

О ЧЁМ НА САМОМ ДЕЛЕ ГОВОРИТ КОРАН (WHAT THE KORAN REALLY SAYS BY IBN WARRAQ)

Ибн Варрак

Введение

1. КОРАН ПЕРЕВЕДЕН НА АРАБСКИЙ ЯЗЫК!

Мусульмане склонны разоружать любую критику, направленную против Ислама и в особенности Корана, задавая критикующему ответный вопрос, читал ли он Коран на оригинальном арабском языке, как будто все трудности, связанные с толкованием их священного текста каким-то образом исчезнут, как только читатель овладеет святым языком и получит непосредственное слуховое и визуальное восприятие Божьих слов, точный перевод которых невозможно осуществить.

В письме к мадам дю Деффанд, желавшей сравнить Вергилия с папой римским Александром, Вольтер писал: «Vous le connaissez par les traductions: mais les poetes ne se traduisent point. Peut-on traduire de la musique? («Вы знакомы с ним благодаря переводам, однако поэтов невозможно перевести. Можете ли Вы перевести музыку?», 19 мая, 1754 г.). Как отмечает Иоанн Холландер, мнение Вольтера «вероятно служит прообразом мировоззрения более позднего столетия, ассоциируясь с музыкой, а не красотой или украшением, но со странным характером невыразимой, непостижимой и (следовательно?) непереводаемой сути чистой поэзии». Я полагаю, что это в полной мере отражает самое мистическое и довольно нерациональное отношение мусульман к непереводаемости Корана.

Джэксон Мэтью также выделяет ещё одно свойство языка, трудно поддающееся переводу: «Ритм – это еще одно свойство иностранного язык, которое мы, вероятно, никогда не научимся слышать чисто. Ритм и его значение находятся глубоко в нас. Они выражаются в привычках нашего тела, в использовании голоса, наряду с первым восприятием себя и мира. Ритм формирует чувствительность, становится частью личности; чувство ритма формируется раз и навсегда на родном языке человека». Таким образом, мы можем предположить, что в любом переводе, независимо от того, какой это язык, происходят неизменная утрата мелодии и пробуждающей силы. Любой вопрос усложняется, как мы это увидим, когда дело касается арабского языка.

Прежде всего, большинство мусульман конечно же не являются арабами или арабоговорящими народами. 197 миллионов индонезийцев, не говорящих на арабском языке, 133 миллиона пакистанцев, 62 миллиона иранцев, 62 миллиона турков, индийские мусульмане численностью около 95 миллионов численно превосходят все 150 миллионов человек носителей арабского языка в приблизительно 30 странах мира. Много образованных мусульман, для кого арабский не является родным языком, изучают его, чтобы прочитать Коран. Однако большинство мусульман не понимают арабский язык, хотя многие из них заучивают наизусть отдельные части Корана, не понимая при этом ни слова.

Другими словами, большинству мусульман, чтобы понять Коран нужно читать его в переводе. Вопреки мнению некоторых, с X или XI веков существуют переводы Корана, например, на персидский язык, есть переводы и на турецкий язык и на урду. К настоящему времени Коран переведён на более чем сто языков, большинство переводов осуществлено самими мусульманами, несмотря на некоторое неодобрение со стороны религиозных властей.

Даже для современного арабговорящего населения, чтение Корана далеко не простой вопрос. Предположительно Коран был написан на так называемом классическом арабском языке (КА) (как мы увидим позже, очень трудно определить на каком именно арабском написан Коран), но современные арабы не говорят, не читают или не пишут, не говоря о том, что и не думают на классическом арабском языке. Это если еще не принимать во внимание проблему массовой безграмотности в арабских странах. Мы сталкиваемся феноменом диглоссии, то есть с ситуацией, когда две разновидности одного языка сосуществуют друг с другом. Две разновидности языка – это литературный и простонародный. Литературный арабский иногда называют современным литературным арабским или современным стандартным арабским языком. Он постигается посредством получения официального образования в школе, как изучается например, латинский или санскрит, используется в проповедях, при чтении лекций в университете, в программах новостей и в средствах массовой информации. Простонародный или разговорный арабский – это диалект, который для носителей языка является родным языком, он используется в разговорах с семьёй и друзьями, а также в радио- и телевизионных «мыльных операх». Но как отмечает Кайе «различия между разговорным и классическим арабским настолько велики, что фаллах, который никогда не ходил в школу вряд ли сможет без труда понять больше, чем несколько разрозненных слов и выражений литературного арабского. Можно собрать в одной комнате дюжину так называемых арабов (фаллахинов), которые не практиковали литературный язык, так что ни один из них не сможет адекватно понять другого.

В введении грамматики коранического и классического арабского языка Вилер М. Тэкстон пишет: «... Коран установил неизменные нормы арабского языка. Конечно же имеются определенные лексические и синтаксические особенности коранического арабского, которые уже устарели по времени, а стандартизация языка, осуществленная филологами восьмого и девятого веков подчеркнула определенные внекоранические черты арабского поэтического разговорного языка, при этом преуменьшая другие, коранические словоупотребления. Однако в общем и целом не только грамматика, но даже словарный состав современной газетной статьи отражает всего лишь незначительные расхождения с установленными нормами коранического арабского языка, ставшего классическим».

Я полагаю, что Тэкстон хотя и допускает некоторые изменения и упадок арабского языка, в целом он рисует обманчивую картину фактической языковой ситуации в современном обществе, где родным языком является арабским. Он предполагает, что любой, могущий прочитать современную арабскую газету не должен испытывать затруднений при чтении Корана или любого текста на классическом арабском языке. Вероятно Тэкстон совершенно не учитывает «эволюцию языка, изменения в использовании и значении терминов, произошедшие в течение длительного времени и на очень обширной территории, где использовался классический арабский». Любой, кто жил на Среднем Востоке в последние годы знает, что язык прессы в лучшем случае – это наполовину литературный язык и естественно его структура и словарный состав упрощены. Мы можем заметить в газетах и телевизионных новостях то, что можно назвать ошибками с точки зрения классического арабского языка. Данный

полулитературный язык создан искусственно и естественно то, что на этом языке никто не думает. Простому арабу стоит больших трудов построить даже простейшее предложение, не говоря о том, чтобы поговорить на классическом арабском языке. Лингвист Пьер Ларчер писал об «огромной пропасти между средневековым классическим арабским и современным классическим арабским [или то, что я называю современным литературным арабским языком], определенные тексты, написанные на средневековом арабском требуют пояснения на современном арабском языке». Затем в сноске он добавляет, что в его библиотеке, основанной на этой модели, у него есть издание Рисала Шафили (умер в 204/820 гг.), которое появилось в коллекции с многозначительным заглавием «Приближаясь к наследию».

Как пишет Кайе: «Подтверждением гипотезы о том, что современный стандартный арабский язык плохо сконструирован является существование так называемого «смешанного» или «межарабского» языка, который используется в речах, скажем президента Туниса Бургуиба. Отметим, что немногие уроженцы арабских стран, чей родной язык арабский в действительности владеют сложностями грамматики классического арабского языка до такой степени хорошо, чтобы спонтанно выступить с официальной речью на этом языке».

Пьер Ларчер отметил, что где бы вы не сталкивались с такой языковой ситуацией, когда одновременно сосуществуют две разновидности одного языка, вполне очевидно, что вы встретите всякого рода смешения языка, вынуждающие лингвистов говорить о триглоссии. Густав Мейселес даже говорит о квадроглоссии: между литературным арабским и простонародным арабским он выделяет нестандартный арабский и образованный разговорный арабский языки. Другие лингвисты говорят о плюро- или иналти- или полиглоссии, рассматриваемой как продолжающийся процесс.

Стиль Корана сложен, совершенно не похож на современную прозу; Коран в большей степени было бы невозможно понять без помощи глоссариев, а на самом деле без целых комментариев. В заключение нужно сказать, что даже самым образованным арабам требуется какой-то перевод, если он или она хотят уловить смысл самых гномических, туманных и иносказательных текстов святых писаний, Корана.

2. КЛАССИФИКАЦИЯ И СУЩНОСТЬ АРАБСКОГО ЯЗЫКА

Как утверждает Барбара Ф. Гримеслс из Летнего института лингвистики (Summer Institute of Linguistics) в мире существует 6 703 живых языка. Эти живые языки и ряд вымерших языков, чью структуру мы знаем и которые изучаются, классифицируются или типологически, то есть в зависимости от свойств их структуры (например, в соответствии с количеством и видами используемых гласных или в соответствии с порядком расположения подлежащего, глагола и дополнения в простом предложении) или генетически, то есть в зависимости от их общего происхождения.

Генетически родственные языки развились или возникли от общего родительского языка. Как пишет ученый И. М. Дьяконов: «Единственным правильным критерием объединения определённых языков в одну семью является происхождение их самых древних слов, а также элементов слов, используемых для выражения грамматических связей. Общий источник происхождения языков определяется посредством сравнения слов из предположительно родственных языков, выражающих идеи, общие для всех человеческих культур (и следовательно вряд ли заимствованных из другого языка той же

группы), а также посредством сравнения изменений формы слов (во времени, залоге, падеже и т. д.)».

3. АФРАЗИЙСКАЯ ГРУППА ЯЗЫКОВ: СЕМИТСКИЙ, АРАМЕЙСКИЙ, СИРИЙСКИЙ И АРАБСКИЙ ЯЗЫКИ.

Все языки мира объединяются в большие группы или типы (иногда обозначаемые широким термином «семья»). Меррит Рухлент объединяет все языки в двадцать независимых групп, каждая группа включает в себя генетически родственные языки. Арабский язык относится к афро-азиатской группе (или семье) языков, ранее называемой хамито-семитской, семито-хамитской и даже эритрейской. Эта семья генетически родственных языков может быть в свою очередь подразделена на шесть основных ветвей, ведущих свое начало от исходного родительского языка, а именно: 1) древнеегипетский (от которого произошел коптский язык, язык на котором египетские христиане монофизиты проводили литургии); 2) берберский (широко распространенный в Марокко и Алжире); 3) чадский; 4) омотский; 5) кушитский; и 6) семитский. Арабский язык подобно еврейскому, сирийскому и арамейскому языкам является семитским языком. Семитские языки далее подразделяют иногда на четыре, иногда на две группы. Я выбрал классификации Роберта Хетцрона и Меррит Рухлент, согласно которым семитские языки делятся на две группы. Как видно из схем, арабский язык относится к центральной семитской группе, которая в свою очередь подразделяется на две подгруппы: арамейскую и арабохананейскую (иногда ошибочно называемую южно-центральной семитской; я избегаю этого термина, чтобы подчеркнуть, что арабский не относится к той же подгруппе, что и южно-семитская, включающая в себя эпиграфический южно-арабский, современный южно-арабский и эфиопский языки).

Одной из отличительных особенностей всех семитских языков является наличие трёхбуквенного корня, состоящего из трёх согласных, отделенных друг от друга гласными. Основное значение слова выражается его согласными, а различные оттенки основного значения определяются сменой в нём гласных, а также приставок и суффиксов. Например, корень *ktb* означает все, что относится к письму. Таким образом, *katib* означает «тот, кто пишет», *kitab* означает «книга», *maktub* «письмо», а *kataba* – «он писал». В семитском языке имеются два рода – мужской и женский, на женский род часто указывают суффиксы *-t* или *-at*. Семитский глагол отличает способность формировать из того же корня ряд заимствованных основ, выражающих новые значения, основанные на базисном смысле, такие как пассивное, возвратное, каузативное и усилительное. Близкая родственность языков в семитской группе подтверждается продолжительным существованием одних и тех же корней из одного языка в другие, например, корень *-slm* означает «мир» в ассиро-вавилонском, еврейском, арамейском, арабском и других языках.

Арамейский – это название группы родственных диалектов, на которых столетиями говорили арамейские племена на территории, являющейся в настоящее время Сирией. Доказательство этого существует с начала первого тысячелетия до н. э. По мере того, как арамейцы переселялись в Ассирию и Вавилон, их язык распространялся на весь Ближний Восток, замещая аккадский, еврейский и другие языки, в конце концов, он стал официальным языком персидской империи. В тот период его называют имперским арамейским языком. А сам арамейский язык был замещён арабским языком после подъема Ислама в 7 в. н. э. Большие отрывки библейский книг: книги Ездры (Езд. 4:8-6:18; Езд. 7:12-26), Даниила (Дан. 2:4-7:28) и небольшие отрывки книги Бытия (Быт.

31:47) и книги Иеремии (Иер. 10:11) написаны на арамейском языке. Родным языком Иисуса был палестинский арамейский язык; некоторые слова Иисуса из Нового Завета (например, “*Talitha curn*” в Матф. 5:41) на арамейском языке. Говорят, что на кресте Иисус цитировал Псалом 22:1 на арамейском языке.

Вавилонский Талмуд был написан на восточном арамейском языке, языке близком к сирийскому, языке христианского города Эдесса (вплоть до 13 в. н. э.). На этом языке продолжают проводиться литургии в несторианских и якобитских христианских церквях.

Эдесса была важным центром раннего христианства в Месопотамии. (Эти первые христиане дали арамейскому диалекту, на котором они говорили греческое название «сирийский», когда термин «арамейский» приобрёл значение «языческий»). Эдессийский сирийский быстро стал литературным языком всего негреческого восточного христианства и способствовал христианизации больших территорий центральной и юго-центральной Азии. Несмотря на раскол, имевший место в 5 веке между монофизитской якобитской церковью в Сирии и несторианской церковью на Востоке, сирийский остался литургическим и богословским языком обеих национальных церквей. Сирийский продолжает оставаться классическим языком несторианцев и халдеев Ирана и Ирака, а также языком, на котором проводят свои литургии якобиты Восточной Анатолии и марониты Великой Сирии. Благодаря деятельности миссионеров сирийский язык и рукописный шрифт проникли в Индию и Монголию, и что удивительно, даже монгольский шрифт, хотя он и пишется вертикально, произошел от сирийского рукописного шрифта.

Вопрос важности сирийской литературы для нашего понимания подъема Ислама обсуждался А. Минганой, Дж. Б. Сегалем, Себастьяном Броком, Клауде Кахеном и конечно же Патрисией Кроун и Майклом Куком. Сирийский язык также сыграл важную роль в качестве вспомогательного средства, с помощью которого греческое учение и мышление проникли в возникшую исламскую цивилизацию, так как именно учёные, говорящие на сирийском языке, были первыми, кто перевёл позднюю греческую науку и философию на арабский язык в Дар ал-Хикма (переводческая школа) в Багдаде. Другая группа учёных, такие как Мингана, Марголиоф, а сейчас и Луксенберг хотят доказать, что сирийский язык оказал огромное влияние не только на словарный состав Корана, но и на его богословские и философские идеи. Однако как это произошло до сих пор не ясно.

Древнейший сирийский рукописный шрифт, датируемый 1 веком до н. э., возник из арамейского алфавита, от которого также произошло арабское письмо. Возможно, мне следует добавить, что в еврейском, арабском и сирийском письме гласные вначале пропускались, символы для обозначения гласных, вероятно, возникли только в 8 веке до н. э.

4. АРАБСКИЙ ЯЗЫК

Арабский язык, как и любой другой язык (а мы не должны забывать, что арабский язык входит в семитскую группу афро-азиатской семьи языков) имеет свою историю. Он не возник из ничего, а медленно развивался на протяжении какого-то отрезка времени. Мало что известно о древнем или протоарабском. Ранним арабским языком называется язык, датируемый периодом с 3 по 6 века н. э. «когда на большей части Аравии говорили на диалектах, сильно отличавшихся от древнего арабского и более близких к классическому арабскому, в этот период времени, возможно, и возник сам классический

арабский язык». В этот же период сотни слов, заимствованных из арамейского языка проникли в арабский язык через контакты с иудеями и христианами.

Первыми текстами на арабском языке, вероятно, являлись христианские надписи, что предполагает, что арабский шрифт был изобретен христианами миссионерами возможно в Хире или Анбаре.

Есть вероятность того, что еще до возникновения Ислама существовали переводы отдельных частей Библии на арабский язык. Стилистические особенности Ветхого и Нового Заветов можно найти и в Коране. Тексты отдельных манускриптов Библии на арабском языке А. Баумштарк относит к доисламскому периоду. Имеются также отрывки Псалмов на арабском языке, написанных греческими буквами. Изучение этих отрывков, а также двух текстов Баумштарка указывает на язык, слегка отличающийся от классического арабского в сторону разговорного языка. Это типично для христиано-арабской литературы, для ранних папирусов и для языка научной литературы. Это может быть ранним влиянием разговорного языка, но также может являться классическим арабским языком еще не стандартизированным грамматистами...

Веллхаузен предполагает, что классический арабский был разработан христианами в ал-Хире, что вполне вероятно. Среди первых людей, писавших на арабском языке, мусульманская традиция называет Зайяда Б. Хамада (500 г. н. э.) и его сына, поэта Ади, оба были христианами из Хиры. Язык Ади не считался полностью сформировавшимся, что может означать, что классический арабский находился в процессе своего развития.

То, что мы знаем, как классический арабский язык был научно, а некоторые даже скажут искусственно (вследствие его почти излишне совершенной, алгебраически подобной грамматики [морфология корня и модели]) стандартизирован в период между третьим мусульманским/девятым христианским и четвертым мусульманским/десятым христианским столетиями. «Его грамматика, синтаксис, словарный состав и литературные словоупотребления были четко составлены в результате систематического и трудоёмкого исследования». К вопросу эволюции классического арабского мы вернёмся чуть позже.

Арабское слово полностью отражает типичную структуру семитского слова, о которой уже говорилось выше. Любое арабское слово состоит из корня, обычно состоящего из трёх согласных, который выражает основное лексическое значение слова и модели, состоящей из гласных и придающей слову его грамматическое значение. Эта особенность является выгодным преимуществом для мусульманских комментаторов, которые проявили настоящую гениальность в своей изобретательности, когда им приходилось давать разъяснение, сталкиваясь с незнакомым словом в Коране. Чаще всего они просто обращались к словарному значению корня непонятого слова и пытались применить этимологическое толкование этого слова.

Арабский язык «также использует приставки и суффиксы, которые служат в качестве обозначения подлежащего, местоимения, предлоги и определенный артикль».

Все арабские глаголы спрягаются. Существует два времени: совершенное, образуемое путем добавления суффиксов, которые часто используются для обозначения прошлого времени и несовершенное, образуемое путем добавления приставок и иногда содержащие суффиксы для обозначения числа и рода. Несовершенное время часто используется для выражения настоящего или будущего времени. Помимо двух времён имеются также повелительные формы, активное причастие и отглагольное

существительное. Окончание глаголов меняется в трёх лицах, трёх числах (единственном, двойственном и множественном) и двух родах. В классическом арабском языке нет двойственной формы, в первом лице нет родов, а в современных диалектах утрачены все двойственные формы. Классический арабский также имеет формы пассивного залога.

В системе склонений существительных классического арабского языка имеются три падежа (именительный, родительный и винительный). В современных диалектах арабского существительные больше не склоняются по падежам. Местоимения служат как в качестве суффиксов, так и в качестве независимых слов.

Как и любой другой язык арабский обладает своими отличительными сильными и слабыми чертами. По мнению Бернарда Льюиса классический арабский язык – это аккуратное и точное средство мышления, язык удивительной ясности и почти несравненного инструмента философского и научного средства общения. В то время как Рабин полагает, что «классический арабский язык обладает чрезвычайно богатым словарным запасом, частично благодаря способности бедуинов наблюдать, частично благодаря поэтическому богатству; частично это объясняется смешением диалектов. Этот язык не был богат формами или конструкциями, однако он был достаточно гибок, чтобы перенести адаптацию к нуждам высоко урбанизированной и чётко организованной культуры, не разрушив своей структуры. Вот как А. Шааде оценивает силу арабского языка: «Сравнивая его, прежде всего с другими семитскими языками, мы замечаем, что возможности синтаксический различий в арабском языке получили широкое развитие и выразились намного чётче, чем в любом другом языке. В то время как другие языки должны довольствоваться простым согласованием, арабский язык имеет в своем распоряжении большое количество подчинительных союзов».

Рассматривая ограниченные возможности арабского языка, Шаббир Ахтар, преподававший три года в Малазийском исламском университете высказывает противоположное Льюису мнение: «Арабский либо любой другой исламский язык едва ли привнесли что-либо в современную аналитическую философию. Философские дискуссии лучше всего вести на английском языке. Вследствие грамматических ограничений арабского языка нет возможности выразить большинство философских утверждений с достаточной степенью точности и ясности. Более того, арабский – это религиозный язык, которому не хватает словарного состава для беспристрастных обсуждений спорных вопросов». Несомненно, Льюис и Ахтар говорят о двух разных исторических периодах, так как Льюис выражает свое несогласие: «...вплоть до наших дней только греческий язык являлся единственным языком равным арабскому». Более того спустя несколько месяцев Ахтар дал новую оценку своим высказываниям: «... Я признаю, что нападки на пригодность арабского языка к ведению философских дискуссий были несправедливыми. Арабский, подобно еврейскому языку обладает способностью создавать новые слова и выражения из существующих корней...»

Шааде указывает на другие ограничения арабского языка: «Однако в каком-то отношении классический арабский язык, а также родственные ему языки уступают арийским языкам. В то время как существительные в арабском языке очень разнообразны и могут выражать даже самые абстрактные концепции, глагол развивается в одностороннем порядке. Мы напрасно ищем различия между начинательными и неизменяемыми формами выражения: *qdma* означает «он стоял» и «он встал». Подобным образом различные оттенки простого значения глагола, которые мы передаем при помощи различных вспомогательных глаголов, часто остаются невыраженными: *yaqra'u* - «он читает», имеет еще одно значение – «он может читать». Времена глаголов также

зачастую бывают неясно выражены, и это несмотря на развитие ряда форм глаголов появляющихся на короткое время (*qad, kdna, sawn* и т. д.).

5. ДИГЛОССИЯ, ПРОИСХОЖДЕНИЕ КЛАССИЧЕСКОГО АРАБСКОГО ЯЗЫКА И ЯЗЫКА КОРАНА

Какова была сущность арабского языка до и после подъёма Ислама, особенно в период между III и VI веками, а затем в период между VII и IX веками? Когда произошел разрыв между разговорным и письменным языками (феномен диглоссии)? Из чего и когда развивался классический арабский? На каком языке был написан Коран?

Давайте начнем с последних двух вопросов. Как утверждают мусульмане, Коран был написан на диалекте мекканских курейшитов, а классический арабский язык возник из мекканского диалекта, который считался лингвистической нормой. Язык Корана идентичный поэтической разговорной речи является одной из двух основ классического арабского языка. Мухаммед будучи родом из Мекки мог получать откровения на своем оригинальном диалекте, то есть диалекте курейшитов.

Нёльдеке по-видимому соглашается с традиционным мусульманским мнением о том, что двумя источниками классического арабского языка являлись Коран и доисламская поэзия (поэтическая разговорная речь) и что Коран был написан на мекканском диалекте: «Что касается моего мнения, то маловероятно, что Мухаммед в Коране использовал форму языка совершенно отличающуюся от привычного Мекке языка, навряд ли он использовал изменения форм слова по падежам и наклонениям, в то время как его соотечественники не применяли их».

Однако существует ряд возражений мусульманской точке зрения. Прежде всего, существует небольшая вероятность того, что лингвистическая норма вообще существовала. Мекка, являясь важным торговым городом и центром паломничества, вероятно была открыта для лингвистического влияния Йемена, Сирии и Неджда. Во-вторых, проповеди Мухаммеда имели, по крайней мере, пан-арабские притязания, однако эти притязания едва ли могли осуществиться, если бы он использовал только свой местный диалект. Несомненно то, что проповеди Мухаммеда на городском языке Мекки не имели бы никакого значения для кочевников, чей язык считался более престижным.

По мнению некоторых западных учёных, как, например Блашера, КА ведет свое происхождение от доисламской поэзии и языка Корана. Однако Блашер полагает, что язык Корана не имеет ничего общего с диалектом Мекки, а скорее всего представляет собой язык доисламской поэзии (так называемого поэтического разговорного языка). Как пишет Шааде: «Самые ранние образцы классического арабского языка известные нам можно обнаружить в доисламских поэмах. Возникает вопрос, каким образом поэты (которые в большинстве своем были неграмотны) овладели распространенным в то время поэтическим языком? Или в своих целях они пользовались языком, состоящим из элементов, принадлежащих различным диалектам, тем, что могли возникнуть как необходимость для ведения торговли (возможно с целью сохранения своих произведений для более широкого круга читателей), или же диалект отдельного племени в доисторические времена (возможно вследствие политических обстоятельств?) достиг особого превосходства, став языком поэзии».

Несомненно Блашер соглашается с мнением, что диглоссия – это старый феномен, восходящий к доисламским временам. Кстати говоря, такие учёные, как Блашер,

Воллерс, Вер и Дим полагают, что поэтический разговорный язык, язык доисламской поэзии являлся исключительно литературным диалектом, отличающимся от всех разговорных диалектов, межплеменным средством общения. Подобная ситуация, при которой одновременно сосуществуют две разновидности языка: литературная и разговорная речь называется диглоссией. Другая группа учёных, среди которых Нёльдеке и Блау принимают традиционный арабский взгляд, что диглоссия развилась в 1 в. по исламскому летоисчислению в результате завоеваний арабов, когда неарабы начали говорить на арабском языке.

Карл Воллерс расстроил многих, когда в начале XX века оспаривал, что Коран был написан без флексии или падежных окончаний на диалекте провинции Неджд и явился результатом редактирования и исправления текста, выполненного спустя много лет после Мухаммеда с целью гармонизировать священный текст с языком так называемой доисламской поэзии, то есть языком Неджды. Воллерс уверен, что Коран в том виде, в котором мы имеем его сегодня, лингвистически не является тем откровением, которое получил Мухаммед. Необходимо принимать во внимание многочисленные фонетические варианты, сохраненные в комментариях и специальных трактатах. Эти варианты, пришедшие из различных диалектов, подтверждают различие между речью провинций Хиджаз и Неджд. По утверждению мусульманских грамматистов, Коран везде сохраняет определенные лингвистические черты, сохраняющиеся на языке Неджды и исчезающие в Хиджазе. Таким образом Коран представляет собой речь Неджды. Коран является результатом адаптации и возник в результате исправления текста читателями недждского атавизма или вероятно на него оказали влияние диалекты кочевников, проживающих в том регионе. Что касается лингвистической индивидуальности Корана и доисламской поэзии она объясняется тем фактом, что мусульманские учёные свели воедино одно с другим в процессе формирования грамматики. Воллерс приходит к выводу, что Коран и доисламская поэзия действительно являются двумя источниками классического арабского языка, но при этом оговаривается, что Коран представляет собой адаптацию хиджазского диалекта к нормам поэтического языка.

Блашер утверждает, что Воллерс делает слишком большой упор на воображаемом различии между западным и восточным диалектами. Различие между Хиджазем и Недждем не настолько сильное, как обрисовывает его Воллерс. Воллерс также относит определенные лингвистические особенности ко времени Мухаммеда, но которые на самом деле являлись результатом труда мусульманских филологов гораздо позднего времени. Если бы и было согласование коранического текста с диалектами провинции Неджд, то можно было бы ожидать, что найдутся черты, характеризующие эти диалекты, талтала. Можно было бы найти черты этой адаптации в словарном составе и синтаксисе языка.

У Вансброу есть свои основания для того, чтобы отвергнуть теорию Воллерса: «Главная ошибка кроется в приверженности Воллерса к произвольной и выдуманной хронологии, хотя это не важнее, чем его спор о том, что преобразованный язык Писания можно идентифицировать как классический арабский язык арабских грамматистов. Данное утверждение не может быть оправдано ни с точки зрения лексикона, ни с точки зрения синтаксиса». Другими словами язык Корана не является классическим арабским языком.

Тем не менее, теория Воллерса нашла свою вторую жизнь в 1948 году с помощью Паула Кахле (глава 3.3), который видит в высказывании ал-Фарры обещание награды тем, кто читает Коран по памяти с помощью ихраба одобрение мнения Воллерса о том, что подлинный Коран не имел ал-ираб.

Корринте в своем классическом труде также указывает, что классический арабский не является языком Корана. По мнению Корринте классический арабский был стандартизирован грамматистами в VIII и IX вв. до н. э., он целиком опирается на основу древних арабских диалектов, ставших разговорными в доисламской поэзии и риторике, и на речь современных бедуинов. Грамматисты не изобретали систему ал-ираб, которая должно быть уже существовала в редактируемых ими текстах. (Ираб – обычно переводится как «флексия», указывающая на падежи и наклонение, однако арабские грамматисты определяют этот термин как «изменение, произошедшее фактически или виртуально, в конце слова вследствие различных antecedентов, управляющих этим словом».) Они действительно пришли со своими предубеждениями о том, что представляет собой правильный арабский язык, тем не менее, они с уважением отнеслись к тому, что они узнали от носителей языка – бедуинов для того, чтобы стандартизировать язык и таким образом установить то, что стало классическим арабским языком. Однако некоторые отвергают отдельные выражения бедуинов, как неправильные.

По своей структуре коранический арабский находится между древнеарабским разговорным языком, арабским восточных бедуинов и средним арабским языком. Конечно же Коран не мог быть написан на классическом арабском языке, так как последний был окончательно стандартизирован в течение VIII и IX веков.

Местная традиция выделяет две группы диалектов: древне-западный и восточно-арабский, ни один из них не идентичен древнему арабскому разговорному языку. Корринте добавляет третий вид арабского языка – набатейский, непосредственный предшественник среднего арабского языка исламских городов. Он действительно был широко распространён.

Наконец Корринте обращает наше внимание на тот факт, что сами местные диалекты бедуинов вероятно претерпели изменения под давлением различных социолингвистических обстоятельств. Этот момент упускается из вида вследствие романтизации речи бедуинов излишне прилежными мусульманскими грамматистами.

Все вышеприведенные мнения различных учёных опираются на ряде предположений, которые не всегда можно разобрать или подвергнуть тщательному исследованию. Например, все наши знания о диалектах Неджда и Хиджаза, а также высокогорной местности юго-запада скорее всего были собраны во втором и третьем столетиях по мусульманскому летоисчислению, когда диалекты уже находились в стадии упадка. Большинство сведений сохранились только в более поздних трудах, чьи источники мы не можем проверить. Во-вторых, данные выше оценки принимают традиционную мусульманскую хронологию и сведения о составлении Корана, не подвергая их сомнению. Первым современным учёным, усомнившимся в достоверности этих сведений, был, конечно же, Джон Вансбрау. Он писал: «Черпать из тех же источников сведения о происхождении и развитии классического арабского языка означает безоговорочное принятие значительного объема неязыкового материала часто и ошибочно принимаемого за «исторический факт». Я ссылаюсь на подобные предположения исходя из изоляции носителей арабского языка на территории Аравийского полуострова вплоть до VII века или исходя из того, что мусульманское откровение в период не позже середины того же века существовало в единственном варианте».

Вансбрау подчёркивает, что истории мусульман о происхождении классического арабского языка имеют своей целью утвердить Хиджаз, в особенности Мекку, как колыбель Ислама, а в политическом окружении Ближнего Востока VIII в. до н. э.

установить независимую арабскую религию с исключительно арабским Священным Писанием.

Подавление притязаний со стороны других племенных групп на титул афсах ал-араб [самый красноречивый среди арабов] изображено символически в истории, приписываемой Фарра о том, как жители космополитской (!) Мекки (т. е. курайшиты) имели возможность принять и перенять самое лучшее из диалектов различных групп бедуинов Аравии. Помимо цели привлечь внимание к роли Мекки в качестве центра культа и торговли эта традиция, как и те, что в конечном итоге ее заменили, использовались для того, чтобы признать северные регионы Аравийского полуострова колыбелью классического арабского языка в период, предшествующий провозглашению религии Ислам.

Кроме того, мы не можем безоговорочно принять утверждения мусульман о том, что язык, на котором говорили бедуины, должен быть идентичен языку поэзии, называемой доисламской. Вряд ли бедуины были беспристрастными судьями. Но важнее всего «в наших целях хорошо помнить о том, что совместный труд бедуина и филолога в письменном виде появляется лишь с 3/9 века и таким образом совпадают с литературной стабилизацией как коранической экзегезы, так и мусульманской историографии».

Вансбрау также даёт подробное объяснение важности полемики о «доисламской поэзии» для мусульман: «Каковы бы ни были изначальные мотивы сбора и записи древней поэзии арабов, самое первое свидетельство подобной деятельности относится к 3/9 веку и работам классических филологов, что не вызывает удивления. То, как умело обращались с этим материалом его собиратели для того, чтобы поддержать практически любой аргумент невозможно скрыть. Более того, эта процедура присуща почти всем сферам научной деятельности: например стих, приписываемый поэту Набиху Джади, жившему в период мухадрами датируется более ранней датой для того, чтобы представить доисламский текст в качестве доказательства распространённой коранической конструкции (форме личного глагола предшествует прямое дополнение), признанное нововведение Мубаррада джахили, [доисламского] стиха, в качестве толкования лексической единицы в хадисах и откровенное признание Абу Амр Ала о том, что за исключением единственного стиха Амр Култума знание Яма Хазаза было бы утрачено для последующих поколений. Всем трем примерам присущ, по крайней мере, один общий мотив: признание доисламской поэзии в качестве авторитета во всех лингвистических вопросах, даже в тех случаях, когда эта поэзия не имеет лингвистического применения. Кроме того вышеприведенные примеры характеризуются еще одной, возможно равноценно важной чертой: Ибн Кутайба, приведивший стих Набихи для того, чтобы объяснить/оправдать коранический синтаксис, жил в конце 3/9 века, в то же время, что и Мубаррад. Абу Амр, труды которого не сохранились в письменном виде, жил во второй половине 2/9 века, единственную ссылку на его заявление в 3/9 веке мы находим у Джахиза и подробную ссылку мы находим в 4/10 веке у Ибн Абд Рабина. Никто не станет спорить с тем, что доисламская поэзия в какой-то момент 3/9 века достигла статуса лингвистического канона. То, что она достигла такого статуса намного раньше, я считаю должно быть доказано. Тот факт, что доисламская поэзия не достигла такого положения по крайней мере в одной области может быть продемонстрировано: можно предположить, что отсутствие поэтического шаухида в самой ранней форме экзегезы Писания указывает, что обращение к авторитету поэзии джахили (и другой поэзии) не являлось стандартной практикой до 3/8 века. Утверждение обратного может рассматриваться как свидетельство чрезвычайного влияния концепции фасахата ал-джахилии.

Другими словами предполагаемое красноречие доисламской поэзии стало привычным только в 3/9 веке; в ранних трудах коранической экзегезы, датируемых раньше 3 века, ссылок на доисламскую поэзию не имеется.

Имеется даже ряд ученых, таких как Альфонсе Мингана и Д. С. Марголиоф, которые считают, что исламская поэзия является подделкой, вдохновленной чрезвычайной степенью интереса к Корану. Египтянин Таха Хусейн, во второй своей знаменитой книге "Of Pre-Islamic Literature" приходит к заключению, что большинство из того, что мы называем доисламской литературой было подделано, несмотря на то, что он кажется признаёт подлинность некоторых, хотя и малого числа поэм. Подобное осторожное отношение к подлинности доисламской поэзии разделяют несколько западных учёных, такие как Гольдхизер, Тор Андрэ, В. Маркаис и Триттон, отвергающие скептицизм Марголиофа, но в то же время и не разделяющие полного доверия Нёльдеке и Альвардта. Конечно, если бы вся доисламская поэзия была подделана, не существовало бы поэтической разговорной речи, и язык Корана, очевидно, не был чем-либо обязан этому фиктивному языку поэзии. Нам пришлось бы находить другие источники происхождения языка Корана.

Если бы Коран изначально не имел бы вдохновения, тогда схема ритма, которую можно найти в Коране, должно быть была добавлена позже, так как ритм зависит от ихраба, и это потребовало бы внесения больших изменений в коранический текст. Нехватка изначального текста в Коране, если это так, также наводит на предположение о том, что взаимосвязь между поэзией и Кораном гораздо слабее, чем считали раньше, и текст Корана первичен.

6. ТРУДНОСТИ КОРАНА

Чтение Корана без предвзятостей, попытки истолковать его, не обращаясь при этом к комментариям, является трудным и сомнительным занятием вследствие природы текста Корана, а именно иноказательного и референтного стиля, грамматических и логических непоследовательностей, а также недостатка достоверной информации о происхождении и обстоятельствах составления Корана. Зачастую подобное чтение кажется условным и обязательно незавершённым.

Дж. Р. Хотинг

Удивительно, но чтение Корана на подлинном арабском языке только усугубляет наше замешательство, уводя нас ещё дальше от понимания его содержания, вопреки утверждениям глубоко религиозных мусульман. Как говорил Герд-Р. Пун: «Коран говорит о себе как о «мубине» или «чистом». Но если вы прочитаете его, вы заметите, что почти каждое пятое предложение просто не имеет никакого смысла... Дело в том, что пятую часть текста Корана просто невозможно понять...»

Как отметил однажды Хиршфельд: «Если бы Коран действительно был написан на чистом арабском языке, разве стал бы он повторять три раза, что написан на чистом или понятном арабском языке? Несомненно, что в Коране много того, что совершенно не является арабским, как с точки зрения словарного состава, так с точки зрения содержания и вдохновения. Еще одним источником неясностей являются не только большое количество иностранных слов, но и «новые значения, вводимые в практику».

Сами мусульманские учёные осведомлены о трудностях и неясностях священного текста. Фуат Сезгин перечисляет не менее 18 трактатов таких мусульманских филологов, как

Абан Б. Таглиб (умер в 758 г.) и Нифтавая (умер в 859 г.), датируемых периодом между серединой 8 и 9 веков, озаглавленных “Gharfb al-Quran”, «Редкие (то есть странные) выражения Корана».

Мусульманские экзегеты делят все слова Корана на 4 группы: *Хасс*, слова, используемые в особом смысле; *Амм*, собирательные или общие слова; *Муштарак*, сложные слова, обладающие сразу несколькими значениями и *Муавваль*, слова, имеющие несколько значений, каждое из этих значений вероятно, поэтому данные слова требуют особого объяснения.

В качестве наглядного примера последней группы слов – *Муавваль*, мы можем взглянуть на два разных перевода суры 108, аят 2:

Сейл: Помолись же Господу твоему и заколи (жертвы)
М. Али: Так помолись же Господу и жертвоприноси.

Слово, переведённое как «заколи» - это арабское «инхар», от корня «нахр», который имеет несколько значений. Ханафиты, последователи Абу Ханифы (700-767), ведущего ученого и богослова, переводят это слово как «жертвоприношение», добавляя при этом в скобках слово «жертвы». Однако последователи Ибн Аш-Шафили (768-820), основателя одноимённой школы закона утверждают, что это слово означает «положить свои руки на грудь в молитвах».

Предложения (ибарах) Корана делятся на два класса: *Захир*, очевидные и *Хафи* (или батин), скрытые. Давайте рассмотрим последний класс предложений. Предложения хафи бывают в свою очередь *хаджи*, *мушкиль*, *муджмаль* или *муташабих*.

Хаджи предложения содержат слова, которые под своим буквальным значением скрывают указание на другие вещи или личности. Слово «вор», например, имеет два скрытых значения: «карманник» и «вор с большой дороги». *Мушкиль* предложения двусмысленны, и, следовательно, их значение очень трудно установить. *Муджмаль* предложения могут быть истолкованы по-разному из-за наличия в них слов, которые могут нести несколько значений. В данном случае, именно традиция (хадис) определяет значение предложения, которое должно быть принято. *Муджмаль* предложения также могут содержать редкие слова, чьё значение неясно. Хьюз приводит следующий пример первого вида предложения типа муджмаль: «Выстаиваете молитву (саят) и давайте милостыню (закат)». «Как «саят», так и «закат» являются словами из категории муштарак. Мусульманам необходимо обратиться к традиции (хадису) для объяснения их значения. Согласно подходящему к этому случаю хадису, Мухаммед пояснил, что «саят» может означать ритуал публичной молитвы, стоя произносить слова «Аллах велик» или стоя повторять несколько аятов Корана, или же саят может означать личную молитву. В то время, как слово «закат» происходит от корня слова, означающего «расти», «закд». Мухаммед тем не менее в данном случае закрепил значение, которое означает «давать милостыню» и сказал: «Давайте от своего имущества одну сороковую часть».

