



# Muhammad och migrationen till Abessinien: källor och metoder

AV TORSTEN HYLÉN

Högskolan Dalarna

Frågan om hur mycket vi kan veta om den historiske Muhammad har länge sysselsatt islamhistoriker, och skapat hård debatt. Inte mycket har skrivits om forskningen och debatterna om Muhammad på svenska eller andra nordiska språk de senaste årtiondena. I denna artikel vill jag lyfta fram något av den internationella forskningen och visa på några av de källor och metoder som används för att bättre förstå islams tidigaste historia. Som exempel har jag valt att analysera traditionen om hur Muhammad skickade några av sina anhängare till Abessinien för att de skulle undkomma förföljelserna från de icke-troende i Mecka. Två typer av källor analyseras. Dels diskuterar jag några versioner av berättelsen om den Abessinska migrationen ur olika Muhammadbiografier. De äldsta versionerna av detta material kan dateras till sekelskiftet 699–700, alltså 70–80 år efter den händelse som beskrivs. Under denna tid kan berättelserna om profeten och hans liv ha bearbetats mycket, och vi kan inte vara säkra på att de återger en historisk verklighet. Det materialet kompletteras i denna studie av en hadith som bara antydningssvis berör migrationen till Abessinien, men som visar på en mindre smickrande sida av förhållandet mellan migranterna och de som stannade kvar i Mecka, och därför kan antas bekräfta att migrationen ägde rum.

Nyckelord: Muhammad; *sīra*; hadith; källkritik; metodologi.



Figur 1. Negus av Abessinien och den icke-muslimska delegationen från Mecka. Illustration från Världshistoria av Rashīd al-Dīn (d. 1318). Public Domain via Wikimedia Commons, [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Hijra\\_Abyssinia\\_\(Rashid\\_ad-Din\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Hijra_Abyssinia_(Rashid_ad-Din).jpg)

## INTRODUKTION

Vad vet vi egentligen om profeten Muhammad?<sup>1</sup> Denna fråga har i över hundra år vållat debatt bland islamforskare. Redan före förra sekelskiftet började många forskare att kritiskt granska de skriftliga källorna om profetens liv – det historisk-biografiska materialet, de juridiska haditherna<sup>2</sup> samt Koranen – och ifrågasatte deras historiska värde; andra var mer benägna att acceptera att de ger en någorlunda autentisk bild av profetens liv och verksamhet.<sup>3</sup> Med en grov generalisering skulle man kunna placera in muhammadforskare på en skala. Den ena polen på skalan består av dem vars utgångspunkt är att de traditionella källorna inte kan anses vara trovärdiga förrän motsatsen har bevisats, och som menar att det är omöjligt, eller i alla fall mycket svårt att avgöra när de återger

<sup>1</sup> Stort tack till deltagarna i Humanioraseminarier vid Högskolan Dalarna, särskilt Tomas Axelson och Therese Rodin, för viktiga synpunkter på en tidigare version av texten. Jag är också mycket tacksam till mina anonyma granskare som kom med en rad kommentarer och tips på litteratur vilka definitivt har gjort artikeln bättre. Ansvar för eventuella kvarvarande brister är naturligtvis mitt eget.

<sup>2</sup> Jag använder svenska pluralformer och bestämda former av arabiska ord för att göra texten mer läsbar. Sålunda skriver jag t.ex. hadither istället för *aḥādīth* som är den korrekta arabiska pluralformen.

<sup>3</sup> För översikter över denna debatt, se Donner (1998, 5–25); Schoeler (2011, 3–13).

verkliga historiska händelser eller skeenden. Det betyder alltså inte att allt som sägs i dem är uppdyktat, bara att vi inte kan avgöra vad som är korrekt och vad som inte är det. Skalans andra pol kan då sägas bestå av forskare som hävdar att källorna måste betraktas som tillförlitliga om det inte finns särskilda skäl att anta annat, och att det ofta går ganska bra att urskilja det som är historiskt tillförlitligt.

Till den förra kategorin brukar man ofta räkna forskare som Patricia Crone och Michael Cook, som med sin epokgörande och kontroversiella bok *Hagarism* försökte skriva islams tidiga historia främst med hjälp av arkeologiskt och icke-muslimskt historiskt källmaterial (1977, 3). En av deras hypoteser var att Muhammad själv deltog i erövringen av Palestina och var vid liv åtminstone till år 634, alltså två år efter det datum som traditionellt anges för hans död. Såväl Cook som Crone har visserligen i senare publikationer backat något från en del av sina radikala idéer i *Hagarism*, men den grundläggande misstron till de traditionella muslimska källorna kvarstår (Cook 1983, 67; Crone 1987, 203–30).<sup>4</sup> På senare tid har bland andra religionshistorikern Stephen Shoemaker uttryckt en liknande skepsis inför källmaterialet och tagit upp en del av Crones och Cooks idéer (2012). Denna ståndpunkt har kritiserats för att vara alltför skeptisk till källorna så att man kastar ut barnet med badvattnet; att många traditioner är falska behöver inte betyda att alla är det. Man menar också att skeptikerna inte heller har lyckats komma överens om någon alternativ bild av islams uppkomst; inte heller har de kunnat visa på någon politisk eller religiös auktoritet som skulle ha drivit en sådan revision av islams tidiga historia som skeptikerna antar har förekommit (t. ex. Donner 1998, 25–31).

