorie der Gesetzesgelehrsamkeit (*usūl al-fiqh*) zu, welche autoritative Texte wie etwa Koran und Prophetentraditionen behandelt und hermeneutischen Operationen unterzieht. Bereits in dieser frühen Arbeit klingt das Thema der hier besprochenen Studie an, nämlich die Frage nach der Erklärungsbedürftigkeit von nur schwer erschließbaren Passagen des Koran, bzw. den Methoden dieser Erklärungsbedürftigkeit zu begegnen. Gerade im Rahmen der islamischen Jurisprudenz kommt den Offenbarungsanlässen (*asbāb an-nuzūl*) eine besondere Funktion zu, da sie zur Bestimmung des Rechtgrundes dienen, die zur Anwendung einer gegebenen koranischen Norm führt. Es ist daher erstaunlich, dass das *asbāb an-nuzūl*-Material bisher noch nicht die Aufmerksamkeit gefunden hat, die einem solch wichtigen ‚exegetischen‘ Genre der islamischen Interpretationstradition zukommt, die nicht nur den historischen Kontext gewisser Passagen im Koran vergegenwärtigt und gekonnt mit der Prophetenbiographie verbindet, sondern auch die Rekonstruktion einer relativen Chronologie der koranischen Verkündigung zulässt. Dieses wichtige Traditions-material – in Form von al-Wāḥidīs *Anlässe der Koranherabkunft (Asbāb Nuzūl al-Qurʾān)*, welches sich durchaus gattungsbildend innerhalb der arabischen Literaturgeschichte ausgewirkt hat – wird bei TILLSCHNEIDER zur Diskussion gestellt und einer komplexen historisch-kritischen Sichtung unterzogen, wie sie bisher in der Islamwissenschaft und Arabistik gescheut worden ist – der interessierte Leser war bisher weitestgehend auf die Ausführungen von John BURTON (1929–2014),<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Das Buch wurde verschiedentlich besprochen: Ahmed EL SHAMSI [in: *Journal of the American Oriental Society* 129 (2009), pp. 522–525] und Jens SCHEINER [online unter: <http://www.sehepunkte.de/2009/10/14878.html>].

<sup>3</sup> Vgl. John BURTON, *The Collection of the Qurʾān*, Cambridge (et al.): Cambridge University Press, 1977; idem, „Qurʾān and Sunnah: A Case of Cultural Disjunction,” in: Herbert Berg (ed.), *Method and Theory in the Study of Islamic Origin*, Leiden: Brill, 2003, 137–157.

John E. WANSBROUGH (1928–2002),<sup>4</sup> Uri RUBIN<sup>5</sup> und vor allem Andrew L. RIPPIN<sup>6</sup> verwiesen. Es ist daher ungemein begrüßenswert, wenn die Kenntnis über das *asbāb an-nuzūl*-Material auf eine neue wissenschaftliche Basis gestellt wird.

Dem Thema nähert sich Hans-Thomas TILLSCHNEIDER sehr logisch und gut strukturiert: Nach einer Einleitung (11–28), die allen Kapiteln und den jeweiligen Teilergebnissen bereits vorgreift, beginnt der Autor mit der philologischen Analyse der Typen historisch-exegetischer Überlieferung (Kapitel 1: Typen historisch-exegetischer Überlieferung, 31–127). Um diese Typologie des *nuzūl*-Materials auf eine methodologische Basis zu stellen, bedient sich der Autor der von dem Literaturwissenschaftler Karlheinz STIERLE entworfenen Theorie einer auf der Sprachhandlung begründeten systematischen Literaturwissenschaft, insbesondere der Narratologie, wobei hier nun die einzelnen Einheiten der *nuzūl*-Überlieferungen, die nach TILLSCHNEIDER „eine Synthese aus historischer Informationseinheit, *ḥabar*, und Korankommentar, *tafsīr*“ (35) bilden, in eine weitgliedrige Typologie unter Betrachtung des äußeren Rahmens und der inhaltlichen Ebene der *nuzūl*-Überlieferungen und Struktur der jeweiligen *ḥabar*-Texte überführt werden. Grundsätzlich unterscheidet TILLSCHNEIDER in Anlehnung an STIERLE zwischen Erzähltext und Exegesetext, wobei sich letzter dadurch auszeichnet, dass „er keinen Anfang, keinen Schluß und keine Handlung kennt, weil er nicht vorgibt, sich als Geschichte primär auf ein Geschehen zu beziehen, ganz gleich ob mit Fiktionalitäts- oder Realitätsanspruch, sondern auf einen anderen Text, über den er [...] Aussagen trifft“ (42). Historische Referenzen, wie man in den *asbāb an-nuzūl* generell erwarten würde, können nun aber wiederum in exegetischen oder narrativen Texten auftauchen etc. So unterscheidet TILLSCHNEIDER letztlich vier Haupttypen historisch-exegetischer Überlieferung: (a) historische Referenzen, (b) Versbegründungen, (c) Koranapplikationen und (d) Offenbarungsberichte.

---

4 Vgl. John WANSBROUGH, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, 1977; idem, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford & New York: Oxford University Press, 1978.

5 Vgl. Uri RUBIN, *The Eye of the Beholder: The Life of Muḥammad as Viewed by the Earliest Sources: A Textual Analysis*, Princeton: Darwin Press, 1995.

6 Vgl. Andrew L. RIPPIN, „The Quranic *Asbāb al-Nuzūl* Material: An Analysis of its Use and Development in Exegesis“, PhD Dissertation, Montreal: McGill University, 1981. Zudem hat sich RIPPIN in mehreren Aufsätzen diesem Thema gewidmet: „The Exegetical Genre *Asbāb an-Nuzūl*“, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 48 (1985): 1–15; „al-Zarkashī and al-Suyūṭī on the ‘Occasion of Revelation’ Material“, *Islamic Culture* 59 (1985): 243–258; and „The Function of *Asbāb an-Nuzūl* in Qur’ānic Exegesis“, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 51 (1988): 1–20.