Муташабих предложения – это «замысловатые» предложения или выражения, чьё значение человеку трудно установить, хотя оно и было известно Мухаммеду. Патриция Кроун определяет их следующим образом: «По общему мнению Коран возник в социальной, культурной и лингвистической среде, которая была знакома первым его комментаторам, чья деятельность началась вскоре после смерти Мухаммеда, и многие из которых являлись уроженцами двух городов, в которых жил Мухаммед. Однако зачастую

они забывают подлинное значение текста. Например, совершенно очевидно, что комментаторы не помнят, что подразумевал Мухаммед под выражениями *джизья ан-яд, алсамад, калдла* или *илдф*. Действительно, вся 106 сура (Курайш), в котором встречается слово «*илдф*», была туманной для них, точно так же как и для нас. То же касается и так называемых «загадочных букв». «*Калдла*» является довольно редким случаем в том смысле, что несколько традиций (приписываемых Умару) открыто признают, что значение данного слова неизвестно. Но гораздо чаще распространена такая ситуация, когда экзегеты скрывают своё незнание за чрезмерным количеством толкований, настолько противоречащих друг другу, что они могут выступать только в качестве предположений».

Как отмечает Розенталь: «Указывать на постоянные различия в трудах переводчиков, и исходя из их разногласий делать вывод о том, что ни один из них не прав может показаться слишком очевидным и неубедительным аргументом. Однако в подобном аргументе что-то есть». Действительно, есть. Учитывая, что вся традиция экзегезы характеризуется увеличением числа различных толкований. Сомнения в том, играли ли предположения в процессе создания толкований такую же огромную роль, как и их сбор вполне обоснованы. Однако традиция не всегда права, даже когда она единодушна в своём мнении.

Коран сам признаёт наличие в нем малопонятных отрывков, чьё значение известно только Аллаху. Сура 3:7 «Он - тот, кто ниспослал тебе Коран. В нем есть ясно изложенные аяты, в которых суть Писания, другие же аяты требуют толкования. А [люди], в сердцах которых укоренилось уклонение [от истины], следуют за аятами, которые требуют толкования, стремясь совратить [людей истины] и толковать Коран [по своему усмотрению]. Но не знает его толкования никто, кроме Аллаха. Сведущие в знаниях говорят: "Мы уверовали в него. Весь [Коран] - от нашего Господа". Но только разумные мужи следуют назиданиям».

Мы также сталкиваемся с любопытным феноменом, когда слово имеет два противоположных значения. Например, в сура 20:5 «Инна-с- саката атиятун аккду ухфиха литуй за куллу нафсим бима тасла».

Слово «хафд» имеет два противоположных значения: «спрятанный» и «открывать». М. Али переводит 15 аят следующим образом: «Поистине, час приходит, Я готов его открыть, чтобы всякая душа была вознаграждена за то, как она старается».

Пикталл даёт следующий перевод: «Вот! Час близится. Но я сокрою его, чтобы каждая душа была вознаграждена за то, как она старается».

Я просмотрел замечательный двухтомный комментарий Корана Белля и отметил некоторые его комментарии и суждения по поводу различных трудностей и неясностей смысла и ссылок на события. Однако я сосредоточил свои поиски главным образом на 11 суре. Я также обращался к трудам Джеффри, словарю Пенрайса, Арабо-английскому лексикону Лейна, французскому переводу Корана, выполненным Блашером и к двум статьям Марголиофа и Мингана о современной антологии. Я провёл классификацию трудностей Корана на пять весьма обширных и иногда частично перекрывающихся друг друга категорий, которые приводятся ниже. Конечно же, данный список не претендует на совершенство.

[6.1] Отдельные слова, чьё значение вызывает сомнения.

[6.2] Фразы или предложения, чьё значение не ясно и отрывки текста, относительно которых не ясно на кого, или на какие предполагаемые события они ссылаются.

[6.3] Отрывки и слова, которые считаются интерполяцией, вставками или доказательством исправления текста.

[6.4] Предложения, содержащие грамматические ошибки, с точки зрения классического арабского языка.

[6.5] Фразы, предложения и стихи, которые, по-видимому, не вписываются в контекст, следовательно, они были перемещены. Эти перемещённые стихи являются причиной беспорядка и бессвязностей, которыми изобилует Коран.

[6.1] Отдельные слова, чьё значение вызывает сомнения.

[6.1.1] Сура 80:28. Слово «кадб», значение не ясно, возможно «зеленые травы» какого-то сорта.

[6.1.2] Сура 80:31. Слово «абб», чьё значение не ясно, возможно означает «пастбище». Ср. евр. слово «ебх», сирийское «ебба». Как подмечает Джеффри: «Древние авторитеты Ислама были озадачены значением этого слова, что явствует из полемики Табари по поводу этого стиха. Неясность значения этого слова очевидна в комментариях Замахшари и Байдави, подобное мнение выражено в Лексиконах (ср. Ибн Мансур, *Lisan al-Arab*, 20, vols. Cairo: A. H., 1300-1308 I, p. 199; Ибн ал-Атир, ал-Нихайя фи гариб алхадис, 4 vols. Cairo: A. H., 1322, I, 10).»

[6.1.3] Сура 5:51 «Джитт», объяснение этого слова не было найдено. Как отмечает Джеффри «экзегеты не знали, что делать с этим словом, а благодаря их трудам мы можем собрать множество теорий о значении данного слова, может быть, оно означает идола или священника, или колдуна, или колдовство, или дьявола, или неизвестно что».

[6.1.4] Сура 69:36. «Гислин», согласно Блашеру мусульманские экзегеты не знают значения этого термина. Однако, большинство переводчиков, включая Белля, по-видимому, придерживаются мнения Ибн ал-Калби, который переводит его так: «то, что выделяется из тел обитателей Огня (то есть ада)». Блашер не может согласиться с данной трактовкой вследствие употребления слова та'амун в начале стиха, который гласит: «И нет пищи (=talamem), кроме гислин». Слово «таламун» обычно обозначает твёрдую пищу. Блашер считает, что это слово иностранного происхождения.

[6.1.5] Сура 89:7. «Ирам»: как заявляет Джеффри число различных вариантов прочтения этого слова «указывает на то, что слово – иностранное, и экзегеты ничего с ним не могли сделать». Возможно это наименование города или страны, с которой ассоциируется 'Эд, обычно считается, что оно южно-арабского происхождения. Но как отмечает Блашер: «Естественно, что невозможно узнать, что этот стих мог означать для поколения Мухаммеда».

[6.1.6] Сура 46:28 «Курбанл Курабдн». «Отчего же не помогли им те, которых они взяли вместо Аллаха богами (алихатан) как средство приближения (курбан)?»

Слово «курбан» в том виде, что оно предстаёт в ??? очевидно означает «жертва», но согласно Джеффри, здесь в 28 стихе 46 суры оно означает «любимцы князя». Согласно Пенрайсу это слово должно переводиться как «средство доступа к Аллаху». Упомянутые

в стихе лжебоги, которые близки к Богу и поэтому очевидно выступают в качестве ходатаев пред Ним.

Барт использует слово «алихатан», означающее «боги», которое следует за словом «курбан» в качестве его пояснения. С этим, пожалуй, соглашаются Венсик и Бель, Блашер категорически отвергает данное пояснение, однако не объясняет почему. Блашер также признает, что термин, используемый в этом стихе, совершенно сбивает его с толку.

Белль добавляет, что еще один вариант чтения “qurubdn” может рассматриваться как множественное число слова “qarib” – «сосед, ближний». Соответственно его собственный перевод гласит: «Почему не помогли им те, которых они выбрали помимо Аллаха как ближайших богов?» К слову «ближайший» Белль добавляет сноску: «то есть патроны или ходатаи».

[6.1.7] Сура 2:59 «Сабиин». Как пишет Белль, данное слово «ставило в тупик всех исследователей». Дословно оно может означать «крестители». Согласно Беллю, весь стих не относится к отрывку, в котором он находится, в то время как Блашер полагает, что слова «христиане, сабиин» пожалуй, не принадлежат этому предложению. Возможно эти слова были добавлены позже, чтобы расширить выражение «которые уверовали в Аллаха... и творили благое». Некоторые даже придерживаются мнения, что слово «сабиин» должно быть было вставлено после Мухаммеда. Вряд ли это слово ссылается на сабиев Харрана, которые являлись язычниками, естественно не практиковали «крещение» и не могли считаться людьми Писания. Возможно под этим словом подразумеваются мандеи, иудео-христианская секта, практикующая ритуал крещения.

[6.1.8] Сура 2:73 (а) ‘уммийун

(б) ‘амднийя

1) Белль: «Некоторые из них простые люди [‘унмли’вун], которые не знают Писания, кроме тех вещей, которым можно верить [‘амднийя] и которые только лелеют свои мнения.

2) Блашер «Среди вас есть язычники, которые не знают Писания, только фантазии, и которые только делают предположения».

3) Давуд: «Среди них есть неграмотные люди, которые несведущи в Писании, не знают ничего кроме лжи и неуловимых фантазий».

4) Пихталль: «Среди них есть необразованный народ, которые знают Писания только по слухам. Они только предполагают».

5) Мухаммад Али: «И некоторые из них неграмотны; они не знают Писания, а только по слухам, и они только и делают, что строят предположения».

а) ‘уммийун

Дауд, Пихталль и Мухаммад Али в переводе слова «‘уммийун» (мнж. число слова ‘умми) следуют мусульманской традиции. Они переводят его как «неграмотный», тот кто не умеет ни писать, ни читать написанное.

Белль полагает, что слово «'уммийун» означает принадлежность к умме или общине, в то время как Блашер даёт следующий перевод «язычники» в значении «многобожники». Для французского учёного очевидно то, что слово «умми» означает арабов-язычников, которые в отличие от иудеев и христиан не получили никакого откровения и следовательно жили, не зная Божьего закона. Табарри цитирует некоторые хадисы, объясняющие смысл слова «умми»: согласно Ибн Аббасу слово «уммийун» подразумевает некоторых людей, не верующих ни в пророка, посланного Аллахом, ни в Послание, открытое Богом, кроме того они сами написали Писание. Затем они заявили невежественным, простым людям: «Это послание от Бога». Однако сам Табарри не принимает данное толкование, а вместо этого представляет совершенно неубедительный и неправдоподобный рассказ о происхождении этого слова: «По моему мнению то, что неграмотный человек называется «умми», подразумевает его неспособность писать своей матери (умм), так как письменность была навыком, которым владели мужчины, а не женщины, поэтому мужчина, который не мог писать и составлять письма в своем невежестве связывался с своей матерью, а не отцом...»

Существует даже серия хадисов Ибн Салда, описывающая Мухаммеда, который сам пишет свой политический завет. Однако мусульманская ортодоксия переводит слово «умми» как «неграмотный» по апологетическим причинам, чтобы показать, что Коран имеет божественное происхождение, так как он был ниспослан неграмотному человеку. Таким образом этот человек не мог заниматься плагиатом иудейских или христианских писаний, в чём часто обвиняли Мухаммеда.

(б) 'амднийя

Значение слова «'амднийя» совершенно не ясно. По мнению Байдави, оно является формой множественного числа слова «'умнийях», образованного от корня «мни». Однако Белль предпочитает следующую теорию происхождения этого слова от корня «'мн», считая, что оно означает «традиция, догма, то, во что верят».

[6.1.9] Сура 2:89. «ястафтахуна» - смысл слова неясен.

[6.1.10] Сура 2:243 «'улуф» - возможно является формой множественного числа слова «'алф» - «тысяча», а вероятно – что это нестандартная форма множественного числа слова «'илф» - близкий друг.

[6.1.11] Сура 2:260 «сур из сур-хунна». Существуют разные мнения, но обычно это слово считается повелительным наклонением слова «свр», означающего здесь «заставить придти», очень необычное значение слова. Блашер переводит это слово интуитивно как «давить» или «сжимать». Мухаммад Али переводит как «приручать», Арберри как «скручивать», в то время как Махмуд Аюб, опираясь на мусульманскую традицию, переводит это слово как «нарезать на куски». Ученые по-прежнему не знают как переводить это слово.

[6.1.12] Сура 2:53, 185; Сура 3:3; Сура 8:29, 41, сура 21:48, сура 25:1. Слово «фуркан».

Сначала приведем мнение Джеффри: «Во всех отрывках за исключением суры 8:42, данное слово используется для обозначения какого-то рода Послания, исходящего от Бога. «Мы даровали Мусе и Харуну различие (Фуркан) и свет» (сура 21:49) и «Мы даровали Мусе писание и различие (Фуркан) (сура 2:50) – в этих аятах слово «фуркан» представляется эквивалентом слова Таурат (Тора). Во 2 аяте 3 суры слово «фуркан» ассоциируется с Торой и Евангелием (Инджиллом). А в суре 25:1 и 2:181 «фуркан»

практически приравнивается к Корану, в то время как в суре 8:29 мы читаем следующее: «О те, которые уверовали! Если вы будете бояться Аллаха, Он даст вам различение (Фуркан) и очистит вас от ваших злых деяний и простит вам». Однако в суре 8:42, где рассказывается о битве при Бадре «...в день различения, в день, когда встретились два сборища» значение слова «фуркан» представляется совсем иным...»

Однако [мусульманские] филологи не единодушны по поводу значения этого слова.

Размышляя о 53 аяте 2 суры Рази перебирает несколько вероятных значений слова «фуркан»: «Фуркан (разделитель или то, посредством чего можно отличать вещи) может быть Торой, как в целом, так и какой-то её частью. Под «фурканом» может подразумеваться и что-то иное, чем Тора, возможно одно из чудес Моисея, как, например, его посох и т. д. Данное слово может означать «облегчение» и «победу», как говорил Аллах в отношении апостола «... в то, что Мы низвели Нашему рабу в день различения (Фуркан), в день, когда встретились два сборища» (сура 8:42). Под словом «фуркан» может подразумеваться разделение моря (инфирак), или как некоторые уже говорили, Коран, который также был ниспослан Моисею.

Рази отвергает последнюю точку зрения как неверное толкование слова. Он делает следующий вывод: «Фуркан – это то, посредством чего истину можно отличить от лжи. Таким образом это может быть или Тора, или что-то находящееся вне её».

[6.1.13] Сура 105:3 Слово «‘Абабиль». Не с очень большим энтузиазмом Белль принимает слово «‘Абабиль» как форму множественного числа слова «’ibbalaḥ», означающего «пучок», «стая». Этот стих иногда переводится следующим образом: «Разве Он не послал на них стаи птиц». Однако значение этого термина неясно, а само слово встречается редко. Казимирски и Монтет усматривают в нем имя собственное, так перевод Монтета выглядит следующим образом: «Разве Он не послал на них птиц ‘Абабиль». Лейн, ссылаясь на Ал-Ахфаша и ас-Сиджани, как на уважаемые им источники, объясняет, что 3 аят имеет следующее значение: «Птицы в отдельных стаях; (или) птицы в стае из той или другой стороны; или следующие друг за другом, стая за стаей».

Как указывает Джеффри, длинный рассказ в Ибн Мансуре, Лисан ал-Араб (13:5) проясняет, что филологи не знали, как объяснить данное слово.

Некоторые ученые высказали предположение, что слово «‘Абабиль» не имеет ничего общего со словом «птицы», а обозначает еще одно бедствие, связывая слово с оспой. В то время как Кара де Ваух считает, что тайран ‘Абабиль (стая птиц) – это неправильно прочитанное слово «фир бабиль», означающее «вавилонские стрелы», вызвавшие уничтожение армии. Вполне вероятно, что это слово иностранного происхождения, хотя и неизвестно какого.

[6.1.14] «Сиджжиль». Сура 11:82, сура 15:74, сура 105:4.

Табари и другие учёные склонны считать, что это слово произошло от персидских слов «сэнг» - «камень» и «джиль» - «грязь».

Вероятно, оно означает камни, похожие на куски глины, выпеченной или высушенной на солнце, что подкрепляется сурой 51:33 «чтобы послать на них камни из глины, меченные у твоего Господа для вышедших за пределы».

Как рассказывает Табари, некоторые считают, что это слово означает «самый низший уровень небес», другие связывают его со словом «китаб». Байдави указывает на тех, кто считает его вариантом слова «сиджжина», означающего ад. Совсем недавно Ф. Лимхус доказывал, что «сиджжиль» - слово несемитского происхождения, очевидно шумерское, пишущееся на аккадском языке как «сикиллу» или «шигиллу» и обозначающее гладкий камень. На арамейском языке Хатры это слово пишется как «сгил» или «сгл» и имеет особое значение «алтарный камень». Возможно, что из Месопотамии оно проникло в различные арабские диалекты, распространенные на территории Сирии, а оттуда распространилось дальше, приобретая несколько другой оттенок значения «твердый, подобный кремню камень».

[6.1.15] «Сиджжин», сура 83:7,8.

Приведу определение Вакки из первого издания «Энциклопедии Ислама»: «Сиджжин – это одно из загадочных слов Корана: «Так нет же! Ведь книга распутников, конечно, в сиджжине. А что тебе даст знать, что такое сиджжин? Книга начертанная».

Комментаторы дают следующее объяснение значения этого слова – место, где ведётся запись дел нечестивых, а также сама эта запись. Говорится также, что это долина в аду; седьмой и самый нижний подземный уровень, где Иблис закован в цепях; скала под землёй или седьмая земля; место, расположенное под Нисом, где находятся души грешников; список дел грешников, джинов и человечества или дьявола и неверующих. То же слово без артикля является именем собственным для адского огня. Также говорится, что слово «сиджжин» означает что-то жёсткое, неистовое, жестокое, вечное (данное толкование сформировалось под влиянием схожести слова со словом «сиджжиль» [см. выше], ошибочно связывая его с корневыми согласными с – дж – л).

Хотя [ал-Суютиз] Иткан классифицирует его как неарабское слово, взамен не предоставляется никакой приемлемой этимологии этого слова... Лексикографы считают его синонимом слова «сиджин» - «тюрьма». Последнее слово несомненно оказало влияние на то, что мусульманские комментаторы предпочитают толковать слово «сиджжин» как место, где ведётся запись грешников, нежели переводить его как саму эту запись. Текст Корана допускает и то, и другое толкование, а большинство европейских переводчиков, вслед за Марачи предпочитают последний вариант.

[6.1.16] Сиджжиль». Сура 21:104.

Как сообщает нам Джеффри, значение слова «сиджжиль», встречающееся в 104 аяте 21 суры Корана было неизвестно первым переводчикам Корана. Некоторые считали, что это имя ангела или личного секретаря пророка, писавшего под его диктовку. Но большинство, пожалуй, склонны полагать, что оно означает некий вид письма или письменной принадлежности. Байдави считает слово «сиджжиль» арабским, в то время как другие допускают, что это слово заимствованное, абиссинского или персидского происхождения. Но это слово заимствовано из греческого языка *atyta, Xov*, на латинском - *сигиллум* используемого в византийской Греции для императорских указов.

[6.1.17] «Калала». Сура 4:12.

Последние приблизительно пять строчек 12 аята 4 суры послужили причиной раздоров среди мусульманских комментаторов. Табари посвящает 7 страниц объяснению этих последних нескольких строчек. Как пишет Дэвид Пауэрс: «Почти каждое слово в открывающей строке данного аята является предметом споров, может быть 4 или 5 различных мнений, которые разделяют даже ещё большее количество крупных

специалистов по каждому пункту». Пауэрс демонстрирует, что точное значение слова «калала» также остаётся предметом разногласий, учитывая, что Табари цитирует 27 отдельных определений из различных авторитетных источников. Нет ясности в вопросе того, означает ли слово «калала» самого умершего человека (ал-маурит) или наследников умершего (ал-варата).

То, как можно прочитать данный конкретный аят имеет большое значение, а вышеприведенный пример показывает, что неопределенность в установлении значения слова и неясности Корана не являются тривиальным вопросом. Сам Пауэр предлагает свою собственную оригинальную интерпретацию этого слова, оспаривая мнение о том, что изначально «калала» являлся термином родства, обозначающим женскую родню.

[6.2] Фразы или предложения, чьё значение не ясно и отрывки текста, относительно которых не ясно на кого, или на какие предполагаемые события они ссылаются.

[6.2.1] Сура 2:25 «тех, которые нарушают завет Аллаха после его закрепления и разделяют то, что Аллах повелел соединять, и творят нечестие на земле. Это – те, которые окажутся в убытке».

Белль комментирует: «что подразумевается под фразой «разделяют то, что Аллах повелел соединять» не ясно, возможно это ссылка на отвержение части Писания (аят 79) или на отвержение Мухаммеда, когда он призывал верить в Аллаха.

Однако Ибн Катир даёт иное пояснение: «Завет ('ахд) – это или первоначальный завет, заключенный между Аллахом и человечеством (мидтк) [Коран 7:172], или мера познания Аллаха, которую он вложил в разум людей, как доказательство против них или возможно это ссылка на иудеев и христиан, с которыми пророк вошёл в контакт. Фраза «то, что Аллах повелел соединять» означает уважение обязательств, налагаемых заветом крови или любыми отношениями вообще.

[6.2.2] Сура 2:27 «Он – тот, который сотворил вам все, что на земле, потом обратился к небу и устроил его из семи небес. Он о всякой вещи знающ!» Важно отметить, что отдельные переводчики не могут не перевести этот отрывок как «и устроил ЕГО из семи небес», в то время как другие, как, например Арберри переводят текст дословно. Табари выходит из затруднительного положения, настаивая на том, что «сама'» (небеса) – это собирательное существительное, которое нужно переводить формой множественного числа.

[6.2.3] Сура 2:95-97.

Аят 95: И когда приходил к ним посланник от Аллаха, подтверждая истинность того что с ними, часть тех, кому даровано было писание, отбрасывали писание Аллаха за свои спины, как будто бы они не знают,

Аят 96: и они последовали за тем, что читали шайтаны, в царство Сулаймана. Сулайман не был неверным, но шайтаны были неверными, обучая людей колдовству и тому, что было ниспослано обоим ангелам в Вавилоне, Харуту и Маруту. Но они оба не обучали никого, пока не говорили «Мы искушение, не будь же неверным!» И те научались от них, чем различать мужа от жены, - но они не вредили этим никому иначе, как с дозволения Аллаха. И обучались они тому, что им вредило и не приносило пользы, и они знали, что тот, кто приобретал это, нет ему доли в будущей жизни. Плохо то, что они покупали за свои души, если бы они это знали!

Аят 97: А если бы они уверовали и были богобоязненны, то награда от Аллаха лучше, - если бы они знали!

Белль полагает, что фраза «что читали шайтаны, в царство Сулаймана» может являться ссылкой на раввинский закон. Белль продолжает: «Упоминание Вавилона может указывать на Вавилонский Талмуд. Однако весь аят непонятен. Он был чересчур расширен вследствие добавления предложений, предназначенных для устранения недоразумений:

Ва-ма кафара ... ас-сихр [И Сулайман поверил ... колдовству]
Ва-ма ю'аллимани ... такфур [но они не обучали... не был неверным]
Ва-ма хум... Аллах [и они не... Аллах]

«Наконец от 96 аята, вызвавшего столько недоразумений отказались, он был заменён 97 аятом, что видно из повторения ритма-фразы».

Как признает Аюб, 96 аят стал предметом ожесточенных споров. Комментаторы не приходили к единому мнению по поводу каждой его фразы и даже каждого слова». Я должен отдать должное комментарию Табари по поводу значения фразы «и тому, что было ниспослано обоим ангелам в Вавилоне, Харуту и Маруту» (ва-анд 'унзила 'альд 'л-малакайни ба-бабила харута ива-Марута), хотя я подозреваю, что читателя его объяснение скорее собьет с толку, чем просветит.

Табари приводит несколько точек зрения, объясняющих значение «тна» в начале этого отрывка. Согласно первой из них, это частичка отрицания, соответственно, толкование этого аята звучит следующим образом: «Они последовали колдовству, которое читали шайтаны во время царствование Сулаймана; но ни Сулайман не был неверным, ни Аллах не посылал колдовство двум ангелам, а шайтаны были неверными и научили колдовству людей в Вавилон-Харуте и Маруте». В данном случае, Табари говорит нам, что двумя ангелами являются Гавриил и Михаил, так как иудейские колдуны предъявляли ложное обвинение, что Бог ниспослал колдовство Сулайману через Гавриила и Михаила, а Коран отрицает это. А Харут и Марут – это имена двух мужчин, которых они учили колдовству в Вавилоне. Табари также приводит и вторую точку зрения: «инд» означает «то, которое» (или «что»), таким образом Харут и Марут – это имена двух ангелов, которым в Вавилоне было ниспослано колдовство, отличное от того, что получили шайтаны.

Согласно третьей точке зрения «ма» означает «то, которое», но относится конкретно к знанию того, как разлучить мужа и жену. Четвертая точка зрения допускает, что «нрд» является как отрицательной частичкой, так и относительным местоимением. Сам Табари предпочитает следующее объяснение: и то, что частичка является относительным местоимением, и то, что Харут и Марут – это имена вышеупомянутых ангелов. Табари приводит и другие мнения, однако он отвергает их, так как они, пожалуй, создают дополнительные трудности в толковании оставшейся части аята.

Многие комментаторы пользуются этой возможностью, чтобы в богословских целях развить историю Харута и Марута для доказательства или усиления точки зрения исламского закона. Ибн Катир и Табарси, например, приводят различные хадисы о Харуте и Маруте, главной целью которых является показать зло потребления вина.

Мусульманские комментаторы тоже не сидели сложа руки – Гайгер, Сидерский, Хоровиц и Венсик постарались продемонстрировать, что на мусульманских комментаторов в

различной степени оказали влияние Вавилонский Талмуд, эфиопская версия книг Еноха и т. д. Дюмезил установил, что происхождение этих мифов восходит к индийскому эпосу Махабхарата, а де Лягарде отождествляет Харута и Марута с двумя вторичными божествами, ассоциируемыми с культом Мазды в Авесте, Писании зороастрийцев: Хаурватат (Честность) и Амеретат (Неумирающий).

[6.2.4] Сура 2:108 «Кто же нечестивее того, кто препятствует, чтобы в местах поклонения Аллаху поминалось Его имя, и стремится разрушить их? Этим следовало бы входить туда только со страхом. Для них в здешнем мире – позор, и для них в будущем – великое наказание!»

Как заявляет Белль, 108 аят труден для понимания. Байдави высказывает предположение, что в нем говорится о римлянах, о том, как они разрушили храм в Иерусалиме или о мекканцах, препятствующих мусульманам посещать Каабу во время союза Худайбия. Для мусульманских комментаторов характерно усматривать в подобных коранических текстах связь с предполагаемыми событиями из жизни Мухаммеда. Консервативные западные востоковеды последовали их примеру. Подобные попытки основаны на предположениях достоверности источников, на которых базируются наши знания об Исламе. Но как пытались доказать Ламменс и другие ревизионисты, многие так называемые события в жизни Мухаммеда были выдуманы для объяснения непонятных и трудных отрывков Корана. Подобным образом когда большей частью сфабрикованная история о составлении Корана была принята мусульманскими учёными, мусульманские комментаторы задались целью дать подробное толкование каждого коранического текста поддающегося любой возможной интерпретации в рамках традиционной истории о возникновении Ислама, жизни пророка и составлении Корана. Предположения Байдави являются наглядным примером подобной деятельности.

И вновь мы имеем дело с совершенно различными мусульманскими толкованиями, каждое из которых вероятно подкреплено непогрешимыми иснадами (цепочкой авторитетных источников, на которых основано сообщение), что в свою очередь демонстрирует, что они имели ключ к тому, на какой именно аят ссылается или что он действительно означал. Вахиди, опираясь на ал-Судди и Катада, заявляет, что Бухтнассар (Навуходоносор?) разрушил Иерусалим с помощью византийских христиан. Затем Вахиди, опираясь на этот раз на авторитет Ибн Аббаса, сообщает, что этот аят был ниспослан по поводу союзников Мекки, они препятствовали мусульманам посещать и поклоняться в Каабе, возможно во время действия договора Худайбия. Насабури, также опираясь на авторитет Ибн Аббаса, извещает, что «Царь христиан атаковал святой дом (храм в Иерусалиме), который он разрушил и осквернил трупами. Он осадил жителей Иерусалима, убил их и захватил в плен их женщин и детей. Он также сжёг книги Торы. Более того, Иерусалим лежал в развалинах до тех пор, пока мусульмане не отстроили его заново во время Умара ибн ал-Хаттаба. Так был ниспослан аят об Иерусалимском святилище».

С другой стороны Табарси утверждает, что аят ссылается на курайшитов. Наконец Белль, достаточно консервативный западный учёный, который в целом принимал традиционное мусульманское повествование о возникновении Ислама, затрудняется дать объяснение использованию формы множественного числа «масджид» - «места поклонения». Он добавляет: «Обычно Каабу называют ал-масджид алхарарн» и возникают сомнения, существовало ли в то время больше, чем одна чисто мусульманская мечеть. Однако «масджид» не ограничивается одной Каабой, сравните суру 22:30, и в частности суру 17:1. Следовательно, существует вероятность того, что речь идёт о христианских церквях

в Иерусалиме. Иерусалим всё еще являлся киблой, однако он находился в руках персов, а иудеи оказали им поддержку в его завоевании. Однако даже это кажется надуманным...»

[6.2.5] Приведем еще аяты, которые не ясно на что ссылаются: сура 2:2 – «дхдлика»; сура 2: 5-6 – «алладхуна кафару»; сура 2:42; 2:74; 2:148-162; те, кто совершил нечестие; сура 2:170, сура 2:201; сура 2:206, сура 2:261.

[6.3] Отрывки и слова, которые считаются интерполяцией, вставками или доказательством исправления текста.

[6.3.1] Сура 2:99. Согласно Беллю, слово «многобожники» в 99 аяте могло быть вставлено позже; нет порядка в грамматике.

[6.3.2] Сура 2:216. Согласно Беллю последняя часть аята представляет собой формальную рифму-фразу, которая вероятно была добавлено во время более поздней редакции Корана.

[6.3.3] Сура 2:220. Белль отмечает «220 аят не является подобно соседним аятам ответом на вопрос, однако он может датироваться тем же периодом. Тем не менее если слово «многобожники» включает иудеев и христиан, аят должен быть расширенным, но вряд ли это так. И здесь придаточное предложение является формальным и несомненно было добавлено позже».

[6.3.4] Сура 2:214. «Фраза, находящаяся в середине аята «ва-л-масджид ... минху» была вставлена позже, убеждает Белль, когда совершение паломничества стало считаться обязанностью, а мекканская оппозиция препятствовало исполнению данного долга.

[6.3.5] Сура 2:229. Придаточное предложение «'иллд... бихи» было добавлено позже, это демонстрирует смешение местоимений.

[6.4] Предложения, содержащие грамматические ошибки, с точки зрения классического арабского языка.

В своей знаменитой статье «Лингвистические ошибки Корана» (“Linguistic Errors in the Koran) Джон Бартон указывает на то, что мусульманские учёные осведомлены о грамматических ляпсусах в Священном Писании. Однако «ошибки никогда не устранялись. Либо они были благодушно оправданы на этой грамматической почве либо в лучшем случае были сделаны серьёзные попытки, чтобы оправдать их как ошибки, допускаемые арабами». Затем Бартон цитирует хадис, в котором признается наличие ошибок: «Когда Усмани подали копии откровений, которые он приказал сделать, он заметил несколько нарушений нормы: «Не изменяйте их, - приказал Усман, - арабы изменят (или исправят их), когда они будут вслух читать Коран».

Вслед за этим Бартон цитирует текст из ал-Фарры, где на вопрос Урва Айше по поводу ряда аятов, сура 4:160, сура 5:73 (ниже будет обсуждаться сура 20:66), она ответила: «Это сделали писцы. Они написали неверно».

[6.4.1] Сура 5:69. Белль согласен с Торри по поводу того, что возможно «ас-саби'уна» в этом аяте является интерполяцией, так как с грамматической точки зрения это слово

находится не на своём месте; после «'инна» должно следовать слово «ас-сабилина», то есть слово в форме винительного падежа.

[6.4.2] Сура 7:160 «И мы разделили их на двенадцать колен» («ва катта 'нахум-т натай 'ашрата 'асбатан).

Правила грамматики требуют форму единственного числа, так как после числительных с 1 по 99 должно следовать существительное в винительном падеже единственного числа, следовательно слово «'асбатан» должно быть заменено на «сибтан».

[6.4.3] Сура 4:160. Форма «ал-мукимина» неверна с точки зрения грамматики», должно быть «ал-мукимуна», то есть форма именительного падежа, как и предшествующие ему существительные в именительном падеже, «ал-расикхуна» и «ал-муминина» и слова следующие за ним «ал-мутуна» и «ал-муминуна».

[6.4.4] Сура 7:54 «поистине, милость Аллаха близка...» Арабское слово «близка» - «кариб» должно согласовываться по роду со словом «милость» - «рахман», которое является словом женского рода. Таким образом слово «карибун», встречающееся в этом аяте должно читаться как «карибатун».

[6.4.5] Сура 22:20 «Вот – два врага, которые враждовали об их господе...»

«Хадхдни хасмдни-ихтасаму фи раббихим»

В арабском языке существует три числа: единственное (нуфиад), двойственное (мутханна) и множественное (джам). Глагол «ихтасаму» должен иметь окончание двойственного, а не множественного числа, так как вовлечены две личности (или две стороны), таким образом слово должно читаться следующим образом «ихтасамд».

[6.4.6] Сура 9:69 «... и погружались (в разговор) так же, как погружались они...» (или дословно «как те, кто погружался»).

«Ва-худттум ка-л-ладхи кхддит».

Слово «как» - это перевод арабского слова «ка» - «подобно» или «так же» и относительного местоимения «алладхи» - «кто, который, что», и вместе они образуют слово «калладхи». Но в арабском языке от относительного местоимения отказываются, а в этом аяте оно должно быть в форме множественного числа, так как оно относится к слову, которое находится во множественном числе. Следовательно, вместо «калладхи» должно быть «калладхина».

[6.4.7] Сура 63:10 «Господи, если бы Ты отсрочил мне до близкого срока, а стал бы давать милостыню и был бы праведным!»

«Рабби лавлад ах-хартани и'илд 'аджалин карибин фа'ассадака ва'акун мина-с-салихина».

Как пишет Райт в учебнике «Грамматика», сослагательное наклонение встречается в подчинительных предложениях, им управляют такие неизменяемые частицы как частица фа- в том случае, когда с этой частицы начинается предложение, выражающее результат или следствие предшествующего предложения. Предшествующее предложение должно

при этом выражать пожелание или надежду. Так как глагол «'акун» должен иметь форму сослагательного наклонения, он должен писаться «'акуна».

[6.4.8] Сура 11:8 «А если Мы дадим человеку вкусить благоденствие после [бальда] утеснения [дарра'д], постигшего его, он, конечно скажет: «Ушли неприятности от меня!». Поистине, он тогда радуется, величается!»

В этом аяте после всех предлогов (например, бальда) следует существительное в родительном падеже, поэтому слово «дарра'д» должно на самом деле принять форму «дарра'и».

[6.4.9] Сура 37: 123-130 «И поистине, Илйас был посланником... Мир Илйасину!»

Многие аяты этой суры оканчиваются рифмой –ин. Ради сохранения рифмы во втором случае упоминания имени Илйас, оно передаётся в форме Илйасин, как будто это форма множественного числа, что представляет собой хороший пример поэтической вольности.

[6.4.10] Сура 95:1-3 «Клянусь смоковницей и маслиной...
и этим городом безопасным [ал-'амин]

(Флективные гласные на конце аята игнорируются ради сохранения рифмы.)

Подобным образом, в этом аяте грамматика приносится в жертву ради рифмы. Слово Синай (по арабски «синд'а») заменяется словом «синин» ради сохранения окончания – ин; еще один пример поэтической вольности.

[6.4.11] Сура 2:74 «Нас не коснётся огонь, разве только на немного дней».

«... илльд 'айдман ма 'дудатан».

В арабском языке две формы множественного числа: множественной число изобилия и множественное число недостаточности. Последняя форма используется для обозначения людей и вещей, число которых не превышает 10. В то время как первая форма множественного числа используется для обозначения всех остальных чисел. Ясно то, что в вышеприведенном аяте речь идет о небольшом числе дней, ударение делается на слове «немного». Таким образом более уместной была бы форма множественного числа недостаточности, «малдадат» (при склонении в данном аяте образовывалась бы форма «малдадатин») вместо «макдада» (при склонении в аяте – «малдадатан»).

[6.4.12] Сура 2:172 «Не в том благочестие, чтобы вам обращать свои лица в сторону востока и запада, а благочестие – кто уверовал в Аллаха, и в последний день, и в ангелов, и в писание, и в пророков, и давал имущество... и исполняющие [ал-мафуна] свои заветы, когда заключат, и терпеливые [ас-сабирин] в несчастьи и бедствии и во время беды...»

Весь аят довольно витиеватый и неизящный; многие глаголы употреблены в прошедшем времени в оригинальном арабском ('амана, 'ата, 'акдма), в то время когда более уместной была бы форма настоящего времени. Действительно на русском языке перевод выглядит более естественным при использовании глагола в настоящем времени.

Во-вторых, на оригинальном арабском языке аят начинается довольно неуклюже: «Но благочестие [ал-бирр] тот, кто верит...»

Блашер и другие ученые считают предпочтительной форму «ал-барру», вместо «ал-бирр», придавая ей логику в чтении «благочестивый человек тот, кто верит...»

Однако в аяте имеется одна безусловная грамматическая ошибка: слово «ас-сабирина» неверно употреблено в винительном падеже, подобно слову «ал-мафана» оно должно иметь форму именительного падежа и читаться как «ас-сабируна».

[6.4.13] Сура 3:59. Арберри: «Иса пред Аллахом подобен Адаму. Он создал его из праха, потом сказал ему: «Будь!» - и он стал».

Пихталль: «Вот! Подобие Иисуса пред Аллахом – это подобие Адама. Он создал его из праха, затем Он сказал ему: «Будь! – и Он есть».

Пихталль даёт более дословный перевод и придерживается времени оригинальных арабских глаголов. Однако было бы более уместным употребить, как делает это Арберри, глагол «быть» в прошлом времени «он стал», чтобы согласовать его с глаголом «он сказал», употребленным в прошедшем времени. Таким образом арабское слово «якан» (быть) должно звучать как «канна» (был).

Стоит отметить, что возможен и другой вариант анализа этого аята.

[6.4.14] Сура 12:15 «И потом они ушли с ним и согласились поместить его в глубине колодца; Мы же внушили ему: «Ты сообщишь им про это дело, когда они не будут знать».

«Фа-лантма дхахабу бихи ва ‘аджмалу ‘фий-йадж; и алуху фигхайбати-лджубби ва ‘авхайнд ‘лайхи латунабби’аннахум би ‘амрихим хадха ва хум ид яш’уруна».

Белль комментирует: «В 15 аяте главного предложения не существует, пока мы не пропустим один из союзов, или тот, что стоит перед словом «‘аджмалу», или тот, что стоит перед словом «‘авхайнд». Вследствие того, что придаточное предложение начинающееся с последнего союза прерывает повествование, а 16 аят – короткий, возможно здесь имеет место вставка. 16 аят является подлинным завершением 15 аята, а слово «ва» добавлено.

[6.5] Фразы, предложения и стихи, которые не вписываются в контекст и, следовательно, были перемещены. Эти перемещённые стихи являются причиной беспорядка и бессвязностей, которыми изобилует Коран. Эти перемещённые аяты явились причиной отсутствия порядка и несвязности, которыми изобилует Коран.

[6.5.1] Сура 48:8-9 «Мы послали тебя свидетелем [шахидан], вестником и увещателем, чтобы вы уверовали в Аллаха и Его посланника [расул], и помогали [вазирфху] Ему, и почитали Его, и прославляли [тусаббихитху] Его утром и вечером».

Белль отмечает: «9 аят вероятно не приведен в своей оригинальной форме, так как частица –ху [его] в слове «тусаббихуху» не может ссылаться на слово «расул», в то время как в слове «твазируху» это естественно. Следовательно, средняя часть аята была вставлена позже, вероятней для того, чтобы приспособить аяты 8-9 в качестве введения к 10 аяту.

Значение местоимения «его», встречающееся в этом аяте, остается безнадежно неясным.

[6.5.2] Даже те учёные, которые в целом принимают мусульманскую хронологию и традиционную историю о составлении Корана, допускают существование трудностей смысла и ссылки на события и указывают на частые случаи непоследовательности в логике и согласованности священного текста. Например, Гольдхизер писал следующее: «Суждения о литературной ценности Корана могут варьироваться, но есть нечто, что не может отрицать даже предубеждение. Люди, которым во время правления Абу Бакра и Усмана было поручено отредактировать разрозненные части книги, подчас выполняли свою работу очень грубо, топорно. Отдельные части Священного Писания, за исключением ранних мекканских сур, которые пророк до своего переезда в Медину использовал для проведения богослужений, и которые состоят из автономных отрывков текста, настолько коротких, чтобы сделать их менее уязвимыми для редакторских ошибок, и особенно определенные мединские суры часто демонстрируют собой беспорядок и отсутствие согласованности, что вызвало множество трудностей и заставило помучиться поздних комментаторов, которым пришлось принимать во внимание установленный порядок как незыблемый и неприкосновенный. Если однажды учёные возьмут «настоящее, критическое издание текста, отражающее все результаты научного исследования, – проект, на котором недавно буквально настаивал Рудольф Гейер, – им придется обратить внимание на перенос аятов из их изначального контекста и на интерполяции. Сам факт редакторских ошибок явствует из исследования порядка следования сур, осуществленным Нёльдеке».