En framstående representant för den motsatta hållningen – att källorna i grunden är trovärdiga – är islamhistorikern Montgomery Watt (1983, 32). Hans position och metod är särskilt viktiga för oss i Skandinavien eftersom Jan Hjärpe, svensk professor i islamologi, är starkt påverkad av honom och i flera sammanhang har lyft fram Watts arbets-sätt som ett föredöme. Watts grundhållning är alltså att källorna till Mu-

<sup>4</sup> I boken *Meccan Trade and the Rise of Islam* (1987) försöker Crone utgå från positionen att källorna är trovärdiga, men kommer under arbetet fram till den motsatta hållningen. Se också Crone (1992, 217–8).

hammads liv på det stora hela måste accepteras, men att skildringarna har påverkats av politiska, sociala och religiösa faktorer under århundradet efter hans död. Om man som forskare är medveten om dessa tendenser kan man bortse från dem och komma åt den historiska kärnan i traditionerna (1953, xii–xv). Hjärpe uttrycker det så här: ”I en i och för sig tendentiös tradition kan uppgiften om själva skeendet vara historiskt tillförlitlig. Däremot kan (och bör) man bortse från det *motiv* traditionen anger för de agerandes åtgärder” (2011, 31–2, kursivering i original).<sup>5</sup> Inte minst, menar Watt, är det kronologiska schema som presenteras i den mest kända muhammadbiografin, som skrevs av Ibn Ishāq (d. 768), korrekt, även om det senare har fyllts ut med anekdoter och berättelser av mer tveksamt ursprung (1962). En mer sentida förespråkare för den accepterande hållningen är islamvetaren Tilman Nagel, som har kommit ut med en omfattande muhammadbiografi där han mycket okritiskt bygger på det traditionella källmaterialet (2008). Nagel för inget teoretiskt eller metodologiskt resonemang som Watt gör, så det är svårt att närmare veta hur han har arbetat med källorna. Kritiken mot det accepterande förhållningssättet har framför allt gått ut på att källorna är alltför redigerade och påverkade av senare tiders kontexter för att det ska gå att skilja ut en ”historisk kärna” som dessa forskare ofta menar är möjligt (Crone 1987, 203–30; Shoemaker 2012, 99–101). Dessutom har studier visat att Ibn Ishāqs kronologi var något som han själv skapade; ett skäl att anta det är att tidigare muhammadbiografier inte var kronologiskt ordnade (Schoeler 2011, 16).

En lång rad forskare befinner sig någonstans mellan de båda polerna. Jag kommer längre fram i artikeln att närmare presentera några tyska islamforskare, Harald Motzki, Gregor Schoeler och Andreas Görke, som menar att många traditioner om profeten är fabricerade eller överdrivna på olika sätt, men att andra har en historisk kärna, och att det finns metoder för att skilja agnarna från vetet. Deras metoder är dock betydligt mer krävande än de som Watt (och Hjärpe) föreslår, och in-

---

<sup>5</sup> I det inledande kapitlet till boken *Bilden av profeten* skriver Hjärpe visserligen att han har ett annat perspektiv än att lyfta fram den historiske Muhammad; han vill snarare visa på berättelsernas funktion genom tiderna (2011, 32–3). Trots det kommenterar han ofta de olika traditionernas historiska trovärdighet.

nebär noggranna analyser av varje enskild tradition om Muhammad och hans verksamhet. Min egen uppfattning ligger nära de tyska forskarnas; ingenting i berättelserna om Muhammads liv kan tas för givet utan noggrann analys och varje tradition som beskriver någon företeelse i hans verksamhet måste granskas för att vi med viss sannolikhet ska kunna avgöra om den återger något som faktiskt ägde rum. Jag tror att vi med hjälp av sådana analyser kommer att kunna bekräfta att vissa händelser i hans biografi sannolikt är historiska, och vi kommer att kunna fastslå att andra berättelser troligen har är produkter av en senare tid. Om de flesta händelser i hans liv kommer vi dock inte att kunna komma till något avgörande såvida vi inte hittar helt nya källor eller metoder att tolka de källor vi har tillgång till redan nu. Det är ett enormt arbete som kommer att ta lång tid att genomföra, och det kommer säkerligen inte att leda fram till en allmän konsensus bland forskare i första taget.

I den här artikeln vill jag ge ett exempel på hur en analys av detta slag kan genomföras. Jag ska diskutera en tradition som handlar om hur Muhammad i början av sin karriär som predikant (enligt traditionen omkring år 615) skickade några av sina anhängare över Röda havet till Abessinien för att de skulle undkomma förföljelserna från de icke-troende invånarna i Mecka.<sup>6</sup> Jag ska säga direkt att den analys jag gör här avsevärt förenklas av att de forskare jag knyter an till redan har utfört mycket av det ”tunga” arbetet. Den här artikeln är därför en demonstration av vilka källor och metoder som kan användas för detta ändamål snarare än en presentation av helt ny forskning. Det betyder också att jag inte i första hand vänder mig till specialister, utan till läsare med ett allmänt intresse av islams tidiga historia. Jag försöker dock ge ett bidrag till vår kunskap om Muhammad och hans verksamhet genom att kombinera analysen av två typer av källmaterial till just denna berättelse, och argumentera för att en sådan metod visar att den abessinska migrationen sannolikt ägde rum; ett resultat som är föga känt och som faktiskt överraskade mig själv.

Traditionen om den abessinska migrationen återfinns i olika former i flera källor; den mesta kända versionen är den som återges av Ibn

<sup>6</sup> Alla årtal i denna text är givna enligt den gregorianska kalendern, alltså den som används i hela Västvärlden idag.