Als ein typisches Beispiel kann man eine Auslegung al-Wāḥidīs zur ersten Hälfte von Q 2:114 benennen, „Wer ist frevelhafter als die diejenigen, die verwehren, dass in den Kultstätten Gottes sein Name erwähnt wird, und die eifern, sie zu zerstören?“ (*wa-man azlamu mi-(m)man mana'a masāğida l-lāhi an yuḏkara fi-hā ismuhu wa-sa'ā fi ḥarābihā*) – hier verweist die islamische Überlieferung auf die spätantike Tradition, die den Zerstörer des israelitischen Zentralheiligtums in Jerusalem mit Titus Flavius Vespasianus (Titus, 39–81, reg. 79–81) identifiziert,<sup>7</sup> welche einen entscheidenden Wendepunkt in der langsamen und nicht schmerzfreien Ausdifferenzierung von rabbinischem Judentum und Christentum markiert.<sup>8</sup> Es handelt sich hierbei also lediglich um einen Verweis auf ein historisches Ereignis, nämlich die Jerusalemer Tempelzerstörung, und weniger um einen ‚Offenbarungsanlass‘ (46 f.). Man muss zugeben, dass, so interessant diese detailreichen Traditionen auch sein mögen, sie doch nicht eigentlich ‚Offenbarungsberichte‘ sind, da sie nicht den Offenbarungsvorgang als solches inszenieren; „[e]in Offenbarungsbericht erklärt den Vers durch ein Ereignis, dessen wesentliches Moment der Vers selbst ist.“ (62) Diese bieten nun im weitesten Sinne keine eigentliche Exegese, sondern Offenbarungsgeschichten, die den Anspruch erheben, Gottes Handeln zu dokumentieren. Diese klassifiziert TILLSCHNEIDER weiter: Gott beantwortet Fragen (64 f.), Gott widerspricht den Ungläubigen und Heuchlern (66 f.), Gott tadelt die Gläubigen und widerspricht ihnen (67 ff.), Gott korrigiert den Propheten (69 f.), Gott bestätigt (71 f.), Gott resümiert (72 f.), Gott informiert (73 ff.). Und letztlich stellt der Autor fest: „Mögen Koranverse in archaischen Offenbarungsberichten als eine Art ornamentales Beiwerk noch im Schatten von anderweitigen Wundertaten Gottes stehen, so entwickelt sich mit der Zeit eine Art und Weise nüchternen Berichtens vom Vers als einem historischem Ereignis. Exegese wird dadurch rückstandslos aufgelöst. (...) Das historische Geschehen bietet keine Auslegung, sondern lediglich einen Rahmen, der bestimmte Auslegungen favorisiert und andere ausscheidet. Offenbarungsberichte lassen den Text vor aller Augen entstehen. Sie veröffentlichen den Offenbarungsvorgang. Er wird als ein Faktum förmlich bezeugt. Während historische

<sup>7</sup> Vgl. den *locus classicus* im *Babylonische Talmud*, bGit 55b–57b. Über die Bedeutung der Tempelzerstörung im entstehenden Juden- und Christentum, vgl. John A. OVERMAN, „The Destruction of the Temple and the Conformation of Judaism and Christianity,“ in: Peter J. Tomson & Joshua Schwartz (eds.), *Jews and Christians in the First and Second Centuries: How to Write Their History*, Leiden: Brill, 2014, 253–277.

<sup>8</sup> Vgl. dazu Stefan SCHREINER, „Al-Quds – Jerusalem, heilige Stadt des Islam“, in: Martin Hengel, Siegfried Mittmann & Anna Maria Schwemer (eds.), *La cité de Dieu = Die Stadt Gottes: 3. Symposium Strassbourg, Tübingen, Uppsala, 19.–23. September 1998 in Tübingen*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, 405–435, hier insbesondere 410 f.

Referenzen und Versbegründungen auf einer Zuordnung von Vers und Geschichte durch den Exegeten beruhen, beruhen Offenbarungsberichte auf Zeugenschaft“ (81). Die Bedeutung der Zeugenschaft erinnert nun aber bereits an die vielfältigen *ḥadīth*-Traditionen,<sup>9</sup> die um unanfechtbar gültig zu sein (*mutawātir*) nur von den glaubwürdigen Prophetengefährten überliefert sein dürfen. War das *ḥadīth*-Material seit Ignaz GOLDZIEHER (1850–1921), Joseph SCHACHT und G. H. A. JUYNBOLL (1935–2010) in Bezug auf seinen historischen Gehalt disqualifiziert – eine Weichenstellung, die sich (vielleicht zurecht) hartnäckig gehalten hat und die erst in den letzten Jahren hinterfragt und vorsichtig korrigiert wird (vgl. insbesondere Harald MOTZKI, Gregor SCHOELER, Andreas GÖRKE)<sup>10</sup> –, werden die Glaubwürdigkeit der Überlieferungen zu den Offenbarungsanlässen, die quasi zwischen *tafsīr* und *ḥadīth* positioniert sind, weiterhin auf dem Prüfstand stehen, wenn es um die Rekonstruktion des Kontexts der Koranentstehung geht.