Предположение о возможности неуместных интерполяций может при случае помочь нам обойти трудности в понимании текста. Я бы хотел проиллюстрировать это на примере. В суре 24 (с 27 аята и далее) говорится о том, как благочестивые люди навещают друг друга, как они должны объявлять о своем приходе, приветствовать обитателей дома, как женщины и дети должны вести себя в подобных случаях. В правилах на эти случаи жизни есть некая путаница, потому что в аятах 32-34 и 35-36 мы дважды находим отступления от темы, которые слабо связаны с основной темой этого отрывка и были вставлены.

Затем в 58 аяте снова возникает тема объявления о визите, и она продолжается вплоть до 61 аята. 60 аят гласит: «Нет греха на слепом, и нет греха на хромом, и нет греха на больном, ни на вас самих, чтобы вы ели в своих домах, или в домах ваших отцов, или домах ваших матерей, или домах ваших братьев, или домах ваших сестер, или домах ваших дядей по отцу, или домах ваших теток по отцу, или домах ваших дядей по матери, или домах теток по матери, или тех, ключами которых вы владеете, или вашего друга, – нет на вас греха, чтобы вы ели всем вместе или отдельно. А когда вы войдете в дома, то приветствуйте друг друга приветствием от Аллаха, благословенным, благим».

В этом отрывке Мухаммед разрешает своим последователям принимать пищу совместно со своими родственниками без какого-либо ограничения, и даже ходить в гости в дома родственников по женской линии. Невозможно упустить из виду, что слова 60 аята, в котором такая же свобода предоставляется слепым, хромым и больным, плохо вписываются в естественный контекст отрывка. Ученый, изучающий тему медицины в Коране, воспринял непосредственное соседство этих фраз слишком серьезно и высказал критические замечания, что в то время как против ужина в компании хромого и слепого никто не возражает, трапеза в компании больного человека может быть опасной для здоровья другого. Лучше бы Мухаммед не боролся с отвращением к подобному принятию пищи.

При более близком рассмотрении мы увидим, что этот отрывок не вписывается в свой контекст, попав туда из другой группы правил. В своем оригинальном значении он ссылается не на то, как разделять пищу вместе с хозяевами в их доме, а на то, как принимать участие в военных кампаниях раннего Ислама. В 48 суре аяты 11-16 пророк яростно нападает на «оставшихся позади из арабов», тех, кто не участвовал в только что начавшейся кампании. Он угрожает им суровым божьим наказанием. К этому он добавляет 17 аят: «Нет стеснения для слепого (лайса... хараджун), нет стеснения для хромого, и нет стеснения для больного». Данный аят согласовывается с 60 аятом из 24 суры, то есть люди, страдающие тем или иным физическим недостатком, могут быть прощены, если они воздержатся от участия в военных кампаниях. Данная фраза была вставлена в иной, чуждый ей контекст. Очевидно то, что это повлияло на редакцию аята, и нет возможности с уверенностью восстановить его оригинальное начало. Мусульманские комментаторы также пытаются объяснить эти слова, придерживаясь их обычного значения как извинение воздержания от участия в войне людей, физически непригодных к службе, естественно не допуская факт интерполяции. Однако им пришлось согласиться с тем, что подобное объяснение было отвержено по той причине, что если бы слова понимались бы в таком смысле «они не находились бы в гармонии с тем, что предшествует и следует за ними».

[6.5.3] Сура 2: 239

Как доказывает Белль: «239 аят и следующий за ним стих не имеют никакой связи с контекстом отрывка. Вероятно они обращены к людям, находящимся в военной экспедиции».

[6.5.4] Сура 2:244

И снова Белль: «244 аят – загадочный, он не связан со своим контекстом, неизвестно также и то, на какое событие он ссылается. Байдави предлагает две истории:

- а) история о народе Двардан. Говорится, что это было село около Васит, ассоциирующееся в легенде с Езекиилем. Их поразила эпидемия, и они сбежали. Аллах умертвил их, однако после оживил их;
- б) история об израильтянах, отказавшихся сражаться, когда их призвал к тому царь; они были умерщвлены, но спустя 8 дней оживлены.

Последний вариант истории, несомненно, основывается на неверном толковании аята, не имеющего никакой связи со сражением, а придуманного для подкрепления учения о воскресении...

7. НЕЯСНОСТИ В КОРАНЕ И КОРАНИЧЕСКИЕ КОММЕНТАРИИ

В сентябре 1996 года в Лондоне было образовано «Ибн Халдун Сосаити» (“Ibn Khaldun Society”) как независимый форум для умеренных мусульман. На открывающей его конференции участника форума сформулировали среди других и такие выводы:

«Мусульмане должны стать независимыми от традиции. Как наши предки нашли свой собственный путь, так и современные мусульмане должны найти свой собственный. В процессе им необходимо дать новую оценку исламской традиции.

Единственным достоверным и уместным источником веры является Коран. Мусульманам необходимо новое научное исследование Корана, а также переоценка коранического послания и его значения в XXI веке...»

Все умеренные мусульмане без сомнения поддержали бы эти похвальные цели, однако интересно знать, сколько из них осознают, насколько сильно их предполагаемое понимание Корана основывается исключительно на исламских традициях.

Мусульманская традиция сплела фантастическую паутину вокруг своего Священного Писания, из которой даже современные ученые не смогли выпутаться. Для всех мусульман, большая часть Корана остаётся непостижимой без комментариев. На самом деле именно по этой причине существует так много мусульманских комментариев. Как выражается Лимхьюис: «... Чем больше текста в Коране становилось непонятным в процессе времени, тем больше он снабжался объяснениями». Вряд ли понадобились объяснения, если бы Коран действительно был «мубиин», «ясным». Но как показывают все вышеприведенные мной примеры, несмотря на все существующие тысячи страниц, посвященные разъяснению текста, Коран продолжает оставаться непостижимым, даже для тех западных ученых, которые принимают традиционную, особенно хронологическую мусульманскую структуру Корана.

Мусульманская кораническая экзегеза таких влиятельных ученых как Табари склонялась к тому, чтобы быть скорее тафсир бил'л-ма'тхур (толкование, определяемое традицией), чем тафсир би'л-рах (толкование, основанное на собственном мнении). Величайший труд Табари «Джами ал-байан ан тау'л ди ал-Куран» изобилует экзегезными хадисами, в которых пророк поясняет разные непонятные аяты. Подобным образом Катхир советует, если мы не можем разъяснить некоторые отрывки Корана с помощью других коранических отрывков, тогда нам необходимо исследовать пророческую сунну, а если и это не удастся, тогда следует обратиться к высказываниям соратников Мухаммеда.

Именно мусульманская традиция, к сожалению, обрела нас выдумками, что такой-то и такой-то аят Корана был ниспослан в такое-то и такое время в период служения Мухаммеда. В 1861 году Преподобный Родвелл в предисловии к своему переводу Корана писал: «Можно со всей уверенностью считать, что на протяжении, по крайней мере, большей части столетия не было такой практики записывать любые традиции, касающиеся самого Мухаммеда. Они жили в памяти тех, кто передавал их другим, и должно быть были непременно окрашены их предрассудками и убеждениями, не говоря уже о тенденции создания мифов и явных выдумок, которые рано выявились, особенно в толкованиях Корана, чтобы содействовать целям соперничающих группировок Умайядов и Аббасидов». Даже труды таких историков как Ибн Исхак «обязательно окрашены богословскими тенденциями их господина и покровителя.. Традиции нельзя рассматривать как достоверные, пока не будет прослежен их общий источник происхождения, который дошел до нас от независимых свидетелей и соответствуют утверждениям самого Корана, естественно, исключая такие тексты, которые сами породили традицию (что случается часто). Вскоре для читателя мусульманских традиций и комментатора становится очевидным тот факт, что как чудеса, так и исторические события были изобретены ради толкования непонятного и запутанного текста; и что даже ранние традиции большей частью окрашены мифическим элементом.

Вышеприведенный отрывок замечательным образом предварил труды не только Гольдхизера, но и Генри Ламменса. Первый к 1890 году продемонстрировал целиком фальшивый и тенденциозный характер хадисов, а последний показал, что «на ткани коранического текста хадис вышил свою легенду, удовлетворившись изобретением имен

дополнительных актёров или раскруткой изначальной темы». На самом деле именно Коран родил на свет все детали жизни пророка, а не наоборот: «Притворяясь, что Коран всё завершает, на самом деле всё начинают с него». Зачастую мусульманская традиция не в состоянии сделать это, из-за этого события описываются настолько неопределенно и обобщенно, что оставляют возможность для любого толкования, которое мусульманские экзегеты хотят сплести».

Майкл Шуб показывает, что традиционное толкование 40 аята 9 суры является подозрительным, так как, скорее всего, заимствовано из Ветхого Завета, 1 Цар. 23:16. «Верные мусульмане всегда будут верить, что Коран 9:40 «Если вы не поможете ему, то ведь помог ему Аллах. Вот изгнали его те, которые не веровали, когда он был вторым из двух. Вот оба они были в пещере, вот говорит он своему спутнику: «Не печалься, ведь Аллах – с нами!» И низвел Аллах Свой покой на него и подкрепил его войсками, которых вы не видели, и сделал слово тех, которые не веровали, низшим, в то время как слово Аллаха – высшее: Поистине, Аллах – могучий, мудрый!» ссылается на пророка Мухаммеда и Абу Бакра, хотя ни одно слово коранического текста не поддерживает эту идею».

Риппин также доказывает, что определенные места Корана, которые традиция приписывает Мухаммеду, не обязательно являются историческими. Цитируя суру 93, Риппин утверждает, что «нет абсолютно ничего, что заставляет толковать [93 суру] в свете жизни или периода жизни Мухаммеда. Слово «тебя» [в 3 аяте]: «Не покинул тебя твой Господь и не возненавидел» в этом отрывке не обязательно подразумевает Мухаммеда. Конечно, здесь может подразумеваться Мухаммед, но это не означает, что имеется в виду именно он. (Я мог бы также указать на то, что перевод Арберри даже наводит на мысль о необходимости отнесения местоимения «он» к Богу [т. е. «Он»], что также не к чему не принуждает.) Все элементы данного аята являются основными темами религиозной литературы (и действительно темами Корана), и их не нужно воспринимать как отражение исторической «реальности», как таковой, а, скорее всего, их можно было бы понимать как базовый материал проповеди монотеистической религии». Один из выводов, к которому приходит Риппин, что «близкую взаимосвязь между сирой и Кораном можно считать больше показателем развития экзегезы и изложения фактов в исламской общине, чем доказательством мнения о том, что один источник свидетельствует о правдивости другого. Мне кажется, что ни в каком смысле Коран не может считаться основным документом, по которому можно воссоздать жизнь Мухаммеда. Текст слишком туманен, когда дело доходит до истории; его переменчивые ссылки делают текст концептуально нелогичным, вследствие чего невозможно его использование как исторического материала. Вот для чего я сразу смотрю на наличие «адресата» текста; то, каким образом появляются сдвиги в тексте, делает проблематичным выдвижение каких-либо предположений об адресате и его (или её) исторической ситуации. Если кто-то желает читать Коран как исторический документ, в таком случае он может быть разъяснён лишь в свете дополнительного материала».

8. КОРАНИЧЕСКИЕ ТРУДНОСТИ И АРАБСКАЯ ПИСЬМЕННОСТЬ

[8.1] Арамейский алфавит

Северно-семитский алфавит, используемый на территории Сирии с 11 века до н. э. по наши дни, является прямым или косвенным прародителем всех последующих шрифтов алфавита (включая южно-семитские шрифты, например, эфиопский, хотя единого мнения ученых на этот счет нет). Он дал рождение финикийскому и арамейскому

алфавитам. Арамейский алфавит развивался в X и IX веках до нашей эры. Самая древняя надпись, выполненная арамейскими буквами, датируется приблизительно 850 г. до н. э. Как язык, так и шрифт использовались в качестве смешанного языка на всем Ближнем Востоке. В арамейском алфавите 22 буквы, все они обозначают согласные и пишутся подобно в арабском и еврейском языках справа налево. Он является прародителем квадратного еврейского и современного еврейского алфавита, набатейского и современного арабского шрифтов, палмарского алфавита и сирийского алфавита, а также сотни других видов письма, используемых в определенное время в Азии, к востоку от Сирии. Арамейский алфавит также оказал влияние на развитие таких алфавитов как грузинский, армянский и глаголитский (славянский)».

[8.2] Арабский алфавит

До сих пор происхождение арабского алфавита не понято до конца. Вероятно он развился в IV веке н. э. как непосредственный преемник набатейского алфавита, который в свою очередь произошёл от арамейского. Однако некоторые ученые полагают, что набатейский надписи, найденные на могильном камне в Умм ал-Джималь и датируемые приблизительно 250 г. н. э. являются доказательством, по крайней мере, прото-арабской письменности. Некоторые ученые предпочли бы заявить, что самым древним известным нам образцом арабского шрифта является королевская могильная надпись, обнаруженная в Намаре в 1901 году, выполненная набатеями и датируемая 328 г. н. э. Другие ученые приводят следующий аргумент, что это надпись хотя и демонстрирует некоторые характерные черты арабского, по своей сути является арамейской, и настаивают, что самым ранним образцом арабской письменности является надпись на греческом, сирийском и арабском языках, обнаруженная в Забаде и датируемая 512 г. н. э.

Джон Хейли суммирует две теории о происхождении арабского шрифта: «Несмотря на некоторые разногласия, превалирует мнение, что ранний курсивный арабский шрифт, найденный в папирусах, датируемых 7 веком (главным образом из Египта и Нессаны в Негеве) произошёл от набатейского шрифта. Я считаю, что он произошёл непосредственно от курсивного варианта (используемого для менее формальных каждодневных целей) набатейского шрифта (доказательство этой точки зрения стало более убедительным после опубликования микрофиш еще большего количества курсивных набатейских папирусов). ... Альтернативная точка зрения пыталась найти сирийское происхождение арабского шрифта. Эта точка зрения, ассоциируемая особенно с именем Жана Старки старшего и поддерживаемая, в частности, французской школой, исходит из более обширного вопроса основной формы написания сирийских и арабских шрифтов, особенно из того факта, что оба шрифта «сидят» на линии письма, в то время как набатейский шрифт «свешивается» с верхней линии. Это правильно подмечено, однако такая гипотеза ослаблена фактом существования набатейских надписей и папирусов, в которых нижняя линия письма кажется более значительной. Однако остается тот факт, что ряд арабских букв не могли быть заимствованы из сирийского языка... Фактически существует даже раскол в арабских буквах: одиннадцать букв могут иметь или набатейское или сирийское происхождение, в то время как десять букв трудно объяснить с точки зрения сирийского шрифта, правильного или курсивного, поэтому вероятно что они относятся к набатейскому шрифту. Также следует отметить, что невозможно объяснить происхождение ни одной арабской буквы от набатейского языка».

Вполне вероятно, что как еврейский, так и арабский языки обязаны сирийскому языку своей системой гласных, которые обозначаются значками, расположенными выше или ниже линии письма.

В арабском алфавите, пишущемся справа налево - 28 букв, из них 22 буквы семитского алфавита, от которого они произошли, остальные 6 букв представляют собой звуки, не используемые в языках, которые писались древним алфавитом. Все буквы представляют собой согласные и таким образом, как уже однажды высказывался М. Кохен, «орфография всегда включает в себя элемент толкования, осуществляемого читателем, и является идеографическим элементом».

Форма каждой буквы меняется в зависимости от расположения буквы в начале, середине или конце слова (начальное, среднее и соответственно конечное положение), когда буква пишется обособленно, она имеет четвертую форму написания.

Определенные буквы арабского алфавита имеют одинаковую форму написания и различаются только наличием или отсутствием точки. Это характерно, например, для таких пар букв как *pa* и *za*; *xa* и *ha* (тверд.); *sad* и *dad* и т. д. Но как напоминает нам Бистон, в некоторых случаях буквы отличаются друг от друга не только наличием или отсутствием точки, но количеством и местом их размещения. В начальном и среднем написании букв *ba*, *ta*, *ca* и *ya* есть точки, но число и место их размещения варьируются. В случае размещения в конце слова только буквы *nun* и *ya* можно распознать без помощи точек. Таким образом возможно огромное количество вариантов чтения в зависимости от того, как расставлены знаки в тексте (то есть, добавлены ли точки к буквам; эти точки обычно называются диакритическими точками или даже «диакритическими знаками», по-арабски «нукат». Первые два столетия существования Ислама, диакритические точки редко когда вообще использовались. Наконец, когда они были введены в употребление, это вызвало дополнительные проблемы, так как большинство точек часто писалось на некотором расстоянии сверху или ниже самой буквы. Таким образом зачастую было трудно определить, к какой из двух соседних букв относятся точки.

Наряду с проблемой диакритических знаков, предназначенных для различения согласных, существовала проблема обозначения гласных. Следуя традициям раннего семитского шрифта, первый арабский шрифт использовал «буквы *ya* и *ya* в противоположных значениях, обе в качестве настоящих согласных и как показатели долгих гласных *y*- и *a*-, а долгий *i*- обозначался (обычной согласной буквой) только в конце слова, почти никогда в середине слова. Что касается кратких гласных, то они обычно вообще не обозначались при письме».

В первых рукописях Корана, в надписях, на монетах и на папирусах не найдено никаких обозначений кратких гласных или *a* - в середине слова. К началу 2/8 века, в некоторых рукописях Корана использовались разноцветные точки для обозначения гласных, однако только в тех случаях, где вероятность неправильного чтения текста была велика.

Наконец краткие гласные стали обозначаться тремя орфографическими знаками, принимающих форму слегка наклонной черты, расположенной ниже или выше линии, или форму запятой, расположенной выше линии. Естественно, использование различных гласных давало различное чтение. Нехватка адекватных знаков пунктуации усложняла эти проблемы. Действительно Коран был написан несовершенным шрифтом; *scripta plena*, который позволял огласовывать текст и расставлять другие диакритические знаки. Этот шрифт не был усовершенствован вплоть до конца IX века.

Таким образом любой арабский текст состоит из трёх слоев:

- 1) основной (без указателей), формы написания индивидуального слова, по-арабски «разм».

- 2) диакритические указатели, по-арабски «нукат», функция которых заключается в различении букв основной размы; есть семь букв, не имеющих знаков, которые являются парой другой буквы, у которой в свою очередь сверху расположены точки.
- 3) обозначения кратких гласных, которые должны читаться вместе с согласными, обозначаемыми посредством формы их основного написания (разм) и диакритическими указателями (нукат).

Гюнтер Лининг на примере следующего слова показывает, насколько неясным может быть арабский шрифт, не имеющий каких-либо обозначений. Слово «разм», в зависимости от того, какие расставлены знаки и гласные может дать, по крайней мере, шесть возможных вариантов чтения: «занайтум» - «вы совершаете блуд»; «заййантум» - «вы украшаете»; «раббайтум» - «вы получаете образование»; «раннайтурн» - «вы выбрали»; «рана'тум» - «вы смотрите на» или «вы тяжело ходите»; «ра'айтум» - «вы видите».

Исходя из этого очевидно то, что основной слой арабского шрифта, то есть разм или основное написание без диакритических указателей и знаков очень трудно понять и очень легко дать неверное толкование.

Традиционное объяснение существования различных вариантов выглядит примерно следующим образом. Проблемы, вызванные несовершенным шрифтом, неизбежно привели к росту числа различных центров, имеющих свои собственные различные традиции того, какие обозначения или гласные следует расставлять над текстом. Несмотря на приказ Усмана уничтожить все тексты Корана кроме его собственного, старинные рукописи Священного Писания вероятно сохранились. Как пишет Чарльз Адамс: «Необходимо подчеркнуть, что будучи далеко не единственным текстом, передающимся неискаженным со времени приказа Усмана, в первые три (мусульманских) столетия были известны буквально тысячи различных вариантов чтения определенных аятов. Эти варианты чтения оказали влияние даже на рукопись Усмана, затрудняя познание того, какой могла быть правильная форма чтения».

Сами мусульманские ученые с первых дней Ишуна признавали существование различных вариантов чтения Корана. Данная традиция привела к компиляции всех вариантов чтения в гигантскую книгу, состоящую из 8 томов – Муджам алкира'ат ал-кур'дниййа» - недавно отредактированную в Кувейте. Данный словарь содержит свыше десяти тысяч вариантов, из них около тысячи являются вариантами разма. Герд Р. Пуин, немецкий ученый, разработавший самую подробную классификацию примерно шестнадцати тысяч листов или пергаментов с фрагментами коранического текста, обнаруженных в Сана, Йемен, открыл даже еще больше вариантов разма, не перечисленных в вышеупомянутом восьмитомном словаре. Сравнивая разм Каирского Мушаджа с отрывочным текстом Хиджази Мушаф, состоящим из 83 листов, которые по своей стилистике можно отнести примерно к началу VIII в. до н. э., Пуин обнаружил, что отклонения в Хиджази Мушаф по своему числу намного превосходят отклонения, записанные мусульманскими авторитетами на кирате и собранными в вышеупомянутом словаре. Это наблюдение не относится к кораническим манускриптам из Йемена, но оно верно в отношении более или менее всех сохранившихся манускриптов в стиле Хиджази.

Кораны Хиджази демонстрируют разницу в системе счёта аятов, пришедшей из приблизительно двух дюжин различных школ счёта. Существуют даже различия в последовательности сур не только по сравнению со стандартным египетским изданием, но также по сравнению с той последовательностью, что зафиксирована в Коранах Ибн

Масуда и Убайй б. Кальба. Этими вариантами нельзя пренебречь, приписывая их просто к ошибкам, совершаемым при письме (*lapsus calarni*), вследствие того, что так называемые ошибки повторяются в том же самом слове несколько раз в различных фрагментах текста, которые изучал Пуин. Таким образом, как подчёркивает Пуин, с филологической точки зрения вполне обоснованно искать разумного объяснения. Повторяющиеся время от времени отклонения от стандартного египетского текста Корана следует воспринимать серьёзно, ими нельзя пренебрегать и приписывать к ошибкам, совершаемым при письме.

Один из выводов, к которому пришел Пуин, заключается в том, что хотя и существовала устная традиция (иначе текст Корана невозможно было бы прочитать вообще), в устной традиции чтения/цитирования Корана умышленно были произведены изменения. Таким образом устная традиция не являлась непоколебимой или тщательно продуманной, вероятней всего имели место изменения, что явствует из разночтений в орфографии, имеющих в манускриптах Хиджази.

Как утверждает Гуйллауме, не всегда варианты являются столь незначительными по своей важности. В качестве примера варианта чтения на уровне озвучивания слова, а не разма мы можем процитировать последние два стиха 85 суры Аль Бурудж: «хува курднинн маждун» (22); «фа лаввтим малфиунлин» (22). Последний слог вызывает сомнения. Если он находится в родительном падеже с окончанием –ин, то аят имеет следующее значение: «Это – Коран славный в хранимой скрижали», что является ссылкой на мусульманскую доктрину о хранимой скрижали. Если окончание именительного падежа – ун, то тогда мы получаем следующее: «Это – Коран славный, хранимый в скрижали».

В суре 4:117 стандартный текст содержит в себе непонятное слово – «Они призывают помимо Него только...», последнее слово обычно читалось «индхан» («женский пол»). Проблема в том, что большинство доисламских божеств являлись существами мужского пола. В суре 29:16 мы читаем: «Вы поклоняетесь вместо Аллаха аутдхан (идолам)». Таким образом исправленный текст говорит нам не о женщинах, а об идолах, однако форма слова «аутдхан» означала вставку буквы, в то время, как форма «утхунан» вряд ли являлась арабской.

Еще одним примером этого является сура 3:11, где в рассказе о чуде, совершенном в Бадре природа самого явления кардинально меняется в зависимости от того, как мы читаем: «ты увидел их» или «они увидели их».

Очевидно, что множество сотен вариантов, хотя и не все из них, изобретены мусульманскими грамматистами, филологами и экзегетами в третьем и четвертом мусульманском столетиях для объяснения всевозможных непонятных по смыслу или ссылки на события отрывков Корана, его грамматических ошибок или даже с более серьезными намерениями в богословских целях для защиты определенной богословской позиции. К IX веку до н. э. развился некий род этики вариантов, согласно которой должны были приниматься и сохраняться только те варианты, которые не отходили далеко от исламской ортодоксальности или исламских доктрин или не были слишком грамматически неверными. Следовательно, если бы имелись значительные отклонения или необычные варианты, они были бы отвергнуты. Таким образом, те варианты, что сохраняются, не всегда являются очень важными. Но нам необходимо проводить различие между вариантами, сфабрикованными мусульманскими экзегетами и вариантами, обнаруживаемыми в разме манускриптов, наподобие тех, что изучал Пуин. Абсолютное число вариантов в орфографии древнейших манускриптов безусловно

подвергают сомнению традиционный рассказ о составлении Корана. Фрагменты Хиджази допускают предположение о том, что даже в VIII в. н. э. текст Корана все еще должен был быть определен, а варианты «чтения», которые допускал скудный разм, должны были быть ограничены посредством официального признания только части из них как допустимый кира'ат.

9. ПРОТИВОРЕЧИЯ И АННУЛИРОВАНИЕ СТИХОВ, ВСТРЕЧАЮЩИЕСЯ В КОРАНЕ

Противоречия, встречающиеся то там, то здесь в Коране все чаще становятся предметом обсуждения, особенно в контексте мусульмано-христианской полемики, в которой мусульмане отчаянно пытаются закрыть брешь.

Коран действительно изобилует противоречиями, и первые мусульмане прекрасно осознавали данный факт. Для решения этой проблемы они даже изобрели науку аннулирования. Это очень удобная доктрина, которая как критически высказался один христианин, «согласовывается с тем законом выгоды, который, по-видимому, является отличительной чертой пророческой карьеры Мухаммеда». Согласно этой доктрине определенные отрывки Корана аннулируются аятами иного или противоположного значения, которые были ниспосланы позже. Как предполагают этому учил Мухаммед в суре 2:100 «Всякий раз, как мы отменяем стих или заставляем его забыть, мы приводим лучший, чем он, или похожий на него». Согласно Ал-Суяти аннулированных аятов насчитывается приблизительно от 5 до 500. Как отмечал Марголиоф: «Как утверждал Мухаммед в силах Бога забрать откровение и заменить его другим. Несомненно это было в силах Бога, но очевидно и то, что это в силах человека, ибо нас поражает то, как друзья и враги позволили такой компромиссной процедуре проникнуть в систему».

Ал-Суяти приводит пример 240 стиха из 2 суры как аята, отмененного (замененного) 234 аятом, являющимся аннулирующим стихом. Каким образом стих, что идет раньше отменяет последующий за ним аят? Ответ заключается в том, что традиционный мусульманский порядок сур и аятов не является хронологическим, составители Корана просто разместили более длинные суры в начале Корана. Мусульманские комментаторы, для которых Коран и Сира безусловно и обязательно связаны друг с другом по богословским причинам должны определить хронологический порядок. Западные ученые, привязанные к традиционному мусульманскому повествованию, также разработали хронологическую схему. И хотя детали варьируются, пожалуй, существует обширное, но, несомненно, полное согласие относительно того, какие суры относятся к мекканскому (то есть раннему) периоду жизни Мухаммеда, а какие относятся к мединскому (то есть более позднему) периоду. Следует отметить, насколько «вечное» слово Бога привязано к времени.

Давайте рассмотрим это на примере: все знают, что мусульманам нельзя пить вино в силу запрета, имеющегося в Коране (сура 2:216), тем не менее, многие будут несомненно удивлены, читая в суре 16:69 следующие строки: «И из плодов у вас есть пальмы и виноград, из которых вы получаете вино и полезное питание. Поистине, в этом - знамение для людей размышляющих!» (перевод Родвелла). Давуд переводит слово «вино» как «опьяняющий напиток», Пикталль - «крепкий напиток», а Сейл с шармом, присущим 18 веку вместо слова «вино» даёт следующий перевод: «алкогольный напиток». В то время как Юсуф Али делает вид, что использующееся в этом аяте арабское слово «сакар» означает «полезный напиток», а в сноске к данному стиху настаивает на том, что имеются в виду безалкогольные напитки. Но в самый последний

момент признает, что если «под сахаром» подразумевается полученное в результате брожения вино, то оно относится к тому времени, когда еще не был введен запрет на опьяняющие напитки: это мекканская сура, а запрет пришел в Медине».

Теперь мы видим насколько удобна доктрина аннулирования, и как она помогает учёным выходить из затруднительного положения, хотя и создает проблемы для апологетов Ислама, так как все коранические тексты, проповедующие толерантность, встречаются в мекканских (то есть в ранних сурах), а все аяты, где побуждают убивать, отрубать голову и калечить, так называемые стихи меча, являются мединскими (то есть поздними). Таким образом «толерантность» аннулируется «нетерпимостью». Например, утверждается, что знаменитый стих меча, аят ал-саюф, в суре 9:5 «...избивайте многобожников, где их найдете» отменяет 124 аята, предписывающих терпение и толерантность.

Ниже приводим предположительно ранние суры, проповедующие толерантность:

Сура 109 «Скажи: "О вы неверный! Я не стану поклоняться тому, чему вы будете поклоняться, и вы не поклоняйтесь тому, чему я буду поклоняться. и я не поклоняюсь тому, чему вы поклонялись, и вы не поклоняетесь тому, чему я буду поклоняться! У вас - ваша вера, и у меня - моя вера!"

Сура 50:44 «Мы лучше знаем, что они говорят, и ты - не принудитель для них».

Сура 43:88, 89 «И говорит он: "О Господь! Поистине, это люди, которые не веруют!" Отвратись же от них и скажи: "Мир!" А потом они узнают».

Исключения можно встретить во второй суре, которая по общепринятому мнению считается мединской (то есть поздней):

Сура 2:257 «Нет принуждения в религии».

Сура 2:59 «Поистине, те, которые уверовали, и те, кто обратились в иудейство, и христиане, и сабии, которые уверовали в Аллаха и в последний день и творили благое, - им их награда у Господа их, нет над ними страха, и не будут они печальны».

К сожалению, по мере того, как Мухаммед завоевывал доверие людей, а его политическая и военная мощь росла, как повествует нам история, Мухаммед из человека, который действовал посредством убеждения, превратился в законодателя, воина и диктатора. Следовательно, мединские суры, такие как 9, 5, 4, 22, 47, 8 и 2 раскрывают Мухаммеда в пике его агрессивности, диктаторства и нетерпимости, то есть для тех, кто хочет найти прямую связь между Кораном и жизнью пророка.

Сура 22:20,21 «тем, которые не веровали, выкроены одежды из огня, проливается на их головы кипяток. Растапливается от этого то, что у них в утробах, и (их) кожи. (21). Для них есть железные крючья».

Коран также предписывает всем мусульманам сражаться с неверующими и убивать их:

Сура 47:4 «А когда вы встретите тех, которые не уверовали, то - удар мечом по шее; а когда произведете великое избиение их, то укрепляйте узы».

Сура 9:29 «Сражайтесь с теми, кто не верует в Аллаха и в последний день, не запрещает того, что запретил Аллах и Его посланник, и не подчиняется религии истинной - из тех,

которым ниспослано писание, пока они не дадут откупа своей рукой, будучи униженными».

Сура 9:5 «избивайте многобожников, где их найдете».

Сура 4:78 «Те, которые уверовали, сражаются на пути Аллаха...»

Сура 8:12 «Я брошу в сердца тех, которые не веровали, страх; бейте же их по шеям, бейте их по всем пальцам!»

Сура 8:39-40 «Скажи тем, которые не веровали: "Если они удержатся, им будет прощено то, что было прежде, а если вернуться, то уже прошел пример первых. И сражайтесь с ними, пока не будет искушения, и религия вся будет принадлежать Аллаху».

Для мусульманина страшный грех уклоняться от борьбы с неверующими, теми, кто действительно будет жариться в аду.

Сура 9:39 «Если вы не выступите, накажет вас Аллах мучительным наказанием и заменит вас другим народом».

Те, кто погибли в борьбе за единственно истинную религию, Ислам, будут сполна вознаграждены в будущей жизни:

Сура 4:76 «Пусть же сражаются на пути Аллаха те, которые покупают за ближайшую жизнь будущую! И если кто сражается на пути Аллаха и будет убит или победит, Мы дадим ему великую награду».

Мы могли бы привести и другие примеры встречающихся противоречий, но возникают сомнения в том, сможет ли доктрина аннулирования стихов дать объяснение в каждом конкретном случае.

Повсюду в Коране говорится о всемогуществе Бога, воля человека полностью подчинена воле Бога до такой степени, что нельзя сказать, что человек обладает своей собственной волей. Даже те, кто не верует в Бога, поступают так потому, что воля Бога о них такова, чтобы они оставались в неверии. Это приводит к возникновению мусульманской доктрины предопределения, которая превалирует над доктриной наличия у человека свободной воли, также содержащейся в Коране. Как пишет Макдональд: «противоречивые утверждения Корана о свободной воле человека и предопределении указывают на то, что Мухаммед был проповедником-оппортунистом и политиканом, а не методичным богословом».

«Такдир» или абсолютная заповедь добра и зла – это шестая часть мухаммеданского символа веры, и ортодоксы верят, что все, что происходит или произойдет в этом мире, доброе или плохое, проистекает исключительно из Божественной Воли, и было безвозвратно зафиксировано и записано на хранимой скрижали перстом судьбы. Ниже приведены цитаты из Корана, подтверждающие эту доктрину:

Сура 54:49 «Поистине, Мы ведь всякую вещь сотворили по мере!»

Сура 3:139 «Не подобает душе умирать иначе, как с дозволения Аллаха, по писанию с установленным сроком».

Сура 87:1-3 «Хвали же им Господа твоего высочайшего, который сотворил и соразмерил, который распределил и направил».

Сура 8:17 «Не вы их убивали, но Аллах убивал их».

Сура 9:51 «Скажи: "Не постигнет нас никогда ничто, кроме того, что начертал нам Аллах».

Сура 13:30 «Да, Аллаху принадлежит вся власть!»

Сура 14:4 «Аллах сводит с пути, кого пожелает, и ведет, кого желает».

Сура 18:101 «тем, глаза которых были закрыты от Моего напоминания и которые не могли слышать».

Сура 32:13 «Если бы Мы пожелали, Мы бы всякой душе дали прямой путь, но правдиво было слово Мое: "Наполню Я геенну гениями и людьми вместе!»

Сура 45:25 «Скажи: "Аллах оживляет вас, потом умерщвляет, потом соберет вас ко дню воскресения, в котором нет сомнения».

Сура 57:22 «Ничто не постигает из событий на земле или в ваших душах, без того чтобы его не было в писании раньше, чем Мы создадим это».

Но неизбежно имеются и такие стихи в Коране, которые предоставляют человеку некоторую свободу воли.

Сура 74:54-55 «Так нет! Ведь это - напоминание, (55). и, кто пожелает, вспомнит его».

Сура 76:3 «Мы ведь повели его по пути либо благодарным, либо неверным».

Сура 76:29 «Это - поистине, напоминание, и кто пожелает, избирает к своему Господу путь».

Сура 18:29 «И скажи: "Истина - от вашего Господа: кто хочет, пусть верует, а кто хочет, пусть не верует".

Столкнувшись с таким количеством случаев аннулирования аятов, мусульманские ученые, опираясь на аяты из сур 16:103, 22:51, 2:100, 87:6, изобрели доктрину аннулирования, согласно которой более ранние отрывки из Корана отменяются более поздними по хронологии отрывками. По существу, «аннулирование (наسخ) подразумевает отрицание силы заповеди без отрицания её содержания. То есть более раннее правило, встречающееся в Коране, по сей день цитируется в процессе поклонения, но уже не имеет никакой юридической силы».

Отдельные мусульманские учёные также приняли бездоказательно два последующих вида аннулирования аятов:

- а) когда отрицается как сила, так и содержание правила;
- б) когда содержание заповеди отрицается, а сама она всё еще сохраняет свою силу (например, знаменитый стих о побивании камнями, где говорится о том, что мужчин и женщин, совершивших блуд нужно побивать камнями – зина).

Возникают сомнения, действительно ли стихи, которые мусульманские учёные используют в качестве доказательства своих аргументов, имеют какое-то отношение к аннулированию аятов. Напротив, контекст стихов указывает на то, что аяты можно толковать по-разному. Буртон пытался продемонстрировать, что под словом «дай» в суре 2:100 подразумевается ритуальное или юридическое обязательство, а глагол «йянсах» означает «исправление». Таким образом в суре 2:100 говорится о замене более раннего, иудейского ритуала или юридического предписания более поздним, исламским.

Вторая причина, вызывающая скептицизм в отношении классической теории аннулирования заключается в том, что юристы никогда не приходили к общему мнению относительно того вопроса, который затрагивался в данном кораническом отрывке. Аз-Зухри (умер в 742 г.), специалист по доктрине аннулирования, утверждал, что было аннулировано 42 аята. После него эта цифра постоянно росла, пока она не достигла самого высокого уровня в 11 веке, когда Ибн Саляма заявил, что существует 238 отмененных аятов, а Аль-Фариси заявлял, что таких аятов - 248. В последующих поколениях начался обратный процесс: египетский крупный учёный ал-Суйюти (умер в 1505 г.) утверждал, что существует только 20 аннулированных аятов, а Шах Вали Аллах из Дели (умер в 1762 г.) свёл эту цифру к 5.

Мы можем упомянуть двух других ученых, сильно отличающихся друг от друга в подсчёте аннулированных аятов: ал-Наххас называл цифру 138, а Ибн ал Атаиди – 231.

На первый взгляд перечни сур, составленные мусульманскими учёными с целью определить, какие суры относятся к мекканскому (раннему), а какие к мединскому (более позднему) периоду кажутся многообещающими.

Хотя нет перечней, похожих друг на друга, они все имеют родственное сходство, а некоторые перечни подкреплены иснадами (цепочкой людей, через которых была передана информация), которые явно относят их к периоду последователей Мохаммеда. Однако вполне вероятно, что эти перечни самое раннее составлялись в первую четверть восьмого века и отражают мнение ученых, популярных в то время. Вполне понятно, почему эти учёные часто сходятся во мнении о том, какие суры являются мекканскими, а какие мединскими, так как в большинстве случаев это следует из контекста. С другой стороны расхождения во мнении о том, в каком порядке были ниспосланы суры, отражают некое соперничество во взглядах на *асбдб ал-нузул* (предполагаемое событие, по поводу которого такая-то сура была ниспослана Мухаммеду, см. ниже) и аннулирование. Если говорить кратко, не хватает доказательств того, что эти перечни базируются на независимых древних традициях, хотя нельзя исключать полностью вероятность этого.

А что насчёт так называемого *асбдб ал-нузул*, случаев откровения, когда согласно мусульманской традиции тот или иной стих был ниспослан Мухаммеду?

Каким образом они могут окончательно устанавливать хронологию Корана, и на каком основании они решают какие стихи являются мединскими, а какие мекканскими?

В своем труде «Коранические исследования» Джон Вансбрау выразил мнение, что *асбдб* материал имел свой ориентир в *халакик* трудах, то есть в трудах, касающихся происхождения законов из Корана. Однако Эндрю Риппин изучил большое количество текстов и пришел к выводу, что основная цель материала сабаб фактически являлась не халакик, а скорее хагдаик: «то есть такая функция *асбдб*, которая обеспечивает

толкование стиха в рамках широкого повествования». Это относит происхождение асбдб материала к контексту *квссдс*: «странствующие рассказчики, благочестивые проповедники и самое главное популярное место религиозного поклонения, где подобные истории принимались с радостью и назидали одновременно». Он также отмечает, что основная цель подобных историй сделать текст Корана историческим для того, чтобы доказать, что «Аллах действительно ниспослал Свою книгу человечеству на землю», и что в дискуссиях над спорными асбдб историями критика иснада (цепочки людей, передающих информацию) являлась тем инструментом, который мог «быть использован, когда необходимо и отвергнут, когда он не нужен».

Как указывает Хотинг: «Само разнообразие этих «случаев откровения» (асбдб ал-нузал), многообразие толкований и исторических ситуаций, подобранных традицией для отдельных коранических стихов подтверждают неопределенную природу предлагаемых объяснений. Зачастую возникает ощущение, что значение и контекст определенного стиха и отрывка Корана не основывается на какой-либо исторической памяти или на надежном знании обстоятельств откровения, а скорее всего отражают попытки установить это значение. Естественно, подобное значение основывалось в рамках общепринятых идей об окружении, в котором жил пророк, и обстоятельствах, при которых возникло это откровение. В таком случае труд толкования также определяет и описывает то, что понимается как среда, в которой было получено откровение».