Hishām i hans biografi över profeten, *Sīrat rasūl Allāh*. Den börjar så här:

Text 1

När Guds apostel såg de prövningar som hans anhängare fick gå igenom, och att han inte kunde skydda dem – även om han själv på grund av sin ställning inför Gud och sin farbror Abū Ṭālib undgick [prövningarna] – så sa han till dem: ”Hur skulle det vara om ni gav er av till Abessinien? Där finns en kung som inte tillåter någon orätt, och det är ett gott land. [Stanna där] tills Gud befriar er från det lidande ni är i.” Till Abessinien åkte då de av Guds apostels anhängare som fruktade avfall och som tog sin tillflykt till Gud med sin religion. Detta var den första *hijran*<sup>7</sup> i islam. (Ibn Hishām 1858-59, 208)<sup>8</sup>

Sedan följer en lång lista med de 83 män som reste till Abessinien; några kvinnor och barn är också nämnda. Berättelsen fortsätter sedan med hur negus, den abessinske kungen, tog emot muslimerna och var vänlig mot dem och hur de levde gott i hans land. När Muhammads motståndare i Mecka hörde om detta skickade de två män med gåvor till negus i Abessinien för att försöka få honom att skicka tillbaka muslimerna till Arabien. Negus frågade då muslimerna om deras tro, och deras ledare Ja‘far b. Abī Ṭālib reciterade Sura 19 från Koranen,<sup>9</sup> en text som bland annat handlar om Jesus. Negus och hans biskopar blev djupt rörda av vad de fick höra:

Text 2

Vid Gud, negus grät så att hans skägg blev vått och hans biskopar grät så att deras böcker blev våta när de hörde vad han läste för dem. Negus sa till dem: ”Sannerligen, detta och vad Jesus har kommit med utgår från samma nisch.”<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Det arabiska ordet *hijra* kan översättas ”migration”. Det används framför allt för Muhammads och hans anhängares flytt från Mecka till Medina år 622, men även i andra sammanhang.

<sup>8</sup> Jag har själv översatt alla arabiska texter. När det gäller Ibn Hishām har jag konsulterat Alfred Guillaumes engelska översättning (Ibn Ishāq 1955). Jag har inte angett sidhänvisningar till Guillaumes översättning eftersom sidnumren i Wüstenfelds arabiska utgåva anges i marginalen till översättningen.

<sup>9</sup> I arabiska namn är ”b.” en förkortning för *ibn*, alltså ”son till”. På samma sätt är ”bt.” en förkortning av *bint*, ”dotter till”.

<sup>10</sup> I Wüstenfelds utgåva står det ”Moses” här, något som gör texten obegriplig. Guillaume följer en utgåva från Kairo redigerad av Mustafā al-Saqā m. fl. 1937 för sin översättning, och där är namnet ”Jesus” (Ibn Ishāq 1955, 152, n. 2). Guillaume påpekar att

Ni två kan ge er iväg, för vid Gud, jag kommer inte att överlämna dem till er och de ska inte förrådas.” (Ibn Hishām 1858-59, 220)

Negus menade att Koranens och evangeliernas bild av Jesus kommer från samma källa. Därför avvisar han de icke-muslimska sändebuden från Mecka (Figur 1). Ibn Hishām och andra historiker och traditionsförmedlare återger också andra rapporter om relationen mellan negus och muslimerna, både de som befann sig i exil i Abessinien och de som var kvar i Arabien, inklusive profeten Muhammad själv (Raven 1988). Det finns också traditioner som beskriver hur negus konverterade till islam, och ett stort antal hadither som berättar hur profeten och hans anhängare bad för negus själ när de hörde att han hade dött (se t.ex. Ibn Hishām 1858-59, 223–4, och se Text 3 nedan).

Det råder ingen tvekan om att det fanns många politiska, militära och kommersiella kontakter mellan den Arabiska halvön och Abessinien (Power 2012; Robin 2012). Etiopiska låneord i Koranen visar att det också fanns ett starkt religiöst inflytande från den etiopiska kyrkan (Kropp 2008). Det är med andra ord inte svårt att tänka sig att en sådan utvandring *kan* ha ägt rum. Frågan som ska behandlas här är alltså om det finns skäl att tro att den första *hijran*, den till Abessinien, faktiskt ägde rum, eller åtminstone om källäget är sådant att det teoretiskt skulle vara möjligt att avgöra det.

Några ord om den geografiska benämningen innan vi går vidare. Namnet Abessinien är en ”europiserad” form av det semitiska *Ḥabashat*. I de arabiska texter jag använder här används begreppet *arḍ al-Ḥabasha*, ”landet Abessinien”. Troligen refererar det till den östliga delen av kungariket Aksum, alltså kusten mot Röda havet (Robin 2012, 255). Se Figur 2.

---

Wüstenfeld inte anger någon variant för sin text här. Jag följer Guillaumes läsning.



Figur 2. Regionen kring Röda havet omkring år 600. Karta: Astrid Hylén

#### VAD SÄGER KÄLLORNA?

I det här avsnittet ska jag diskutera de två typer av källor som huvudsakligen står till buds när det gäller att kartlägga Muhammads liv i allmänhet, och den abessinska migrationen i synnerhet: det historisk-biografiska materialet, och haditherna, vars funktion i allmänhet är att ge juridisk vägledning.<sup>11</sup> Båda dessa kategorier av källmaterial är uppbyggda på samma sätt. Själva budskapet förmedlas i en självständig narrativ del som återger en händelse eller en följd av händelser (ar. *matn*). Före den kommer en kedja av tradenter som har förmedlat denna

<sup>11</sup> För en omfattande förteckning över källor rörande den abessinska *hijran*, se Gori (2007).



berättelse från generation till generation (ar. *isnād*). En historisk-biografisk berättelse av detta slag kallas oftast för *khabar*, medan en juridisk tradition kallas hadith. Båda orden har innebörden ”information” eller ”meddelande”; skillnaden mellan dem ligger främst i vilket syfte de används i, historiskt eller juridiskt (Leder 1992, 279). Ett exempel är denna hadith:

## Text 3

Ismā‘īl – Mālik – Ibn Shihāb [al-Zuhrī] – Sa‘īd b. al-Musayyab – Abū Hurayra: Guds apostel (må Gud välsigna honom och ge honom frid) informerade [folket] om negus död samma dag som han hade dött. Han gick ut till böneplatsen, lät folket ställa sig i rader och uttalade fyra *takbīr*. (al-Bukhārī 1862–1908, vol. I, Bok 23, kap. 4:1, sid. 315)