Nachdem der Autor nun verschiedene Typen der Korrelation von Vers und Geschichte herausgearbeitet hat, wendet er sich im folgenden Kapitel (Kapitel 2: Literarische Milieus, 129–239) dem eigentlichen literarischen Milieu der ‚Offenbarungsanlässe‘ zu, da die Mehrheit der bisher analysierten Traditionen bereits lange vor al-Wāḥidī anzutreffen sind. Zunächst interessiert die bereits oben erwähnte Prophetenbiographie des Ibn Isḥāq (gest. 150/767) in der Rezension des Ibn Hišām (gest. 213/872) (130–170), wobei sich die Exegese „auf dem Niveau bloßer Spracherläuterung“ (135) bewegt und „Texte mit gebrochener Narrationsstruktur und einer Fülle an Unstimmigkeiten nur erzählbar(er)“ macht (ebenda). Gleich der Prophetenbiographie erscheint der Korankommentar des Muqātil b. Sulaymān (gest. 150/767) (170–190) wenig Interesse an eigentlicher Exegese zu haben, obgleich es sich als *tafsīr*, d. h. Exegese *per se* ausgibt, die im eigentlichen Sinn ist (...) nur der direkte, auf Unklarheit reagierende Aufschluss von Textsinn, der eine punktuelle Verständnisschwierigkeit beseitigt.“ (203) Als frühester Korankommentar kommt nun der Korankommentar des Muḡāhid b. Ḡabr (gest. 104/722) in der Überlieferung des Ādam b. Abī Iyāṣ (gest. 220/835) (190–203) ins Spiel, der „[a]nders als in Muqātils Koranepos, das den Korantext zum Zweck eines unterhaltsamen Vortrags ausbereitet [...]“ (193). Ausgeblendet bleiben die späteren *tafsīr*-Werke des Muḡammad b. Ḡarīr al-Ṭabarī (gest. 310/923) und Abū

<sup>9</sup> Zum Thema vgl. Herbert BERG, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*, Richmond: Curzon, 2000.

<sup>10</sup> Vgl. exemplarisch Harald MOTZKI, „Quo vadis, Ḥadīṭ-Forschung?“, *Der Islam* 73 (1993): 40–80; idem, „The Questions of the Authenticity of Muslim Traditions Reconsidered: A Review Article,“ in: Berg (ed.), *Method and Theory in the Study of Islamic Origin*, op. cit., 211–257. Vgl. auch Andreas GÖRKE, Harald MOTZKI & Gregor SCHOELER, „First Century Sources for the Life of Muhammad? A Debate,“ *Der Islam* 89 (2012): 2–59.

‘Ali al-Faḍl b. al-Ḥasan al-Tabarsī (gest. 548/1153) – auch diese kennen Offenbarungsanlässe. So verzeichnet al-Ṭabarī immerhin für bis zu 564 Koranverse – das entspricht etwa 9 % des Koran – Offenbarungsanlässe, während al-Tabarsī sich auf 434 Koranverse beschränkt, was immerhin noch 7 % des Koran entspricht.<sup>11</sup>

Das Datierungsbedürfnis einzelner koranischer Passagen ist insbesondere in der bereits genannten Theorie der islamischen Gesetzesgelehrsamkeit (*usul al-fiqh*) von essentieller Bedeutung – ungleich der historisch-kritischen Koranforschung, welche die Datierung lediglich relativ annimmt, um die sukzessive Entstehung der Gemeinde und die damit einhergehenden theologischen Debatten mit altarabischer Umwelt, aber auch Christentum und Judentum, abzubilden. Diese theoretische Richtung innerhalb des Islam versucht nun aber nicht nur die normative Qualität einzelner Passagen für die islamischen Gesetzgebung zu verorten, sondern löst gleichzeitig „Widersprüche zwischen Textstellen von Koran und Koran, Sunna und Sunna oder auch Sunna und Koran, indem sie die Texte für später und damit in Kraft und den anderen für früher und also aufgehoben erklärt“ (204). Besonders frühe Werke, die es hierbei zu berücksichtigen gilt, sind das *nash*-Werk zur Abrogationslehre von al-Zuhri (gest. 124/742) und Abū ‘Ubayds (gest. 224/838) Werk „Das Abrogierende und das Abrogierte“ (*al-Nāsiḥ wa-l-Mansūḥ*) (203–214). Und letztlich bemüht sich der Autor exemplarisch um die normativen *ḥadīth*-Werke von al-Buḥārī (gest. 256/870) – der ältesten kanonischen *ḥadīth*-Sammlung – und seinen Schüler al-Tirmidī (gest. 279/892) (214–228), da Offenbarungsberichte „notwendigerweise“ immer auch Prophetenüberlieferungen sind. (215) Die anderen bedeutenden kanonischen *ḥadīth*-Sammlungen bleiben weitestgehend unberücksichtigt.

Die vier hier abgebildeten Themenkomplexe des literarischen Milieus (d. h. Prophetenbiographie, Korankommentar, Jurisprudenz, *ḥadīth*-Tradition) erlauben dem Autor nun einen Einblick in die langsame Entstehung des Typus ‚Offenbarungsbericht‘ als „verkappter Exegese“ (170), die es im Einzelnen nachzuzeichnen gilt. Und so stellt TILLSCHNEIDER klar: „Exegese stellt eine Verbindung her zwischen dem Text und seiner Bezugsgröße, die der Exeget an den Text heranträgt, sei es die Geschichte, die Lexik des Arabischen, eine juristische Begrifflichkeit oder eine theologische Dogmatik.“ (237) Es wird schlüssig gezeigt, dass es gerade die Verlässlichkeit des Exegeten ist, die in Frage gestellt wird, oder dass zumindest „Interpretation allein auf Autorität des Exegeten und als bloße These nicht mehr akzeptiert wird, sondern als Ereignis objektiviert sein will.“

<sup>11</sup> Für einen Überblick über die vielen *tafsīr*-Werke, die im Einzelnen geprüft werden müssten vgl. Claude GILLIOT, „Kontinuität und Wandel in der ‚klassischen‘ islamischen Koranauslegung“, *Der Islam* 85 (2010): 1–155.