Я закончу этот раздел выводами, сделанными мною в более ранней книге:

«Джайнболл однажды сказал, что теории Вансбрау очень трудно усвоить вследствие явного несоответствия стиля и содержания мекканских и мединских сур. Действительно существует разница в языке, стиле и даже в содержании посланий так называемых мекканских и мединских сур. Однако всё это демонстрирует, что в Коране существует два совершенно разных стиля, и, конечно же, мусульманские экзегеты решили эту проблему, приписав часть сур к мекканскому периоду, а другую часть к мединскому, и сделав это на скорую руку (аяты из «мединских» сур отнесли к мекканским сурам и наоборот). Следует ли нам принимать подобное разграничение? Каков источник или источники такого различия между сурами? Согласиться с этим разграничением означает просто принять целиком традиционную мусульманскую историю о составлении Корана, биографии пророка и возникновении Ислама. Именно этот вопрос является очень важным: достоверность источников. Различия, если хотите, указывают на исторический период гораздо более длительных, чем короткая жизнь Мухаммеда, в том виде, в каком она описывается в сирах; и нет необходимости давать им биографическую трактовку в свете жизни Мухаммеда в Мекке и Медине. Нет ничего естественного в разделении сур на мекканские и мединские. Из высказываний Ламменса, Беккера и других ученых становится ясно, что большие отрывки сир и хадисов были выдуманы, чтобы объяснить трудные и непонятные отрывки Корана. По той же самой причине это разграничение оказалось удобным для мусульманских экзегетов. Теория аннулирования сур также помогает экзегетам выйти из подобного затруднительного положения и избавляет от необходимости объяснять постыдные противоречия, которыми изобилует Коран.

10. АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА

Весь смысл приблизительно шестидесяти надписей, найденных в Мекке (Саудовская Аравия) и её окрестностях все еще предстоит раскрыть. Некоторые надписи, высеченные на белом известняке и датируемые 80 г. н. э., а другие 84, 98 и 189 гг. н. э. представляют собой тексты, похожие на цитаты из Корана. Встречаются легко узнаваемые фразы из

Корана, но никогда не приводится весь стих целиком. Зачастую в одном предложении содержатся коранические цитаты из двух разных сур; другие тексты демонстрируют значительные отклонения от Стандартного Издания. Кто-то может утверждать, что эти тексты совершенно не являются кораническими цитатами или что «писатель» просто плохо запомнил Коран. Кто-то также может высказать мнение, что Коран не был стандартизирован или даже облечён в письменную форму.

11. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ТРУДНЫХ И НЕПОНЯТНЫХ СТИХОВ

Учитывая вышеприведенные примеры трудностей, встречающихся в Коране, любое критическое чтение Корана должно вызывать справедливую реакцию раздражения: «Что здесь на самом деле происходит?» Тот факт, что многие, но к счастью не все ученые последние 60 лет перестали даже задавать подобный вопрос, не говоря о том, чтобы начать отвечать на него, говорит о том, что они вынуждены молчать из-за уважения с крайней чувствительности мусульман, политической корректности, постколониального чувства вины и категоричной исламофобии и вместо применения науки к Исламу практикуют «исламскую науку».

Отдельные учёные задавали уместные вопросы и позволяли нам узнавать важные вещи. Я постарался включить их труды в эту антологию. Тем не менее зачастую их проникательные и справедливые наблюдения были искажены неверной хронологией, то есть все они принимали традиционную историческую структуру, сфабрикованную мусульманской традицией. Мне кажется, что их работа имеет гораздо больше смысла в рамках широкой ревизионистской структуры, предварительно созданной Вансбрау и его последователями.

Чтобы нарисовать правдоподобную картину возникновения Ислама, мы должны поместить последнюю из трёх монотеистических религий в её ближневосточный географический, религиозный, исторический и языковой (иудейский, арамейский и сирийский) контекст. Ученые хорошо знают о том влиянии, что оказали талмудский иудаизм, еретическое христианство и даже ессейство на Ислам. Однако опора на придуманную хронологию мусульманской традиции зачастую означает изобретение оригинальных, но в конечном счёте искусственных сценариев того, как христианские монахи, иудейские раввины или ессейцы, убежавшие от римлян, прошептали свои мистические знания на ухо арабскому торговцу.

Многие ученые абсолютно некритично приняли традиционный рассказ о компиляции Корана. Однако по словам Бартона, этот рассказ «сосредоточение неразберихи, противоречий и непоследовательности», и это просто позорно, что западные ученые с готовностью принимают «все, что они читают в мусульманских источниках о том или ином аспекте обсуждений Корана».

Несмотря на то, что многое в Коране остается недоступным для понимания, несмотря на существование сотен комментариев, нет никакого сомнения, что настало время для поиска более правдоподобного исторического механизма, посредством которого Коран стал Кораном и для восстановления оригинального текста.

Несмотря на то, что первым на эту тему написал Барт, все еще сохраняется нежелание опровергнуть предполагаемую достоверностью Корана и обсудить сделанные в нем исправления. Например, Беллами очень уместно высказывается следующим образом: «... бесполезно искать систематического применения техники критического изучения текста к текстовым проблемам Корана, хотя классики и библейские учёные на протяжении

столетий непрестанно прилагали усилия по улучшению качества текстов, являвшихся основой их дисциплин... По каким бы то ни было причинам западные ученые, за некоторым исключением, решили последовать пути мусульманских комментаторов, которые не исправляли текст Корана. Сталкиваясь с проблемой, западные ученые обращаются за помощью к этимологии и поиску иностранных слов и влияния извне. Они выпустили огромное количество ценных трудов, важных для нашего исследования Корана и происхождения Ислама, однако в тех случаях, когда они применяли свои знания к искаженным текстам, они, конечно же, создавали только фантазии».

Тем не менее Беллами заканчивает свою статью чуть ли не извинением: «Не следует предполагать, что, внося изменения в текст, я каким-то образом пытаюсь преуменьшить замечательные достижения Зайда Табита и его коллег в осуществлении Усманского просмотра и исправления текста Корана». Пожалуй, даже Беллами принимает традиционную версию компиляции Корана.

Беллами совершенно прав, когда пишет, что среди классиков исправления и даже предположения интерполяций фактически составляют определение текстовой критики. Здесь очень уместным будет колкое замечание выдающегося классика А. И. Хаусмана: «Текстуальный критицизм является наукой и поскольку он включает в себя просмотр, изменение и исправление текста, то он является искусством. Он является наукой распознавания ошибок в текстах и искусством их устранения. Такое определение текстуального критицизма исходит из его названия. Текстуальный критицизм – это не отрасль математики, и уж никак он не является точной наукой. Текстуальный критицизм не орудует величинами неизменными и постоянными, такими как линии и цифры, а имеет дело с подвижными и переменными величинами, а именно с моральной неустойчивостью и отклонениями от правильного пути человеческого разума и его непокорными слугами – пальцами.

.... Количество подсознательной нечестности, которая проникает в текстуальный критицизм греческих и латинских классиков немного подозрительно за исключением тех, кто имел возможность анализировать её. Люди приходят в эту область со своими предубеждениями и предпочтениями, они не желают ни смотреть всем фактам в лицо, ни делать наиболее вероятные выводы, до тех пор, пока к таким выводам не придет большинство.

Интерполяция вызвана реальными или предполагаемыми трудностями и редко присутствует там, где все ясно, в то время как случайные изменения могут происходить везде. Каждая буква каждого слова открыта для интерполяции, и это единственная причина, по которой случайное изменение текста более распространено. В данном случае, где есть вероятность предположения, существует и вероятность интерполяции и даже в большей степени потому, что степень вероятности поступка, за которым стоит мотив, более высока, чем степень вероятности немотивированного действия. Следовательно, истина заключается в том, что в подобном случае нам следует стремиться не к предположению случайности, а к предположению интерполяции, а то обстоятельство, что подобные случаи встречаются довольно редко, не оправдывают нерационального поведения в тех случаях, когда они имеют место быть.

Важный труд Барта и Фишера об изменениях и интерполяциях (переведенный в этой книге впервые), хотя и оказал влияние на Ричарда Белла при написании им комментария к Корану, к сожалению, не имел последователей. Даже Белл в целом не хочет охотно принимать поправки, и большинство ученых, пожалуй, соглашаются с Нёльдеке в том, что в Коране нет места упущениям и добавлениям. Но как утверждает Хиршфельд:

«Учитывая то, как была осуществлена компиляция, было бы чудом, если бы Коран избежал как ошибок, так и интерполяций». Отдельные ученые действительно ставят под сомнение подлинность отдельных стихов: Антоин-Исаак Сильвестре де Саки подвергал сомнению суру 3:138, Вейль – суру 3:182, 21:35-36, 29:57, 46:14, 39:30, а Спренгер – 59:7. Хиршфельд сомневался в подлинности стихов, содержащих имя Мухаммеда, считая подозрительным, что такое имя, означающее «восхваляемый» могло быть рождено пророком: «...имя (Мухаммед) не могло войти в употребление до периода жизни пророка, когда материал Корана был почти собран. Сейчас можно опровергнуть, что тексты миссионерских посланий, которые Мухаммед начал отправлять в 7 г. хиджры необращенным арабским правителям, а также иностранным монархам начинались фразой: «От Мухаммеда, посланника Аллаха тому-то и т. д.». Подлинность большинства этих посланий... под большим сомнением, кроме того, даже если подлинность содержания документов будет признана, то адресная строка могла быть добавлена учеными, придерживающихся традиционных взглядов, которые считают это само собой разумеющимся.

Ватт и Белл пытаются ответить Хиршфельду по существу, допуская достоверность и подлинность традиций: «[Имя Мухаммед] встречается не только в Коране, но и в документах, переданных Традицией, особенно в конституции Медины и в договоре аль-Худайбия, в последнем говорится, что язычники-курайшиты возражали против титула посланника Аллаха, имени ар-Рахман, в качестве имени Бога, но не задавали никаких вопросов по поводу имени Мухаммед». Это удивительно наивное и бездоказательное утверждение. Прежде всего стоит вопрос о достоверности самой традиции, и если традиция способна вставить имя Мухаммеда в Коран, то значит она также может изобрести историю, согласно которой курайшиты не противятся этому имени, так как именно традиция является нашим единственным источником истории о принятии договора аль-Худайбия. У нас нет независимых источников, подтверждающих эту историю. Именно традиция внесла имя Мухаммеда в Коран, она же приукрасила и выдумала детали биографии пророка. Как часто случается, что одна традиция противоречит другой. Некоторые даже заявляют, что при рождении Мухаммед получил имя Кутам. Было бы глупо отдавать предпочтение одной традиции из всех, как писал Бартон: «Мы должны либо принимать все хадисы беспристрастно, безоговорочно веря им, или относиться к каждому хадису, по крайней мере, как к потенциально виновному в большей или меньшей степени в свойственном ему предубеждении, так ли это или не так, это сразу открывается глазам западного читателя».

Другим человеком, посмевающим усомниться в подлинности Корана, является Пол Казанова, чьи идеи были отклонены Ваттом и Беллом, которые даже не вникли в их суть. Казанова завершил свою исследовательскую работу «Mohammed et la fin du I Monde» в 1921 году, но в последние годы его работа, по моему убеждению, несправедливо игнорировалась. Я подозреваю, что причина, по которой пренебрегается эта работа, не связана с силой доводов или качеством научной работы автора, а объясняется элементарной недоступностью его трёхтомного труда – три тома, 169244 страницы трудно достать.

Казанова писал: «Существует общепринятое мнение, что текст Корана, в том виде, что он пришел к нам, является подлинным, и что он точно воссоздает мысли Мухаммеда, тщательно собранные его секретарями по мере того, как эти откровения появлялись друг за другом. Мы знаем, что некоторым его секретарям нельзя было абсолютно доверять, что прямой наследник пророка пересмотрел и исправил текст, что годами позже расположение текста было изменено. У нас есть явные примеры изъятия стихов, и та странная форма, в которой представлен текст (по размеру глав или сур) наглядно

демонстрирует искусственный характер Корана, которым мы располагаем. Несмотря на это, та уверенность, с которой мусульмане не перестают обвинять иудеев и христиан в искажении их Писаний, сами представляют это непоследовательное собрание текстов как исключительно подлинное во всех её частях, была навязана востоковедам. Но тот тезис, который я хочу поддержать, может показаться очень парадоксальным и неестественным.

Тем не менее, я утверждаю, что истинная доктрина Мухаммеда была если не фальсифицирована, то, по крайней мере, скрыта с большой тщательностью. Вскоре я приведу очень простые причины, побудившие сначала Абу Бакра, а затем Усмана скрупулезно изменить священный текст. И всё это было проделано с таким умением, что с тех пор кажется невозможным воссоздать Ур-Коран или оригинальный Коран. Однако если мой тезис был бы принят, он мог бы послужить отправной точкой для воссоздания оригинального текста, по крайней мере, всего того, что касается подлинных откровений, действительно на мой взгляд представляющих интерес, более того, единственных, могущих оказать какую-либо помощь в переработке текста посредством либо небольших изменений текста, либо путем текстовых перемещений. Существует множество доказательств того, что первые мусульмане несмотря на несомненно яркие воспоминания арабов, абсолютно не знали Коран, и со смертью Мухаммеда можно было процитировать им стихи, о которых они, по своему собственному признанию, не имели никакого представления. Таким образом перестановка текста, не изменившая внешний вид стихов была самым лёгким путем. Спренгер, неопределенно намекавший на тезис, сторонником которого я являюсь, обвиняет Мухаммеда в том, что он сам внес некую бессвязность в текст Корана для того, чтобы полностью избавиться от какого-либо следа опрометчивых слов. Я фактически утверждаю, что именно по подобной причине появилась эта непоследовательность, а не по желанию его преемников.

По мнению Казановы Мухаммед под влиянием христианской секты в своих первых воззваниях придавал огромное значение близкому концу мира. Когда это не произошло в ожидаемое время, первые последователи пророка были вынуждены переделать или переработать текст Корана, чтобы исключить из него данную доктрину.

Казанова приводит ряд веских аргументов, доказывающих наличие интерполяций в кораническом тексте, а затем указывает на его бессвязность. Доказывают ли они то, что он хочет доказать – это уже другой вопрос. Но несомненно то, что несправедливо со стороны Ватта и Белла утверждать, что тезис Казановы «основан большей частью на исследовании отдельных малоизученных областей раннего Ислама, чем на изучении Корана». Казанова ожидал подобную критику, следующее его высказывание мы можем рассматривать как скрыто выраженный ответ на подобные обвинения: «Уже в тот период [Халифа Абд-аль Малика, правившего в 685-705 гг. н. э.] книгу [Коран] было трудно понять. Если наличие неясностей и отсутствие связности с контекстом в современном Коране следует считать доказательством его выдуманности, я боюсь, что нам придется осудить больше, чем один стих», - утверждает Нёльдеке.

Я должен признать, что касается меня, я принимаю эти предпосылки и вывод. Неясность и несвязность – это причины, по которым нужно не отрицать полностью, а подвергать сомнению подлинность [Корана], они позволяют приложить все усилия для восстановления более ясного и логичного текста.

Позвольте мне привести несколько характерных примеров. Я собрал их в процессе тщательного исследования коранического текста, я мог бы привести больше примеров, но считаю чрезмерным перегружать данную книгу излишними деталями. Кроме того, в большинстве случаев, сталкиваясь со странными и непонятными терминами, которые

наивная экзегеза комментаторов выставляет только в лучшем свете, сложно предложить разумное решение, восстановить текст так, чтобы он вызывал доверие. Я должен был более осторожным потому, что люди не перестанут обвинять меня (что уже имело место) в том, что я называю ложными какие-то отрывки потому, что они противоречат моим теориям. Для того чтобы защитить себя от подобных упрёков к этому списку изменений я добавлю краткий анализ тех из них, что были замечены еще до меня учёными, которые не имели никакого представления о моём вышеупомянутом тезисе».

Затем следуют примеры интерполяций, перемещения стихов и т. д.; другими словами, все доказательства общей бессвязности Корана.

Защита Ватта и Белла полностью основывается на тесной связи Корана с биографией пророка, эта связь, конечно, заимствована из мусульманской традиции: «Согласно главному тезису [Казановы] верно то, что Коран провозглашает приближающийся Суд и конец мира. Верно и то, что иногда он намекает на то, что это может произойти вскоре, например в суре 21:1 и 27:71-73. Однако в других отрывках говорится о том, что людям не дано знать время суда и конца мира, а в различных местах Корана эта доктрина утверждается с разной степенью настойчивости. Тем не менее все это совершенно естественно если мы будем относиться к Корану, как к отражению личных проблем и жизненных трудностей Мухаммеда, с которыми он сталкивался при выполнении задачи, которую он себе выбрал. Тезис Казановы почти не принимает во внимание те изменения, которые возможно произошли за 20 лет в отношениях Мухаммеда из-за постоянно меняющихся обстоятельств. Мы принимаем Коран как подлинный, основываясь не на логичности составляющих его частей, ибо это не так, а потому, что, как бы сложно не было понять его в деталях, он, тем не менее, вписывается в реальную историческую эпоху как единое целое, вне которых мы различаем не запоминающиеся, но выдающиеся характеристики, понятную личность».

Не требуется значительных умственных усилий, чтобы увидеть вновь бездоказательность доводов Ватта и Белла. Если под словом «подлинный» мы подразумеваем, что Коран являлся словом Бога, переданным или прямо от Бога или через посредничество ангела исторической личности по имени Мухаммед, предположительно жившему в Аравии, то несомненно нам потребуется независимое подтверждение этого необычного утверждения. Мы не можем утверждать, что Коран подлинный потому что «он действительно вписывается ... в реальный исторический контекст».

Ибо подобная бездоказательная аргументация даст нам следующую тавтологию: «Коран подлинный, то есть вписывается в реальный исторический контекст потому, что он вписывается в реальный исторический контекст».

Несомненно отдельные учёные пытаются извлечь коранический текст из его предполагаемого исторического контекста с помощью сиры, биографии Мухаммеда. Это Ламменс, Тор Андрэ и более умеренно Эндрю Риппин и Майкл Шуб. Но возможно самый радикальный тезис принадлежит Гюнтеру Линингу, который очень убедительно доказывает, что по крайней мере одна третья часть Корана датируется временем, когда Ислама еще не существовало и следовательно не имеет никакого отношения к человеку по имени Мухаммед. Первоначально третья часть Корана являлась доисламским христианским песнопением, которое было иначе истолковано мусульманами, чья задача была намного облегчена неясностью разма, то есть арабскими буквами без проставленных над ними знаков и обозначений гласных. Таким образом как Казанова, так и Винг указывают на имеющуюся нелогичность коранического текста как недоказательство его более позднего редактирования, изменения его формы, внесения

поправок, повторного толкования и манипуляции. Интересно отметить, что хотя Вансбрау считает доказательства Винга «ошибочными, а его метод неотработанным», он, несмотря на это полагает, что «последнюю гипотезу Лининга о том, что мусульманское писание написано в виде гимнов нельзя назвать неправдоподобной, хотя я [Вансбрау] не могу принять то, что мне кажется очень субъективной реконструкцией текста, [осуществленной Линингом]. Литургическая форма Корана явно прослеживается даже в традиционном просмотре и исправлении текста, а также исходя из традиционной литературы, описывающей использование Корана как цельного документа. Не представляет никакого труда обнаружить, что Коран состоит из строф, но надо признать богословскую (в отличие от риторической) природу ортодоксальной настойчивости, утверждающей, что в писании отсутствует не только поэзия, но даже рифмованная проза».

Лининг возрождает теорию, предложенную сначала Х. Миллером, согласно которой в Коране, как и в Библии можно найти древнюю поэтическую форму, строфу или стансу. Эта форма присутствует в семнадцати сурах, в частности в сурах 61 и 26. По мнению Миллера построение текста строфами – это отличительная особенность пророческой литературы. Рудольф Гайер продолжил эту теорию и решил, что он доказал присутствие строф в таких сурах как, например, 78. В то время подобные идеи отвергались, но возможно сейчас они имеют больше значения, если подобно Линингу мы замечаем в Коране присутствие доисламских христианских текстов.

Хорошие знания семитских языков позволяют Линингу продемонстрировать, что мы не должны рассчитывать на понимание того, как мусульманская традиция переработала коранический текст без знания еврейского, арамейского и сирийского языков. По стопам Мингана, Джеффри и Марголиофа, но, значительно отставая от них, идет Кристоф Люксенберг, который также пытается показать, что много непонятого в Коране становится ясным, если определенные слова мы будем считать сирийскими, а не арабскими. Для разъяснения отрывков Корана, ставивших в тупик поколения как мусульманских, так и немусульманских учёных, Люксенберг использовал следующий метод:

- (1) он тщательно изучил огромный комментарий Табари к Корану, а также консультировался со знаменитым словарем арабского языка Ибн аль-Мансура «Лисдн аль-Араб» для того, чтобы удостовериться, что западные учёные не пропустили ни одного внушающего доверия объяснения, предложенного мусульманскими комментаторами и филологами. Если данное предварительное исследование не приносило никаких результатов, то тогда
- (2) он пытался заменить непонятное арабское слово в фразе или предложении, которое до сих пор озадачивало мусульманских комментаторов или привело к формулировке неубедительных, неестественных или искусственных объяснений сирийским омонимом, имеющим иное значение (хотя и звучащее также), но имеющим больше смысла в контексте. Если этот шаг не прояснял смысл предложения, тогда
- (3) он приступал к первому этапу внесения изменений в диакритические знаки, в расстановке которых, по теории Люксенберга, арабские читатели, либо те, кто первоначально редактировал и копировал текст Корана, допустили ошибки, в результате чего текст стал неясен. С помощью этого он пытался придти к более логическому чтению арабского текста. Если и этот шаг не приводил к каким-либо результатам, то Люксенберг
- (4) переходил ко второму этапу внесения изменений в диакритические знаки для того, чтобы, в конечном счёте, придти к гармоничному сирийскому, а не

- арабскому прочтению. Если все вышеперечисленные попытки не приносили положительных результатов,
- (5) он пытался расшифровать истинное значение арабского слова, не имеющего никакого смысла в своём нынешнем контексте, посредством повторного его перевода на сирийский язык, чтобы вывести из семантического контекста сирийского корня значение, лучше всего подходящее для коранического контекста.

Таким способом Люксенберг смог объяснить не только так называемые малопонятные отрывки, но и определенное количество текстов, которые, по его мнению, были неправильно поняты, и в чём значении до сих пор никто не сомневался. Он также смог объяснить определенные орфографические и грамматические отклонения от правил, которыми изобилует Коран.

Данный метод позволяет Люксенбергу к вероятному ужасу всех мусульман-мужчин, мечтающих о сексуальном блаженстве в мусульманском будущем, изгнать большеглазых гурий, обещанных верным в сурах 44:54 и 52:20. По мнению Люксенберга новый анализ даёт следующий перевод: «белый изюм» «кристальной чистоты», вместо всегда желаемых дев с невинным взором. Люксенберг заявляет, что контекст ясно указывает на то, что не девственницы, а еда и питьё будут предложены в раю. Подобным образом вечные, подобные жемчугу отроки из суры 76:19 на самом деле результат неправильного чтения сирийского выражения, означающего «холодный изюм (или напиток)», которыми праведники смогут наслаждаться в отличие от неверных и проклятых, которым обещано «питьё из кипятка».

Труд Люксенберга только недавно был опубликован в Германии, поэтому нам необходимо дождаться его оценки учёными, прежде чем мы сможем вынести какое-либо суждение о нём.

12. КРИТИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ И СКЕПТИЧЕСКОЕ ОТНОШЕНИЕ: НЕСКОЛЬКО СЛОВ ОБ ИСТОРИЧЕСКОЙ МЕТОДОЛОГИИ

«Легковерность не становится историком».

П. Р. Дэйвис

Источники информации этого исторического события [хиджаза 7 в.] исключительно литературные, преимущественно экзегетические и описаны грамматическими средствами, призванными подчеркнуть равнозначность слова и мира. Я склонен добавить: мы знаем лишь то, что нам рассказали. Не имея ни артефактов, ни архива любой, изучающий происхождение Ислама, может легко стать жертвой литературного и лингвистического заговора. Конечно же, он больше всех убеждён, что он не является таковой жертвой. Объясняется это уверенностью в своей способности извлекать из литературных источников информацию о том, что вероятней всего произошло. Эта уверенность очевидна.

Нет никаких сомнений, что настало время критически подойти к методологическим предположениям, которые на протяжении долгого времени не подвергались тщательному исследованию. Несмотря на тот факт, что литературный анализ источников, осуществленный Вансбрау, подорвал авторитет традиционной истории о происхождении Ислама, сир, истории появления Корана. Ученые, сделавшие себе имя на том, что безоговорочно принимали версии мусульман, продолжают свою работу, как будто ничего

не произошло. Эти консервативные учёные ради собственного удобства избегают применения теории Вансбрау во всей её полноте, и даже не предпринимают попыток серьёзно ответить ему.

Но как пишет П. Р. Дэйвис, «не приемлемо для историка доверять тексту или неизвестному автору. Легковерность не становится историком. Правильной позицией скорее является скептицизм, в свою очередь собственный текст историка также должен завоевать доверие, а не требовать его».

В своем классическом позитивистском труде об исторической методологии Ланглуа и Сейнобос высказывают подобное мнение: «Ибо критицизм не свойственен нормальному складу ума. Человек спонтанно склонен одобрять утверждения и выражать согласие с ними... Требуется особая причина, побуждающая нас трудиться над изучением происхождения и ценности документа о событиях прошлого. В иных случаях, если нет вопиющей неправдоподобности и до тех пор, пока документ не опровергнут, мы проглатываем его целиком, верим в него всем сердцем, мы распространяем его, и если необходимо приукрашиваем его в процессе всего этого. Любой искренний человек должен признать, что требуются огромные усилия, чтобы отряхнуть *ignavia critica*, эту распространенную форму интеллектуальной лени, и эти попытки необходимо постоянно повторять, а этот процесс зачастую по-настоящему болезненный.

... Критицизм не является естественной привычкой, она должна прививаться и становится органичной только посредством постоянной практики.

Следовательно, историческая работа критична, любой вникающий в неё, несомненно, потонет в ней, если не будет заранее предупрежден о своём инстинкте.

Одновременно предупреждая об опасности чрезмерной критики, Ланглуа и Сейнобос дают понять, что главным врагом научного метода является легковерность. Отдельные историки «довольствуются исследованием того, был ли автор документов современником событий, являлся ли он непосредственным очевидцем событий, был ли он искренен и хорошо проинформирован, знал ли он истину и желал ли он рассказать её, или если суммировать все вопросы в одну формулу – можно ли ему доверять».

Конечно этот поверхностный критический анализ лучше, чем отсутствие всякого критицизма и его бывает достаточно, чтобы дать тем, кто осуществляет его, чувство неоспоримого превосходства. Но это всего лишь что-то среднее между абсолютной доверчивостью и научным методом. Как и в любой науке отправной точкой должны стать методические сомнения. Вся недоказанная информация должна временно рассматриваться как сомнительная...

Историк должен заранее сомневаться в каждом заявлении, в каждом авторе, так как он не может быть уверен, что оно истинно и в нем нет ошибок. Мы не должны подвергать сомнению информацию лишь в том случае, если в ней содержатся противоречивые сведения, мы должны начинать с сомнений.

У автора может быть ряд причин для искажения истины:

- (1) Он или она стремятся получить практическую выгоду; автор намеренно дает ложную информацию, он заинтересован в обмане. Это характерно для большинства официальных документов.

- (2) Автор находился в обстоятельствах, заставляющих его исказить истину. Подобное происходит в тех случаях, когда ему необходимо составить документ в соответствии с определённым правилом или традицией, а реальное положение дел в некоторой степени находится в конфликте с этим правилом или традицией.
- (3) «Автор относился с симпатией или антипатией к какой-то группе людей (нации, партии, деноминации, провинции, городу, семье) или к ряду доктрин, или институтов (религии, философской школе, политической теории), и это побуждало его исказить факты таким образом, чтобы представить своих друзей в выгодном, а своих оппонентов в невыгодном свете».
- (4) «Автор хотел угодить публике или, по крайней мере, не шокировать её. Он выражал чувства и идеи, гармонирующие с моралью или образом жизни общества, он исказил факты для того, чтобы адаптировать их к страстям и предрассудкам своего времени... Яркие примеры подобной лжи встречаются в церемониалах, официальных формулах, в заявлениях, предписанных этикетом, подготовленных выступлениях, вежливых фразах».
- (5) «Автор пытался угодить публике с помощью литературной выдумки. Он исказил факты для того, чтобы приукрасить их в соответствии со своими эстетическими представлениями».

Помимо общей потребности в методологическом сомнении и скептицизме, есть еще более конкретная необходимость надёжно поместить Ислам в среде постепенного развития монотеизма Ближнего Востока за пределами Аравии, то есть в иудео-христианской сектантской среде. Эта среда обязательно включает не только богословскую и полемическую структуру и предположения различных соперничающих сект, но также и лингвистическое происхождение. Непосредственно арабский язык необходимо поместить в семитское окружение, его связи с иудейским, арамейским и сирийским языками должны быть заново исследованы. А помещение Корана в его иудейскую и сирийскую среду уже дало нам удивительно новые теории Лининга и Люксенберга.

То, чего достигло новое поколение библейских учёных, таких как П. Р. Дейвис, Кейт Вайтлэм, Н. П. Лемше, Т. Л. Томпсон, Дж. Ван Сетерс и Дж. Джабрини благодаря использованию методов таких наук, как антропология, социология, социальная история, лингвистика и литературная критика очень назидательно для нас. «Для того чтобы работать с документами из Аравии седьмого века Вансбрау поделил область на «константы» и «переменные»: первые представляют собой «основные категории», характерные для большинства описаний монотеизма; вторые представляют «местные компоненты», придающие каждому варианту свой особый характер... Константами были пророк, священное писание и священный язык, переменными – конкретные арабские характеристики пророка, писания и языка». Выводы, к которым приходят библейские учёные относительно Библии, истории и древнего Израиля легко применимы к Исламу, так как эти заключения относятся к «константам» общим для большинства описаний монотеизма. Например, Лемше пишет: «Несомненно людям свойственно иметь свой собственный миф основания. В действительности это очень распространенный, почти всеобщий феномен, что у любой группы – этнической, национальной, политической, религиозной и профессиональной имеется история ее основания, известная и принимаемая членами этой группы... Миф об изгнании и возвращении может рассказать подобную историю».

История – это одно из средств, доступных для создателей теории расовой принадлежности, и как стало заметно в последнее время, не имеет особого значения, является ли эта история реальной или выдуманной. История пишется с целью создать

индивидуальное лицо членов определенного общества, конгрегации или любой этнической группы, о которой может идти речь. В глазах автора, создающего эту историю единственно важным моментом является, примут ли её читатели. Читатели должны суметь отождествить себя с той историей, которая была им рассказана.

Библейская история Израиля – это всего лишь отражение того, как люди, создавшую эту историю и люди, для которых она была написана, воспринимают себя. Эту общину необходимо воспринимать как религиозную группу, а не как обычный живущий организм, подобно любому другому народу. Это народ, принадлежащий Богу, прошедший свое наказание и искупленный своим Богом. Эта община с твёрдой убежденностью в принадлежности к определенному месту, которым только они имеют право обладать потому, что это дар Бога и потому, что все они принадлежат к одной и той же семье, потомкам патриархов Авраама, Исаака и Иакова.

Далее Лемше пишет, что Израиль в Ветхом Завете – это искусственное творение, мало, что имеющего общего с Израилем, когда-то существовавшим в Палестине. Подобным образом Хотинг пытался доказать, что доисламская Аравия, о которой говорится в мусульманских традициях – это преимущественно литературная и идеологическая конструкция, которая вероятно была мало похожа на «настоящую Аравию».

Вансбрау подчеркивает два момента, полный смысл которых возможно слишком беспокойный для большинства учёных. Прежде всего, мы не располагаем такой мусульманской литературой, которую можно датировать ранее 800 г. н. э. (конец второго века исламской эры). Второй момент состоит в том, что Ислам – это сложный феномен, на развитие которого возможно ушло несколько поколений, и который распространился на огромной территории, прежде чем приобрёл ту форму, с которой мы знакомы в наши дни.

Хотя верно то, что существует несколько традиционных текстов, условно приписываемых личностям, умершим до 800 г. н. э. (особенно Ибн Исхаку и Малику б. Анасу), эти работы дошли до нас уже после того, как были просмотрены и исправлены мусульманскими учёными более поздних поколений. И ни один из этих трудов, имеющих у нас на сегодняшний день, не был отредактирован ранее 9 в. н. э. (третий век по мусульманскому летоисчислению). У нас нет ни биографии Мухаммеда, ни комментария к Корану, ни свода законов, ни собрания хадисов, ни истории возникновения Ислама и т. д. о которых можно сказать, что в той форме, в которой они имеются сегодня, их нельзя датировать началом третьего века по мусульманскому летоисчислению. И, учитывая стремление школы традиционных мусульманских ученых приписывать великим личностям прошлого тексты, формировавшиеся на протяжении значительного периода времени и принявшие свою форму относительно недавно, можно предположить, что общепринятая традиция слишком щедро приписывает ряд важных работ «авторам», жившим в начале 9 века.

В своем труде Вансбрау резко скептически относится к попыткам отнести имеющие мусульманские источники к более ранним формам, нежели те, которыми мы располагаем, он не проявляет никакого интереса к реконструкции или анализу иснадов. Его позиция заключается в том, что если даже можно было принять точность и достоверность иснадов (что очень сомнительно особенно в отношении наиболее важных, самых ранних, не внушающих доверия связей в передаче информации), существовала бы малая вероятность оценки преобразования сопутствующих традиций, так как они были подвержены искажению при передаче на протяжении многих поколений. Вполне можно предположить, что имели место случаи выражения значения другими словами, введение

толкований, изъятие материала из его исходного контекста, аббревиатуры, краткое изложение, неполная передача текста и другое. Более того, хотя наша самая ранняя мусульманская литература, несомненно, использует и перерабатывает материал, возникший намного раньше, этот материал существует потому, что он отвечает на нужды поколений, в чьих трудах мы встречаем его.

Наконец Вансбрау может преподать нам еще один урок, который помещает его непосредственно в рамки ревизионистской традиции вышеупомянутых библейских учёных.

Концепция Ислама как развитие сектантского монотеизма Месопотамии на поводу у арабской миграции и установление арабского правления; анализ этой эволюции как постепенное развитие ряда идей, традиций и институтов, выражающих независимую индивидуальность общины; и понимание того, что развитие истории о его собственном происхождении является частью этой эволюции – все это кажется мне особенно свободными аспектами подхода Вансбрау.

В то время как современные библейские исследования, опираясь на труды таких первооткрывателей как Веллхаузен и Граф, достигли большого прогресса, коранические исследования продолжают самодовольно лежать на прокрустовом ложе, приготовленном мусульманской традицией более тысячи лет назад. Как заявил сам Вансбрау: «Как документ, поддающийся анализу с помощью инструментов и приёмов библейского критического разбора [Коран] фактически неизвестен. С другой стороны доктринальные препятствия, которые традиционно затрудняли подобное исследование, хорошо известны. Не просто догмы, подобно тем, что определяют Писание как нерукотворное Слово Бога и признают его номинальную и субстантивную неподражаемость, но также и целый свод исламской историографии, предоставляя более или менее последовательный и правдоподобный рассказ об обстоятельствах коранического откровения, отбили охоту исследовать документ как образец традиционного литературного документа».

Риппин разделяет разочарование Вансбрау: «... Я часто сталкивался с людьми, которые приступали к изучению Ислама, имея за своими плечами опыт исторического исследования иудейской библии или раннего христианства, и которые выражали удивление недостатком критической мысли, встречающейся в вводных учебниках по Исламу. Большинство авторов подобных учебников всё еще разделяют мнение, что «Ислам был рождён в ясном свете истории». Хотя повсеместно признаётся необходимость связать разнообразные исторические традиции, похоже перед авторами не возникает иной проблемы, кроме проблемы определения «что имеет смысл» в данной ситуации. Для исследователей, знакомых с такими подходами как критический анализ источника, устное шаблонное построение, литературный анализ и структурализм, повсеместно используемых при изучении иудаизма и христианства, подобное наивное историческое исследование наводит на мысль, что при подходе к Исламу ученые еще не достигли научной беспристрастности».

Такие консервативные ученые как Ватт или Вельх никогда не предоставляли нам эпистемологически или психологически правдоподобный, или, по крайней мере, здравый рассказ в общих чертах о том, как возник Коран. Если они верят, что Коран «подлиннен», что они думают о том, как Мухаммед получал свои «откровения»? Верят ли они в то, что Мухаммед буквально впадал в транс и каким-то образом имел видения ангелов, которые пересказывали ему различные аяты, затем он передавал их своим товарищам, которые в свою очередь записывали их дословно? Некоторые отрывки и истории Корана на самом деле очень длинные. Должны ли мы понимать это так, что Мухаммед запоминал

несколько сотен строк рифмованной прозы, которые были «открыты» ему в трансе? Понимаем ли мы это так, что все его товарищи владели грамотой и могли записывать каждое слово Мухаммеда, всегда веря в то, что их пророк лично общался с ангелом? Чем, по правде говоря, является откровение или что такое откровение в общих чертах? Как оно действует психологически или эпистемологически? «Мы до сих пор не владеем применяемой межкультурной теорией или типологией откровений...»

Что именно для немусульманских ученых означает слово «подлинный»? Существует ли понятное определение слово «подлинный»? Имеется ли веский, то есть доказательный аргумент, чтобы показать, что Коран подлинен?

Это важные вопросы, которые никогда не задавались, не говоря о том, что на них не было дано ответов. Так каков же смысл исследования таких учёных как Гайгер, Сидерски, Хиршфельд, Спайер, Катш, Торри, Шапиро в ряду множества других учёных, которые продемонстрировали, что при создании Корана использовались разнообразные иудейские или христианские элементы? Читал ли Мухаммед вавилонский Талмуд на арамейском языке? Тогда каким образом он включал прочитанное им в свои «трансы откровений», которые записывались образованными сподвижниками Мухаммеда «точно в таком же виде, что были ниспосланы», и которые уже знали, что их лидер является пророком от Бога?

Даже ученые, скептически относящиеся к источникам наших знаний об Исламе, хотя и принимают Коран как «подлинный». Я уже приводил в качестве примера дискуссию Ватта и Белля по этому вопросу. Ф. И. Петерс еще один выдающийся ученый, который похоже согласен и с тем и с другим мнением: «Священное Писание Ислама – это текст без контекста, следовательно, этот первичный документ, настойчиво именующий себя подлинным, почти невозможно использовать для воссоздания событий жизни Мухаммеда». Как мы можем знать, что Коран «подлинен», если мы не можем доверять никакому источнику информации о возникновении Ислама и жизни Мухаммеда, которыми мы располагаем? Именно Ламменс продемонстрировал, каким образом текст Корана дал рождение почти каждому элементу, который мусульманская традиция относит к жизни своего пророка. Как пишет Ламменс: «Притворяясь, что Коран всё завершает, на самом деле всё начинают с него». Более того, сам Петерс полагает, что «критические нападки Ламменса никогда не опровергались». Тем не менее Петерс продолжает рассуждать традиционными терминами о ранних мекканских и поздних мединских сурах и пожалуй уверен, что мы можем «воссоздать в какой-то степени так называемую эволюцию размышлений Мухаммеда о Боге». Немного позже Петерс заявляет нам, что «несомненно Гольхизер, Ламменс и Шахт правы». Огромное количество передаваемого материала о раннем Исламе было тенденциозным – не только материал, который использовался в юридических целях, но и сами строительные блоки, при помощи которых строилась ранняя история Мухаммеда и исламской общины». Если это правда, то почему традиционное мусульманское повествование нужно воспринимать серьезно?

Один из сильнейших доводов против традиционного повествования или скорее противоречивых рассказов о составлении Корана – это то, что мы узнали из библейских исследований о процессе канонизации. Почему и каким образом определенные тексты были включены в сборник текстов, а затем возведены в статус Писания? Это долгий сложный процесс, а мусульманские рассказы о Коране слишком упрощены: ни религиозные, ни священные тексты появились не до конца созревшими.

Это необычная ситуация, что в XXI веке у нас до сих пор нет полного научного текста Корана. Ситуация действительно хаотичная, когда ученые согласны работать, не указывая, на какой манускрипт или издание они опираются или скорее всего более тактично используют так называемое стандартное египетское издание, иногда также называемое как каирский текст 1342. Однако даже более поздний текст, как указывал Адриан Брокетт, не имел официального статуса в северо-западной Африке или Иране: «В последнее десятилетие [Брокетт пишет в 1984 г.], например, даже в таких центральных мусульманских странах, как Саудовская Аравия и Катар, тексты, значительно отличающиеся по своей орфографии от каирского текста 1342, были отпечатаны с официального разрешения». Брокетт продолжает изучать ряд напечатанных Хафи копий, доступных в 70-е годы, и обнаруживает, что они относятся к пяти основным традициям: иранской, индийской, турецкой, египетской и северо-западной. «Различия между этими традициями охватывают шрифт, орфографию, особенности речитатива и текстуальную разметку в текстах... В каких-то отношениях две отдаленные традиции, индийская и северо-западная африканская ярко отличаются от других, расположенных ближе к центру. Они также сохранили несколько устаревших элементов орфографии, утраченных в центральных традициях». Ни западные учёные, ни простые мусульмане не обладают тем, что называется Коран, называя Кораном даже его разрозненные части.

РЕКОМЕНДУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Ниже приводится список отобранных книг для дальнейшего чтения, однако он не включает в себя все книги, которые были процитированы или упомянуты во введении и сносках.

Справочники:

The Encyclopedia of Islam. 9 vols. 2d ed. Leiden: E. J. Brill, 1954. Hughes, T. P. Dictionary of Islam. Calcutta: Rupa & Co., 1988.

Грамматика:

Wright, W. A Grammar of the Arabic Language. Cambridge, 1967.

Словари:

Dozy, R. P. A. Supplement aux dictionnaires arabes. 2 vols. Paris, 188 I . Reprint, 1960. de Biberstein-Kazimirski, A. Dictionnaire arabe franCaise. 4 vols. Paris, 1860. Lane, E. W. An Arabic-English Lexicon. 8 vols. 1863-1893. Reprint, Beirut, 1968. Penrice, J. A Dictionary and Glossary of the Koran. 1873. Reprint, Delhi, 1990. Wehr, Hans. A Dictionary of Modern Written Arabic. 1st Eng. ed. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1961.

Книги о Мухаммеде:

Cook, Michael. Muhammad, Oxford, 1983 Hisham, Ibn. The Life of Muhammad. Edited and translated by A. Guillaurne. London, 1955.

Warrag, Ibn, ed. The Quest for the Historical Muhammad. Amherst, NX: Prometheus Books, 2000.

Watt, W. M. Muhammad: Prophet and Statesman. London, 1961.

Книги о Коране:

- Ayoub, M. *The Quran and Its Interpreters*. Vol. 1. Albany, 1984.
- Beeston, A. F. L. *Baidawi's Commentary on Surah 12 of the Qur'an: Text Accompanied by an Interpretative Rendering and Notes*. Oxford, 1963.
- Bell, Richard. *Introduction to the Qur'dn*. Edinburgh, 1953. Revised by W. M. Watt, 1970.
- A Commentary on the Qur'dn*. Manchester, 1991.
- Blachere, Regis. *Introduction au Coran*. 1958. Reprint, Paris, 1991.
- Burton, John. *The Collection of the Qur'dn*. Cambridge, 1979.
- Cook, Michael. *The Koran: A Very Short Introduction*. Oxford, 2000.
- Fliigel, G. *Corani Textus Arabicus*. Leipzig, 1834.
- Corcordantiae Corani Arabicae*. Leipzig, 1842.
- Goldziher, I. *Muslim Studies*. 2 vols. London, 1967, 1971.
- Jeffery, Arthur. *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*. Baroda, 1938.
- Materials for the History of the Text of the Qur'an*. Leiden, 1937.
- Liling, Gunter. *Über den Ur-Qoran*. Erlangen, 1993.
- Margoliouth, D. S. *Chrestomathia Baidawiana: The Commentary of el-Baidawi on Sura 111 Translated and Explained for the Use of Students of Arabic*. London, 1894.
- Noldeke, T. *Geschichte des Qordns*. 3 vols. 2d ed. Leipzig, 1909-1938.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford, 1950.
- Star, Mondher. *Le Coran est-il authentique?* Paris, 2000.
- Shaikh, A. *Islam, Sex and Violence*. Cardiff, 1999.
- Wansbrough, John. *Qur'dnic Studies*. Oxford, 1977.
- The Sectarian Milieu*. Oxford, 1978.
- Warraq, Ibn, ed. *The Origins of the Koran*. Amherst N.Y: Prometheus Books, 1998.

Переводы Корана:

- Ali, Muhammad. *The Holy Qur-an*. Woking, 1917.
- Arberry, Arthur. *The Koran Interpreted*. Oxford, 1964.
- Bell, Richard. *The Quran, Translated with a Critical Re-arrangement of the Surahs*. 2 vols. Edinburgh, 1937.
- Blachere, Regis. *Le Coran*. Paris, 1949-51.
- Dawood, N. J. *The Koran*. Harmondsworth, 1990.
- Palmer, E. H. *The Qur'an*. Oxford, 1880.
- Paret, Rudi. *Der Koran: Übersetzung*. Stuttgart, 1962.
- Der Koran: Kommentar and Konkordanz*. Stuttgart, 1971.
- Pickthall, Marmaduke. *The Meaning of the Glorious Koran*. New York, 1930.
- Rodwell, J. M. *The Koran Translated from the Arabic*. London, 1861.
- Sale, George. *The Koran*. London, 1734.
- Yusuf Ali, A. *The Holy Qur'an: Translation and Commentary*. Lahore, 1934.

Арабские комментарии к Корану:

- Baydawi. *Beidhawii commentarius in Coranum*. Edited by H. O. Fleischer, 2 vols. Leipzig, 1846-48.
- Jalalain al-Mahalli, Jalal ad-Din, and as-Suyuti, Jalal ad-Din. *Tafsir al-Jaldlain, in Al jutuhat al-ildhiyya bi-tau di h tafsir al- Jaldlain li-daqd'iqal-khafiyya ta'lif Sulayman ibn 'Umar al-Uyayli ash-Shdfi'i*. 4 vols. Cairo, 1337 A.H./ 1957-58.
- Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'dn al-Karim*. 7 vols. Beirut: 1385 A.H.
- Al-Tabari. *The Commentary on the Quran*. Vol. 1. Translated by J. Cooper. Oxford, 1987.
- Az-Zamakhshari. *Tafsir al-Kashshaf*. 4 vols. Cairo, 1373 A.H./1953-55.

11. Kaye, "Arabic," p. 183.
12. P. Larcher, "La Linguistique Arabe d'Hier a Demain: Tendances Nouvelles de la Recherche," *Arabica* 45 (1998): 409-29.
13. Gustav Meiseles, "Educated Spoken Arabic and the Arabic Language Continuum," *Archivum Linguisticum* 11, no. 2 (1980): 118-42; quoted in Larcher, "Les Incertitudes de la Poesie Arabe Archaïque."
14. A. S. Kaye, "Formal vs. Informal in Arabic: Diglossia, Triglossia, Tetraglossia, etc., Polyglossia-Multiglossia Viewed as a Continuum," *ZAL* 27 (1994): 47-66.
15. Barbara F. Grimes, *Ethnologue, Languages of the World*, 13th ed. (Dallas, 1996).
16. Everything, of course, depends on our definition of language and dialect; that is why estimates as to the number of languages in the world vary from five thousand to nearly seven thousand.
17. Merrit Ruhlen, *A Guide to the Worlds Languages*, vol. 1 (Stanford, 1991), p. 1.
18. I. M. Diakonoff, "Afro-Asiatic Languages," in *Encyclopaedia Britannica* [EB] (2000), at www.britannica.com.
19. M. Ruhlen, *A Guide to the Worlds Languages*, p. 380.
20. "Hamito-Semitic Languages," in *The Columbia Encyclopedia*, 6th ed. (New York, 2000).
21. R. Hetzron, "Semitic Languages," in *The Major Languages of South Asia, the Middle East and Africa*, ed. B. Comrie (London: Routledge, 1990), p. 162.
22. Wheeler M. Thackston, *Introduction to Syriac* (Bethesda, Md.: Iranbooks, 1999), p. vii.
23. S. Brock in G. H. A. Juynboll, ed., *Studies in the First Century of Islamic Society* (Chicago, 1982); Segal in Bernard Lewis and P. M. Holt, eds., *Historians of the Middle East* (London, 1962); Mingana in *The Origins of the Koran*, ed. Ibn Warraq (Amherst, NX: Prometheus Books, 1998). Cahen in *Arabica*, vol. 1 (1954); Cook and Crone, *Hagarism* (Cambridge, 1977).
24. Thackston, *Introduction to Syriac*, p. viii.
25. "Syriac," in *The Columbia Encyclopedia*, 6th ed. (New York, 2000).
26. C. Rabin, "'Arabiyya,'" in E12.
27. S. Fraenkel, *Aramaischen Fre»tdivürter im Arabischen* (Leiden, I 886).
28. Rabin, "'Arabiyya'; emphasis added by the author.
29. Kaye, "Arabic," p. 171.
30. Rabin, "'Arabiyya.'"
31. A. Rippin, "Epigraphical South Arabian and Qur'anic Exegesis," *JSAI* 13 (1990): 155-74.
32. "Arabic language," in EB (1999).
33. B. Lewis, *Islam and the West* (Oxford: Oxford University Press, 1993), p. 68.
34. Rabin, "'Arabiyya,'" p. 566b.
35. A. Schaade, "Arabia(e). Arabic Language. Classical Arabic," in Ell vol. 1, p. 394.
36. S. Akhtar, "Ex-defender of the Faith," *Times Higher Educational Supplement* [THES], August 22, 1997.
37. Lewis, *Islam and the West*, p. 68; emphasis added by the author.
38. S. Akhtar, in THES, February 13, 1998.
39. Schaade, "Arabia(e). Arabic Language. Classical Arabic," p. 394.
40. T. N61deke, *Beitrage zur Kenntniss der Poesie der alten Araher* (Hanover, 1864), p. 2.
41. R. Blachere, *Histoire de la Litterature Arabe. Des Origines ii lit Jut du XVe siecle de-J.-C.*, vol. 1 (Paris, 1952), p. 79.
42. Schaade, "Arabia(e). Arabic Language. Classical Arabic," p. 393.
43. Karl Vollers, *Volkssprache and Schriftsprache im alten Arabien* (Strassburg, 1906).
44. Hans Wehr, "Review of Fuck (1950)," *ZDMG* 102 (1952): 179-84.
45. Werner Diem, "Die nabataischen Inschriften and die Frage der KaSUS flexion im Altarabischen," in *ZDMG* 123 (1973): 227-37.

46. T. Noldeke, "Zur Sprache des Korans," in *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft* (Strassburg: Sprachwissenschaft, 1910).
47. Johann Fuck, *Arabiya: Untersuchungen zur arabischen Sprach- und Stilgeschichte* [Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse 45/1] (Berlin, 1950).
48. J. Blau, "The Jahiliyya and the Emergence of the Neo-Arabic Lingual Type," *JSAI* 7 (1986): 35-43.
49. J. Wansbrough, *Quranic Studies* (Oxford, 1977), p. 102.
50. Rabin, "'Arabiyya,'" p. 566a.
51. F. Corriente, "From Old Arabic to Classical Arabic, the Pre-Islamic I`- Koine: Some Notes on the Native Grammarians' Sources, Attitudes and Goals," *JSS* 21 (1976): 62-98.
52. "hrab" in E12, quoting al-Jurjani.
53. Rabin, "'Arabiyya,'" p. 565.
54. Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 85.
55. [J. Wansbrough's note: "Suyuti, *Muzhir* i, 221; cf. Kahle, 'Readers,' pp. 70-71: the story was pressed into the service of a number of distinct but related causes; for the literary effect of similar traditions see also above (*Quranic Studies*, pp. 42-3; pp. 69-70)."]
56. Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 94.
57. *Ibid.*, p. 95.
58. *Ibid.*, pp. 97-98.
59. A. Mingana, *Odes and Psalms of Solomon*, ii, 1920, p. 125.
60. D. S. Margoliouth, *JRAS* (1925): 415-49.
61. T. Husayn, *Fi l-adab al jahili* (Cairo, 1927).
62. For full bibliography, see Blachere, *Histoire de la Littérature Arabe*, Vol. 1, pp. xviii-xxxiii.
63. The rhyme may have been there originally to aid memorization; the recording of rhyme depends on *ilrdb*, but the use of rhyme does not.
64. G. R. Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History* (Cambridge, 1999), p. 48.
65. E.g., Sura XXVI.195; XLIII.1; XII.1.
66. T. Lester, *What is the Koran?* (New York: Atlantic Monthly Press, 1999); chap. 1.2 in this volume.
67. H. Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Quran* (London, 1902), p. 6.
68. *Ibid.*, p. 7.
69. Fuat Sezgin, *GAS*, band I, p. 24.
70. T. P. Hughes, *Dictionary of Islam* (1885; reprint, Calcutta: Rupa & Co., 1988), pp. 518 ff.
71. *Ibid.* p. 518.
72. *Ibid.*, p. 519.
73. P. Crone, "Two Legal Problems Bearing on the Early History of the Quran," *JSAI* 18 (1994): 1-37.
74. M. Ali, *The Holy Qur'dn* (Columbus, Ohio, 1995), p. 611.
75. M. Piekthall, *The Meaning of the Glorious Koran* (London, 1948), p. 318.
76. A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* (Baroda, 1938).
77. J. Penrice, *A Dictionary and Glossary of the Koran* (1873; reprint, Delhi, 1990).
78. E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon* (London, 1863-1893).
79. R. Blachère, *Le Coran* (Paris, 1949-51).
80. See chaps. 3.1 and 3.2, respectively.
81. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, p. 43.
82. *Ibid.*, pp. 99-100.
83. Blachère, *Le Coran*, vol. 1, p. 61.
84. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, p. 53.

85. Blachere, *Le Coran*, vol. 1, p. 117.
86. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qu'ran*, p. 234 n. 4.
87. Penrice, *A Dictionary and Glossary of the Koran*, p. 117.
88. A. J. Wensinck, "Kurban," in Ell.
89. Blachere, *Le Coran*, vol. 2, p. 662.
90. Richard Bell, *Translation of the Qur'dn* (Edinburgh, 1939), p. 511 n. 2.
91. Blachere, *Le Coran*, vol. 2, pp. 743-X14 n. 59.
92. See J. D. McAuliffe, "Exegetical Identification of the Sabilun," *MW* 72 (1982): 95-106; C. Buck, "The Identity of the Sabi'un: An Historical Quest," *MW* 74 (1984): 172-86.
93. ANN Qasim al-Husayn al-Raghib al-Isfahani, *Al-Mufraddt fi-Gharib al-Qur'dn* (Cairo, 1324 A.H.).
94. Al-Tabari, *The Commentary on the Qu'ran*, trans. J. Cooper (Oxford: Oxford University Press, 1987), p. 410.
95. *Ibid.*
96. Ibn Sald, *Kitdb al-tabaqdt al-kabtr*, ed. Sachau et al. (Leiden, 1925-28), vol. 2, pp. 36-38.
97. Richard Bell, *A Commentary on the Qu'ran* (Manchester, 1991), vol. 1, p. 14.
98. *Ibid.*, p. 17.
99. *Ibid.*, p. 51.
100. Blachere, *Le Coran*, vol. 2, p. 809 n. 262.
101. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the- Qu'ran*, pp. 225-26.
102. Fakhr al-Din al-Razi, *al-Tafsir al-Kabir* (Cairo: al-Matbah al Bahiyah, n.d.), vol. 3, p. 77; quoted in M. Ayoub, *The Quran and Its Interpreters* (Albany, 1984), vol. 1, p. 102.
103. E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon* (London 1863), vol. I, p. 9.
104. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Quran*, pp. 43-44.
105. "Sidjdjil," in E12.
106. F. Leemhuis, "Quranic sijjil and Aramaic sgyl," *JSS* 27 (1982): -17-56.
107. "Sidjdjil," in E12.
108. V. Vacca, "Sidjdjil," in Ell.
109. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Quran*, pp. 163-64.
110. David Powers, *Studies in Quran and Hadith: The Formation of the Islamic Law of Inheritance* (Berkeley, 1986), pp. 22-23.
111. Quoted in Ayoub, *The Quran and Its Interpreters*, vol. 1, p. 70.
112. Blachère, *Le Coran*, vol. 2, p. 736 n. 27. لا اى 1. لي\لي\vuyl.W v
113. E.g., Dawood, Pickthall.
114. Tabari, *The Commentary on the Quran*, p. 201.
115. Bell, *A Commentary on the Qur'an*, Vol. 1, pp. 18-19.
116. Ayoub, *The Qur'an and Its Interpreters*, Vol. 1, p. 128.
117. Tabari, *The Commentary on the Quran*, p. 482.
118. *Ibid.*, p. 483.
119. Ayoub, *The Quran and Its Interpreters*, Vol. 1, p. 132.
120. Blachere, *Le Coran*, Vol. 2, pp. 755-56.
121. Ayoub, *The Quran and Its Interpreters*, Vol. 1, p. 145.
122. Bell, *A Commentary on the Qur'an*, Vol. I p. 21.
123. *Ibid.*, p. 46.
124. *Ibid.*, p. 45.
125. *Ibid.*, p. 47.
126. Students wishing to test their knowledge of Arabic grammar should perhaps see if they can spot the errors in 11.61; 11.83; 11.84; 11.187; 11.238; 11.253; 11.146; IVA; IV13/14; IV69;

- IV.78-79; IV.80; 1136; IV.171; V.54; V1.25; VI.95; VII.178; 1X.3; 1X.107; X.92; X1.46; X1.46; X1.111; XII.30; XII.85; XV.51-52; XVI.13; XVI.69; XVI.101; XXIII.14; XXV.38; XXVI.16; XXX.30; XXXIII.63; XXXVII.6; XXXIX.21; XL.2-3; XLIII.81; LIII.20b; LIV.50; LV.39; LVI.1314; LVII.18.
127. J. Burton, "Linguistic Errors in the Qur'an," JSS 33, no. 2 (1988): 181-96.
128. *Ibid.*, p. 181.
129. Abu `Ubayd al-Qasim b.Sallam, *Fad'il. al-Qur'dn*, MS., Tiibingen, Ma, VI, 96, f.40b.
130. Yahya Ziyad al-Farra', *Maldni al-Qur'dn* (Beirut 1955, 1980), Vol. 1, p. 105; cf. Jalal al-Din al-Suyuti, *al-Itqdn fi' ʻuliim al-Qur'dn* (Cairo, 1354), Vol. 1, pp. 182 ff.
131. W. Wright, *A Grammar of the Arabic Language*, 3rd. ed. (Cambridge, 1967), Vol. 11, pp. 78-79.
132. Bell, *A Commentary on the Quran*, Vol. 1 p. 255; Wright, *A Grammar of the Arabic Language*, Vol. 1, p. 256D.
133. W. Wright, *A Grammar of the Arabic Language*, Vol. 1, pp. 270-71.
134. *Ibid.*, Vol. 2, pp. 24-34; Vol. 1, p. 60: On the subjunctive having a fatha.
135. *Ibid.*, Vol. 1, pp. 278 ff.: prepositions.
136. *Ibid.*, p. 234.
137. Blachere, *Le Coran*, Vol. 2, pp. 776-77 n. 172.
138. Indeed this verse is considered by many grammarians and linguists as a good example of aspect in Arabic. "Aspect" is a technical term used in the grammatical description of verbs referring primarily to the way the grammar marks the duration or type of temporal activity denoted by the verb; the contrast is often between perfective and imperfective, between the completion of an action, and duration without specifying completion. Blachere and GaudefroyDemombynes write: "He said [to Adam]: `Be,' and he was . . . , that is to say: he started to exist and continued to live; the use of the perfect would have supposed an accepted fact, established, without the notion of duration." Blachere, and Gaudefroy, *Grammaire de l'arabe classique*, 3 ed. (Paris, Maisonneuve et Larose, 1952), p. 254.
- While the verb *qdla* indicates that we are in the past, *yakunu* is presented as posterior (since it follows *fa-*) to the utterance of the imperative *kun*, whereas in French and English "he was" is coordinated to "he said" and presented as past.
139. Bell, *A Commentary on the Quran*, vol. 1, p. 378.
140. *Ibid.*, vol. 2, p. 282.
141. Cf. August Fischer, "Eine Qoran-Interpolation," in this volume, chap. 6.2.
142. T. N61deke et al., *Geschichte des Qorans*, 1st ed. (Gottingen, I 860), pp. 70-174; 2nd ed. (Leipzig, 1909-1938), pp. 87-234.
143. Karl Opitz, *Die Medizin im Koran* (Stuttgart, 1906), p. 63.
144. See Bayda wt, *Anwdr al-tanzil wa-asrar al-ta'wil*, ed. H. O. Fleischer (Leipzig, 1846-1848), vol. 2, p. 6. I. Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Lain*, trans. A. & R. Hamori (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981), pp. 28-30.
145. Bell, *A Commentary on the Quran*, vol. 1, p. 49.
146. *Ibid.*, pp. 50-51.
147. *TransState Islam*, Special Double Issue (spring 1997): 23.
148. F. Leemhuis, "Origins and Early Development of the tafsir Tradition," in *Approaches to the History of the Interpretation of the Qu'ran*, ed. A. Rippin (Oxford, 1988), p. 14.
149. J. D. McAuliffe, "Quranic Hermeneutics: The Views of al-] 'abari and Ibn Kathir," in *Approaches to the History of the Interpretation of the Qu'ran*, ed. A. Rippin (Oxford, 1988), pp. 46-62.
150. See H. Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Debate over the Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period* (London: Curzon Press, 2000).
151. Rev. J. M. Rodwell, *The Koran Translated* (1861; reprint London: E. P. Dutton, 1921), p. 7; emphasis added by the author.
152. M. Schuh, "Dave and the Knave in the Cave of the Brave," *LIL* 38 (2000):88-90.

153. A. Rippin, "Muhammad in the Qur'an: Reading Scripture in the 21st Century," in *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*, ed. H. Motzki (Leiden: Brill, 2000), pp. 299-300.
154. *Ibid.*, p. 307.
155. "North Semitic Alphabet," "Aramaic Alphabet," "Arabic Alphabet," in EB (1999-2000).
156. J. Gelb, *A Study of Writing*, 2d, ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1962), reflecting the state of research up to the end of the 1950s, seems to think that even South Semitic must be descended from the Phoenician syllabary, as much as Aramaic. Equally, Beeston thinks that the southern alphabets derive from the same stock as the Phoenician one: "Background Topics," in *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, ed. Beeston, Johnstone, et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), p. 10. However, the article "Arabic Alphabet," in EB (1999-2000) seems to be more cautious.
157. "Aramaic Alphabet," in EB (1999-2000).
158. J. F. Healey, "The Early History of the Syriac Script, A Reassessment," *JSS* 45, no. 1 (spring 2000): 64-65.
159. J. F. Healey, "The Nabataean Contribution to the Development of the Arabic Script," *Aram* 2 (1990): 93-98; "Nabataean to Arabic: Calligraphy and Script Development among the Pre-Islamic Arabs," *Manuscripts of the Middle East* 5 (1990-91): 41-52.
160. E. Tov, ed., *Companion Volume to the Dead Sea Scrolls Microfiche Edition* (Leiden, 1995).
161. F. Briquel-Chatonnet, "De l'araméen à l'arabe: quelques réflexions sur la genèse de l'écriture arabe," in *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient*, ed. F. Déroche and F. Richard (Paris, 1997), pp. 135-49.
162. J. F. Healey, *The Early Alphabet* (Los Angeles, 1990), p. 51.
163. "Background Topics," p. 11.
164. *Ibid.*, p. 12.
165. *Ibid.*, p. 13.
166. G. Luling, *On the Pre-Islamic Koran* (Amherst, NX: Prometheus Books, forthcoming), pp. 1-4.
167. C. J. Adams, "Quran: The Text and Its History," in ER, ed. M. Eliade (New York: Macmillan, 1987), pp. 157-76.
168. 'Abd al-'Alī Salīm Makrām (wa-) Al 'imād Mukhtar 'Umar (Ildad): *Mu jam al-qira'dt al-qur'dniyyah, ma'a ntaqadintntah ft I-qira'dt iva-ashar alqurra'*, I-VIII (Al-Kuwayt: Dhat as-Salasil 1402-1405/1982-1985).
169. A. Guillaume, *Islant* (Harmondsworth, Penguin Books, 1978), p. 189.
170. D. S. Margoliouth, "Textual Variations of the Koran," in *The Origins of the Koran*, ed. Ibn Warraq (Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 1998), p. 159.
171. *Ibid.*
172. See A. Rippin, "Qur'an 21:95: A Ban Is Upon Any Town," *JSS* 24 (1979): 43-53: ". . . the variants still show traces of their original intention: to explain away grammatical and lexical difficulties. While obviously this is not true of all variant readings in the Qur'an, many variants being too slight to alleviate any problem, in Sarah 21:95 and in many others the exegetical nature of Qur'dnic variants is apparent" (p. 53).
173. See A. Rippin, "Qur'an 7:40, Until the Camel Passes through the Eye of the Needle," *Arabica* 27, fasc. 2, pp. 107-13. "Variants such as those for Sarah 7:40 were created when polemically based pressures on the exegetes were the strongest and the attitudes towards the Qur'anic text less confining" (p. 113).
174. See especially *Answering Islam: A Christian-Muslim Dialog*, <http://www.answering-islam.org>.
175. Rev. T. Hughes, *Dictionary of Islam* (1885; reprint, Delhi, 1988), p. 520
176. D. Margoliouth, *Mohammed and the Rise of Islam* (London, 1905), p. 139
177. A. Yusuf Ali, *The Holy Quran* (Lahore, 1934), vol. 1, p. 673.

178. Ibn Salama, *al-Ndsikh wall-mansukh* (Cairo, 1899), p. 184, referred to by D. Powers, "The Exegetical Genre *nasikh al-Qur'an*," in *Approaches to the History of the Interpretation of the Quran*, ed. A. Rippin (Oxford, 1988), p. 130.
179. D. B. Macdonald, "Kadar," in Ell.
180. Hughes, *Dictionary of Islam*, p. 472.
181. Neal Robinson, *Discovering the Quran* (London, 1996), p. 65.
182. *Ibid.*, p. 66. .
183. John Burton, *The Collection of the Quran* (Cambridge, 1977), pp. 235-37.
184. Robinson, *Discovering the Quran*, p. 67.
185. D. Powers, "The Exegetical Genre *nasikh al-Qur'an*," in *Approaches to the History of the Interpretation of the Qu'ran*, ed. A. Rippin (Oxford, 1988), p. 123.
186. Robinson, *Discovering the Quran*, p. 75.
187. A. Rippin, "The Function of the *asbdb al-nuzul* in Qur'anic *1?exegesis*," *BSOAS* 51 (1988): 1-20, also in Ibn Warraq, ed., *The Quest for the Historical Muhammad* (Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 2000), pp. 392-419.
188. G. R. Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of ~Isluin. From Polemic to History* (Cambridge, 1999), pp. 31-32.
189. G. H. A. Juynboll, review of *Quranic Studies* by John Wansbrough, in *JSS* 24 (1979): 293-96.
190. Warraq, *The Quest for the Historical Muhammad*, pp. 74-75.
191. Al-Rashid, *Sald 'Abd al-,Aziz*, in *Kitabat islam iyyah min Makkah almukarramah* (al-Riyad: Makt.al-Malik Fahd alWataniyyah, 1416/1995).
192. Burton, *The Collection of the Quran*, p. 225.
193. *Ibid.*, p. 219.
194. J. Bellamy, "Some Proposed Emendations to the Text of the Koran," in this volume, p.
195. A. E. Housman, *Selected Prose*, ed. John Carter (Cambridge, 1961), pp. 131-44.
196. *Ibid.*, p. 131.
197. *Ibid.* p. 132.
198. *Ibid.*, p. 135.
199. *Ibid.*, pp. 144-45.
200. H. Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran* (London, 1902), p. 137.
201. S. de Sacy, *Journal des savants* (1832), p. 535 sq.; G. Weil, *HistorischKritische Einleitung in den Koran*, 2d ed. (Bielefeld, 1878), p. 52, A. Sprenger, *Das Leben and die Lehre des Mohammad* (Berlin, 1861-65), vol. 3, p. 164.
202. Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, p. 139.
203. W. M. Watt and Richard Bell, *Introduction to the Qur'dn* (Edinburgh, 1970), p. 53.
204. Ibn al-Jawzi, *Wafa*, p. 32a; idem *Talqih* (ms. Asir effendi, Istanbul), II, p. 3a; Anonymous, *Sera* (Berlin, no. 9602), p. 155a; al-Barizi (Berlin, no. 2569), p. 81 b; Maqrlzi, *Imta*, 111; Sibt ibn al-Jawzi, *Mirat at az-zaman*, II (ms. Kuprulu, Istanbul), p. 149b.
205. Burton, *The Collection of the Qur'an*, pp. 233-34.
206. I hope to publish extracts in English in an anthology in the near future.
207. I was lucky enough to obtain a photocopy of the third volume at New York Public Library. Two of the greatest modern scholars of the Koran did not possess the third volume, and were happy to receive a photocopy from me. What I have called volume three is, in fact, *Notes Complementaires 11 of Deuxieme Fascicule*.
208. A. Sprenger, *Das Leben and die Lehre des Mohammad*, 2d ed., p. 533.
209. P. Casanova, *Mohammed et la Fin du Monde* (Paris, 1911-21), pp. 3-4.
210. Watt and Bell, *Introduction to the Qur'an*, pp. 53-54.
211. Noldeke, *Gesch. des Q.*, p. 202.
212. My emphasis.
213. Casanova, *Mohammed et la Fin du Monde*, pp. 147 ff.

214. Watt and Bell, Introduction to the Quran, pp. 53-54.
215. H. Lammens, "Koran and Tradition," in *The Quest for the Historical Muhammad*, ed. Ibn Warraq (Amherst, N.Y: Prometheus Books, 2000), pp. 169-87.
216. T. Andrae, "Die Legenden von der Berufung Muhammeds," *Le Monde Oriental* 6 (1912): 5-18.
217. A. Rippin, "Muhammad in the Qur'an: Reading Scripture in the 21st Century," in *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*, ed. H. Motzki (Leiden, Brill, 2000), pp. 299-300.
218. M. Schub, "Quran 9.40, Dave and the Knave in the Cave of the Brave," *Z,9L* 38 (2000): 88-90.
219. J. Wansbrough, *The Sectarian Milieu* (Oxford, 1978), p. 52.
220. *Ibid.*, p. 69.
221. H. Müller, *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form* (Vienna, 1896).

WHAT THE KORAN REALLY SAYS BY IBN WARRAQ

INTRODUCTION

Ibn Warraq

1. KORAN TRANSLATED INTO ARABIC!

Muslims in general have a tendency to disarm any criticisms of Islam and in particular the Koran by asking if the critic has read the Koran in the original Arabic, as though all the difficulties of their sacred text will somehow disappear once the reader has mastered the holy language and has direct experience, aural and visual, of the very words of God, to which no translation can do justice.

In a letter to Mme. du Deffand, who wished to compare Virgil to Alexander Pope, Voltaire wrote "Vous le connaissez par les traductions: mais les poetes ne se traduisent point. Peut-on traduire de la musique?" ("You know him through translations: but poets are not translatable. Can one translate music?" May 19, 1754) As John Hollander remarks, Voltaire's opinion "seems to prefigure the views of a later century, in associating with music not the beauty, or decoration, but a strange sort of ineffable, incomprehensible, and (hence?) untranslatable core of pure poetry." This, I think, captures the Muslim's almost mystical and rather irrational attitude to the untranslatability of the Koran very well.

Jackson Mathews also singles out another feature that is most difficult to translate: "Rhythm is the one feature of a foreign language that we can probably never learn to hear purely. Rhythm and the meaning of rhythm lie too deep in us. They are absorbed into the habits of the body and the uses of the voice along with all our earliest apprehensions of ourselves and the world. Rhythm forms the sensibility, becomes part of the personality; and one's sense of rhythm is shaped once and for all on one's native tongue." Thus, we can grant that in any translation, whatever the language concerned, there will be inevitable loss of melody and evocative power. However matters are, as we shall see, even more complicated when it comes to Arabic.

First, of course, the majority of Muslims are not Arabs or Arabic speaking peoples. The non-Arabic speaking nations of Indonesia, with a population of 197 million; Pakistan, with 133 million; Iran, with 62 million; Turkey, with 62 million; and India, with a Muslim population of about 95 million, outnumber by far the total number of native Arabic speakers in about thirty countries in the world, estimated as 150 million. Many educated Muslims whose native tongue is not Arabic do learn it in order to read the Koran; but then again, the vast majority do not understand Arabic, even though many do learn parts of the Koran by heart without understanding a word.

In other words, the majority of Muslims have to read the Koran in translation in order to understand it. Contrary to what one might think, there have been translations of the Koran into, for instance, Persian, since the tenth or eleventh century, and there are translations into Turkish and Urdu. The Koran has now been translated into over a hundred languages, many of them by Muslims themselves, despite some sort of disapproval from the religious authorities.

Even for contemporary Arabic-speaking peoples, reading the Koran is far from being a straightforward matter. The Koran is putatively (as we shall see, it is very difficult to decide exactly what the language of the Koran is) written in what we call Classical Arabic (CA), but modern Arab populations, leaving aside the problem of illiteracy in Arab countries, do not speak, read, or write, let alone think, in CA. We are confronted with the

phenomenon of diglossia, that is to say, a situation where two varieties of the same language live side by side. The two variations are high and low. High Arabic is sometimes called Modern Literary Arabic or Modern Standard Arabic; is learned through formal education in school, like Latin or Sanskrit; and would be used in sermons, university lectures, news broadcasts, and for mass media purposes. Low Arabic, or Colloquial Arabic, is a dialect native speakers acquire as a mother tongue, and is used at home conversing with family and friends, and also in radio or television soap operas. But, as Kaye points out, "the differences between many colloquials and the classical language are so great that a peasant who had never been to school could hardly understand more than a few scattered words and expressions in it without great difficulty. One could assemble dozens of so-called Arabs (fallahin) in a room, who have never been exposed to the classical language, so that not one could properly understand the other."

In the introduction to his grammar of Koranic and Classical Arabic, Wheeler M. Thackston writes, ". the Koran established an unchanging norm for the Arabic language. There are, of course, certain lexical and syntactic features of Koranic Arabic that became obsolete in time, and the standardization of the language at the hands of the philologists of the eighth and ninth centuries emphasized certain extra-Koranic features of the Arabic poetic koine while downplaying other, Koranic usages; yet by and large not only the grammar but even the vocabulary of a modern newspaper article display only slight variation from the established norm of classicized Koranic Arabic."

Though he does allow for some change and decay, Thackston it seems to me, paints a totally misleading picture of the actual linguistic situation in modern Arabic-speaking societies. He implies that anyone able to read a modern Arabic newspaper should have no difficulties with the Koran or any Classical Arabic text. Thackston seems totally insensitive "to the evolution of the language, to changes in the usage and meaning of terms over the very long period and in the very broad area in which Classical Arabic has been used." Anyone who has lived in the Middle East in recent years will know that the language of the press is at best semi literary, and certainly simplified as far as structure and vocabulary are concerned. We can discern what would be called grammatical errors from a Classical Arabic point of view in daily newspapers or on television news. This semi literary language is highly artificial, and certainly no one thinks in it. For an average middle-class Arab it would take considerable effort to construct even the simplest sentence, let alone talk, in Classical Arabic. The linguist Pierre Larcher has written of the "considerable gap between Medieval Classical Arabic and Modern Classical Arabic [or what I have been calling Modern Literary Arabic], certain texts written in the former are today the object of explanatory texts in the latter." He then adds in a footnote that he has in his library, based on this model, an edition of the Risala of Shafili (died 204/820) that appeared in a collection with the significant title Getting Closer to the Patrimony.

As Kaye puts it, "In support of the hypothesis that modern standard Arabic is ill-defined is the so-called 'mixed' language or 'Inter-Arabic' being used in the speeches of, say, President Bourguiba of Tunisia, noting that very few native speakers of Arabic from any Arab country can really ever master the intricacies of Classical Arabic grammar in such a way as to extemporaneously give a formal speech in it."

Pierre Larcher has pointed out that wherever you have a linguistic situation where two varieties of the same language coexist, you are also likely to get all sorts of linguistic mixtures, leading some linguists to talk of triglossia. Gustav Meiseles even talks of quadriglossia: between Literary Arabic and Vernacular Arabic, he distinguishes a Substandard Arabic and an Educated Spoken Arabic. Still others speak of pluri- or inulti- or polyglossia, viewed as a continuum.

The style of the Koran is difficult, totally unlike the prose of today, and the Koran would be largely incomprehensible without glossaries, indeed, entire commentaries. In conclusion, even the most educated of

Arabs will need some sort of translation if he or she wishes to make sense of that most gnostic, elusive, and allusive of holy scriptures, the Koran.

2. THE CLASSIFICATION AND NATURE OF ARABIC

According to Barbara F. Grimes of the Summer Institute of Linguistics, there are 6,703 living languages in the world. These living languages, and the dozens of extinct languages whose structure are known and have been studied, are classified either typologically, that is, in terms of their structural properties (for example, according to the number and kinds of vowels they use, or according to the order of the subject, verb, and object in a simple sentence)-or genetically-that is, on the basis of common origin.

Genetically related languages have developed or evolved from a common parent language. As scholar I. M. Diakonoff put it, "The only real criterion for classifying certain languages together as a family is the common origin of their most ancient vocabulary as well as of the word elements used to express grammatical relations. A common source language is revealed by a comparison of words from the supposedly related languages expressing notions common to all human cultures (and therefore not as a rule likely to have been borrowed from a group speaking another language) and also by a comparison of the inflectional forms (for tense, voice, case, or whatever)."

3. AFRO-ASIATIC: SEMITIC, ARAMAIC, SYRIAC, AND ARABIC

All the world's languages are classified into large groups or phyla (sometimes very loosely called "families"). Merrit Ruhlen classifies all languages into twenty independent groups, each group containing genetically related languages. Arabic belongs to the group (or family) now called Afro-Asiatic, though formerly it was called Hamito-Semitic, SemitoHamitic, or even Erythraean. This family of genetically related languages can be subdivided into six primary branches, all descendants of the original parent language, namely: (1) Ancient Egyptian (from which Coptic, the liturgical language of the Monophysite Christians of Egypt, is descended); (2) Berber (widespread in Morocco and Algeria); (3) Chadic; (4) Omotic; (5) Cushitic; and (6) Semitic. Arabic, like Hebrew, Syriac, and Aramaic, is a Semitic language. The Semitic languages are further subdivided, sometimes into four groups and sometimes into two. I have chosen Robert Hetzron's and Merrit Ruhlen's classification (see language `tree appendix D and E), which divides Semitic languages into two groups. As one can see, Arabic belongs to the Central Semitic group, which is further subdivided into two subgroups, Aramaic and AraboCanaanite (sometimes rather confusedly called South-Central Semitic; I have avoided this term to underline that Arabic does not belong to the same subgroup as South Semitic, containing Epigraphic South Arabian, Modern South Arabian, and Ethiopian or Ethiopic).

One of the distinctive features of all Semitic languages is the triliteral or triconsonantal root, composed of three consonants separated by vowels. The basic meaning of a word is expressed by the consonants, as well as different shades of this basic meaning are indicated by vowel changes, as well as prefixes and as suffixes. For example, the root ktb refers to writing, and the vowel pattern implies "one who does something"; thus kdtib means "one who writes"; kitab means "book"; maktub, "letter"; and kataba, "he wrote." The two genders, masculine and feminine, are found in Semitic languages, the feminine often indicated by the suffixes -t or -at. The Semitic verb is distinguished by its ability to form from the same root a number of derived stems that express new meanings based on the fundamental sense, such as passive, reflexive, causative, and intensive. The close relationship of the languages to one another in the Semitic family is attested by the persistence of the same roots from one language to another-slm, for example, means "peace" in Assyro-Babylonian, Hebrew, Aramaic, Arabic, and other languages.

Aramaic is the name of a group of related dialects once spoken, by various Aramaean tribes, for centuries in what is Syria today. There is evidence for it since the beginning of the first millennium B.C.E. As the Aramaeans moved into Assyria and Babylonia, their language spread to all of the Near East, replacing Akkadian, Hebrew, and other languages, eventually becoming the official language of the Persian Empire. In this period it is spoken of as Imperial Aramaic. Aramaic was itself replaced by Arabic after the rise of Islam in the seventh century C.E. Large parts of the biblical books of Ezra (Ezra 4:8-6:18; Ezra 7:12-26) and Daniel (Dan. 2:4b-7:28), and smaller parts of Genesis (Gen. 31:47) and Jeremiah (Jer. 10:11) are in Aramaic. Jesus' native tongue was Palestinian Aramaic; some words of Jesus in the New Testament (e.g., "Talitha curn" in Matt. 5:41) are Aramaic. On the cross, Jesus is said to have quoted Psalm 22:1 in Aramaic.

The Babylonian Talmud was written in Eastern Aramaic, a language close to Syriac, the language of the Christian city of Edessa (until the thirteenth century C.E.), still the liturgical language of the Nestorian and Jacobite Christian Churches.