Den här korta hadithen börjar alltså med en tradentkedja, en *isnād* som ska ange hur berättelsen har traderats från lärare till elev i flera generationer. Den person som står först i kedjan, Ismā‘īl, är närmast oss i tid, och sedan går *isnāden* bakåt i tiden till Abū Hurayra, en välkänd kompanjon till profeten som alltså ska ha varit ett ögonvittne till den händelse som han berättar om. Brödtexten handlar om hur profeten meddelar sina anhängare om negus död (här ser vi ett övernaturligt inslag som ska visa på Profetens andliga förmågor: han gör det samma dag som negus har dött, trots att de befann sig på olika sidor om Röda havet), och sedan ställer han upp sina anhängare för bön för den döde och uttalar fyra *takbīr* det vill säga *Allāh akbar*. Den här hadithen och många liknande handlar alltså inte om migrationen till Abessinien, men nämner negus som ett exempel på en god icke-muslim. Den var en del i en juridisk debatt om lämpligheten att be för en avliden icke-muslim som ändå hade varit en god person, och hur många *takbīrer* man i så fall skulle uttala när man bad (Raven 1988, 209–14; Halevi 2007, 180).

## DET HISTORISK-BIOGRAFISKA MATERIALET

Som jag har nämnt ovan kommer sammanfattningen av migrationen till Abessinien från ‘Abd al-Malik b. Hishāms biografi över Muhammad,

*Sīrat rasūl Allāh* ("Guds apostels liv").<sup>12</sup> Ibn Hishām dog ungefär år 833, alltså omkring 200 år efter profetens död. Han var dock inte en oberoende författare; hans verk är en starkt förkortad version av Ibn Ishāqs (d. ca. 768) enorma historiska verk.

Före mitten av 700-talet spreds inte traditioner om profeten genom "publicerade" böcker. De fördes i allmänhet vidare i muntlig form från generation till generation, från lärare till student, och trädningen "dokumenterades" i allmänhet genom tradentkedjorna, *isnāderna* som vi såg ett exempel på ovan. Ibland skrevs traditionerna ner som föreläsninganteckningar av både lärare och studenter. Sådana kompendier av anteckningar kunde då föras vidare, men då inte som författarens "officiella" text, utan i form av mindre formella anteckningsböcker. Det innebar att texterna inte var fixerade utan förändrades allteftersom författaren (alltså läraren) arbetade på dem (Schoeler 2006, 28–44; Anthony 2020, 160). Det verkar som att det rådde en viss motvilja mot att skriva ner traditioner om profeten, eftersom man var rädd att sådana texter kunde minska Koranens betydelse (Cook 1997; Schoeler 2006, 111–41). Ibn Ishāqs ursprungliga text var ett enormt verk i många volymer som omfattade inte bara Muhammads liv utan också tiden från skapelsen till profetens framträdande och även tiden efter hans död (Anthony 2020, 150–60; Mårtensson 2020, 324–5). Vi vet att han omarbetade texten flera gånger och att hans studenter måste ha traderat från olika versioner av den. Dessvärre är Ibn Ishāqs kompletta verk förlorat, och vi har bara tillgång till de förkortade framställningarna från hans studenter och generationerna efter dem, för det mesta som fragment inbäddade i andra texter.<sup>13</sup> Ibn Hishāms version är dock en fristående bok.<sup>14</sup> I Ibn Ishāqs/Ibn Hishāms biografi saknas ofta *isnāder*, och så är fallet med berättelsen om den abessinska migrationen.

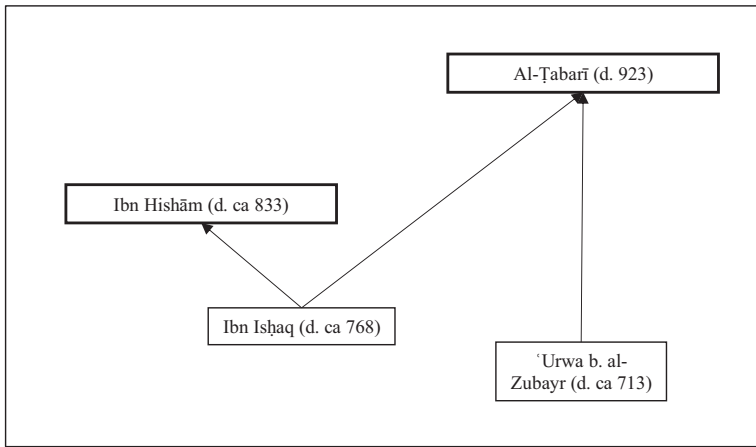
En annan person som förmedlade delar av Ibn Ishāqs muhammadbiografi var den kände historikern och korankommentatorn Ibn Jarīr al-

<sup>12</sup> Detta verk har varierande titlar i olika sammanhang. Se Anthony (2020, 162 och n. 5).

<sup>13</sup> För en översikt över de olika versionerna, se Anthony (2020, 158–71).

<sup>14</sup> Inte bara Ibn Ishāq skrev biografier av profeten Muhammad, men hans var utan tvekan de längsta. En annan biografi som finns tillgänglig och är översatt till engelska är skriven av Ibn Ishāqs samtida Ma' mar b. Rāshid (2014). Jag återkommer till den.

Ṭabarī (d. 923). Hans version är en del av hans stora världshistoria *Tārīkh al-rusul wa-ʿl-mulūk* ("Apostlarnas och kungarnas historia") (1879–1901). Ṭabarīs version är viktig eftersom den inte utgår från Ibn Hishām utan från andra tradenters återgivning av Ibn Ishāq. Därför kan man jämföra de två versionerna, något som har betydelse för historieforskare. Så har Ṭabarī till exempel ibland tagit med avsnitt från Ibn Ishāq som Ibn Hishām har utelämnat.



Figur 3. Några tidiga källtexter. Pilarna visar förenklat hur berättelserna har tranderats. Feta ramar indikerar texter som är befintliga idag.