(238) Und so werden die Offenbarungsanlässe zu Berichten, wo nicht mehr der Exeget die autoritative Interpretationsinstanz darstellt, sondern Gott selbst (ebenda). In diesem Anspruch gleicht das *asbāb an-nuzūl*-Material den *ḥadīth*-Überlieferungen, die gemeinhin als ‚heilige Hadithe‘ (*aḥādīth qudsīyah*) bezeichnet werden und erst später als eigene Sammlungen in Erscheinung treten. Sie zeichnen sich ebenfalls dadurch aus, dass die Überlieferungen hier nicht nur auf den Propheten oder seine Gefährten (*ṣāhib*, pl. *ṣaḥābah*) zurückgeführt, sondern meist Gott selbst in den Mund gelegt werden<sup>12</sup> – eine vergleichbare Studie wäre hier sicherlich wünschenswert.

Nachdem nun die unterschiedlichen Quellen feststehen, aus denen die Offenbarungseignisse entnommen sind, kann im folgenden Kapitel (Kapitel 3: Der Korantext und seine Anlässe, 241–316) nach den Nahtstellen gefragt werden, an denen die Offenbarungseignisse ‚formal‘ anschließen. Durch statistische Erhebung gelingt es dem Autor zu zeigen, dass das Hauptinteresse auf der medinischen Zeit der Koranoffenbarung liegt (252), was den Eindruck erwecken mag, dass die medinischen Teile des Koran erklärungsbedürftiger sind als die inhaltlich und formal einheitlicheren mekkanischen Teile, bzw. dass zumindest die islamischen Exegeten hier eine Erklärungsbedürftigkeit erkannten. Diese Einsicht ist verlockend, da auch westliche Koranforscher immer wieder an ihre Grenzen stoßen, wenn die hitzige Debatte um die Erklärung und Kommentierung koranischer Langsuren kreist. Hier warnt jedoch TILLSCHNEIDER und macht plausibel, dass die *asbāb an-nuzūl*-Überlieferungen offenbar durch kurze Texteinheiten angezogen werden. In der frühmekkanischen Periode, die formal gesprochen durch kurze Verse und im Umfang beschränkte Suren markiert wird, die sich besonders gut zum Rezitieren und dadurch zum gottesdienstlichen Gebrauch eignen, ist auffällig, dass der relativ hohe Anteil an *nuzūl*-Überlieferungen abnimmt, je länger die Suren werden (253). Dieses Faktum wird noch bestätigt, durch die Erhebung der *nuzūl*-Überlieferungen in den mittel- und spätmekkanischen Suren. Aufgrund ihrer häufig durchkomponierten Form, findet sich kaum exegetisches Interesse bezeugt. Bei den Langsuren der medinischen Zeit kehrt sich der Prozess nun aber wieder um. Erklärend kann der Autor plausibel machen, dass das dem Korantext selbst geschuldet ist, da die medinischen Langsuren immerhin aus einer Fülle von kleineren Texteinheiten und -bausteinen bestehen, die denen in ‚Registern‘ der mekkanischen Suren durchaus ähneln – abschließende Schlüsse kann man hier jedoch (vielleicht noch) nicht ziehen, da eine umfassende Studie der struk-

<sup>12</sup> Vgl. Samuel M. ZWEMER, „Das sogenannte *Ḥadīth Qudsi*“, *Der Islam* (1923): 53–65 Vgl. auch William A. GRAHAM, *Divine World and Prophetic Words in Early Islam: A Reconsideration of the Sources with Special Reference to the *Ḥadīth Qudsi**, The Hague: Mouton, 1977, insbesondere 48 ff.



tuellen Beschaffenheit der medinischen Suren, wie sie Angelika NEUWIRTH für die mekkanische Zeit vorgelegt hat,<sup>13</sup> noch aussteht. Dennoch ist TILLSCHNEIDERS Argumentation herausfordernd, da er auch hier deutlich macht, dass es eben gerade nicht der Korantext an sich ist, der aufgrund struktureller Gegebenheiten *nuzūl*-Material herausfordert, sondern das Interesse der Exegeten, welche dem Koran eine ideologisch gefärbte Deutung aufprägen. Ideologische Interessen schieben sich quasi vor den Korantext.

Im folgenden Kapitel (Kapitel 4: Koran wird zu *ḥadīṭ* – der Ursprung des *asbāb an-nuzūl*-Konzepts in der Prophetenüberlieferung, 317–381) wird nach dem *asbāb an-nuzūl*-Konzept innerhalb der islamischen Tradition gefragt. Wurde in den bisherigen Kapiteln die Strukturen des Überlieferungsmaterials in ihren synchronen und diachronen Dimensionen erfasst, fragt TILLSCHNEIDER jetzt nach einem Theorieüberbau, d. h. einer „expliziten Reflexion zu Charakter und hermeneutischer Funktion der *nuzūl*-Überlieferungen“ (317). TILLSCHNEIDER kann hier nachweisen, dass das *asbāb an-nuzūl*-Konzept bereits außerhalb der koranbezogenen Literatur Relevanz hatte, und verweist auf juristisch-hermeneutische Traktate der islamischen Gesetzesgelehrsamkeit (*uṣūl al-fiqh*).<sup>14</sup> Hier hält der Autor mit seiner Vertrautheit mit dem *uṣūl al-fiqh*-Material nicht hinter dem Berg und rekapituliert Ergebnisse seines bereits oben erwähnten Erstlingswerkes. So zieht er die klassischen Juristen aller vier Rechtsschulen (*madḥab*, pl. *madāhib*) innerhalb des sunnitischen Islam auch in diese Überlegungen mit ein: Abū Bakr al-Ğaṣṣās (gest. 370/980), as-Saraḥsī (gest. 483/1090) und al-Lāmišī (gest. 7. Jahrhundert H.) auf hanafitischer Seite; al-Sam‘ānī (gest. 489/1096), Abū Iṣḥāq aš-Šīrāzī (gest. 476/1083), al-Ğuwaynī (gest. 478/1085), al-Ghazālī (gest. 505/1111) und Faḥr ad-Dīn al-Rāzī (gest. 606/1210) auf schafiiitischer Seite; Abū Ya‘‘ā (gest. 458/1066) und Ibn ‘Aqīl (gest. 513/1119) auf ḥanbalitischer Seite; Abū l-Walīd al-Bāġī (gest. 747/1081) auf malikitischer Seite etc. Innerhalb dieser Literaturgattung wird das in Abstraktheit gefasste Problem verhandelt, „wie Äußerungen einer gesetzgebenden Autorität (*sāḥib aš-šar‘*), die aus einem besonderen Anlaß (*sabab*) ergehen, unter juristisch-hermeneutischen Gesichtspunkten zu behandeln sind“. (319) D. h. „[d]as vorherrschende Paradigma ist nicht die Koranoffenbarung, sondern das Rechtsgutachten und der an sich schon einzelfallbezogene Richterspruch.“ (ebd.) *asbāb an-nuzūl*-Traditionen werden in den hier vorgestellten Werken als Frage/Antwort-Muster behandelt: „*Sabab* – Anlaß‘ wird zu