Edessa was an important center of early Christianity in Mesopotamia. (These early Christians gave the Greek name "Syriac" to the Aramaic dialect they spoke when the term "Aramaic" acquired the meaning of "pagan" or "heathen.") Edessene Syriac rapidly became the literary language of all non-Greek Eastern Christianity, and was instrumental in the Christianization of large parts of central and south-central Asia. Despite the fifth-century schism between the monophysite Jacobite Church in Syria and the Nestorian Church of the East, Syriac remained the liturgical and theological language of both these national churches. Syriac is still the classical tongue of the Nestorians and Chaldeans of Iran and Iraq, and the liturgical language of the Jacobites of Eastern Anatolia and the Maronites of Greater Syria. Missionary activity spread the Syriac language and script to India and Mongolia, and rather surprisingly, even the Mongolian script, though written vertically, is derived from the Syriac script.

The importance of Syriac literature for our understanding of the rise of Islam was discussed by A. Mingana, J. B. Segal, Sebastian Brock, and Claude Cahen, and, of course, by Patricia Crone and Michael Cook. But Syriac also played an important role as an intermediary through which Greek learning and thought passed into the emerging Islamic civilization, since it was Syriac-speaking scholars who first translated late Hellenistic science and philosophy from Syriac into Arabic at the Ddr al-Hikrna in Baghdad. Other scholars such as Mingana, Margoliouth, and now Luxenberg want to argue that Syriac greatly influenced not only the vocabulary of the Koran, but its theological and philosophical ideas. How this happened is not yet clearly understood.

The oldest Syriac script, which dates back to the first century C.E., evolved from the Aramaic alphabet, which is also the ancestor of Arabic writing. Perhaps I should add here that in Hebrew, Arabic, and Syriac writing, vowels were at first omitted; symbols to indicate the vowels probably date from only the eighth century C.E.

4. ARABIC

The Arabic language, like any other language-and we must not forget that Arabic .is like any other language, especially those in the Semitic group of the Afro-Asiatic family-has a history. It did not appear fully fledged out of nowhere, but slowly evolved over a period of time. Little is known about Old or Proto-Arabic. Early Arabic is the name given to the period from the third to sixth century C.E. "when over a large part of Arabia dialects quite distinct from Old Arabic, but approaching Classical Arabic were spoken, and during which Classical Arabic itself must have evolved."-6 Hundreds of Aramaic loanwords entered the language during this period, through Jewish and Christian contacts.

The earliest Arabic texts seem to have been Christian inscriptions, suggesting that the Arabic script was invented by Christian missionaries probably at Hira or Anbar.

It is probable that at least partial Bible translations into Arabic existed before Islam. Stylistic reminiscences of the Old and New Testaments are found in the Koran. A. Baumstark claimed a pre-Islamic date for the text of some Arabic Bible manuscripts. There is also a fragment of the Psalms in Arabic in Greek characters. Examination of this and two of Baumstark's texts shows a language slightly deviating from Classical Arabic towards the colloquials. This is typical for Christian-Arabic literature, for early papyri and for the language of scientific writing; it may be early colloquial influence, but also Classical Arabic not yet standardized by grammarians

Wellhausen plausibly suggested that Classical Arabic was developed by Christians at al-Hira. Muslim tradition names among the first persons who wrote Arabic Zayd b. Hamad (ca. 500 A.D.) and his son, the poet 'Adi, both Christians of Hira. 'Adi's language was not considered fully fa#14 which may be taken as meaning that Classical Arabic was still in course of evolution.

What we know as Classical Arabic was academically, and some would say artificially (because of its almost too perfect algebraic-looking grammar [root and pattern morphology] standardized between the third Muslim/ninth Christian and fourth Muslim/tenth Christian centuries. "Its grammar, syntax, vocabulary and literary usages were clearly defined under systematic and laborious research." 30 We shall return to the issue of the evolution of Classical Arabic later.

Arabic words fully exhibit the typical Semitic word structure already mentioned (see above). An Arabic word is composed of the root of usually three consonants, providing the basic lexical meaning of the word, and the pattern, which consists of vowels and gives grammatical meaning to the word. This feature has been a positive boon to Muslim commentators, who have shown real genius in their inventiveness when confronted with an obscure word in the Koran in need of elucidation. They would often simply turn to the dictionary meaning of the root of an obscure word and try to employ an etymological interpretation of the word.

Arabic "also makes use of prefixes and suffixes, which act as subject markers, pronouns, prepositions, and the definite article."

Verbs in Arabic are regular in conjugation. There are two tenses: the perfect, formed by the addition of suffixes, which is often used to express past time; and the imperfect, formed by the addition of prefixes and sometimes containing suffixes indicating number and gender, which is often used for expressing present or future time. In addition to the two tenses there are imperative forms, an active participle, and a verbal noun. Verbs are inflected for three persons, three numbers (singular, dual, plural), and two genders. In Classical Arabic there is no dual form and no gender differentiation in the first person, and the modern dialects have lost all dual forms. The classical language also has forms for the passive voice.

There are three cases (nominative, genitive, and accusative) in the declensional system of Classical Arabic nouns; nouns are no longer declined in the modern dialects. Pronouns occur both as suffixes and independent words.

Arabic, also like any other world language, has its peculiar strengths and weaknesses. For Bernard Lewis, Classical Arabic is a precise and accurate vehicle of thought, a language of remarkable clarity and an almost peerless instrument of philosophical and scientific communication. While according to Rabin, "Classical Arabic had an extremely rich vocabulary, due partly to the bedouin's power of observation and partly to poetic exuberance; some of the wealth may be due to dialect mixture. It was not rich in forms or constructions, but sufficiently flexible to survive the adaptation to the needs of a highly urbanised and articulate culture without a disruption of its structure." Here is how A. Schaade assesses the strengths of Arabic: "Comparing it first of all with the other Semitic tongues we notice that the possibilities of syntactic distinctions are in Arabic developed

to a far greater extent and brought out with greater precision than in any of the others. Where other languages have to content themselves with simple coordination, Arabic commands a large number of subordinating conjunctions."

Looking at the limitations of Arabic, Shabbir Akhtar, who taught for three years at the Malaysian Islamic University, contradicts Lewis: "In modern analytical philosophy, there is hardly anything in Arabic or any other Islamic tongue. Philosophical discussion is best conducted in English. Owing to the grammatical limitations of Arabic, it is impossible to express most philosophical claims with an acceptable degree of rigour and clarity. Moreover, Arabic is a devotional language lacking the vocabulary requisite for detached discussion of controversial matters." Lewis and Akhtar are, of course, talking of two different historical periods; for Lewis does add the caveat, ". . . [Arabic's] only peer until modern times was Greek." Furthermore, Akhtar qualified his remarks a few months later, ". . . I concede that the attack on . . . on the suitability of Arabic for philosophical discussion was unfair. Arabic, like Hebrew, has the capacity to generate novel words and expressions from existing roots"

Schaade points to other limitations:

In one respect however Classical Arabic as well as its sisters compares unfavourably with the Aryan languages: while for the noun it has created a great number of subtle distinctions which enable it to express even the most abstract concepts, the development of the verb has been one-sided. We seek in vain for a distinction between inchoative and permansive forms of expression: qdma means "he was standing" and "he rose." Similarly the different grades of the simple meaning of the verb which we render by means of various auxiliary verbs, are frequently left unexpressed: yaqra'u "he reads" and "he is able to read." The expression of the tenses also often lacks precision, in spite of the development of a number of verbal exponents with a temporal force (qad, kdna, sawn, etc.).

5. DIGLOSSIA, THE ORIGINS OF CLASSICAL ARABIC, AND THE LANGUAGE OF THE KORAN

What was the nature of Arabic before and after the rise of Islam, particularly between the third and sixth centuries, and then between seventh and ninth centuries? When did the break between the spoken and written language (the phenomenon of diglossia) take place? Out of what and when did Classical Arabic develop? In what language was the Koran written?

Let us begin with the last two questions. According to Muslims, the Koran was written in the dialect of the Quraysh of Mecca, and CA was born out of the Meccan dialect, which was considered the linguistic norm. The language of the Koran, which is identical to the poetical koine, is one of the two bases of CA; Muhammad, being from Mecca, could only have received the revelation in his original dialect, that of the Quraysh.

Noldeke seems to accept the traditional Muslim view that the Koran and pre-Islamic poetry (poetical koine) were the two sources of CA, and that the Koran was written in the Meccan dialect: "For me it is highly unlikely that Muhammad in the Koran had used a form of language absolutely different from the usual one in Mecca, that he would have used case and mood inflexions if his compatriots had not used them."

However there are a certain number of objections to the Muslim view. First, it is unlikely that there existed a linguistic norm. Mecca, being an important commercial town and center of pilgrimage, must have been open to the linguistic influence of the Yemen, Syria, and Najd. Second, Muhammad's preaching had at least Pan-Arab pretensions, but these pretensions would seem hardly realizable if he was using only his local dialect. Surely Muhammad's preaching in the urban language of Mecca would have had no meaning for the nomads, whose language was considered more prestigious.

For some Western scholars, like Blachere, CA was derived from pre-Islamic poetry and the language of the Koran. But for Blachere, the language of the Koran has nothing to do with the dialect of Mecca, but is rather the language of pre-Islamic poetry (the so-called poetical koine). As Schaade put it, "The earliest specimens of classical Arabic known to us are found in the pre-Islamic poems. The problem arises how the poets (who for the most part must have been ignorant of writing) came to possess a common poetical language, either (perhaps with the object of securing for their works a wider field of circulation?) they used for their purposes a language composed of elements from all the different dialects, such as may have been created by the necessities of trade, and which it only remained for them to ennoble, or the dialect of any particular tribe (perhaps owing to political circumstances?) achieved in pre-historic times special pre-eminence as a language of poetry."

Blachere certainly accepts the idea that diglossia is an old phenomenon going back to pre-Islamic times. That is to say, scholars like Blachere, Vollers, Wehr, and Diem, believe that the poetical koine, the language of pre-Islamic poetry, was a purely literary dialect, distinct from all spoken idioms and supertribal. This situation, in which two varieties, literary and spoken, of the same language live side by side, is called diglossia. Other scholars, like Noldeke, Fdck, and Blau, agree with the traditional Arab view that diglossia developed as late as the first Islamic century as a result of the Arab conquests, when non-Arabs began to speak Arabic.

Karl Vollers upset many people when he argued at the beginning of the twentieth century that the Koran was written, without inflection, or case endings, in a dialect of Najd, and was a result of editing and emendation carried out long after Muhammad with a view to harmonizing the sacred text with the language of so-called pre-Islamic poetry, which is that of Najd. Vollers is certain that the Koran as we have it today is not linguistically the revelation as it was received by Muhammad. One must take into account the numerous phonetic variants preserved in the commentaries and special treatises. These variants of a dialectal origin attest to the contrast between the speech of the Hijaz and that of Najd. The Koran preserves everywhere certain linguistic features maintained in Najd and on the way to disappearance in the Hijaz, according to Muslim grammarians; thus, the Koran represents the speech of Najd. The Koran is the result of adaptation, and issues from the emendations of the text by readers of Najdian atavism or influenced by the nomadic dialects of this region. As to the linguistic identity of the Koran and pre-Islamic poetry, it is explained by the fact that Muslim scholars unified them one by the other during the course of the establishment of the grammar. Vollers concludes that the Koran and pre-Islamic poetry are truly the two sources of CA, but with this reservation that the Koran is an adaptation of the Hijazi dialect to the norms of the poetical language.

Blachere contended that Vollers made too much of the putative contrast between the western dialect and eastern dialect. The contrast between the Hijaz and Najd is not as clear-cut as Vollers makes out. Vollers also seems to accept certain linguistic features as true of the time of Muhammad, but which, in reality, were the creations of much later Muslim philologists. If there had been harmonization of the Koranic text with the dialects of Najd, one would expect to find the essential character of these dialects, the taltala. One would find traces of this adaptation in the vocabulary and syntax.

Wansbrough has his own reasons for rejecting Vollers's theory: "The basic error lay in Vollers' adherence to an arbitrary and fictive chronology, though that may have been less important than his contention that the refashioned language of scripture could be identified as the CA of the Arabic grammarians. Neither from the point of view of lexicon nor from that of syntax could the claim be justified." In other words, the language of the Koran is not Classical Arabic.

However, Vollers's theory was revived in 1948 by Paul Kahle (chap. 3.3), who sees in a saying of al-Farra' promising reward to those reciting the Koran with ilrdb support for Vollers's view that the original Koran had no ìrab.

Corriente also makes the point in his classic paper^{5t} that the language of the Koran is not CA. For Corriente, CA was standardized by the grammarians in eighth and ninth centuries C.E., on the whole depending on a central core of Old Arabic dialects as koineized in pre-Islamic poetry and rhetoric, and the speech of contemporary Bedouins. Grammarians did not invent the ilrab system, which must have existed in the texts they edited. (Drab is usually translated as "inflexion," indicating case and mood, but the Arab grammarians define it as "the difference that occurs, in fact or virtually, at the end of a word, because of the various antecedents that govern it.") They did come with their preconceptions about what constituted good Arabic, but they nonetheless respected what they learned from their Bedouin informants in order to standardize the language, and thus fix what came to be CA. However, some did reject certain utterances of the Bedouins as being incorrect.

Koranic Arabic is structurally intermediate between OA koine and Eastern Bedouin Arabic and Middle Arabic, and, of course, the Koran cannot have been written in CA since this was only finally standardized over a period of time during the eighth and ninth centuries.

Native tradition identifies two groups of dialects, Ancient West and East Arabian, neither of them identical to the OA koine. Corriente adds a third kind of Arabic, Nabataean, the immediate forerunner of the Middle Arabic of Islamic cities. It was very widespread indeed.

Finally, Corriente calls attention to the fact that Bedouin vernaculars themselves must also have been undergoing change under various sociolinguistic pressures, a point perhaps overlooked by the romanticization of Bedouin speech by overeager Muslim grammarians.

All the above accounts rest on a number of assumptions that are not always either spelled out or subjected to rigorous questioning. For example, all our knowledge about the early dialects of Najd, the Hijaz, and the highland area of the southwest seems to have been gathered during the second and third Islamic centuries, when these dialects were already declining. Much of our data are preserved only in late works whose sources we cannot check.⁵³ Second, these accounts also accept without hesitation the traditional Muslim chronology and the accounts of the compilation of the Koran. The first scholar in modern times to radically question these accounts is, of course, John Wansbrough, who wrote:

To draw from the same data conclusions about the origins and evolution of CA involves implicit acceptance of considerable non-linguistic material often and erroneously supposed to be "historical fact." I refer to such assumptions as that of the isolation of speakers/writers of Arabic within the Arabian peninsula up to the seventh century, or that of the existence of ne varietur text of the Islamic revelation not later than the middle of the same century.

Wansbrough points out that the Muslim accounts of the origins of CA have as their aim the establishment of the Hijaz as the cradle of Islam, in particular Mecca, and in the polemical milieu of eighth century C.E. Near East, to establish an independent Arab religious identity, with a specifically Arabic Holy Scripture.

Suppression of claims made on behalf of other tribal groups to the title afsah al-larab [the most eloquent of the Arabs] is symbolized in the account ascribed to Farra' of how the inhabitants of cosmopolitan (!) Mecca (i.e. Quraysh) were in a position to recognize and adopt the best ingredients from each of the bedouin dialects in Arabia. Besides drawing attention to the role of Mecca as cultic and commercial center, this tradition, like the ones it eventually replaced, served to identify the northern regions of the Arabian peninsula as the cradle of CA at a date prior to the proclamation of Islam.

Nor can we uncritically accept Muslim claims that the language spoken by the bedouins must be identical with that of the poetry called pre-Islamic. The bedouins were hardly disinterested referees. But more important, "for our purposes it is well to remember that the written record of transactions between bedouin and philologist dates only from the third/ ninth century, and is thus coincident with the literary stabilization of both Quranic exegesis and Muslim historiography.

The polemical importance of "pre-Islamic poetry" for Muslims is also well explained by Wansbrough:

Whatever may have been the original motives for collecting and recording the ancient poetry of the Arabs, the earliest evidence of such activity belongs, not unexpectedly, to the third/ninth century and the work of the classical philologists. The manner in which this material was manipulated by its collectors to support almost any argument appears never to have been very successfully concealed. The procedure, moreover, was common to all fields of scholarly activity: e.g. the early dating of a verse ascribed to the mukhadrami poet Nabigha Ja`di in order to provide a pre-Islamic proof text for a common Quranic construction (finite verb form preceded by direct object), Mubarrad's admitted invention of a 'Jahili, [pre-Islamic] verse as a gloss to a lexical item in the hadith, and Abu 'Amr b. 'Ala's candid admission that save for a single verse of 'Amr b. Kulthum, knowledge of Yawm Khazaz would have been lost to posterity. The three examples share at least one common motive: recognition of pre-Islamic poetry as authority in linguistic matters, even where such contained non-linguistic implications. Also common to all three is another, perhaps equally significant feature: Ibn Qutayba, who adduced the verse of Nabigha to explain/justify Quranic syntax, lived at the end of the third/ninth century, as did Mubarrad; Abu 'Amr, of whom no written works were preserved, lived in the second half of the second/eighth century, but this particular dictum was alluded to only in Jahiz (third/ninth century) and explicitly in Ibn 'Abd Rabbih (fourth/tenth century). Now, that pre-Islamic poetry should have achieved a kind of status as linguistic canon some time in the third/ninth century may provoke no quarrel. That it had achieved any such status earlier must, I think, be demonstrated. The fact that it had not, in one field at least, can be shown: the absence of poetic shawahid in the earliest form of scriptural exegesis might be thought to indicate that appeal to the authority of Jahili (and other) poetry was not standard practice before the third/ninth century. Assertions to the contrary may be understood as witness to the extraordinary influence exercised by the concept of fasahat al-jahiliyya.

In other words, the putative eloquence of pre-Islamic poetry became commonplace only in the third/ninth century; there are no references to pre-Islamic poetry in the early, pre-third-century works of Koranic exegesis.

There are even a number of scholars, such as Alphonse Mingana and D. S. Margoliouth, who think that all pre-Islamic poetry is forged, inspired by Koranic preoccupations. The Egyptian Taha Husayn, in *Of Pre-Islamic Literature*, the second of his two famous books, concludes that most of what we call pre-Islamic literature was forged, though he seems to accept the authenticity of some poems, albeit a tiny number. This cautious acceptance of some pre-Islamic poetry as authentic seems to have been shared by several Western scholars, such as Goldziher, Tor Andrae, W. Marqais, and Tritton, who reject the total skepticism of Margoliouth, but shy away from the too generous credulity of Noldeke and Ahlwardt.⁶ Of course, if all pre-Islamic poetry is forged, then there was no such thing as a poetical koine, and the language of the Koran obviously could not owe anything to this fictive poetical language. We would have to look elsewhere for the origins of the language of the Koran.

If the Koran did not originally have ilrdb, then the present rhyme scheme⁶³ to be found in the Koran must be a later addition, since rhyme depends on icrab, and the changes required in the Koranic text must have been considerable. The lack of original drab in the Koran, if true, also suggests that there is less of a relationship between poetry and the Koran than previously thought, and that the text of the Koran is primary.

6. THE DIFFICULTIES OF THE KORAN

Reading the Koran on its own terms, trying to interpret it without resorting to commentaries, is a difficult and questionable exercise because of the nature of the text-its allusive and referential style and its grammatical and logical discontinuities, as well as our lack of sure information about its origins and the circumstances of its composition. Often such a reading seems arbitrary and necessarily inconclusive.

G. R. Hawting

Ironically, far from increasing our understanding of the contents, as devout Muslims would have us believe, a look at the Koran in the original Arabic only increases the confusion. As Gerd-R. Puin said, "The Koran claims for itself that it is 'mubeen' or 'clear.' But if you look at it, you will notice that every fifth sentence or so simply doesn't make sense The fact is that a fifth of the Koranic text is just incomprehensible"

As Hirschfeld once remarked, Why would the Koran need to superfluously repeat that it is written in clear or plain Arabic three times, if it had really been written in plain Arabic? Of course, there is much in it that is not Arabic at all, both in terms of the vocabulary, subject matter, and inspiration; further sources of obscurities are not only the large number of foreign words but the "new meanings pressed into service"

Muslim scholars themselves are aware of the difficulties and obscurities of their sacred text. Fuat Sezgin lists no less than eighteen treatises by Muslim philologists, such as Aban b. Taghlib (died 758) and Niftawayh (died 859), for the period between the mid-eighth century and the midninth century entitled *Gharfb al-Qurlan*, The Rare [i.e., strange] Expressions of the Quran.

Muslim Exegetes divide the words of the Koran into four classes: *Khass*, words used in a special sense; 'Amm, collective or common;

Mushtarak, complex words that have several meanings, and *Muawwal*, words that have several meanings, all of which are possible, and thus require a special explanation.

As an example of the latter class of words, *Muawwal*, we could look at two differing translations of Sura CVIII.2:

Sale: Wherefore pray unto thy Lord; and slay (the victims).

M. Ali: So pray to thy Lord and sacrifice.

The word translated "slay" is in Arabic *inhar*, from the root *nahr*, which has several meanings. The Hanafites, followers of Abu Hanifa (700-767) a leading *fiqh* scholar and theologian, translate it as "sacrifice adding the words "the victims" in parenthesis. However, the followers of Ibn Ash-Shafili (767-820) founder of the school of law named after him, say it means "placing the hands on the breast in prayers."

The sentences (*Ibarah*) of the Koran are divided into two classes, *Zdhir*, obvious, and *Khafi* (or *batin*), hidden. Let us look at just the latter class. *Khafi* sentences are either *Khaji*, *Mushkil*, *Mujmal*, or *Mutashabih*.

Khaji sentences contain words that are understood to have hidden beneath their literal meaning a reference to other things or persons. The- word "thief," *sdriq*, for instance, has as its hidden references both pickpockets and highway robbers. *Mushkil* sentences are ambiguous, and hence, their meanings are very difficult to ascertain. *Mujmal* sentences may have a variety of interpretations, owing to the words in them being capable of several meanings. In this case, it is the tradition (*hadith*) that settles the meaning and must be accepted. *Mujmal* sentences may also contain rare words whose meaning is not at all clear. Hughes gives the following example of the first kind of *mujmal* sentence: "Stand for prayer (*salat*) and give alms (*zakat*)." Both *salat* and *zakat* are

Mushtarak words. Muslims had recourse to tradition (hadith) for an explanation. According to the appropriate hadith, Muhammad explained that salat might mean the ritual of public prayer, standing to say the words "God is Great," or standing to repeat a few verses of the Koran; or it might mean private prayer. Whereas, zakat comes from the root word meaning to grow, zakd. Muhammad, "however, fixed the meaning here to that of `alms-giving,' and said, `Give of your substance one-fortieth part.' "

Mutashabih sentences are "intricate" sentences, or expressions whose meaning is impossible for man to ascertain, though it was known to Muhammad. As Patricia Crone puts it,

The Qur'an is generally supposed to have originated in a social, cultural and linguistic environment familiar to the early commentators, whose activities began shortly after Muhammad's death and many of whom were natives of the two cities in which he had been active; yet they not infrequently seem to have forgotten the original meaning of the text. It is clear, for example, that they did not remember what Muhammad had meant by the expressions jizya ~an yad, alsamad, kaldla or ildf; indeed, the whole of Sura 106 (Quraysh) in which the ildf occurs, was as opaque to them as it is to us; and the same is true of the so-called "mysterious letters." Kaldla is a rather unusual case in that several traditions (attributed to 'Umar) openly admit that the meaning of this word was unknown; more commonly the exegetes hide their ignorance behind a profusion of interpretations so contradictory that they can only be guesswork.

"It might," as Rosenthal observes, "seem an all too obvious and unconvincing argument to point to the constant differences of the interpreters and conclude from their disagreement that none of them is right. However, there is something to such an argument." There is indeed. Given that the entire exegetical tradition is characterized by a proliferation of diverse interpretations, it is legitimate to wonder whether guesswork did not play as great a role in its creation as did recollection; but the tradition is not necessarily right even when it is unanimous.

The Koran itself admits to its own ambiguous passages whose meaning is known only to God: Sura 11.7: "It is He who has revealed to you the Book. Some of its verses are precise in meaning-they are the foundation of the book-and others ambiguous. Those with an evil inclination in their heart seek after what is unclear in it, wishing to trouble people's minds and wishing to interpret it. But no one but God knows its interpretation. Those who are firmly rooted in knowledge say: `We believe in it; it is all from our Lord.' "

We also have the curious phenomenon of a word that can have two contradictory meanings. For instance, at Koran XX.15: 'inna -s- sacata 'atiyatun 'akddu 'ukhfiha lituj za kullu nafsim bima tasla.

Khafd is said to have the two opposite meanings, "to be hid" and "to reveal." M. Ali translates verse 15 above as: "Surely the Hour is coming-I am about to make it manifest-so that every soul may be rewarded as it strives."

Pickthall has: "Lo! the Hour is surely coming. But I will to keep it hidden, that every soul may be rewarded for that which it striveth."

I have gone through Bell's splendid two-volume commentary on the Koran, and have noted some of his comments and judgments on the various difficulties and obscurities of sense and reference. However, I have confined my search mainly to Sura 11. I have also referred to Jeffery, Penrice's Dictionary, Lane's Arabic-English Lexicon, Blachere's French translation of the Koran, and the two articles in the present anthology by Margoliouth and Mingana. I have classified the difficulties into five fairly loose and sometimes overlapping categories in this way, and, of course, the lists make no pretensions of being complete:

[6.1] Individual words whose meaning is not certain.

[6.2] Phrases or sentences whose meaning is not clear, and passages whose reference is not clear (who or what putative historical event they refer to).

[6.3] Passages and words that are thought to be interpolations, insertions, or evidence for revisions.

[6.4] Sentences containing grammatical errors from the Classical Arabic point of view.

[6.5] Phrases, sentences, and verses that do not seem to fit the context, and thus must have been transposed. These transposed or displaced verses are responsible for the disorder and incoherence that abounds in the Koran.

(6.1) Individual words whose meaning is not certain.

[6.1.1] LXXX.28. Qadb: meaning not certain, probably "green herbs" of some kind.

[6.1.2] LXXX.31. 'Abb: meaning not certain, probably "pasture." Cf. Hebrew: ebb; Syriac: 'ebba'; as Jeffery notes, "The early authorities in Islam were puzzled by the word as is evident from the discussion by Tabari on the verse, and the uncertainty evidenced by Zamakhshari and Baydawi in their comments, an uncertainty which is shared by the Lexicons (cf. Ibn Manzur, Lisan al-`Arab, 20 vols. Cairo: A. H., 1300-1308 i, p. 199; Ibn al-Athir, Al- Nihaya fi gharib alhadith, 4 vols. Cairo: A. H., 1322, i,10)."

[6.1.3] IV.51. Jibt: no explanation has been found. As Jeffery observes, "the exegetes knew not what to make of it, and from their works we can gather a score of theories as to its meaning, whether idol, or priest, or sorcerer, or sorcery, or satan, or what not."

[6.1.4] LXIX.36. Ghislin: according to Blachere, the Muslim exegetes do not know the meaning of this term. However, most translators, including Bell, seem to follow Ibn al-Kalbi in interpreting it as "what exudes from the bodies of the inmates of the Fire (i.e. Hell)." Blachere finds this unacceptable because of the use of the word ta`amun at the beginning of the verse, which reads, "Not any other food (= talamem) but ghislin." Talamun usually indicates solid food. Blachere thinks the word is of foreign origin.

[6.1.5] LXXXIX.7. Iram: as Jeffery says, the number of variant readings of this word "suggests of itself that [it] was a foreign one of which the exegetes could make nothing." It is perhaps the name of a city or country with which 'Ad was associated; usually taken to be of South Arabian origin. But as Blachere notes, "It is naturally impossible to know what this verse could have meant for Muhammad's generation."

[6.1.6] XLVI.28. QurbanQurabdn: verse 28: "Did those help them, whom they had taken for qurban [as] gods [alihatan] to the exclusion of Allah."

The word Qurban as it appears in 111.182 and V.27 evidently means "sacrifice," but, according to Jeffery, here, at XLVI.28, it means "favorites of a prince." For Penrice, this word must be translated " 'as a means of access to God,' the false deities there mentioned being supposed to be on familiar terms with God, and therefore likely to act as intercessors with Him.

Barth takes the word following qurban, that is, 'alihatan, meaning "Gods" as a gloss on qurban. This seems to be accepted by Wensinck and Bell, but is totally rejected by Blachere, though he does not say why. Blachere admits to being completely baffled by this term in this verse.

Bell adds that another reading, qurubdn could be taken as a plural of qarib, "neighbour," and accordingly his own translation reads: "Why helped them not those whom they had chosen apart from Allah as neighbours gods?" Bell adds as a footnote to neighbors, "i.e. patrons or intercessors."

[6.1.7] 11.62. Sabi^oFn: as Bell says, this word has "baffled all investigators." Literally, it may mean "the baptizers." According to Bell, the whole verse is out of place, while Blachere believes that the words "the Christians, the Sabi`in" seem not to belong with the natural flow of the sentence; perhaps they were added later to fill out the expression "those who believe in God . . . and do good." Some even hold that "the Sdbilin" must be a post-Muhammadan interpolation.^{9t} It is unlikely to refer to the Sabaeans of Harran who were pagans and certainly did not practice "baptism," and cannot be considered the people of the Book. Perhaps the Mandaeans, a Judeo-Christian sect practising the rite of baptism, are meant.

[6.1.8] II.78. (a) 'ummiyyun

(b) 'amdniyya .

- (i) Bell: "Some of them are common people ['unmli'vyun] who do not know the Book except as things taken on trust ['amdniyya] and who only cherish opinions."
- (ii) Blachere: "While among them are the Gentiles who do not know the Scripture only chimaeras, and only make conjectures."
- (iii) Dawood: "There are illiterate men among them who, ignorant of the Scriptures, know of nothing but lies and vague fancies."
- (iv) Pickthall: "Among them are unlettered folk who know the Scripture not except from hearsay. They but guess."
- (v) Muhammad Ali: "And some of them are illiterate; they know not the Book but only (from) hearsay, and they do but conjecture."

(a) 'ummiyyun

Dawood, Pickthall, and Muhammad Ali follow the Muslim tradition in translating 'ummiyyun (plural of 'ummi) as "illiterate," one who neither writes nor reads a writing.

Bell thinks 'ummiyyun means belonging to the 'ummah or community, while Blachere translates it as "Gentiles," in the sense of "pagan." For the French scholar it is clear that the word ummi designates pagan Arabs, who, unlike the Jews and Christians, had not received any revelation and were thus living in ignorance of the divine law. Tabarri does indeed quote some traditions that give this sense to the word ummi: according to Ibn 'Abbas, "Ummiyyun (refers to) some people who did not believe in a prophet sent by God, nor in a scripture revealed by God; and they wrote a scripture with their own hands. Then they said to ignorant, common people: `This is from God.' " However, Tabari himself does not accept this interpretation, instead gives a totally unconvincing and improbable account of the derivation of this word: "I am of the opinion that an illiterate person is called ummi, relating him in his lack of ability to write to his mother (umm), because writing was

something which men, and not women, did, so that a man who could not write and form letters was linked to his mother, and not to his father, in his ignorance of writing"

There is even a series of traditions in Ibn Sald that show Muhammad himself writing his political testament. However, Muslim orthodoxy translates ummi as "illiterate" for apologetic reasons, to show that the Koran must have been of divine origin since it was revealed to an illiterate, who thus could not have plagiarized, as often accused, the Jewish or Christian scriptures.

(b) 'amdniyya

The meaning of 'amaniyya is not at all clear. For Baydawi it is the plural of 'umniyyah, from the root mny. But Bell prefers to derive it from the root 'mn, giving it the meaning "tradition, dogma, a thing taken on trust."

[6.1.9] 11.89. yastaftahuna: the sense is not clear.

[6.1.10] 11.243. 'uluf probably plural of 'alf, thousand, but possibly an unusual form plural of 'ilf, "intimate friend."

[6.1.11] 11.260. sur in sur-hunna: variously pointed, but is usually taken as the imperative of swr, taken here to mean "cause to come," a very unusual meaning of the verb. Blachere translates it, intuitively, as "press" or "squeeze," Muhammad Ali as "tame," Arberry as "twist," while Mahmoud Ayoub, relying on Muslim. exegetes, translates it as "cut into pieces." Scholars remain puzzled.

[6.1.12] II.53, 185; 111.3; VIII.29, 41; XXI.48; XXV 1: Furqan
First Jeffery:

In all passages save VIII.42, it is used as though it means some sort of a Scripture sent from God. Thus "we gave to Moses and Aaron the Furqdn, and an illumination." (xxi.49), and "We gave to Moses the Book and the Furqdn" (11.50), where it would seem to be the equivalent of the Taurah [Torah]. In 111.2, it is associated with the Taurah and the Injil [Gospel], and XXV 1, and 11. 18 1, make it practically the equivalent of the Qur'an, while in VIII.29, we read, "if ye believe God, he will grant you a Furqdn and forgive your evil deeds." In VIII.42, however, where the reference is to the Battle of Badr, "the day of the Furqdn, the day when the two hosts met," the meaning seems something quite different

The [Muslim] philologists, however, are not unanimous as to its meaning.

Razi in his discussion of 11.53 goes through several possible meanings of the word Furqan:

The Furqan [separator, or that by which things may be distinguished] could be either the Torah as a whole or in part. It may also refer to something other than the Torah, perhaps one of the miracles of Moses, such as his staff, and so forth. It may mean relief and victory, as God said concerning the Apostle, "and what we sent down to our servant on the day of the criterion [Furqan], the day when the two parties met" (Koran VIIIA1). The word Furqdn may refer to the splitting [infraq] of the sea, or as some have said, to the Qu'ran, which was also sent down to Moses.

Razi rejects the latter view as a false interpretation. He concludes, "The Furqan is that by which truth may be distinguished from falsehood. Thus it may either be the Torah or something external to it."

[6.1.13] CV 3.

'Ababil. Bell accepts without a great deal of enthusiasm 'Abdbil as the plural of 'ibbalah, meaning "a bundle," "flock." This verse is sometimes translated as "Did He not send against them flocks of birds . . ." But the sense of this term is not clear, and the word is rare. Kasimirski and Montet see in it a proper name; hence Montet's translation reads, "Did He not send against them the birds 'Ababil." Lane, referring to al-Akhfash and as-Sijjani as his authorities, explains that verse 3 means "Birds in distinct, or separate, flocks or bevvies: [or] birds in companies from this and that quarter: or following one another, flock after flock."

As Jeffery points out, the long account in Ibn Manzur, *Lisan al-Arab* (xiii, 5), makes it clear that the philologists did not know what to make of the word.

Some have suggested that the word has nothing to do with birds but is another calamity in addition, connecting the word with smallpox. Whereas Carra de Vaux would take *tayran 'Ababil* (flock of birds) as a mistaken reading for *fir babil*, meaning "Babylonian arrows," which caused the destruction of the army. The word is very probably of foreign origin, though this origin is so far unknown.

[6.1.14] *Sijjil*: XI.82; XV74; CV4.

Tabari and others seem to have derived it from the Middle Persian words *sang*, meaning "stone," and *gil*, meaning "mud."

It seems to designate stones resembling lumps of clay, fired or sundried, and this is corroborated by *sura LI.33-1* ". . . that we may loose on them stones of clay, marked by your lord for the prodigal."

As Tabari tells us, some took it to mean the lowest heaven, others connected it with the word *kitab*. Bayda wi points to those who took it to be a variant of *sijin*, meaning hell. More recently, F. Leemhuis has argued that *sijjil* is in origin a non-Semitic, apparently Sumerian word appearing in Akkadian as *sikillu* or *shigillu*, denoting a smooth kind of stone found in the Aramaic of Hatra, as *sgyl* or *sgl*, with a specialised meaning of "altar stone." From Mesopotamia, it must have entered the various Arabic dialects in Syria and elsewhere, but acquiring the meaning of "hard, flintlike stone."

[6.1.15] *Sijjin*: LXXXIII.7,8.

Here is Vacca's account from the first edition of the *Encyclopaedia of Islam*:

Sijjin, one of the mysterious words of the Koran, "Verily the register of the wicked is surely in *Sijjin*. And what shall make thee understand what is *Sijjin*? A book written." Explained by commentators as a place where ' a record of the deeds of the wicked is kept, and also as that record itself. It is said to be a valley in Hell; the seventh and lowest earth, where Iblis is chained; a rock beneath the earth or the seventh earth; a place beneath Nis, where spirits of the wicked are a register comprising the deeds of the wicked, of the djinn and of mankind, or of the devils and unbelievers. Without the article it is a proper name of hell-fire. Also said to mean anything hard, vehement, severe, lasting, everlasting (interpretation influenced by the word's likeness to *sijjfl*, [see above], erroneously connected with the root *s-j-l*).

Though [al- Suyuti's] *Itqan* classes it among non-Arabic words, no acceptable etymology is supplied lexicographers give it as a synonym of *sijn*, prison, and this last word has evidently influenced the prevailing interpretation of *Sijjin* by Muslim commentators as a place where the record of the wicked is kept, rather than as that record itself. The text of the Koran admits of both interpretations, and most European translators, following Maracci, have preferred the latter.

[6.1.16] Sijill: XXI.104.

As Jeffery tells us, the meaning of sijill in this passage from XXI.104 was unknown to the early interpreters of the Koran. Some took it to be the name of an angel, or of the Prophet's amanuensis, but the majority seem to be in favor of its meaning some kind of writing or writing material. Baghawi takes it to be an Arabic word, while others admit that it was a foreign word of Abyssinian or Persian origin. It is, however, derived from the Greek, *atyta*, *Xov*, in Latin, *sigillum*, used in Byzantine Greek for an imperial edict.

[6.1.17] kalala: IV. 12b.

The last five or so lines of Sura IV. 12 have been the source of much controversy among Muslim commentators. Tabari devotes seven pages to these few lines. As David Powers tells us: "Almost every word in the opening line of the verse is subject to dispute, and there may be as many as four or five different opinions, espoused by an even greater number of authorities, for every point in question." Powers shows that precise meaning of kalala also remains a subject of controversy, with Tabari citing twenty-seven separate definitions by various authorities. It is not clear if this word kalala refers to the deceased himself (*al-mawriith*) or to the heirs of the deceased (*al-waratha*).

It is of the greatest consequence as to how one reads this particular verse, and the above example shows that the uncertainties of meaning and the obscurities in the Koran are not a trivial matter. Powers himself gives his own novel interpretation, arguing that kalala was originally a kinship term referring to a female in-law.

[6.2] Phrases or sentences whose meaning is not clear,
and passages whose reference is not clear
(which historical person or what putative historical event they refer to).

[6.2.1] 11.27. "Who violate the covenant of Allah after making a compact with Him, and separate what Allah hath commanded to be conjoined, and cause corruption in the land; these are the losers."

Bell comments, "what is meant by 'separating what Allah hath commanded to be conjoined' is not clear, but it may refer to their rejection of part of the Book (verse 85) or to their rejection of Muhammad while claiming to believe in Allah."

Ibn Kathir, however, explains this verse differently:

The covenant [*ahd*] is either the primordial covenant between God and humanity [*mithdq*] [Koran VII,172], the measure of the knowledge of God which He has implanted in the minds of human beings as proof against them or the reference may be to the Jews and Christians with whom the Prophet came into contact. That "which God commanded to be joined" means honoring the obligations of blood relationship or any relationship in general.

[6.2.2] II.29. "He it is who created for you what is in the earth, as a whole, then straightened Himself up to the heaven, and formed them seven heavens; He doth know everything." As Blachere points out, the plural pronoun "them" in this verse has resisted all explanation. It is significant that certain translators find it hard to resist translating this passage as ". . . and He fashioned IT into seven heavens, while others such as Arberry keep closely to the text and translate literally. Tabari gets out of the difficulty by insisting that *sama'* (heaven) is a collective noun which is to be treated as a plural.

[6.2.3] 11.101-103.

Verse 101: When a messenger has come to them from Allah confirming what is with them, a part of those to whom the Book has been given cast the Book of Allah behind their backs as if they did not know.

Verse 102: "And follow what the satans used to recite in the reign of Solomon. Solomon did not disbelieve, but the satans disbelieved, teaching the people magic and what had been sent down to the two angels in Babil-Harat and Mdrut; they do not teach anyone without first saying: 'We are only a temptation, so do not disbelieve.' So they learn from them means by which they separate man and wife, but they do not injure anyone thereby, except by the permission of Allah; and they learn what injures them and does not profit, though they know that he who buys it has no share in the Hereafter; a bad bargain did they make for themselves, if they had known."

Verse 103: "If they had believed and acted piously, assuredly, a reward from Allah would have been better, if they had known."

Bell thinks that "what the satans used to recite in the reign of Solomon" may be a reference to the Rabbinic Law. Bell continues, "The mention of Bdbil may further suggest the Babylonian Talmud. But the whole verse is obscure. It has been extended to undue length by the insertion of clauses designed to obviate misconceptions:

Wa-ma kafara . . . as-sihr [and Solomon did not disbelieve . . . magic]

Wa-ma yu`allimani . . . takfur [and they do not teach . . . disbelieve]

Wa -ma hum . . . Allah [but they do not . . . Allah]

"Finally the verse [102] having perhaps given rise to misconceptions was discarded, and the short verse 103 substituted for it; this is shown by the repetition of the rhyme-phrase."