Ṭabarī använder sig inte bara av Ibn Ishāq som källa till sitt långa avsnitt om profeten Muhammad, utan har också tagit med andra källor. Särskilt intressanta är ett antal texter som sägs vara brev skrivna av 'Urwa b. al-Zubayr (d. 713). 'Urwa var systerson till Muhammads hustru 'Ā'isha (d. 678) och sägs ha fått upplysningar om profeten av henne. I breven, som ska vara skrivna till kaliferna 'Abd al-Malik (r. 685–705) och al-Walīd (r. 705–715), redogjorde 'Urwa för olika händelser i profetens liv. Nio brev är bevarade av Ṭabarī, några i hans *Historia*, andra i hans stora kommentar till Koranen.<sup>15</sup> Se Figur 3.

<sup>15</sup> Andra muslimska historiker har också bevarat delar av 'Urwas brev. Anthony (2020, 102–28) har samlat och översatt alla breven till engelska, och diskuterar deras innehåll och autenticitet.

Om ‘Urwa verkligen är författare till dessa brev är de tveklöst de tidigaste berättelser om Muhammads liv vi har tillgång till. Till skillnad från Ibn Ishāqs biografi som är kronologiskt arrangerad, är ‘Urwas brev tematiskt ordnade. I ett av breven är således de två migrationer som Muhammads tidiga anhängare var med om – den till Abessinien och den till Medina – placerade tillsammans fast de enligt Ibn Ishāq ägde rum med flera års mellanrum. ‘Urwas redogörelse för den abessinska migrationen är mycket kortare än Ibn Ishāqs/Ibn Hishāms version. Den börjar med en beskrivning av förföljelsen muslimerna fick utstå i Mecka, och sedan fortsätter den med berättelsen om migrationen till Abessinien:

## Text 4

Alī b. Naṣr b. ‘Alī al-Jahḍamī och ‘Abd al-Wārith b. ‘Abd al-Šamad b. ‘Abd al-Wārith – ‘Abd al-Šamad b. ‘Abd al-Wārith – Abān al-‘Aṭṭār – Hishām b. ‘Urwa – ‘Urwa: [Beskrivning av förföljelserna i Mecka.] När muslimerna rådde ut för detta befallde Guds apostel dem att åka till Abessinien. I Abessinien fanns en kung som kallades negus. Ingen förtrycktes i hans land och därför hade ryktet om hans rättfärdighet spridits. Abessinien var ett land med vilket Quraysh<sup>16</sup> bedrev handel och där de fann gott om levebröd, säkerhet och en god marknad. Guds apostel befallde alltså muslimerna att åka dit, och de flesta gav sig av på grund av den svåra situationen i Mecka. Han fruktade att de skulle avfalla. Han själv stannade kvar. Så fortsatte det under flera år, då [Quraysh] var hårda mot dem som blev muslimer. (al-Ṭabarī 1879–1901, I, 1181)

Negus nämns här som landets rättfärdige kung, men ingenting sägs om hans göranden och låtanden med muslimerna. Inte heller finns någon lista över migranterna som i den senare versionen av Ibn Ishāq. Efter det stycke som citeras här följer en betydligt längre beskrivning av migrationen till Medina.<sup>17</sup>

Som vi ser av *isnāden* är detta brev traderat från ‘Urwa genom hans son, Hishām b. ‘Urwa (d. 763). Traditioner om profetens liv från ‘Urwa

<sup>16</sup> Quraysh var den stam som Muhammad hörde till och som var dominerande i Mecka.

<sup>17</sup> Ṭabarī som arbetar kronologiskt snarare än tematiskt har delat upp ‘Urwas brev, så att avsnittet om *hijran* till Medina inte står här, utan kommer långt senare (1879–1901, I, 1234–7). Sean Anthony har rekonstruerat brevet och översatt det till engelska (2020, 110–4).

som inte är i brevform har också bevarats av historiker och hadith-specialister. Många av dem är förmedlade av hans mest kände elev, Ibn Shihāb al-Zuhrī (d. 742). De viktigaste av dessa återges av al-Zuhrīs elev Ma‘mar b. Rāshid (d. 770) som sammanställde dem till en biografi över Muhammads liv. Den finns bevarad i en utgåva av Ma‘mars elev ‘Abd al-Razzāq (d. 827) med titeln *Al-Maghāzī* (”Fälttågen”) (Mamar 2014) (Se Figur 4). Liksom i brevversionen börjar Ma‘mars version av den abessinska migrationen med att berätta om den förföljelse som muslimerna fick utstå i Mecka innan den går in på själva migrationen.

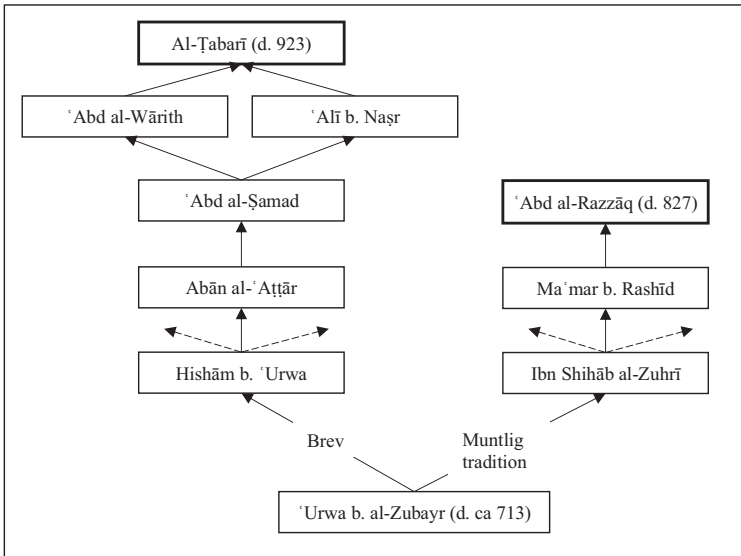
#### Text 5

‘Abd al-Razzāq – Ma‘mar – al-Zuhrī – ‘Urwa: [Beskrivning av förföljelserna i Mecka]. Vi fick höra att Guds apostel sa till de troende: ”Skingra er på jorden.” De frågade: ”Men vart ska vi ta vägen, o Guds apostel?” ”Dit” svarade han och pekade med handen mot Abessinien. Det var det land som Guds apostel tyckte det var bäst att emigrera till. Många av människorna emigrerade då, några med sina familjer andra på egen hand, så att de kom till Abessinien. (Ma‘mar Ibn Rāshid 2014, 112)