<sup>13</sup> Vgl. Angelika NEUWIRTH, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, Berlin: Walter deGruyter, 1981, 2007<sup>2</sup>.

<sup>14</sup> Vgl. Wael B. HALLAQ, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni uṣūl al-fiqh*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

„*su'āl* – Frage“, „*musabbab* – Veranlaßtes“ zu „*ğawāb* – Antwort“. (321) – Zur Nachzeichnung der Entwicklung der juristischen Hermeneutik folgt TILLSCHNEIDER nun den islamischen Juristen und fragt, ob die Frage von der Antwort ablösbar ist (322–327) oder nicht (327–330). Der Autor stellt nach dieser Nachzeichnung fest: „Juristisch normative Äußerungen, die als Antwort auf eine Frage ergehen, werden in den klassischen *uṣūl al-fiqh* als eine unterschwellige Bedrohung der juristischen Normativität wahrgenommen [...] Die *uṣūl al-fiqh* streben danach, Gesetze mit möglichst allgemeiner Geltung aus dem Quellenbestand abzuleiten und sind deshalb bemüht, aufzuzeigen, wie die Bedeutung des Kontextes einer Entscheidung minimiert und ihre Übertragung auf andere Fälle in möglichst weitem Umfang abgesichert werden kann.“ (332)

Nachdem nun die Werke des *uṣūl al-fiqh* betrachtet sind, wendet sich der Autor dieser Studie Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Idrīs aš-Šāfi'ī (gest. 204/820) und seiner juristischen Hermeneutik zu (342–349), wobei er insbesondere auf das berühmte Werk „Das Buch des Sendschreibens bzgl. der Gesetzesgelehrsamkeit“ (*Kitāb ar-Risālah fī Uṣūl al-Fiqh*) eingeht. Aš-Šāfi'ī, der als Begründer der klassischen *uṣūl al-fiqh* gelten kann, postuliert eine Analogie zwischen *ḥadīth* und Koran, welche wiederum eine Aufforderung impliziert, „Koranverse wie Prophetensprüche zu behandeln, also darauf zu achten, daß die Umstände ihrer Äußerung mitüberliefert werden“ (348) Und damit stellt TILLSCHNEIDER fest: „Die *Risāla* enthält eine implizierte Forderung, Offenbarungsberichte zu produzieren.“ (ebd.) Und dennoch scheint gerade das oben dargestellte Frage/Antwort-Muster, d. h. ‚*sabab* – Anlaß‘ wird zu ‚*su'āl* – Frage‘, ‚*musabbab* – Veranlaßtes‘ zu ‚*ğawāb* – Antwort‘ für al-Shāfi'ī noch nicht so existiert zu haben (348 f.). Die Fallentscheidungen nach *ḥadīth*-Muster, die den klassischen Werken des *uṣūl al-fiqh*-Literatur die Normativität der Entscheidungen gefährdet, war für ihn interessanterweise noch nicht problematisch – ganz im Gegensatz zu späteren Vertreter des Genres. Diese Ansicht kann sich also erst bei der Herausbildung dieses Genres der juristischen Hermeneutik schrittweise entwickelt haben. Um dieser Frage nachzugehen richtet TILLSCHNEIDER das Augenmerk noch einmal abschließend auf die *ḥadīth*-Literatur, in der er vermeintlich die Herkunft des Frage/Antwort-Musters zu lokalisieren glaubt. (376 ff.) Und tatsächlich erweist sich, dass das Frage/Antwort Muster im *ḥadīth* beheimatet ist; hier werden endlich „einfache Sätze Teil einer Handlung, die sie zu Antworten auf Fragen und zu Entscheidungen von konkreten Fällen macht.“ (380) Damit ist dank Rückprüfung der Beweis erbracht, dass man „[d]ie koranwissenschaftlichen Expositionen des *asbāb an-nuzūl*-Konzepts“ als „reine *ḥadīth*- und *uṣūl al-fiqh*-Hermeneutik unter einem notdürftig übergeworfenen Offenbarungstheologischen Deckmantel“ (381) versteht. Damit ist endlich die eigentliche Herkunft des hier interessierenden Materials aus den vielfältigen *ḥadīth*-Traditionen und

damit der Prophetenüberlieferung gelungen – sie entstammen nicht dem eigentlichen Korankommentar, der ein anderes Interesse verfolgt. Der Fakt, dass viel Material sich auch im Korankommentar zu späterer Zeit findet, ist wohl der Sammelleidenschaft enzyklopädisch arbeitender Exegeten geschuldet.