As Ayoub confesses, verse 102 "has been the subject of much controversy. Commentators have disagreed concerning every phrase and even word in it." I shall give just Tabarl's discussion of the meaning of "and what had been sent down to the two angels in Bdbil-fldrut and Mdrut" (wa-and 'unzila `ald 'l-malakayni bi-babila haruta iva-mdrCta), though I suspect the reader will be confused rather than enlightened by the end of it.

Tabari gives several opinions about the meaning of tna at the beginning of this passage. According to one, it is a particle of negation, and the corresponding interpretation of this verse is: They follow the sorcery which the satans recited during the reign of Solomon; but neither was Solomon an unbeliever, nor did God send sorcery down to the two angels, rather satans disbelieved and taught sorcery to the people in Babil-Harut and Marut. In this case, Tabari tells us, the two angels are Gabriel and Michael, because Jewish sorcerers falsely claimed that God sent down sorcery to Solomon through Gabriel and Michael, and the Koran denies this; and Hdrut and Mari-it are the names of the two men to whom they taught sorcery in Babil. Tabari recounts a second opinion: ind means "that which" (or "what"), and thus Harut and Marut are the names of two angels to whom sorcery-different from that which the satans received-was sent down at Babil.

According to a third opinion ma means "that which," but it refers specifically to the knowledge of how to sunder a man from his wife. A fourth opinion allows nrd as both a negative particle and as a relative pronoun. Tabarl himself prefers the interpretation of and as a relative pronoun, and of Haritt and Mdrut as the names of the two previously mentioned angels. Tabari goes through further opinions, though he rejects them since they seem to create further difficulties in interpreting the rest of the verse.

Many of the commentators took this opportunity to develop the story of Hari-it and Mdriit for a theological purpose, to prove or emphasize a point of Islamic law. Ibn Kathir and Tabarsi, for instance, give various

traditions about Haril-t and Mdrat, the chief purpose of which seems to have been to show the evils of drinking wine.

Western commentators have not been idle, either: Geiger, Sidersky, Horovitz, and Wensinck have tried to show that the Muslims Commentators were inspired variously by the Babylonian Talmud, by an Ethiopian version of the Book of Enoch, and so on. Dumezil traces the origins of these myths to the Indian epic Mahabharata, while de Lagarde identifies Hdrith and Marut as the two secondary divinities associated with the cult of Mazda in the Avesta, the Zoroastrian scriptures: Haurvatat (Integrity) and Ameretat (the Undying).

[6.2.4] 11.114. "But who does greater wrong than those who bar the places of Allah's worship from having the name of Allah remembered in them, and who strive to destroy them? It was not for them to enter them but in fear. For them is (in store) humiliation in this life, and in the Hereafter a mighty punishment."

As Bell says, verse 114 is difficult to understand. Baydawi suggests that it refers to the Romans and their destruction of the temple at Jerusalem, or the Meccans who prevented the Muslims from visiting the Kalbah at the time of the Treaty of Hdaybiyya. It is typical of Muslim commentators to try to find links in such Koranic passages to putative events in the life of Muhammad. Conservative Western Orientalist scholars have followed suit. These attempts rest on vast assumptions about the reliability of the sources on which our knowledge of the rise of Islam is based. But as Lammens and other revisionists have tried to argue, many so-called events in the life of Muhammad were invented to explain obscure and difficult passages in the Koran. Similarly, once the largely fabricated story of the collection of the Koran was accepted by the Muslim scholars, the Muslim commentators set about trying to interpret in greater detail each and every general Koranic passage, amenable to every possible interpretation, within the framework of the traditional story of the rise of Islam, the life of the Prophet, and the compilation of the Koran. Baydawi's suggestions are a prime example of this activity.

But once again we have vastly divergent Muslim interpretations, each supposedly backed up by impeccable isnads (the chain of authority upon which a report is based); thus showing, once again, they did not have a clue as to what the verse really referred to, or what it really meant. Wah idi, relying on al-Suddi and Qatada, claims that Bukhtnassar (Nebuchadnezzar?) destroyed Jerusalem with the aid of some Byzantine Christians. Then, this time depending on the authority of Ibn 'Abbas, Wah idi reports that this verse was sent down concerning the associators of Mecca when they prevented the Muslims from visiting and worshipping at the Kalbah, perhaps at the time of Hdaybiyya. Nfsaburi, also relying on the authority Ibn 'Abbas, tells us that "the King of the Christians attacked the holy house [the temple at Jerusalem], which he destroyed and desecrated with dead carcasses. He besieged the inhabitants of Jerusalem, killed them, and took their women and children captive. He also burned the books of the Torah. Jerusalem, moreover, remained in ruins until the Muslims rebuilt it during the time of 'Umar ibn al-Khattab. Thus the verse was sent down concerning the sanctuary of Jerusalem."

Tabarsi, on the other hand, claims that the people of Quraysh are being referred to. Finally, Bell, a rather conservative Western scholar, who, on the whole, accepted the traditional Muslim account of the rise of Islam, finds the use of the plural masjid, "places of worship," difficult to explain. Bells adds, "The Kalbah is usually distinguished as al-masjid alhararn, and it is doubtful if there was more than one definitely Muslim 'mosque' in existence at this time. Masjid, however, is not limited to this, cf. XXIIA0, and particularly XVII.1. The reference might therefore quite well be to Christian churches in Jerusalem. Jerusalem was still the qiblah, but was in Persian hands, the Jews having aided them in its capture. Even this, however, seems farfetched"

[6.2.5] Here are some more verses where the references are not clear: 11.2: dhdlika; II.6-7; alladhfnka kafaru; 11.45;11.80;11.153-167; those who have done wrong; 11.175; 11.205; 11.210; 11.259.

(6.3) Passages and words that are thought to be

interpolations, insertions, or evidence for revisions.

[6.3.1] 11.105. According to Bell, the word "idolators" in verse 105 may be a later insertion; the grammar is uneven.

[6.3.2] 11.219. The latter part of this verse, according to Bell, is a formal rhyme-phrase, which was probably added at a much later revision.

[6.3.3] 11.221 ff. Bell observes, "verse 221 f. is not like the surrounding verses, an answer to a question, but it may belong to the same period. If, however, "idolators" includes Jews and Christians the verse must be large, but this is hardly correct. The rhyme clause is again formal and has no doubt been added later."

[6.3.4] 11.217. The phrase in the middle of the verse wa-l-masjid . . . minhu is an insertion from later date, argues Bell, when the duty of pilgrimage had been recognized, and the Meccan opposition was preventing the duty being fulfilled.

[6.3.5] 11.229. The clause 'illd . . . bihi is a later insertion, it shows a mixture of pronouns.

[6.4] Sentences containing grammatical errors from the Classical Arabic point of view.

John Burton in a celebrated article, "Linguistic Errors in the Qur'an," points out that Muslim scholars have been aware of the grammatical lapses in the Holy Book. But "the errors have never been removed. Either they have been complacently explained away on this grammatical ground or that, or, at best, serious efforts have been made to justify them as actually conforming with the usage of the Arabs." Burton then quotes some hadith where the errors are recognized:

When the copies of the revelations which he had ordered to be made were submitted to him, `Uthman noted several irregularities, "Do not change them," he ordered, "the Arabs will change (or will correct them) as they recite."

Burton next quotes a version from al-Farra', where 'Urwah questions 'A'ishah about a number of verses, IV 162, V.69, [discussed below XX.63, "'A'ishah replied: `That was the doing of the scribes. They wrote it out wrongly.'"

[6.4.1] V69. Bell agrees with Torrey that as-sdbi`una must be an interpolation here since it is grammatically out of order; after 'inna it should have been as-sdbilina, i.e., in the accusative.

[6.4.2] VII.160. "We divided them into twelve tribes" (wa qatta 'ndhum- th natay `ashrata 'asbatan).

Strict grammar requires the singular, since the numerals from 1 I to 99 are followed by the noun in the accusative singular, hence 'asbatan should read sibtan.

[6.4.3] IV 162. al-muqimina is wrong grammatically; it should read al-muqimuna, i.e., in the nominative case, like the other preceding substantives in the nominative, al-rdsikhuna, and al-mu'minina, and those coming after it, al-mu'tuna and al-mu'minuna.

[6.4.4] VII.56. "Surely the mercy of God is nigh . . ." The Arabic word for "nigh," qarib, should agree in gender with the Arabic word for "mercy," rahmah, which is feminine, and thus should read qaribatun, and not qaribun, as it is in this verse.

[6.4.5] XXIL 19. These are two disputants who have contended about their Lord.

Hddhdni khasmdni-khtasamu fi rabbihim

There are three numbers in Arabic: singular (nu(fi-ad), dual (muthanna), and plural (jam`). The verb ikhtasamu should have the dual

ending, and not the plural, since two individuals (or two parties) are involved, and thus should read ikhtasamd.

[6.4.6] IX.69. ". . . You plunged about (in talk) as they plunged about. . ." (or, more literally, ". . . as they who plunged").

"Wa-khudttum ka-l-ladhi khddit."

The word "as" is a translation of the Arabic ka, "like" or "as," and the relative pronoun alladhi, "who, which, that," together forming kalladhi. But in Arabic, the relative pronoun is declined, and in this verse, it should be in the plural since it refers to a plural pronoun. Hence it should read kalladhina. instead of kalladhi.

[6.4.7] LXIII.10. "O My Lord, wouldst Thou not defer me a little while, that I may give alms, and become one of the upright?"

Rabbi lawla'd 'akh-khartani 'i 'ild 'ajalin qaribin fa 'assaddaqa wa 'akun mina-s-salihina.

As Wright tells us in Grammar, the subjunctive mood occurs in subordinate clauses, and is governed by particles such as fa-, when this particle introduces a clause that expresses the result or effect of a preceding clause. The preceding clause must express a wish or hope. Hence the verb 'akun should be in the subjunctive, and should read, 'akuna.

[6.4.8] XI. 10. "If we cause him to experience prosperity after [balda] the dearth [darra'd] which has affected him, he will assuredly say: `The evil (deeds) have departed from me'; lo, he is rejoicing, boastful."

All prepositions (e.g., balda) are followed by the noun in the genitive, and thus darra'd should in fact be darra'i.

[6.4.9] XXXVII.123-130. "Elias was surely one of those sent Peace be on Elias."

Many of the verses in this sura end with the rhyme -in. For the sake of this rhyme, the second instance of Elias (verse 130) is rendered Ilydsin, as though it were a plural; a good example of poetic license.

[6.4.10] XCV 1-3. "By the fig and the olive! And Mount Sinai! [sinin]

And this city made secure [al-'amin]

(Inflectional vowels at the end of a verse are disregarded for the sake of the rhyme.)

Similarly, in this verse grammar is sacrificed for the rhyme. Sinai (in Arabic, sind'a) is changed for sinin for the sake of preserving the -in ending; another example of poetic license.

[6.4.11] II.80. "The Fire shall not touch us but for a few days."

. . . illd 'ayydman ma`dudatan.

Arabic has two forms of plural, the plural of abundance and the plural of paucity. The latter is used only of persons and things that do not exceed ten in number, while the former is used for the rest. In this case, clearly a small number of days is meant; the emphasis is on the "fewness." Thus the plural of paucity would seem to be appropriate, maldadat (when declined in the above verse it would then be ma^odaddtin) rather than macdada (in the above verse, when declined, it is maldadatan).

[6.4.12] 11.177. "Righteousness does not consist in whether you face the East or the West, but virtuous conduct is (that of) those who have believed in Allah and the Last Day and the angels and the Book and the prophets . . . and practice regular charity, to fulfil [al-mafuna] the contracts you have made, and to be firm and patient [as-sabirina] in pain and adversity"

The whole verse is rather tortuous and inelegant; many of the verbs are in the past tense in the original Arabic ('amana, 'ata, 'aqdma), when the present would have been more appropriate. Indeed, the translations certainly read more naturally in English when the present tense is used.

Second, in the original Arabic the verse begins rather clumsily: "But the piety [al-birr] is he who believes . . ."

Blachere and others prefer to read al-barru instead of al-birr, giving the more logical reading, "the pious man is he who believes . . ."

- There is, however, one undoubted grammatical error: as-sabirina is incorrectly in the accusative, it should, like al-mafana, be in the nominative, and thus should read: as-sabiruna.

[6.4.13] 111.59. Arberry: "The likeness of Jesus, in God's sight is as Adam's likeness. He created him of dust, then said He unto him, `Be' and he was."

Pickthall: "Lo! the likeness of Jesus with Allah is as the likeness of Adam. He created him of dust, then He said unto him: Be! and he is."

Pickthall translates more literally, and keeps close to the original Arabic tenses. However, it would be more consistent to use, as Arberry does, the verb "to be" in the past, "he was," to agree with the past tense - of "he said . . ." The Arabic yakan (is) should thus be kana (was).

It is worth pointing out that another analysis of the above verse is possible.

[6.4.14] XII.15. "So, when they had taken him away, and agreed to place him in the bottom of the cistern and We suggested to him the thought: 'Thou wilt certainly tell them of this affair of theirs, when they are not aware.'"

Fa-lantma dhahabu bihi wa 'ajma~u 'fiy-yaj I aluhu fighaydbati-ljubbi wa 'awhayna 'layhi latunabbi'annahum bi 'amrihim hddha wa hum Id yash`uruna.

Bell comments: "In verse 15 there is no principal clause, unless we omit one of the connectives, either that before 'ajmalu, or that before 'awhaynd; as the clause introduced by the latter breaks the narrative, and verse 16

is short, there has possibly been an insertion. Verse 16 being the original close of verse 15, and wa being added."

6.5 Phrases, sentences, and verses that do not seem to fit the context, and thus must have been transposed.

These transposed or displaced verses are responsible for the disorder and incoherence that abounds in the Koran.

[6.5.1.] XLVIII.8-9. "Surely We have sent you as a witness [shahidan], as a bringer of glad tidings, and as a warner: In order that you may believe in Allah and His Apostle [rasul], that you may assist [wazzirfhu] and honor Him and celebrate his praises [tusabbihithu] morning and evening."

Bell remarks, "Verse 9 cannot possibly be in its original form, for the -hu [him] in tusabbihuhu cannot refer to the rasal, while that in the twazziruhu most naturally would; the middle of the verse must therefore have been inserted later, probably to adapt the verses as an introduction to verse 10.

There is hopeless confusion about the pronoun "him" throughout the verse.

[6.5.2] Even scholars who seem to, on the whole, accept the Muslim chronology and the traditional account of the compilation of the Koran admit to difficulties of sense and reference, and point to the frequent breaks in logic and coherence in the Holy Text. Goldziher, for instance, wrote:

Judgments of the Quran's literary value may vary, but there is one thing even prejudice cannot deny. The people entrusted, during the reigns of Abu Bakr and `Uthman, with the redaction of the unordered parts of the book occasionally went about their work in a very clumsy fashion. With the exception of the earliest Meccan suras, which the Prophet had used before his emigration to Medina as liturgical texts, and which consist of self-contained pieces so brief as to make them less vulnerable to editorial confusion the parts of the holy book, and particularly certain Medinese suras, often display a disorder and lack of coherence that caused considerable difficulty and toil to later commentators who had to regard the established order as basic and sacrosanct. If scholars undertake one day "a real critical edition of the text, reflecting all the results of scholarly research"-a project recently urged in these words by Rudolf Geyer, -they will have to pay attention to the transposition of verses out of their original contexts and to interpolations. The fact of editorial confusion appears clearly from Noldeke's survey of the arrangement of individual suras.

The assumption of inapposite interpolations can on occasion help us get around difficulties in understanding the text. I would like to illustrate this by an example. Sura 24 (from verse 27 on) deals with the wily virtuous people visit one another, how they should announce themselves, greet the people of the house, how women and children are to behave on such occasions. The rules for such situations became confused because in verses 32-34 and 35-36 two digressions, only loosely related to the main theme, were interpolated.

Then in verse 58 the theme of announcing one's visit is reintroduced, and discussed through verse 60. Then verse 61 reads: "There is no restriction on the blind, no restriction on the lame, no restriction on the sick, nor on yourselves, if you eat in one of your houses, or the houses of your fathers, or the houses of your mothers, or the houses of your brothers, or the houses of your sisters, or the houses of your paternal uncles, or the houses of your paternal aunts, or the houses of your maternal uncles, or the houses of your maternal aunts, or in one whose keys you hold or in one belonging to your friend. It will not render you guilty of a sin, whether you eat together or apart. And when you enter houses, greet one another with a greeting from Allah, a blessed and goodly one."

In this passage Muhammad permits his followers to join their relatives at table without any restriction, and even to go as guests to the houses of female blood relations. One cannot fail to notice that the first words of verse 61, which extend this freedom to the blind, lame, and sick, do not fit the natural context very well. A writer on medicine in the Qur'an took this juxtaposition very seriously, and offered the critique that while the dinner company of the halt and the blind is unobjectionable, a nical in the company of a sick man may be dangerous for one's health; Muhammad would have done better not to combat the aversion to it.

On closer study we see that the passage out of place in this context strayed into it from another group of rules. Its original reference is not to taking part in meals at the houses of others, but to taking part in the military campaigns of early Islam. In Sura 48, verses 11-16, the Prophet inveighs against "the Arabs who were left behind," those who did not participate in the campaign just undertaken. He threatens them with severe divine punishments. He appends to this verse 17: "It is no compulsion for the blind (laysa . . . harajun), no compulsion for the lame, and no compulsion for the sick"-the text agrees literally with 24:61 i.e. people handicapped in these or other serious ways may be excused if they abstain. This phrase was inserted into the other context, to which it is foreign. It evidently influenced the redaction of the verse, whose original beginning cannot be reconstructed with certainty. Muslim commentators too have attempted, naturally without assuming an interpolation, to explain the words in keeping with their natural sense as an excuse for the abstention from war of those bodily unfit for service, but they had to accept the rejection of such an explanation for the reason that if the words were so understood, "they would not be in harmony with what precedes and follows them."

[6.5.3]11.238 f.

As Bell argues, "verses 238 and following have no connection with the context. They seem designed for those on some military expedition."

[6.5.4]11.243

Bell again

"Verse 243 is enigmatical; it is unconnected with the context, and the reference is unknown. Bayda wi gives two stories:

- (a) that of the people of Dwardan, said to be a village near Wasit associated in legend with Ezekiel, who were stricken by a pestilence and fled; Allah caused them to die, but afterwards brought them to life;
- (b) that of some of the Israelites who refused to fight when summoned to do so by their king; they were caused to die but restored to life after eight days.

The latter is evidently founded on a wrong interpretation of the verse, which has no connection with fighting, but is designed to enforce the doctrine of the resurrection

7. KORANIC OBSCURITIES AND KORANIC COMMENTARIES

In September 1996 the Ibn Khaldun Society was launched in London as an independent forum for moderate Muslims. At the inaugural conferences, the participants reached, among others, the following conclusions:

Muslims must become independent of tradition. Just as our forebears found their own way, Muslims today must find theirs. In the process, they need to re-evaluate the Islamic tradition.

The only reliable and relevant source of faith is the Qur'an. Muslims need new scientific research into the Qurlan, and a re-examination of the Qur'anic message and its meaning in the 21st century

All moderate Muslims would no doubt wholeheartedly endorse these laudable goals, but one wonders how many of them realize how much their putative understanding of the Koran rests entirely on Islamic traditions.

The Muslim tradition has woven a fantastic spiderweb around its holy scripture from which even modern scholarship has not managed to disentangle itself. For all Muslims, much of the Koran remains incomprehensible without the commentaries; indeed, that is the very reason there are so many Muslim commentaries. As Leemhuis put it, ". . . The more of the Qur'an that became obscure in the course of time, the more of it became provided with an explanation." One would hardly need them if the Koran were truly mubeen, "clear." But, as all my examples above show, despite all the thousands of pages devoted to clarifying the text, the Koran still remains incomprehensible, even for those Western scholars who accept the traditional, specially chronological Muslim framework for the Koran.

Muslim Koranic exegesis of such influential scholars as Tabari tended to be tafsir bi'l-ma'thur (interpretation following tradition), rather than tafsir bi'l-rah (interpretation by personal opinion). Tabari's great work, *Jami` al-bayan ~an taw' il dy al-Qur'an*, is full of exegetical hadiths, where the Prophet gives his explanation of various obscure verses. Similarly, Ibn Kathir advises that if we are unable to elucidate some passage of the Koran by some other Koranic passage, then one must examine the prophetic sunna, and if that fails, then one must have resort to the sayings of the companions of Muhammad.

However, if we accept the negative conclusions of Goldziher, Schacht, Wansbrough, Crone, and Cook about the authenticity of hadiths in general, then we must be equally skeptical of the hadiths concerning exegesis of the Koran. In other words, we cannot separate discussions of the compilation and meaning of the Koran from the questions about the authenticity of hadith and the sirah, the life of Muhammad.

It is Muslim tradition that has unfortunately saddled us with the fiction that such and such verse in the Koran was revealed at such and such time during Muhammad's ministry. As early as 1861, the Reverend Rodwell wrote in his preface to the translation of the Koran, "It may be considered quite certain that it was not customary to reduce to writing any traditions concerning Muhammad himself, for at least the greater part of a century. They rested entirely on the memory of those who have handed them down, and must necessarily have been coloured by their prejudices and convictions, to say nothing of the tendency to the formation of myths and to actual fabrication, which early shews itself, especially in interpretations of the Koran, to subserve the purposes of the contending factions of the Umayyads and 'Abbasids." Even the writings of historians such as Ibn Ishaq are "necessarily coloured by the theological tendencies of their master and patron Traditions can never be considered as at all reliable, unless they are traceable to some common origin, have descended to us by independent witnesses, and correspond with the statements of the Koran itself-always of course deducting such texts as (which is not unfrequently the case) have themselves given rise to the tradition. It soon becomes obvious to the reader of Muslim traditions and commentators that both miracles and historical events have been invented for the sake of expounding a dark and perplexing text; and that even the earlier traditions are largely tinged with the mythical element.

The above passage is a remarkable anticipation of the works of not only Goldziher but also Henri Lammens. The former showed by 1890 the entirely spurious and tendentious nature of the hadith, and the latter that "on the fabric of the Koranic text, the hadith has embroidered its legend, being satisfied with inventing names of additional actors presented or with spinning out the original theme." It is the Koran, in fact, that has generated all the details of the life of the Prophet, and not vice versa: "one begins with the Koran while pretending to conclude with it." Muslim tradition has often been able to do this because of the often vague and very general

way events are referred to, such that they leave open the possibility of any interpretation that the Muslim exegetes care to embroider.

Michael Schub shows that the traditional interpretation of sura IX.40 is suspect, and is more probably derived from the Old Testament, I Sam. 23:16 ff. "Faithful Muslims will forever believe that Quran IX.40: 'If ye help him not, still Allah helped him when those who disbelieve drove him forth, the second of two; when they two were in the cave, when he said unto his comrade: Grieve not. Lo! Allah is with us. Then Allah caused His peace of reassurance to descend upon him and supported him with hosts ye cannot see, and made the word of those who disbelieved the nethermost, while Allah's word it was that became uppermost. Allah is mighty, wise' refers to the Prophet Muhammad and Abu Bakr, although not one word of the Quranic text supports this."

Rippin has also argued that certain passages in the Koran that are traditionally interpreted as referring to Muhammad are not necessarily historical. Citing Sura XCIII, Rippin states that "there is nothing absolutely compelling about interpreting [Sura XCIII] in light of the life or the lifetime of Muhammad. The 'thee' [in verse 3: 'The Lord has neither forsaken thee nor hates thee'] of this passage does not have to be Muhammad. It certainly could be, but it does not have to be. (I might also point out that Arberry's translation also suggests the necessity of 'he' as God [i.e., 'He'] which is also not necessarily compelling.) All the elements in the verses are motifs of religious literature (and indeed, themes of the Quran) and they need not be taken to reflect historical 'reality' as such, but, rather, could well be understood as the foundational material of monotheist religious preaching." 15-1 One of Rippin's conclusions is that "the close correlation between the sira and the Qur'an can be taken to be more indicative of exegetical and narrative development within the Islamic community rather than evidence for thinking that one source witnesses the veracity of another. To me, it does seem that in no sense can the Quran be assumed to be a primary document in constructing the life of Muhammad. The text is far too opaque when it comes to history; its shifting referents leave the text in a conceptual muddle for historical purposes. This is the point of my quick look at the evidence of the 'addressee' of the text; the way in which the shifts occur renders it problematic to make any assumption about the addressee and his (or her) historical situation. If one wishes to read the Qur'an in a historical manner, then it can only be interpreted in light of other material."

8. KORANIC DIFFICULTIES AND ARABIC WRITING

(8.1) Aramaic Alphabet

The North Semitic alphabet, which was used in Syria from the eleventh century B.C.E. onward, is the direct or indirect ancestor of all subsequent alphabetic scripts (including the South Semitic scripts such as Ethiopic, though there is no scholarly consensus on this point). It gave rise to the Phoenician and Aramaic alphabets. The Aramaic alphabet was developed in the tenth and ninth centuries B.C.E.; the oldest inscription in Aramaic script dates from about 850 B.C.E. Both the language and the script were used as a lingua franca throughout the Middle East. The Aramaic alphabet has twenty-two letters, all indicating consonants, and is written, like Arabic and Hebrew, from right to left. "It is ancestral to Square Hebrew and the modern Hebrew alphabet, the Nabataean and modern Arabic scripts, the Palmyrene alphabet, and the Syriac, as well as hundreds of other writing systems used at some time in Asia east of Syria. Aramaic also has been influential in the development of such alphabets as the Georgian, Armenian, and Glagolitic [Slavonic]."

(8.2) Arabic Alphabet

The origins of the Arabic alphabet are still imperfectly understood. It very probably developed in the fourth century C.E. as a direct descendant of the Nabataean alphabet, which in turn comes down from Aramaic. Some scholars, however, think the Nabataean inscriptions found on a tombstone in Umm al-Jimal (see appendix J),

and dated approximately to 250 c.E. are examples of at least proto-Arabic writing. Some scholars would claim that earliest example of Arabic script that we know of is a royal funerary inscription, found in Namara in 1901 (see appendix J), of the Nabataeans dating from 328 C.E. Others argue that this inscription, though it shows some of the characteristics of Arabic, is essentially Aramaic, and insist that the earliest extant example of Arabic writing is a trilingual Inscription in Greek, Syriac, and Arabic discovered at Zabad (see appendix J), dating from 512 C.E.

John Healey sums up the two theories as to the origins of the Arabic script:

Basically the view that has become prevalent, despite some dissent, is that the early cursive Arabic script, evidenced in seventh-century papyri (mostly from Egypt and Nessana in the Negev), derived from the Nabataean script. I have argued that it derived specifically from the cursive [used for less formal everyday purposes] variety of the Nabataean script (a view for which the evidence is now strengthened by the publication on microfiches of more of the cursive Nabataean papyri). . . . The alternative view has sought a Syriac origin for the Arabic script. This view, associated especially with the name of the late Jean Starcky and advocated particularly by the French school, argues from the broader issue of the basic design of the Syriac and Arabic scripts, specifically the fact that both "sit" upon the line of writing, while the Nabataean script "hangs" from an upper line. This point is apposite, though somewhat weakened by the existence of Nabataean inscriptions and papyri in which the lower line seems to be more significant. It remains the fact, however, that a number of the Arabic letters could not have been derived from the Syriac It would seem, in fact, that there is a fairly even split in the Arabic inventory of letters: eleven of the Arabic letters could be either of Nabataean or Syriac origin, while ten are much more plausibly related to Nabataean and are hard to explain from Syriac, formal or cursive. It may be also noted that none of the Arabic letters is impossible to explain from Nabataean.

It is very likely that both Hebrew and Arabic owe to Syriac their own system of vowel notation by supralinear and sublinear markings.

The Arabic alphabet, written from right to left, has twenty-eight letters, twenty-two of them being those of the Semitic alphabet, from which it is descended; the remaining six letters represent sounds not used in the languages written in the earlier alphabet. All the letters represent consonants, and thus, as M. Cohen once put it, "the orthography always comprises an element of interpretation by the reader, an ideographic element."

The shape of each letter differs according to its position at the beginning, middle or end of the word (initial, medial and final respectively); a fourth form of the letter is when it is written alone (see appendix K).

Certain letters of the Arabic alphabet are identical in shape, and are only differentiated by the presence or absence of a dot, for instance, to distinguish an r from a z; j, and an h, from a kh, other pairs are s and sh; d and dh; t and ;; and so on. But as Beestont⁶³ reminds us, in some cases the differentiation is not simply by presence or absence of a dot, but between varieties in the number and placing of dots: initial and medial b, t, th, n, and y all have dots differing in number and placing, and in word-end position only n and y are distinctive without the aid of dots. Thus, a great many variant readings are possible according to the way the text is pointed (has dots added; these dots are usually called diacritic dots or even "diacritical points"-in Arabic, nuqat [see appendix L]) In the first two centuries of Islam, diacritical dots were hardly used at all. When they were eventually introduced, there were additional problems since many of the dots were often written at some distance above or below the letter itself. Thus it was often difficult to detect which of two adjacent letters the dotting was intended to affect.

Parallel to the problem of diacritics to differentiate the consonants was the problem of indicating the vowels. Following earlier Semitic script traditions, the earliest Arabic used "the letters w and y ambivalently, both as

true consonants and as indicators of the long vowels u-, and F-; but long d- was noted (by an originally consonantal letter) only at the end of the word, hardly ever in the middle of the word As for the short vowels, these were . . . normally omitted altogether in writing."

In the very earliest Qur'an codices, and in inscriptions, coins and papyri, no marking at all is found for short vowels or for a- in the middle of a word. By the early second /eighth century, some Qur'an codices used coloured dots as indications of vowels, though only to a limited extent, where misreading was particularly likely.

Short vowels eventually came to be represented by three orthographical signs-taking the form of a slightly slanting dash placed below or above the line, or a comma placed above the line. Using different vowels, of course, gave different readings. Compounding these problems was the lack of an adequate punctuation system. The Koran was indeed written in a scripta defectiva; scripta plena, which allowed a fully vowelized and pointed text, was not perfected until the late ninth century.

Thus every Arabic text consists of three layers:

- (1) the basic (unpointed) form, shape or drawing of the individual word; in Arabic, rasm.
- (2) the diacritical points, in Arabic, nuqat, the function of which is to differentiate letters of the basic rasm; there are seven letters which are the unmarked members of pairs where the other member has over-dotting.
- (3) Signs for the short vowels, to be read with the consonants denoted by the basic drawing (rasm) and the diacritical points (nuqat).

Giinter Lining gives the following example of the ambiguity of the unpointed Arabic script; the word rasm, if pointed and vowelized differently, gives at least six possible readings: zanaytum, "you have fornicated"; zayyantum, "you have adorned"; rabbaytum, "you have educated"; rannayturn, "you have delected"; rana'tum, "you have looked at, or you have walked heavily"; ra'aytum, "you have seen."

It should be clear by now that the ground layer of the Arabic script, that is, the rasm, or basic drawing, without the diacritical points and signs is very difficult to interpret, and very easy to misinterpret.

The traditional explanation of the existence of variants goes something like this. The problems posed by the scripta defectiva inevitably led to the growth of different centers with their own variant traditions of how the texts should be pointed or vowelized. Despite 'Uthman's order to destroy all texts other than his own, older codices must have survived. As Charles Adams says, "It must be emphasized that far from there being a single text passed down inviolate from the time of 'Uthman's commission, literally thousands of variant readings of particular verses were known in the first three (Muslim) centuries. These variants affected even the 'Uthmanic codex, making it difficult to know what its true form may have been.

Muslim scholars themselves, from the early days of Ishun, have acknowledged the existence of variants. This tradition has led to the compilation of all variants in a mammoth work of eight volumes, Mu jam alqira'at al-qur'dniyyah, edited in Kuwait recently. This dictionary lists over ten thousand variants, of which about a thousand are variants of or deviations in the rasm. Gerd-R. Puin, the German scholar most closely involved with the classification of the approximately sixteen thousand sheets or parchments of Koranic fragments discovered in San'a', Yemen, has uncovered even more variants in the rasm that are not found in the above-mentioned

eight-volume dictionary. By comparing the rasm of the Cairo Mushaj' with a fragmentary Hijazi Mushaf consisting of eightythree sheets, which can be tentatively dated to the early eighth century C.E. on stylistic grounds, Puin discovered that the deviations in the Hijazi Mushaf by far outnumber the deviations that have been recorded by the Muslim authorities on the qira'dt and which have been collected in the above-mentioned encyclopaedia. This observation is not specific to the Koranic manuscripts of Yemeni provenance, but it is true for more or less all of the extant manuscripts preserved in Hijazi style.

The Hijazi Korans show differences in the system of counting of verses from the two dozen or so schools of counting; even the sequence of suras is often at variance not only with the Standard Egyptian edition but with the sequence of suras as recorded for the Korans of Ibn Mas`ud and Ubayy b. Kalb. These deviations cannot be dismissed as mere scribal errors (*lapsus calarni*), since the so-called errors are repeated with the same word several times in several fragments studied by Puin. Thus, as Puin emphasizes, it makes common philological sense to look for a rationale. The recurrent deviations from the Standard Egyptian text must be taken seriously, and cannot be swept under the carpet and attributed to scribal inadequacy.

One of Puin's conclusions is that though there was an oral tradition (otherwise the Koranic text could not have been read at all), there were deliberate changes in the oral tradition of Koran reading/recitation. Thus this oral tradition was not very stable or elaborate—changes must have occurred as can be seen in the variant orthography to be found in the Hijazi manuscripts, in general.

As Guillaume says, the variants are not always trifling in significance. As an example of a variant reading on the level of vocalization though not of the rasm, we might cite the last two verses of Sura LXXXV, al-Burijj, which read: (21) huwa qur'dninn majidun; (22) ft lavv`tim ma`lfikunlin. The last syllable is in doubt. If it is in the genitive -in, it gives the meaning "It is a glorious Koran on a preserved tablet"—a reference to the Muslim doctrine of the Preserved Tablet. If it is the nominative ending -un, we get "It is a glorious Koran preserved on a tablet."

In IV. 117, the standard text ended in an obscure word: "They do not invoke in lieu of Allah other than . . ."; the last word was usually read 'indthan ("females"). The problem is that many of the pre-Islamic deities were male. In XXIX.16, we find, "You only worship in lieu of Allah 'authdnan [idols]." Thus, an emendation gives us idols instead of females; however, the form 'authdnan involved the insertion of a letter, whereas the form uthunan was doubtful Arabic.

Other examples include III.11, where, in the account of the miracle of Badr, the nature of the miracle varies seriously according as we read "you saw them" or "they saw them."

It is clear that many hundreds of variants, though not all, were invented by Muslim grammarians, philologists, and exegetes of the third and fourth Muslim centuries to explain all sorts of obscurities of the Koran, whether of sense or reference; Koranic grammatical aberrations or, even more seriously, for doctrinal reasons to defend some particular theological position. A kind of ethics of variants had developed by the ninth century C.E., according to which only variants that were not too far from Islamic orthodoxy or doctrines, or not too ungrammatical, were to be accepted and preserved. Hence, if there had been startling deviations or variants, they would have been suppressed. Thus, the variants that do remain are not always very significant. But we need to make a distinction between the variants fabricated by the Muslim exegetes, and the variants to be found in the rasm in manuscripts such as those examined by Puin. The sheer number of variants in the orthography in the earliest manuscripts certainly cast doubt on the traditional account of the compilation of the Koran. The Hijazi fragments seem to suggest that, even in the eighth century C.E., the text of the Koran was yet to be defined, and the "reading" options that the meagre rasm allowed had to be limited by officially recognizing only a part of them as admissible qira'at.

9. KORANIC CONTRADICTIONS AND ABROGATION

Spotting contradictions in the Koran is something of a growth industry, particularly in the context of Muslim-Christian polemics, with Muslims desperately trying to keep their finger in the leaking dike.

Contradictions do abound in the Koran, and the early Muslims were perfectly well aware of them; indeed, they devised the science of abrogation to deal with them. It is a very convenient doctrine that, as one Christian unkindly put it, "fell in with that law of expediency which appears to be the salient feature in Muhammad's prophetic career." According to this doctrine, certain passages of the Koran are abrogated by verses revealed afterward, with a different or contrary meaning. This was supposedly taught by Muhammad at Sura 11. 105: "Whatever verses we [i.e., God] cancel or cause you to forget, we bring a better or its like." According to al-Suyuti the number of abrogated verses has been estimated from five to five hundred. As Margoliouth remarked, "To do this, [withdraw a revelation and substitute another for it was, J Muhammad] asserted, well within the power of God. Doubtless it was, but so obviously within the power of man that it is to us astonishing how so compromising a procedure can have been permitted to be introduced into the system by friends and foes."

Al-Suyuti gives the example of Sura 11.240 as a verse abrogated (superseded) by verse 234, which is the abrogating verse. How can an earlier verse abrogate a later verse? The answer lies in the fact that the traditional Muslim order of the suras and verses is not chronological, the compilers simply having placed the longer chapters at the beginning. The Muslim commentators, for whom the Koran and the Sira are necessarily and inexorably joined, have to decide the chronological order for doctrinal reasons. Western scholars, wedded to the traditional Muslim account, have also worked out a chronological scheme; though there are many differences of detail, there seems to be a broad-but by no means complete agreement as to which suras belong to the Meccan (i.e., early) period of Muhammad's life and which belong to the Medinan (i.e., later) period. It is worth noting how time-bound the "eternal" word of God is.

Let us take an example: everyone knows that Muslims are not allowed to drink wine in virtue of the prohibition found in the Koran (Sura 11.219), and yet many would no doubt be surprised to read in the Koran at Sura XVI.67, "And among fruits you have the palm and the vine, from which you get wine and healthful nutriment: in this, truly, are signs for those who reflect" (Rodwell). Dawood has "intoxicants" and Pickthall, "strong drink," and Sale, with eighteenth-century charm, has "inebriating liquor" in place of "wine." While Yusuf Ali pretends that the Arabic word concerned, Sakar, means "wholesome drink," and in a footnote insists that nonalcoholic drinks are being referred to; and then at the last moment concedes that if "sakar must be taken in the sense of fermented wine, it refers to the time before intoxicants were prohibited: this is a Meccan Sura and the prohibition came in Medina."

Now we can see how useful and convenient the doctrine of abrogation is in bailing scholars out of difficulties-though, of course, it does pose problems for apologists of Islam, since all the passages preaching tolerance are found in Meccan (i.e., early suras), and all the passages recommending killing, decapitating and maiming, the so-called Sword Verses, are Medinan (i.e., later); "tolerance" has been abrogated by "intolerance." For example, the famous Sword verse, ayat al-sayf, at Sura IX.5, "Slay the idolaters wherever you find them," is said to have canceled 124 verses that enjoin toleration and patience.

Here are the supposedly early suras preaching tolerance:

CIX: "Recite: O Unbelievers, I worship not what you worship, and you do not worship what I worship. I shall never worship what you worship. Neither will you worship what I worship. To you your religion, to me my religion."

L. 45: "We well know what the infidels say: but you are not to compel them."

XLIII. 88,89: "And [Muhammad] says, 'O Lord, these are people who do not believe.' Bear with them and wish them 'Peace.' In the end they shall know their folly."

The exceptions are to be found in Sura II, which is usually considered Medinan (i.e., late):

11.256: "There is no compulsion in religion."

11.62: "Those who believe [i.e., Muslims] and those who follow the Jewish scriptures, and the Christians and the Sabians, and who believe in God and the Last Day and work righteousness, shall have their reward with their Lord, on them shall be no fear, nor shall they grieve."

Unfortunately, as he gained in confidence and increased his political and military power, so the story goes, Muhammad turned from being a persuader to being a legislator, warrior, and dictator. Hence, the Medinan chapters such as Suras IX, V, IV, XXII, XLVII, VIII, and 11 reveal Muhammad at his most belligerent, dogmatic, and intolerant-that is, for those who want to closely link the Koran with the life of the Prophet.

XXII.19: "As for the unbelievers for them garments of fire shall be cut and there shall be poured over their heads boiling water whereby whatever is in their bowels and skins shall be dissolved and they will be punished with hooked iron rods."

The Koran also enjoins all Muslims to fight and kill nonbelievers:

XLVIIA: "When you meet the unbelievers, strike off their heads; then when you have made wide slaughter among them, carefully tie up the remaining captives."

IX.29: "Declare war upon those to whom the Scriptures were revealed but believe neither in God nor the Last Day, and who do not forbid that which God and His Apostle have forbidden, and who refuse to acknowledge the true religion [that is, the Jews], until they pay the tribute readily, being brought low."

IX.5-6: "Kill those who join other gods with God wherever you may find them."

IV.76: "Those who believe fight in the cause of God. . ."