Sedan följer en lista av migranter som dock bara innehåller namnen på fyra män och deras hustrur (till skillnad från Ibn Ishāqs 83). Därefter kommer ett avsnitt om hur en av Muhammads äldsta och viktigaste anhängare, Abū Bakr, påbörjar sin migration till Abessinien, men övertalas av en stamhövding vid namn Ibn al-Dughunna att stanna kvar i Mecka (2014, 112–6).<sup>18</sup> Ma‘mar återger sedan traditioner från ‘Urwa (med tillägg från några andra tradenter) om flykten till Medina, och följer därmed samma struktur som i brevet (2014, 117–29).

Vi har alltså två versioner om den abessinska *hijran* från ‘Urwa (se Figur 4): hans brev som förmedlas av hans son Hishām och är återgiven av Ṭabarī (Text 4), och den muntliga tradition som kommer från al-Zuhrī och är nedtecknad i Ma‘mars biografi (Text 5). Många forskare i den västerländska akademiska kontexten har dock ifrågasatt om dessa traditioner över huvud taget har sitt ursprung hos ‘Urwa; särskilt brevens autenticitet har betvivlats (se t.ex. de Prémare 2002, 14–6; Robin-

<sup>18</sup> Episoden om Abū Bakr och Ibn al-Dughunna nämns även av Ibn Hishām, men åtskilt från den abessinska *hijran* (Ibn Hishām 1858-59, 245–6).



Figur 4. Isnāder till de viktigaste traditionerna från 'Urwa om migrationerna till Abessinien och till Medina. Streckade pilar anger andra traditionskedjor för delar av traditionen där den abessinska hijran inte finns med. Feta ramar indikerar texter som är tillgängliga idag.

son 2003, 23–4; Shoemaker 2011). Andra har accepterat att de härstammar från honom (Anthony 2020; Görke & Schoeler 2005).

Alla som har arbetat med islams tidiga historiska och juridiska utveckling (även muslimska lärde från de första århundradena) har varit och är medvetna om att många hadither och *khbarer* var förfälskade, medvetet eller omedvetet, av doktrinära och politiska skäl. Som jag har nämnt i inledningen är alltså den primära frågan om det går att skilja de falska traditionerna från de autentiska, och jag vill nu komma tillbaka till de tyska forskare jag nämnde där. Motzki, Schoeler och Görke menar att bara för att många av de traditioner som sägs härstamma från Muhammad eller tiden närmast efter honom bevisligen är falska kan man inte förutsätta att alla är det. Istället måste varje enskild hadith och varje *khbar* analyseras för att vi ska kunna avgöra i vilken utsträckning just denna tradition reflekterar historiska fakta. Motzki utvecklade först

en metod där han kombinerade analyser av traditionskedjor och bröd-text, och tillämpade den främst på juridiska hadither.<sup>19</sup> Med hjälp av denna metod har Görke och Schoeler undersökt ‘Urwas brev och andra traditioner från honom och hävdade att de till stor del är autentiska (Görke & Schoeler 2005; 2008, 38–77). Jag ska sammanfatta deras analys av de traditioner från ‘Urwa som behandlar de båda *hijrorna*, den till Abessinien och den till Medina.

Ett grundläggande kriterium när man försöker avgöra om en historisk händelse har ägt rum, och i så fall hur den utspelade sig, är att det finns flera källor som oberoende av varandra återger händelsen. En ensam källa kan lätt vara förfalskad eller ge helt felaktiga besked beroende på författarens intressen. Har man däremot flera källor som var för sig berättar ungefär samma sak ökar sannolikheten för att åtminstone grundläggande fakta stämmer överens med verkligheten. Det svåra är ofta att avgöra om källorna är ömsesidigt oberoende, eller om någon av dem bygger på en annan.

Görkes och Schoelers analys av ‘Urwas *hijra*-brev bygger på just detta kriterium. De undersöker olika källor som i sin tur återger ‘Urwas brev för att se om de oberoende av varandra skildrar samma händelser på ungefär samma sätt. Figur 4 är ett diagram över traditionskedjorna till de båda versionerna av ‘Urwas traditioner om migrationerna till Abessinien och Medina. Den vänstra visar hur hans brev förmedlades via hans son Hishām b. ‘Urwa till Ṭabarī; den högra gäller den muntliga traditionen via al-Zuhrī till Ma‘mar och ‘Abd al-Razzāq. När Görke och Schoeler jämför de båda versionerna visar det sig att de i huvuddrag berättar samma historia, men att det också finns viktiga skillnader. I de korta avsnitt som jag har citerat ovan är skillnaderna ganska stora, men om man jämför hela ”migrationsbrevet” (som alltså handlar både om *hijran* till Abessinien och den till Medina) med Ma‘mars text om de båda migrationerna så blir likheterna tydliga. De streckade pilarna i Figur 4 visar också att traditionsvägarna grenar ut sig ytterligare från Hishām och al-Zuhrī. Dessa pilar antyder *isnāder* till de verk som inte nämner den abessinska *hijran* utan bara tar upp *hijran* till Medina.

<sup>19</sup> Han kallade den ”*isnād-cum-matn*-metoden”. Den bygger vidare på en metod för analys av *isnāder* som utvecklades i mitten av förra århundradet av Joseph Schacht (1950).