Im letzten Kapitel (Kapitel 5: Die Literaturgattung „*asbāb an-nuzūl*“, 383–495) wird nun noch einmal die Literaturgattung „*asbāb an-nuzūl*“, die bisher eher ungeprüft als „Anlässe der Offenbarung“ verstanden wurden – so z. B. bei John BURTON und Andrew L. RIPPIN – eingehend in ihrem literaturgeschichtlichen Kontext betrachtet. So resumiert der Autor: „Der Begriff *asbāb an-nuzūl* taucht in den Überlieferungen nicht auf. Offenbarungsberichte erheben zwar den Anspruch, von Szenen zu berichten, in die hinein einzelne Koranverse offenbart wurden, aber erst in der Sammlung unter dem Titel *asbāb an-nuzūl* werden Offenbarungsberichte und mit ihnen alle anderen Typen historisch-exegetischer Überlieferung zu *asbāb an-nuzūl*“ (383). Die eigentliche Herkunft des *asbāb al-nuzūl*-Materials wurde schon zuvor in den *ḥadīth*-Werken lokalisiert; dass al-Wāḥidī nun aber erstmal eine Auswahl bestimmter Traditionen vornimmt und mit der Klammer *asbāb an-nuzūl* versieht, kann nur aufgrund der geistesgeschichtlichen Spannungen verstanden werden, unter denen al-Wāḥidī lebte und wirkte. Hier zeigt TILLSCHNEIDER überzeugend, dass seine Schaffenszeit in eine spannende Zeit theologischer Auseinandersetzung fällt (473), eine Zeit, in der nicht nur schafiitische Korankommentar und hanbalitische Gesetzesgelehrsamkeit aufeinanderprallen, sondern auch eine Zeit einer theologischen Weichenstellung in Abgrenzung von der schiitischen Lehre – insbesondere der *bāṭiniyah*<sup>15</sup> – und den sich beständig verstärkenden mystischen Tendenzen (475).

Der ‚boomende Sufismus‘ (478–487) der zu dieser Zeit insbesondere durch Abū l-Qāsim ‘Abd al-Karīm b. Hawāzin al-Quṣayrī (gest. 465/ 1072) gesellschaftsfähig gemacht wurde,<sup>16</sup> insbesondere durch sein ‚Sendschreiben über das Sufitum‘ (*ar-Risāla al-Quṣayrīyah*) oder seinem Korankommentar ‚Die Feinheiten der Anspielungen‘ (*Laṭā’if al-iṣārāt*), muss für die strengen Gesetzesgläubigen zumindest befremdlich gewirkt haben. Obgleich al-Quṣayrī, wie auch sein bedeutender mystischer Lehrer Abū ‘Abd al-Raḥmān as-Sulamī (d. 412/1021), der schafiitischen Rechtsschule innerhalb des sunnitischen Islam anhängt, werden bestimmte Ansichten durch die Festschreibung der *asbāb an-nuzūl*-Traditionen zurückgewiesen. Dies tritt insbesondere an die Oberfläche in dem Moment, da

<sup>15</sup> Zur *bāṭiniyah* vgl. Farhad DAFTARY, *A Short History of the Ismailis: Traditions of a Muslim Community*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998.

<sup>16</sup> Vgl. insbesondere Martin NGUYEN, *Sufi Master and Qur’an Scholar: Abū’l-Qāsim al-Qushayrī and the Laṭā’if al-Ishārāt*, [Qur’anic Studies Series, Bd. 8], Oxford: Oxford University Press, 2012.

die Mystiker sich nicht ausschließlich auf ‚Andachtsübungen‘ und ‚Erbauungsschriften‘ beschränken, sondern in das bereits besetzte Territorium des Korankommentars vordringen (483). Die neu eindringenden Kommentare werden charakterisiert als ein Ineinanderfließen von Exegese (d. h. Auslegung) und Eisegese (d. h. Hineinlesen), „Beliebigkeit und Selektivität in Kombination mit der Suspendierung von allem, was den sunnitischen Kommentar ausmacht“. [ebenda] Al-Wāḥidī's harsche Abwertung von und Kritik an den mystischen Korankomentaren – hier insbesondere die Kommentare von as-Sulamī und al-Quṣayrī – entspringt daher einer „tiefen Ablehnung von Deutungsbeliebigkeit“ (484). Und hier wird das eigentliche ideologische Ziel al-Wāḥidī's ‚Anlässe der Herabkunft‘ mehr als deutlich, nämlich die „Limitierung des Koranverständnisses durch Geschichtswissen“ (485) – ein Geschichtswissen welches durch die Altvorderen verbürgt zu sein scheint. So stellt TILLSCHNEIDER fest: „Erst vor dem Hintergrund von Offenbarungssituationen werden die durch den sprachlichen Befund kaum eingeschränkten Deutungsmöglichkeiten so weit limitiert und stabilisiert, daß die Beliebigkeit von as-Sulamī's mystisch-exegetischen Phantasien unmöglich wird. Der sprachlich erschließbare Sinn allein ist kein Garant für ein adäquates Verständnis“. (ebd.)