VIII. 12: "I will instill terror into the hearts of the Infidels, strike off their heads then, and strike off from them every fingertip."

VIII.38-39: "Say to the Infidels: If they desist from their unbelief, what is now past shall be forgiven them; but if they return to it, they have already before them the doom of the ancients! Fight then against them till strife be at an end, and the religion be all of it God's."

It is a grave sin for a Muslim to shirk the battle against the unbelievers, those who do will roast in hell:

IX.39: "If you do not fight, He will punish you severely, and put others in your place."

Those who die fighting for the only true religion, Islam, will be amply rewarded in the life to come:

IV.74: "Let those fight in the cause of God who barter the life of this world for that which is to come; for whoever fights on God's path, whether he is killed or triumphs, We will give him a handsome reward."

We might give the following further examples of contradictions, though it seems rather doubtful if the doctrine of abrogation can deal with all of them.

The omnipotence of God is everywhere asserted in the Koran; man's will is totally subordinate to God's will to the extent that man cannot be said to have a will of his own. Even those who disbelieve in Him do so because it is God who wills them to disbelieve. This leads to the Muslim doctrine of predestination, which prevails over the doctrine of man's free will, also to be found in the Koran. As Macdonald says, "the contradictory statements of the Kuran on freewill and predestination show that Muhammad was an opportunist preacher and politician and not a systematic theologian."

"Taqdir, or the absolute decree of good and evil, is the sixth article of the Muhammadan creed, and the orthodox believe that whatever has, or shall come to pass in this world, whether it be good or bad, proceeds entirely from the Divine Will, and has been irrevocably fixed and recorded on a preserved tablet by the pen of fate." Here are some quotes from the Koran illustrating this doctrine:

LIV49: "All things have been created after fixed decree."

111.145: "No one can die except by God's permission according to the book that fixes the term of life."

LXXXVII.2-3: "The Lord has created and balanced all things and has fixed their destinies and guided them."

VIII. 17: "God killed them, and those shafts were God's, not yours."

IX.51: "By no means can anything befall us but what God has destined for us."

XIII.31: "All sovereignty is in the hands of God."

XIVA: "God misleads whom He will and whom He will He guides."

XVIII.101: "The infidels whose eyes were veiled from my warning and had no power to hear."

XXXII.13: "If We had so willed, We could have given every soul its guidance, but now My Word is realized-`I shall fill Hell with jinn and men together.' "

XLV.26: "Say unto them, O Muhammad: Allah gives life to you, then causes you to die, then gathers you unto the day of resurrection . . ."

LVII.22: "No disaster occurs on earth or accident in yourselves which was not already recorded in the Book before we created them."

But there are, inevitably, some passages from the Koran that seem to give man some kind of free-will:

LXXIV54-55: "Nay, it is surely a Reminder. So whoever pleases may mind it."

LXXVI.3: "We have truly shown him the way; he may be thankful or unthankful."

LXXVI.29: "Surely this is a Reminder; so whoever will, let him take a way to his Lord."

XII.17: "As to Thamud, We vouchsafed them also guidance, but to guidance did they prefer blindness."

XVIII.29: "The truth is from your Lord: let him then who will, believe; and let him who will, be an unbeliever."

Faced with this mass of contradictions, Muslim scholars, leaning on verses from Suras XV1.101, XXII.52, II.106, LXXXV11.6 ff., devised the doctrine of abrogation by which the earlier Koranic passages were abrogated by chronologically later ones. Essentially, "abrogation [naskh] involved the suppression of a ruling without the suppression of the wording. That is to say, the earlier ruling is to be found in the Qur'an, and is still to this day recited in worship, but it no longer has any legal force."

Some Muslim scholars also postulated two further types of abrogation:

- (a) where both the ruling and wording have been suppressed
- (b) where the wording has been suppressed but the ruling is still in force (e.g., the famous stoning verse that condemns men and women to death by stoning for sexual immorality-zina')

It is very doubtful that the verses adduced to back the Muslim scholars' arguments really have anything to do with abrogation at all; on the contrary, the context indicates that the verses can be interpreted very differently. Burton tried to show that the word *dya* in Sura 11.106 refers to an individual ritual or legal obligation, and the verb *yansakh* means "modification." Thus, 11.106 would refer to the modification of an earlier, Jewish ritual or legal regulation by a later, Islamic one.

A second reason for scepticism about the classical theory of abrogation is that there has never been a consensus among jurists about which Qur'anic passages it affects. Az-Zuhri (d.742), an early authority on the subject, held that 42 ayahs [verses] had been abrogated. After his time, the number steadily increased until an upper limit was reached in the eleventh century, with Ibn Salama claiming that there were 238 abrogated ayahs, and al-Farisi claiming that there were 248. In subsequent generations, a reaction set in: the Egyptian polymath al-Suyuti (d. 1505) claimed that there were only 20, and Shah Wali Allah of Delhi (d.1762) whittled the number down to 5.

We might add two other scholars whose calculation of the number of abrogated verses varies considerably: al-Nahhas, 138; Ibn al`Ata'idi, 231.

The sura lists of Muslim scholars purporting to indicate which belonged to the Meccan (early) period and which to the Medinan (later) seem at first promising.

Although no two lists are exactly the same, they all have a family likeness, and some of the lists are supported by isnads [chain of transmitters] ostensibly tracing them back to the period of the Companions. It seems probable, however, that these lists were compiled during the first quarter of the eighth century, at very earliest, and that they reflect the opinion of scholars who were active at that time. The broad agreement amongst these scholars about which surah are Meccan and which Madman is understandable, as in the majority of cases this can be deduced from the content. On the other hand, the differences of opinion about the precise order in which the surahs were revealed probably reflect rival views concerning the asbdb al-nuzul [the supposed occasions when such and such sura was revealed to Muhammad, see below] and abrogation. In short, there is insufficient

evidence for holding that these lists are based on independent ancient traditions, although that possibility cannot of course be entirely ruled out.

What of the so-called asbdb al-nuzul, the occasions of revelation, when, according to Muslim tradition, such and such verse was revealed to Muhammad?

Surely, they settle definitively the chronology of the Koran, and decide which verses are Meccan and which Medinan?

In his *Quranic Studies*, John Wansbrough had expressed the view that asbdb material had its major reference point in halakic works, that is to say, works concerned with deriving laws from the Koran. Andrew Rippin, however, examined numerous texts, and concluded that the primary purpose of the sabab material was in fact not halakic, but rather haggadic: "that is, the asbdb functions to provide an interpretation of a verse within a broad narrative framework." This puts the origin of the asbdb material in the context of the qussds: "the wandering storytellers, and pious preachers and to a basically popular religious worship situation where such stories would prove both enjoyable and edifying." He also notes that the primary purpose of such stories is to historicize the text of the Koran in order to prove that "God really did reveal his book to humanity on earth," and that in arguments over conflicting asbdb reports isndd (chain of transmission) criticism was a tool that could be "employed when needed and disregarded when not."

As Hawting points out, "The very diversity of these 'occasions of revelation' (asbdb al-nuzal), the variety of the interpretations and historical situations the tradition provides for individual koranic verses, is an argument for the uncertain nature of the explanations that are provided. One often feels that the meaning and context supplied for a particular verse or passage of the Koran is not based on any historical memory or upon a secure knowledge of the circumstances of its revelation, but rather reflect attempts to establish a meaning. That meaning, naturally, was established within a framework of accepted ideas about the setting in which the Prophet lived and the revelation was delivered. In that way, the work of interpretation also defines and describes what had come to be understood as the setting for the revelation."

I shall end this section with what I wrote in an earlier book:

Juynboll once said that Wansbrough's theories were so hard to swallow because of the obvious disparity in style and contents of Meccan and Medinan suras. There is indeed a difference in language, style and even message between the so-called Meccan and Medinan suras. But all that shows is that there are two quite different styles in the Koran, and of course, Muslim exegetes solved this problem by assigning one set to Mecca and the other to Medina, with considerable tinkering (verses from the "Medinese" suras assigned to Mecca and vice versa). But why should we accept the Medinan and Meccan labels? What is the source or sources of this difference? To accept these labels is simply to accept the entire traditional Muslim account of the compilation of the Koran, the biography of the Prophet, and the Rise of Islam. Again, this is precisely what is at stake: the reliability of the sources. The differences, if anything, point to a history far more extensive than the short life of Muhammad as found in the Sira, and they do not have to be interpreted biographically through the history of the life of Muhammad in Mecca and Medina. There is nothing natural about the Meccan/Medinan separation. It is clear from Lammens, Becker and others that large parts of the sira and hadith were invented to account for the difficulties and obscurities encountered in the Koran, and these labels also proved to be convenient, for the Muslim exegetes for the same reason. The theory of abrogation also gets the exegetes out of similar difficulties, and obviates the need to explain the embarrassing contradictions that abound in the Koran.

10. ARCHAEOLOGICAL EVIDENCE

The full implications of the sixty or so inscriptions found in and around Mecca, Saudi Arabia, have yet to be worked out. Some of these inscriptions, incised on white limestone, which have been dated to 80 A.H. and others to 84 A.H., 98 A.H., and 189 A.H., consist of what seem like quotations from the Koran. There are clearly recognizable phrases from the Koran but there is never a complete verse, and often one sentence is found to contain Koranic quotes from two different suras; others show considerable deviations from the Standard Edition. One could argue that they are not Koranic quotes at all, or that the "writer" has simply badly remembered the Koran. One could also argue that, once again, the Koran had not yet been standardized, or even reduced to a written form.

11. THE SOURCE OF THE DIFFICULTIES AND OBSCURITIES

Given the above examples of some of the difficulties, any critical reading of the Koran should prompt the exasperated but healthy response, "What on earth is going on here?" The fact that so many, but thankfully not all, scholars of the last sixty years have failed to even ask this question, let alone begin to answer it, shows that they have been crushed into silence out of respect for the tender sensibilities of Muslims, by political correctness, postcolonial feelings of guilt, and dogmatic Islamophilia, and have been practicing "Islamic scholarship" rather than scholarship on Islam.

Some scholars did pose pertinent questions, and gave us important insights. I have tried to include their work in this anthology. And yet, so often their keen and just observations were vitiated by a faulty chronology, that is, they all accepted the traditional historical framework fabricated by Muslim tradition. It seems to me that their work makes far more sense within a broad revisionist structure provisionally constructed by Wansbrough and his disciples.

To give a plausible account of the rise of Islam we must put back the last of the three monotheist religions in its Near Eastern geographical, religious, historical, and linguistic (Hebrew, Aramaic, Syriac) context. Scholars have been well aware of the influences of Talmudic Judaism, heretical Christianity, and now even Essenians, on Islam, but relying on the fictive chronology of Muslim tradition has often meant the invention of ingenious but ultimately far-fetched scenarios of how Christian monks, Jewish rabbis, or Essenians fleeing Romans had whispered their arcane knowledge into the ears of an Arabian merchant.

So many scholars have also accepted totally uncritically the traditional account of the compilation of the Koran. But this account is, in the words of Burton, "a mass of confusion, contradictions and inconsistencies," and it is nothing short of scandalous that Western scholars readily accept "all that they read in Muslim reports on this or that aspect of the discussions on the Qur'an."

Given that so much of the Koran remains incomprehensible despite hundreds of commentaries, surely it is time to look for some more plausible historical mechanism by which the Koran came to be the Koran, and to restore the original text.

Despite Barth's pioneering work, there is still a reluctance to impugn the putative authenticity of the Koran, and talk of emendations. Bellamy, for instance, makes the following pertinent remarks,

. . . one seeks in vain for a systematic application of the techniques of textual criticism to the textual problems of the Koran, although classicists and Biblical scholars have for centuries made continuous efforts to improve the quality of the texts that are the bases of their disciplines Whatever the reasons, Western scholarship, with very few exceptions has chosen to follow the Muslim commentators in not emending the text. When faced with a problem, the Westerners have resorted to etymologizing and hunting for foreign words and foreign influences.

They have produced a great deal of valuable scholarship important for our study of the Koran and the origins of Islam, but where they exercised their skill on corrupt texts, they, of course, produced only fantasies.

And yet Bellamy ends his article with almost an apology: "It should not be assumed that in making these emendations, I am in any way trying to diminish the remarkable achievement of Zayd b. Thabit and his colleagues in producing the Uthmanic recension of the Koran." Even Bellamy, it seems, accepts the traditional compilation story.

Bellamy is quite right that among classicists emendations, and even the assumption of interpolations, practically comprise the definition of textual criticism. Here the typically trenchant remarks of the eminent classicist A. E. Housman are of the greatest relevance:

Textual criticism is a science, and, since it comprises recension and emendation, it is also an art. It is the science of discovering error in texts and the art of removing it. That is its definition, that is what the name denotes.

. . . [T]extual criticism is not a branch of mathematics, nor indeed an exact science at all. It deals with a matter not rigid and constant, like lines and numbers, but fluid and variable; namely, the frailties and aberrations of the human mind, and of its insubordinate servants, the human fingers.

. . . the amount of sub-conscious dishonesty which pervades the textual criticism of the Greek and Latin classics is little suspected except by those who have had occasion to analyse it. People come upon this field bringing with them prepossessions and preferences; they are not willing to look all facts in the face, nor to draw the most probable conclusion unless it is also the most agreeable conclusion.

Interpolation is provoked by real or supposed difficulties, and is not frequently volunteered where all is plain sailing; whereas accidental alteration may happen anywhere. Every letter of every word lies exposed to it, and that is the sole reason why accidental alteration is more common. In a given case where either assumption is possible, the assumption of interpolation is equally probable, nay more probable; because action with a motive is more probable than action without a motive. The truth therefore is that in such a case we should be loth to assume accident and should rather assume interpolation; and the circumstance that such cases are comparatively uncommon is no reason for behaving irrationally when they occur.

Barth and Fischer's important work (translated here for the first time) on emendations and interpolations, though it did influence Richard Bell in the writing of his commentary on the Koran, was unfortunately not followed up. Even Bell, on the whole, is unwilling to accept emendations too readily, and most scholars seem to agree with N61deke that the Koran is free of omissions and additions. But as Hirschfeld says, "Considering the way in which the compilation was made, it would have been a miracle, had the Qoran been kept free of omissions, as well as interpolations." Some scholars did question the authenticity of certain verses: Antoine-Isaac Silvestre de Sacy was doubtful about sura 111.138; Weil of Suras 111.182, XVII.1, XXI.35-36, XXIX.57, XLVI.14, XXXIX.30; and Sprenger, LIX.7. Hirschfeld questioned the authenticity of verses containing the name Muhammad, regarding it as rather suspicious that such a name, meaning "praised," should be borne by the Prophet:

. . . that name [Muhammad] could not have come into practical use until a period of the Prophet's life when the material of the Qoran was all but complete. Now it might be objected that the texts of the missionary letters which Muhammad commenced to send in the seventh of the Hijra to unconverted Arab chiefs, as well as to foreign potentates were headed by the phrase: "From Muhammad, the Messenger of Allah, to, etc." The authenticity of the majority of these letters . . . is very doubtful, and besides, even if the genuineness of the texts

of the documents be admitted, the superscription may have been added by the traditionists who took it for granted.

Watt and Bell try to answer Hirschfeld by essentially assuming the reliability and authenticity of the traditions: "[The name, Muhammad,] occurs, not only in the Qur'an but in the documents handed down by Tradition, notably the constitution of Medina and the treaty of al-Hudaybiyya; in the latter the pagan Quraysh are said to have objected to the title rasul Allah, and to ar-Rahman as a name of God, but raised no question about the name Muhammad." This is an astonishingly naive and circular argument. First, it is the reliability of tradition that is the crux of the matter, and if tradition is capable of inserting the name Muhammad into the Koran, then it is equally capable of inventing the story where the Quraysh do not object to this name, for it is tradition that is our only source for the story of the reception of the treaty of al-Hudaybiyya. We do not have independent means of verifying the story. It is tradition that interpolated the name into the Koran, but it is also tradition that embroidered or spun out the details of the biography of the Prophet. As is so often the case, traditions contradict one another: Some traditions even claim that at birth Muhammad had received the name Qutham.^{20-t} It would seem arbitrary to pick on just one of them; as Burton said, "We must either accept all hadiths impartially with uncritical trust, or one must regard each and every hadith as at least potentially guilty of a greater or lesser degree of inherent bias, whether or not this is immediately visible to Western eyes."

Another scholar who has dared to question the authenticity of the Koran is Paul Casanova, whose ideas are rather perfunctorily dismissed by Watt and Bell. Casanova finished his study *Mohammed et la fin du I Monde* in 1921, but in recent years his work has been, I believe unjustly, ignored. I suspect one reason for this neglect has nothing to do with the force of his arguments or the quality of his scholarship, but the simple unavailability of all three volumes of his work; volume three, pages 169-244, being particularly difficult to come by.

Casanova wrote:

It is generally admitted that the text of the Koran, such as it has come down to us, is authentic and that it reproduces exactly the thought of Muhammad, faithfully gathered by his secretaries as the revelations gradually appeared. We know that some of his secretaries were highly unreliable, that the immediate successor of the Prophet made a strict recension, that, a few years later, the arrangement of the text was altered. We have obvious examples of verses suppressed, and such a bizarre way in which the text is presented to us (in order of the size of the chapters or surahs) shows well the artificial character of the Koran that we possess. Despite that, the assurance with which Muslims—who do not refrain from accusing Jews and Christians of having altered their Scriptures—present this incoherent collection as rigorously authentic in all its parts has imposed itself upon the orientalist, and the thesis that I wish to uphold will seem very paradoxical and forced.

I maintain, however, that the real doctrine of Muhammad was, if not falsified, at least concealed with the greatest of care. I shall set out soon the extremely simple reasons which led first Abu Bakr, then `Uthman, to alter thoroughly the sacred text, and this rearrangement was done with such skill that, thenceforth, it seemed impossible to reconstitute the Ur-Koran or the original Koran. If however my thesis was accepted, it could serve as a point of departure for this reconstitution, at least for everything that concerns the original revelations, the only really interesting ones from my point of view, the only ones, moreover, that there was any advantage in reworking, by means of either very light changes of the text, or by displacements. There is abundant evidence that the first Muslims, despite the undoubtedly powerful memories of the Arabs, were profoundly ignorant of the Koran, and one could, with Muhammad dead, recite them verses of which they had not, at their own admission, the slightest idea. A rearrangement which did not change the exterior forms of the verses was thus the easiest. Sprenger, who had had a vague intimation of the thesis that I advocate, accuses Muhammad of having thrown the incoherence into his text himself, in order to get rid of the trace of imprudent words. I say in

fact that it is for a reason of this kind that the incoherence was introduced, but not by the author by his successors.

According to Casanova, Muhammad, under the influence of a Christian sect, put great emphasis on the imminent end of the world in his early proclamations. When the approaching end failed to take place, the early followers of the Prophet were forced to refashion or rework the text of the Koran to eliminate that doctrine from it.

Casanova provides some very convincing arguments for the presence of interpolations in the Koranic text, and further points up its general incoherence. Whether they prove what he wanted to prove is another matter. But it is certainly unfair of Watt and Bell to pronounce dismissively that Casanova's thesis is "founded less upon the study of the Qur'an than upon investigation of some of the byways of early Islam." Casanova has anticipated just such a criticism, and we can see the following as an implicit answer to Watt/Bell-type accusations:

Already, at this period [Caliph, 'Abd al-Malik, reigned 685-705 C.E.] the book [Koran] was hardly understood. "If obscurity and lack of coherence with the context in our modern Koran ought to be considered as proof of nonauthenticity, I fear that we ought to condemn more than one verse," says Noldeke.

I confess that as for me I accept these premises and this conclusion. Obscurity and incoherence are the reasons, not to deny absolutely, but to suspect the authenticity [of the Koran], and they permit all effort to restore a more clear and more coherent text.

Permit me some characteristic examples. I have collected them by a careful study of the Koranic text, I could have multiplied them but that would have uselessly padded out this book. Besides, in most cases, all the while feeling the strangeness and obscurity of terms, that the naive exegesis of the commentators only brings out the better, one is very perplexed to propose a rational solution, a credible restoration. I ought to be on my guard the more so because people will not fail to accuse me (that has already been done) of declaring falsified such and such passages because they go counter to my theories. To defend myself from this reproach, I shall add to this list of alterations a short analysis of those which have been noted before me by scholars totally unaware of my aforementioned thesis."

There then follow examples of interpolations, displacement of verses, and so on; in other words, all the evidence of the general incoherence of the Koran.

Watt and Bell's defense depends completely on tightly linking the Koran to the biography of the Prophet, this linkage is, of course, entirely derived from Muslim tradition: "As to [Casanova's] main thesis, it is true that the Qur'an proclaims the coming Judgement and the end of the world. It is true that it sometimes hints that this may be near; for example, in XXI. 1 and XXVII. 71-73 f. In other passages, however, men are excluded from knowledge of times, and there are great differences in the urgency with which the doctrine is proclaimed in different parts of the Qur'an. All this, however, is perfectly natural if we regard the Qur'an as reflecting Muhammad's personal problems and the outward difficulties he encountered in carrying out a task to which he had set his mind. Casanova's thesis makes little allowance for the changes that must have occurred in Muhammad's attitudes through twenty years of ever-changing circumstances. Our acceptance of the Qur'an as authentic is based, not on any assumption that it is consistent in all its parts, for this is not the case; but on the fact that, however difficult it may be to understand in detail, it does, on the whole, fit into a real historical experience, beyond which we discern an elusive, but, in outstanding characteristics, intelligible personality."

It requires little reflection to see, once again, the circularity of Watt and Bell's argument. If by "authentic" we mean that the Koran was the word of God, as passed on, either directly from God or through the intermediary of

an angel, to a historical figure called Muhammad, supposedly living in Arabia, then clearly we need some independent confirmation of this extraordinary claim. We cannot say the Koran is authentic because "it does fit . . . into a real historical experience."

For this circular reasoning would give us the following tautology: "the Koran is authentic, that is, it fits into a real historical experience, because it fits into a real historical experience."

Some have scholars have, of course, been trying to prise the Koranic text away from the supposed historical fit with the Sira, the life of Muhammad. Lammens, Tor Andrae, and more modestly Andrew Rippin, and Michael Schub. But perhaps the most radical thesis is that of Gunter Lining, who, argues very persuasively, that at least a third of the Koran predates Islam, and thus, of course, has nothing whatsoever to do with someone called Muhammad. A third of the Koran was originally a pre-Islamic Christian hymnody that was reinterpreted by Muslims, whose task was made that much easier by the ambiguity of the rasm, that is, the unpointed and unvowelled Arabic letters. Thus both Casanova and Wing point to the present incoherence of the Koranic text as evidence for its later editing, refashioning, emending, and "re-interpretation" and manipulation. It is interesting to note that though he finds Wing's evidence "unsound, and his method undisciplined," Wansbrough nonetheless thinks that the "recent conjectures of Lining with regard to the essentially hymnic character of Muslim scripture are not unreasonable, though I [Wansbrough] am unable to accept what seems to me [Luling's] very subjective reconstruction of the text. The liturgical form of the Qur'an is abundantly clear even in the traditional recension, as well as from the traditional literature describing its communal uses. The detection of strophic formation is certainly not difficult, and the theological (as opposed to rhetorical) nature of orthodox insistence upon the absence from scripture of poetry and even (though less unanimous) of rhymed prose must be acknowledged."

Luling is reviving a theory first put forward by H. Müller, according to which it was possible to find in the Koran, as in the Bible, an ancient poetical form, the strophe or stanza. This form was present in seventeen suras, particularly Suras LVI and XXVI. For Müller, composition in strophes was characteristic of prophetic literature. Rudolph Geyer took up the theory, and thought he had proved the presence of a strophic structure in such suras as Sura LXXVIII. These ideas were dismissed at the time, but perhaps make more sense now, if we see, as Lining does, in the Koran pre-Islamic Christian texts.

Liling's thorough grounding in Semitic languages enables him to show that we cannot hope to understand the Muslim tradition's reworking of the Koranic text without an understanding of Hebrew, Aramaic, and Syriac. Following in the footsteps of Mingana, Jeffery, and Margoliouth, but going way beyond them, is Christoph Luxenberg, who also tries to show that many of the obscurities of the Koran disappear if we read certain words as being Syriac and not Arabic. In order to elucidate passages in the Koran that had baffled generations of scholars, Muslim and non-Muslim, Luxenberg used the following method:

- (1) He went carefully through Tabari's great commentary on the Koran, and also consulted Ibn al-Manzur's celebrated dictionary of the Arabic language, Lisdn al-Arab, in order to see if Western scholars of the Koran had not omitted any of the plausible explanations proposed by the Muslim commentators and philologists. If this preliminary search did not yield any solutions, then
- (2) he tried to replace the obscure Arabic word in a phrase or sentence that had hitherto mystified the Muslim commentators, or that had resulted in unconvincing, strained, or far-fetched explanations with a Syriac homonym, which had a different meaning (though the same sound), but which made more sense in the context. If this step did not yield a comprehensible sentence, then

(3) he proceeded to the first round of changes of the diacritical points, which, according to Luxenberg's theory, must have been badly placed by the Arabic readers or whoever was the original redactor or copier of the Koran, and which had resulted in the actual obscurity of the Koranic passage concerned. In this way, he hoped to obtain another more logical reading of the Arabic. If this also failed to give any results, Luxenberg (4) then proceeded to the second round of changes of the diacritical points in order to eventually obtain a more coherent Syriac reading, and not an Arabic one. If all these attempts still did not yield any positive results, (5) he tried to decipher the real meaning of the Arabic word, which did not make any sense in its present context, by retranslating it into Syriac to deduce from the semantic contents of the Syriac root the meaning best suited to the Koranic context.

In this way, Luxenberg was able to explain not only the so-called obscure passages, but a certain number of passages that he considers were misunderstood, and whose meaning up to now no one had doubted. He was also able explain certain orthographic and grammatical anomalies which abound in the Koran.

This method allows Luxenberg, to the probable horror of all Muslim males dreaming of sexual bliss in the Muslim hereafter, to conjure away the wide-eyed houris promised to the faithful in Suras XLIV.54 and LII.20. According to Luxenberg, the new analysis yields "white raisins" of "crystal clarity" rather than doe-eyed and ever-willing virgins. Luxenberg claims that the context makes it clear that it is food and drink that is being offered, and not unsullied maidens. Similarly, the immortal, pearlike epebes or youths of suras such as LXXVI.19 are really a misreading of a Syriac expression meaning "chilled raisins (or drinks)" that the Just will have the pleasure of tasting in contrast to the "boiling drinks" promised the unfaithful and damned.

Luxenberg's work has only recently been published in Germany, and we must await its scholarly assessment before we can pass any judgments.

12. CRITICAL THOUGHT AND THE SKEPTICAL ATTITUDE: A NOTE ON HISTORICAL METHODOLOGY

Credulity does not become an historian.

P R. Davies

The sources for that historical event [seventh-century Hijaz] are exclusively literary, predominantly exegetical, and incarcerated in a grammar designed to stress the immediate equivalence of word and world. Or, I might be inclined to add: all we know is what we have been told. With neither artifact nor archive, the student of Islamic origins could quite easily become victim of a literary and linguistic conspiracy. He is, of course, mostly convinced that he is not. Reason for that must be confidence in his ability to extrapolate from the literary versions) what is likely to have happened. The confidence is certainly manifest; I the methodological premises that ought to support, or, at least, accompany it, are less so.

John Wansbrough

Surely it is time for a critical examination of the methodological assumptions that have gone totally unscrutinized for so long. Despite the fact that Wansbrough's literary analysis of the sources has undermined the traditional account of the origin of Islam, the Sira, and the coming into being of the Koran, scholars, who made their reputations from taking the Muslim account at face value, have carried on as if nothing has happened. Conveniently ignoring the full implications of Wansbrough's theories, these conservative scholars have not even seriously tried to answer him.

But as P. R. Davies says, "it is not acceptable for an historian to trust the text or its unknown author. Credulity does not become a historian. Scepticism, rather, is the proper stance, just as in turn that historian's own text must earn trust too, and not demand credence."

In their Positivist classic of historical methodology, Langlois and Seignobos make a similar point:

For criticism is antagonistic to the normal bent of the mind. The spontaneous tendency of man is to yield assent to affirmations, and to reproduce them It takes a special reason to induce us to take the trouble to examine into the origin and value of a document on the history of yesterday; otherwise, if there is no outrageous improbability in it, and as long as it is not contradicted, we swallow it whole, we pin our faith to it, we hawk it about, and, if need be, embellish it in the process. Every candid man must admit that it requires a violent effort to shake off *ignavia critica*, that common form of intellectual sloth, that this effort must be continually repeated, and is often accompanied by real pain .

. . . [C]riticism is not a natural habit, it must be inculcated, and only becomes organic by dint of continued practice.

Historical work is, then, pre-eminently critical; whoever enters upon it without having first been put on his guard against his instinct is sure to be drowned in it.

While they warn against hypercriticism, Langlois and Seignobos make it clear that it is credulity that is the main enemy of scientific method. Certain historians "are content to examine whether the author was roughly contemporary with the events, whether he was an ocular witness, whether he was sincere and well-informed, whether he knew the truth and desired to tell it, or even-summing up the whole question in a single formula-whether he was trustworthy.

This superficial criticism is certainly better than no criticism at all, and has sufficed to give those who applied it the consciousness of incontestable superiority. But it is only a halfway house between common credulity and scientific method. Here, as in every science, the starting point must be methodical doubt. All that has not been proved must be temporarily regarded as doubtful

The historian ought to distrust a priori every statement, of an author, for he cannot be sure that it is not mendacious or mistaken We must not postpone doubt till it is forced upon us by conflicting statements in documents, we must begin by doubting.

An author may have any number of motives for violating the truth:

(1) He or she may seek to gain a practical advantage; the author knowingly gives false information, he or she has an interest in deceiving. This is the case with most official documents.

(2) The author was placed in a situation that compelled him to violate truth. This happens whenever he has to draw up a document in conformity with rule or custom, while the actual circumstances are in some point or other in conflict with rule or custom.

(3) "The author viewed with sympathy or antipathy a group of men (nation, party, denomination, province, city, family), or an assemblage of doctrines or institutions (religion, school of philosophy, political theory), and was led to distort facts in such a manner as to represent his friends in a favourable and his opponents in an unfavourable light."

(4) "The author desired to please the public, or at least to avoid shocking it. He has expressed sentiments and ideas in harmony with the morality or the fashion of his public; he has distorted facts in order to adapt them to the passions and prejudices of his time The purest types of this kind of falsehood are found in ceremonial forms, official formulae, declarations prescribed by etiquette, set speeches, polite phrases."

(5) "The author endeavoured to please the public by literary artifices. He distorted facts in order to embellish them according to his own aesthetic notions."

Outside the more general need for methodological doubt and skepticism, there is an equally urgent, if more specific, necessity to put Islam firmly within the gradual development of Middle Eastern monotheism outside Arabia; that is, within the Judaeo-Christian sectarian milieu. This milieu necessarily includes not only the theological and polemical framework and assumptions of the various contending sects, but also the linguistic background. Arabic itself must be placed squarely back in its Semitic surroundings; its relationship to Hebrew, Aramaic, and Syriac must be reexamined. Placing the Koran in its Hebrew and Syriac milieu has already given us the startlingly new theories of Liiling and Luxenberg.

What a new generation of biblical scholars, such as P. R. Davies, Keith Whitlam, N. P. Lemche, T. L. Thompson, J. van Seters, and G. Garbini, has achieved by its openness to the methods of other disciplines like anthropology, sociology, social history, linguistics, and literary criticism is very instructive indeed. "In order to deal with the reports of seventh-century Arabia," Wansbrough "divided the field into 'constants' and 'variables': the former representing the 'basic categories' common to most descriptions of monotheism; the latter representing 'local components,' that give each version its special character The constants were prophet, scripture, and sacred language; the variables were the specifically Arabian features of these " What the new biblical scholars conclude about the Bible, history, and Ancient Israel is readily applicable to Islam, since these conclusions refer to "constants" common to most descriptions of monotheism. For instance, Lemche writes, "It is certainly not unusual for people to possess their own foundation myth. It is as a matter of fact quite common, almost universal phenomenon, that any group-ethnic, national, political, religious, and occupational-will be in possession of a narrative about its foundation known to and accepted by its membership The myth of the exile and return has a similar story to tell."

History is one of the remedies open to the creators of ethnicity, and as has become conspicuous recently, it is of little importance whether this history is a real history or an invented one. History is written in order to create identity among the members of certain society, congregation, or whatever ethnic group we may speak about. The only important thing seen in the perspective of the author, who created this history, would be that it must be acceptable for its readership; its readers must be able to identify with the history as it has been told to them.

The biblical history about Israel . . . is simply a reflection of the self-understanding of the people who created this history and for whom it was created. This community will have to be understood as a religious community, not an ordinary living organism such as a normal people; it is the people of God, now past its punishment and redeemed by its God. It is a community with a firm conviction of belonging to a specific place, which it alone is entitled to possess because it is the gift of its God, and because its membership are all one and the same family, the descendants of the patriarchs, Abraham, Isaac, and Jacob.

Further on, Lemche writes that Israel in the Old Testament is an artificial creation, which has little in common with the Israel that existed once in Palestine. Similarly, Hawting²⁴ has tried to argue that the pre-Islamic Arabia found in Muslim tradition is essentially a literary and ideological construct with probably little in common with the "real Arabia."

Wansbrough emphasizes two points whose full implications are perhaps too disturbing for most scholars to draw: first, there is no Muslim literature which can be dated, in the form in which it is available to us, earlier than 800 C.E. (end of the second century of the Islamic era); the other is that Islam is a complex phenomenon the development of which must have taken many generations and occupied an extended geographical area before it attained a form resembling that which we know today.

Although it is true that there are a few traditional texts conventionally attributed to figures who died before 800 C.E. (notably Ibn Ishaq and Malik b. Anas), we only have those works in recensions made by Muslim scholars

of later generations, and none of the works available to us were put into the form in which we know them earlier than the ninth century C.E. (the third century of Islam). We have no biography of Muhammad, no commentary on the Koran, no law book, no collection of Hadiths, no history of early Islam, etc., which can be said to predate in the form in which have it, the beginning of the third Islamic century. And, given the impulse in traditional Islamic scholarship to attribute to great figures of the past texts which have been formed over a considerable period of time and which stabilized comparatively late, it may be suspected that the conventional attribution to "authors" living in the early ninth century of a number of important works may be too generous.

Wansbrough's work exhibits severe scepticism about these attempts to push our Muslim sources back earlier than the form in which we know them and he shows no interest in reconstructing or analyzing the isnads. His position seems to be that even were it possible to accept the accuracy and authenticity of the isnads. (Which seems doubtful for the most important, earliest, alleged links in the transmission), there would nevertheless be little possibility of assessing the transformation of the accompanying traditions as they were subject to the vicissitudes of transmission over many generations. Variant wording, the introduction of glosses, the removal of material from its original context, abbreviation, summary and expansion, incomplete transmission, and other features can all be assumed to have taken place. Above all, even though our earliest Muslim literature undoubtedly recycles and reworks material which originated much earlier, that material exists because it answers to the needs of the generations in whose work we find it.

Finally, Wansbrough can teach us one further lesson that places him directly within the revisionist tradition of biblical scholars mentioned above:

The concept of Islam as an evolution from the sectarian monotheism of Mesopotamia in the wake of Arab migration and the establishment of Arab rule; the analysis of that evolution as a gradual elaboration of a series of ideas, practices, and institutions expressive of the independent identity of the community; and the understanding that an elaboration of an account of its own origins is a part of that evolution; these seem to me the especially liberating aspects of Wansbrough's approach.

While modern biblical studies has made great progress building on the works of such pioneers as Wellhausen and Graf, Koranic studies is still lying contentedly, self-satisfied in the procrustean bed prepared by Muslim tradition more than a thousand years ago. As Wansbrough himself said, "As a document susceptible of analysis by the instruments and techniques of Biblical criticism [the Koran] is virtually unknown. The doctrinal obstacles that have traditionally impeded such investigation are, on the other hand, very well known. Not merely dogmas such as those defining scripture as the uncreated Word of God and acknowledging its formal and substantive inimitability, but also the entire corpus of Islamic historiography, by providing a more or less coherent and plausible report of the circumstances of the Quranic revelation, have discouraged examination of the document as representative of a traditional literary type."

Rippin endorses Wansbrough's frustration:

... I have often encountered individuals who come to the study of Islam with a background in the historical study of the Hebrew Bible or early Christianity, and who express surprise at the lack of critical thought that appears in introductory textbooks on Islam. The notion that "Islam was born in the clear light of history" still seems to be assumed by a great many writers of such texts. While the need to reconcile varying historical traditions is generally recognized, usually this seems to pose no greater problem to the authors than having to determine "what makes sense" in given situation. To students acquainted with approaches such as source criticism, oral formulaic composition, literary analysis and structuralism, all quite commonly employed in the study of Judaism and Christianity, such naive historical study seems to suggest that Islam is being approached with less than academic candour.'

Conservative scholars such Watt or Welch have never given us an epistemologically or psychologically plausible, or even simply common sensical account as to how the Koran came into being. If they believe that the Koran is "authentic," how do they think Muhammad received his "revelations"? Do they believe that Muhammad literally went into a trance and somehow saw visions of angels who recited various verses to him, which he then revealed to his companions, who then wrote them down verbatim? Some of the passages and stories in the Koran are very long indeed. Are we to understand that Muhammad remembered several hundred lines of rhymed prose that were "revealed" to him in his trance? Do we assume that all his companions were literate, and able to write down his every word, all the time believing that their Prophet was in direct communion with an angel? What in fact is a revelation or revelation in general? How does it operate psychologically and epistemologically? "We do not yet possess a usable cross-cultural theory or typology of revelations"

What exactly does "authentic" mean to non-Muslim scholars? Is there a coherent definition of "authentic"? Is there then a valid, i.e., noncircular, argument to show that the Koran is authentic?

These are crucial questions that have never been asked, let alone answered. Then what exactly are the implications of the research of scholars such as Geiger, Sidersky, Hirschfeld, Speyer, Katsch, Torrey, Schapiro, among a host of others, who have shown the various Judaic or Christian elements that have gone into the making of the Koran? Did Muhammad read the Babylonian Talmud in Aramaic? How did he then incorporate what he had read into his "revelatory trances" that were then written down "exactly as revealed" by literate companions, who were already aware that their leader was a prophet from God?

Even scholars skeptical of the sources of our knowledge of Islam are willing to accept the Koran as "authentic." I have already given the example of Watt and Bell arguing in a circle on this point. F. E. Peters is another very distinguished scholar who seems to want it both ways: "The Holy Book of Islam is text without context, and so this prime document, which has a very strong claim to be authentic, is of almost no use for reconstructing the events of the life of Muhammad." How can we know that the Koran is "authentic" if we cannot trust any of our sources for the rise of Islam and the life of Muhammad? It was Lammens who showed how the text of the Koran generated virtually every element that Muslim tradition attributes to the life of its prophet; as Lammens put it, "One begins with the Koran while pretending to conclude with it." Furthermore, Peters himself believes that "Lammens' critical attack has never been refuted." And yet Peters continues to talk in traditional terms of early Meccan suras and later Medinan ones, and seems confident we can "reconstruct to some degree what appears to be an evolution in Muhammad's own thinking about God." A little later Peters tells us that "Goldziher, Lammens, and Schacht were all doubtless correct. A great deal of the transmitted material concerning early Islam was tendentious-not only the material that was used for legal purposes but the very building blocks out of which the earliest history of Muhammad and the Islamic community was constructed." If this is true why take the traditional Muslim account seriously?

One of the strongest arguments against the traditional account, or rather contradictory accounts, of the compilation of the Koran is what we have learned from biblical studies about the canonization process. Why and how are certain texts included in an anthology of texts and then elevated to the status of scripture? It is a long complex process and the Muslim account(s) of the Koran are far too simplistic: neither religions nor sacred texts are born fully-fledged.

It is also an extraordinary situation that in the twenty-first century we still do not have a definitive, scholarly text of the Koran. The situation is truly chaotic, with scholars content to work without specifying which manuscript or edition they are relying on, or more probably tacitly using the so-called Standard Egyptian Edition, sometimes also referred to as the 1342 Cairo text. However even the latter text, as Adrian Brockett

pointed out, did not have an official status in northwest Africa or Iran: "In the last decade [Brockett is writing in 1984], for instance, even in central Muslim countries like Saudi Arabia and Qatar, texts differing considerably in orthography from the 1342 Cairo text have been printed under official approval." Brockett goes on to examine a number of printed Hafs copies available in the 1970s, and finds that they fall into five broad traditions: Iranian, Indian, Turkish, Egyptian, and northwestern. "The differences between these Traditions comprise script, orthography, recitative details and textual division In some respects the two outlying Traditions, the Indian and the northwest African, are makedly different from the other more centrally situated ones. They have also retained a few fossil elements of orthography lost from the central ones." Neither Western scholars nor ordinary Muslims have, it seems, something called the Koran, they all make do with a Koran.