Alla versioner är viktiga för Görkes och Schoelers analys, vare sig de behandlar båda migrationerna eller bara den till Medina. Det visar sig nämligen att när man jämför de versioner som härstammar från Hishām respektive al-Zuhrī, så det är vissa särdrag som förekommer i de versioner som utgår från Hishām och andra i de som kommer från al-Zuhrī. De betonar olika detaljer, men ändå är alltså grundberättelsen densamma. Skillnaderna kan bero på att tradenterna hade olika intressen, eller att 'Urwa själv berättade om händelsen på olika sätt vid olika tillfällen. Det viktiga är, menar Görke och Schoeler, att den här kombinationen av grundläggande likheter och skillnader i detaljer visar att de båda versionerna har ett gemensamt ursprung, men har traderats oberoende av varandra. Hade likheterna varit alltför stora så hade man kunnat misstänka att en tradent i den ena kedjan hade kopierat en version i den andra kedjan, till exempel att al-Zuhrī hade kopierat Hishāms text. Om så hade varit fallet hade ju inte al-Zuhrīs text varit en självständig tratering från 'Urwa utan varit beroende av Hishāms variant; vi hade då inte haft två versioner som är oberoende av varandra, utan bara en.

För att sammanfatta Görkes och Schoelers analys, så menar de att vi har två av varandra oberoende trateringar av 'Urwas tradition om de båda migrationerna. Att de är oberoende stärker antagandet att de verkligen härstammar från 'Urwa själv och inte är påhittade av någon av hans elever. De tyska forskarna hävdar att åtminstone följande grunddrag i berättelsen om de båda migrationerna går tillbaka till 'Urwa (2005, 219–20):

1. Muslimerna blev trakasserade i Mecka.
2. För att undkomma förföljelsen emigrerade en grupp till Abessinien.
3. Trakasserier fortsatte vilket ledde till att en stor grupp muslimer emigrerade till Medina
4. Muhammad och hans kompanjon Abū Bakr (tillsammans med den senares frigivne slav 'Āmir b. Fuhayra) emigrerade till Medina.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> För en utförligare lista som bygger på en noggrannare analys, se Görke & Schoeler (2008, 76).



Vi har alltså, menar Görke och Schoeler, en berättelse om några händelser i Muhammads liv som med stor sannolikhet går tillbaka till åtminstone slutet av 600- eller början av 700-talet, alltså betydligt längre tillbaka än Ibn Ishāqs verk som kom till flera årtionden senare. På liknande sätt har de tyska forskarna analyserat alla 'Urwas brev och drar slutsatsen att de verkligen härstammar från honom.

Görkes och Schoelers analyser har kritiserats hårt av den amerikanske religionshistorikern Stephen J. Shoemaker (2011). Han menar att det möjligen går att härleda traditioner tillbaka till generationen efter 'Urwa, i första hand hans elev al-Zuhrī. Den *isnād* som sägs visa traditionsvägen från 'Urwa till Ṭabarī via Hishām är fabricerad, menar Shoemaker, och därför går det inte att avgöra om 'Urwas brev är äkta. Görke, Schoeler och deras kollega Harald Motzki gör en rad metodfel, hävdar han. De tre tyska forskarna har tillsammans publicerat ett detaljerat svar på Shoemakers kritik (2012) där de bland annat menar att han har missförstått viktiga premisser i deras resonemang. Debatten är intressant och lärorik, men det är inte möjligt för mig att här gå in på de tekniska argument som har framförts. Jag måste dock medge att jag finner de tyska forskarnas svar på Shoemakers kritik ganska övertygande. Jag tror inte att diskussionen om 'Urwas brev på något sätt är avslutad, men tills vidare är jag beredd att acceptera Görkes och Schoelers slutsats att de till stor del är äkta och alltså härstammar från 'Urwa själv.

Den amerikanske islamhistorikern Sean Anthony kommer fram till samma slutsats om brevens äkthet som Görke och Schoeler, men han gör det med helt andra argument (2020, 102–5). För honom är det brevens innehåll och struktur snarare än analysen av *isnāderna* som faller avgörandet. Han anser att brevens korthuggna och kärva karaktär, som står i stark kontrast till senare tiders utbroderade och detaljrika muhammadbiografier, är ett viktigt argument för en tidig datering. Dessutom menar han att breven gör tydliga försök att åstadkomma försoning mellan två av parterna i den stora inom-muslimska konflikten på 680- och 690-talen, där 'Urwas bror 'Abdallāh b. al-Zubayr stod på ena sidan och de Umayyadiska kaliferna på den andra. Det var en konflikt som senare tiders historiker inte skulle ha haft något intresse av att medla i.

Ytterligare ett argument som Anthony framför är att den tredje parten i de tidigare konflikterna, Muhammads kusin och svärson ‘Alī och dennes familj, helt lyser med sin frånvaro i ‘Urwas brev. Till skillnad från senare tiders historiker hade varken ‘Urwa eller Umayyaderna något intresse av att lyfta fram honom som en av de ledande tidiga muslimerna, något som Anthony menar talar för brevens äkthet.

Även om man accepterar att dessa brev faktiskt skrevs av ‘Urwa, så betyder inte det att händelserna som beskrivs är historiska i den meningen att de beskriver vad som faktiskt hände på profeten Muhammads tid. ‘Urwa föddes antagligen omkring år 642, alltså ungefär tio år efter profetens död, och flera årtionden hade gått när han skrev sina brev kring sekelskiftet 699–700. Åtminstone 70–80 år hade gått sedan de båda migrationerna, och under den tiden hade mytologin omkring profeten och de teologiska tolkningarna av hans liv utvecklats i enlighet med de sociala och politiska förändringar som hade ägt rum i samband med det islamiska imperiets snabba expansion och de religio-politiska idéernas utveckling. Det kan vara på sin plats att jämföra med förhållandet mellan Jesus och de synoptiska evangelierna i Nya testamentet. Det råder i stort sett konsensus bland bibelforskare om att dessa evangelier skrevs omkring 40–50 år efter korsfästelsen, men att de ger bild av Jesus liv och gärning som är starkt bearbetad för att stämma med den tidiga kyrkans behov, och att det är mycket svårt att vaska fram historiska fakta om Jesus och hans gärning ur dem (Fredriksen 2000, 3–4, 177; Ehrman 2016, 104–6, 240–1). Tidsspannet mellan Jesus liv och de tidigaste kristna skrifterna är alltså flera årtionden kortare än det mellan Muhammad och ‘Urwas brev; om bearbetningen är så omfattande i de förra måste man misstänka att den inte är mindre i de senare.