Das Aufkommen des Genres der *asbāb an-nuzūl* ist also vor allem durch gesellschaftliche Herausforderungen bestimmt: al-Wāḥidī wird aktiv, weil er die von ihm und seinen Lehrern, aṭ-Ṭalabī und Ibn Ḥabīb, vertretene Koranauffassung gefährdet sah. Somit dient die Anwendung des *asbāb an-nuzūl*-Konzepts zur Verständnissicherung des Korantextes, wobei hier nicht die Erklärungsbedürftigkeit des Korans Pate steht, sondern eben gerade die von al-Wāḥidī vertretene schafiitische Theologie. Es ist daher wenig überraschend, dass Autoritäten der schiitischen *ḥadīth*-Literatur<sup>17</sup> – aufgezeichnet exemplarisch in dem Werk „Das Ausreichende bzgl. des Wissens vom Glaubens“ (*al-Kāfī fī 'ilm ad-Dīn*) von Muḥammad b. Ya'qūb al-Kulaynī (d. 329/ 939) – nur wenig zu Wort kommen und dass mystische Interpretationen weitestgehend ausgeblendet bleiben. TILLSCHNEIDERS Erkenntnis deckt sich weitestgehend mit neueren Überlegungen zur Herausbildung der *tafsīr*-Literatur, insbesondere der neueren Forschungsliteratur, welche die Entstehung des sunnitischen Korankommentars weitestgehend in Auseinandersetzung und Abgrenzung von schiitischen Strömungen versteht.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Zur schiitischen *ḥadīth*-Tradition vgl. Etan KOHLBERG, „Shī'ī Ḥadīth,“ in: A. F. L. Beeston [et al.] (eds.), *Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1983, 299–307; vgl. auch Ron P. BUCKLEY, „On the Origins of Shi'ī Hadīth“, *Muslim World* 88 (1998): 165–184.

<sup>18</sup> Vgl. den wegweisenden Artikel von Andrew L. RIPPIN, „What Defines a (Pre-Modern) Shi'ī

Gerade die Nachzeichnung dieser historischen und literaturgeschichtlichen Bedingungen der Entstehung des *asbāb an-nuzūl*-Genres geht wunderbar mit den bisherigen Ergebnissen des Autors zusammen, die sich aus einer detailreichen philologischen Traktierung ergeben haben. Hier werden letztlich die Überlegungen des Autors auch für den interessierten Laien nachvollziehbar.

Es zeigt sich nun, dass die *asbāb an-nuzūl*-Überlieferungen quasi gänzlich disqualifiziert sind, will man der Genese des Koran selbst auf die Spur kommen. Die Überlieferungen, die in den Sammlungen von al-Wāḥidī und späterer anderer Theologen gesammelt wurde, verfolgen ein ideologisches Ziel, welches erst im 11./12. Jahrhundert auf die Bühne der Geschichte tritt. Die Frage nach der Authentizität der Überlieferungen ungeachtet – einzelne Überlieferungen können durchaus viel älter sein, wie auch TILLSCHNEIDER zugibt – sind die gesammelten Überlieferungen keine Hilfe für die Koranforschung. Ob sie gegebenenfalls für die zeitgenössische islamische Theologie von Bedeutung sein werden, wird die Zukunft erst zeigen. Man kann allerdings Zweifel anmelden, da auch Forscher aus der arabischen Welt sich den Fragen, die von TILLSCHNEIDER aufgebracht werden, durchaus kritisch stellen. Als Beispiel kann man hier sicherlich die Studie von Bassām AL-ĠAMAL (*Asbāb an-Nuzūl: ‘ilmān min ‘ulūm al-Qur’ān*, Casablanca: al-Markaz at-Taqāfī al-‘arabī, 2005)<sup>19</sup> nennen. AL-ĠAMAL geht in seinem Buch – eine Dissertation an der Manouba University (Tunis) – mit dem Genre rigoros um und distanziert sich nach detailreichen Überlegungen von der Möglichkeit, das *asbāb an-nuzūl*-Material für die Konstruktion des koranischen Millieus heranzuziehen. Er ist damit, um mit den Worten von Islam DAYEH zu sprechen, ein ausgezeichneter Vertreter einer intellektuellen Renaissance in Tunesien und scheut keine Fragen, auch wenn sie schmerzliche Antworten bereithalten. Auch AL-ĠAMAL sieht die *asbāb an-nuzūl*-Traditionen als disqualifiziert an, da sie keinen Wert für die Rekonstruktion des koranischen Geneseprozesses haben.

In einem Schlusswort (497–508) werden noch einmal alle Ergebnisse der umfangreichen Studie systematisch und überaus lesbar zusammengefasst. Eine Kritik bleibt: Das Buch ist in Form und Struktur deutlich als Qualifizierungsarbeit zu erkennen, der sprachliche Stil nicht immer einladend – es bleibt das Gefühl nicht aus, dass man viele Passagen hätte vereinfachen können, um den Lesefluss angenehmer zu gestalten. Die Arbeit ist angefüllt mit philologischen Analysen und

---

Tafsīr? Notes towards the History of the Genre of Tafsīr in Islam, in the Light of the Study of the Shi‘i Contribution,” in: Farhad Daftary & Gurdofarid Miskinzoda (eds.), *The Study of Shi‘i Islam: History, Theology and Law*, [Shi‘i Heritage Series, Bd. 2], London & New York: I. B. Tauris Publishers, 2014, 95–112.

<sup>19</sup> Das Buch wurde besprochen von Islam DAYEH in: *Journal of Qur’anic Studies* 9 (2007): 111–116.

Details, die leider nur für eingefleischte Philologen verdaubar sind; theologisch oder historisch interessierte Leser werden nicht immer auf ihre Kosten kommen. Das abschließend beigefügte Verzeichnis der Überlieferernahmen (509–565), die in den Überliefererketten al-Wāḥidīs *Asbāb an-Nuzūl* auftauchen, sind nur für den Fachmann der *ḥadīth*-Wissenschaft zu gebrauchen – TILLSCHNEIDERS Intention, die Namensliste für die Rekonstruktion exegetischer Überlieferung nutzbar zu machen, in allen Ehren. Es wäre in Anbetracht des Umfangs dieser Arbeit wünschenswert gewesen, einen überlegten Index zur Verfügung zu stellen, um so unnötiges Hin- und Herblättern zu vermeiden. All dies beeinträchtigt in keiner Weise diese handwerklich sehr gut gemachte philologische Arbeit, die ein bedeutendes – wenn auch wenig beachtetes – Gebiet der islamischen Traditionsliteratur zu erschließen sucht. Das ist hier zweifelsohne gelungen, das weit gesteckte Ziel erreicht, und so manche Dissertation im Fach der arabischen Philologie sollte sich ein Beispiel an dieser Arbeit zu nehmen.

Man kann festhalten: Wer der traditionellen *ḥadīth*-Wissenschaft kritisch gegenüber steht, der wird in diesem Buch weitestgehend bestätigt, und wer hingegen die islamische Tradition wertschätzt, der wird auf eine harte Probe gestellt, da die vermeintlich authentischen *asbāb an-nuzūl*-Traditionen entzaubert werden. Exemplarisch wird daher an der hier besprochenen Studie der nur schwer überbrückbare Graben deutlich, der die zeitgenössische islamische Theologie und die westliche Koranwissenschaft trennt. War die Koranforschung bisher eine Domäne einer fast ausschließlich konfessionsungebundenen Islamwissenschaft und bestenfalls der Arabischen Philologie, so wird sie zukünftig wohl auch und vornehmlich von Muslimen im Rahmen der Hochschullandschaft (z. B. auch in der Islamischen Theologie) betrieben werden. Die Herausforderungen, denen sich die Muslime in der Moderne stellen müssen, sind enorm, insbesondere da das Schrift- und Traditionsverhältnis neu verhandelt werden muss – und gerade hier stellt sich die Frage nach dem Kontext einzelner Koranverse unerlässlich und quälend. Nach der detailreichen und überzeugenden Studie von Hans-Thomas TILLSCHNEIDER kann sich aber auch die islamische Koranwissenschaft nicht auf die gesammelten Traditionen der Koranherabkunft allein verlassen. Zwar besteht weiterhin die Möglichkeit, dass einzelne Traditionen durchaus auf einen realen Kontext verweisen können,<sup>20</sup> aber als autoritativer Orientierungs-

---

**20** Vgl. Walid A. SALEH, *The Formation of the Classical Tafsīr Tradition: The Qurʾān Commentary of al-Thaʿlabī (d. 427/1035)*, [Texts and Studies on the Qurʾān, Bd. 1], Leiden & Boston: Brill Publishers, 2004, 162, n. 32: „There is always a possibility that some [*asbāb al-nuzūl*] might be historically true and as such not fictive. There is internal evidence from the Qurʾān that some suras were indeed revealed as a response to an incident or report.”

punkt für die Rekonstruktion des Kontexts der Koranwerdung müssen die aus der *ḥadīth*-Literatur gespeisten Überlieferungen disqualifiziert werden. Die zeitgenössische islamische Theologie in Deutschland hat die Offenbarungsanlässe für eine historisch-kritische Betrachtung der koranischen Verkündung entdeckt, so etwa Mouhanad Khorchide, derzeit Professor für islamische Religionspädagogik an der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster.<sup>21</sup> Nach der Lektüre des äußerst gelehrten Werkes von Hans-Thomas TILLSCHNEIDER kann man jedoch prinzipiell bezweifeln, dass die Offenbarungsanlässe für die historisch-kritische Betrachtung der Koranwerdung ausgewertet werden können. Als Fazit kann man sich hier in Zukunft auf TILLSCHNEIDER berufen: „Das *asbāb an-nuzūl*-Konzept aber bildet (...) keine Wirklichkeit ab, sondern ist das Ergebnis einer Umdeutung, die Ende des zweiten/Beginn des dritten islamischen Jahrhunderts das bis dahin angesammelte Material historisch-exegetischer Überlieferung ergreift. Die Umdeutung verfolgt den Zweck, Deutungsfreiheit zu limitieren und Koranverse juristisch in Kraft zu setzen.“ (508)

Und dennoch kommt den *asbāb an-nuzūl*-Traditionen und den Werken von al-Wāḥidī und seinen Nachfolgern – z. B. des zuvor erwähnten Bildungstheoretikers Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī, – Bedeutung zu, wenn sie auch nicht zum Koranverständnis selbst in der erhofften Weise beitragen. In erster Linie legen sie Zeugnis für die Zeit ihrer Entstehung ab. Wird der Koran erst lesbar vor dem Hintergrund der Verhandlung vielfältiger monotheistischer und paganer Positionen – eine Erkenntnis, die die moderne Koranforschung der ‚Wissenschaft des Judentums‘, und insbesondere Josef Horowitz (1874–1931) schuldet –, werden die *asbāb an-nuzūl*-Traditionen, relevant vor dem Hintergrund theologischer und juristischer Debatten des 11./12. Jahrhunderts etc. Und in dieser Hinsicht werden die *asbāb an-nuzūl*-Traditionen sicherlich auch weiterhin die islamische Theologie beschäftigen müssen. Es bleibt daher zu hoffen, dass zukünftig die Errungenschaften der historisch-kritischen Methode ebenso gewürdigt werden, wie die vielfältigen Erträge der islamischen Tradition selbst. Die Deutungsbedürftigkeit des Korantextes ist daher ein wichtiges Faktum, welches geradezu dazu einlädt, zwei scheinbar unvereinbare hermeneutischer Ansätze – die islamischen Tradition einerseits und die Erkenntnisse der historisch-kritischen Forschung andererseits – gleichberechtigt nebeneinander bestehen zu lassen, aber gleichzeitig einer schonungslosen Analyse nicht vorzuenthalten. Auch, und gerade dazu leistet das vorliegende Buch einen hervorragenden Beitrag.

---

<sup>21</sup> Vortrag „Offenbarungsanlässe für eine historisch kritische Betrachtung der koranischen Verkündigung“ anlässlich der internationalen Fachtagung „Desiderat der aktuellen Koranforschung“, Berlin, 17.–19. Oktober 2014.