Görke och Schoeler är väl medvetna om avståndet i tid från Muhammad till ‘Urwa, men de menar att ‘Urwa ändå är tillräckligt nära tidsmässigt för att berättelserna om profeten skulle återge historiska fakta. Dessutom var han ju nära släkting till Muhammads fru ‘Ā’isha, som ska ha gett honom mycket information om profetens liv. Alltså, menar forskarna, förmedlar ‘Urwas brev troligen en ”kärna” av profetens liv (2005, 219–20; Görke, Motzki, & Schoeler 2012, 256–62).

På denna punkt tycker jag inte att deras argument är särskilt övertygande. För det första finns det inget sätt att belägga att ‘Ā’isha faktiskt informerade ‘Urwa. För det andra, om hon verkligen hade information att ge till ‘Urwa om denna tid så måste hon i sin tur ha fått den från andra. Enligt traditionen var hon bara ett litet barn när den abessinska *hijran* ägde rum. Exakt vilket år hon föddes är oklart, men enligt de flesta traditioner var hon bara något eller ett par år gammal vid denna tid.<sup>21</sup> Med andra ord kan vi inte veta vad en eventuell tradering från ‘Ā’isha till ‘Urwa är värd som historisk källa. Därför menar jag att vi inte bör lita enbart på den information vi får från ‘Urwa, vare sig i hans brev eller i de muntliga traditionerna, åtminstone när det gäller så tidiga händelser som den abessinska migrationen. Däremot kan en studie av några hadither som inte kan härledas tillbaka till ‘Urwa styrka trovärdigheten i det historiskt-biografiska narrativet.

#### DET JURIDISKA MATERIALET, HADITHERNA

Som jag har nämnt är syftet med haditherna att ge juridisk snarare än historisk vägledning. De anses återge ord och gärningar från profeten Muhammad som kan fungera som handlingsmönster för muslimerna. Precis som med det historiska narrativet har det länge varit känt att många hadither fabricerades långt efter profetens död för att fylla olika politiska och religiösa behov. Studier av tidig islam syftar ofta till att försöka skilja äkta från falska hadither, men som vi ska se är det inte nödvändigt för min diskussion här. Jag ska behandla en hadith som förekommer i ett par versioner. Båda återges av al-Bukhārī (d. 870) med samma *isnād*:

Text 6

Muhammad b. al-A‘lā’ – Abū Usāma – Burayd b. ‘Abdallāh – Abū Burda – Abū Mūsā: När vi var i Jemen fick vi höra om profetens flykt [till Medina]. Vi gick ombord på ett skepp, men skeppet kastade oss till negus i Abessinien. Där

<sup>21</sup> Enligt en tradition var hon dock omkring sex–sju år när den abessinska migrationen ägde rum. Tannous som har ett argument som liknar mitt bygger på denna tradition om ‘Ā’ishas ålder (2018, 300–1). För olika, motsägande källor om ‘Ā’ishas födelseår, se Spellberg (1994, 197 n. 4).

mötte vi Ja‘far b. Abī Ṭālib, och vi stannade hos honom tills vi kom fram [till Medina] och mötte profeten efter erövringen av Khaybar. Profeten sa: ”Ni skeppets folk, ni ska ha belöningen för två *hijror*”. (al-Bukhārī 1862–1908, vol. III, Bok 63, kap. 37:5, sid. 28)

Den här texten handlar alltså om några troende som var i Jemen när de hörde om profetens migration till Medina. De gick ombord på ett skepp för att ansluta sig till honom, men hamnade i Abessinien (kanske på grund av en storm<sup>22</sup>) där de mötte Ja‘far, ledaren för de muslimer som hade utvandrat från Mecka några år tidigare. Det är underförstått i texten att åtminstone några av de ursprungliga migranterna till Abessinien följde med till Medina. När de slutligen nådde Medina lät profeten dem veta att de skulle belönas för inte bara en *hijra*, utan två: från Mecka till Abessinien och från Abessinien till Medina.

Som vi ska se ligger den juridiska poängen i den här hadithen i profetens utsaga om två *hijror*. Texten är en förkortad version av en mycket längre tradition som ger mer av bakgrunden. Den långa versionen har diskuterats av den italienske orientalisterna Leone Caetani (1905–26, vol. I, 262–83). Caetani menade att den abessinska migrationen inte alltid sågs positivt av de muslimer som hade stannat kvar i Mecka. Muhammads anhängare i Mecka måste stå ut med fortsatta trakasserier och förföljelser, medan migranterna till Abessinien fekt hade flytt och levde gott på andra sidan havet för att återvända först när Muhammad och hans kvarvarande anhängare hade kommit i säkerhet i Medina. De som hade stannat i Mecka under förföljelserna ansåg sig därför som bättre muslimer än de som hade migrerat, enligt Caetani. Det här blev sinom tid inte bara en fråga om prestige utan också om ekonomi. När det islamiska imperiet expanderade under 600- och 700-talen, klassificerades muslimerna i enlighet med de tjänster som de och deras förfäder hade gjort för Muhammad och hans mission, och betalades underhåll från staten i enlighet med det. Bland de mest ansedda var den klass av muslimer som hade emigrerat till Medina tillsammans med profeten (Duri 2011, 161–7). Så nu uppstod frågan om hur man skulle klassificera dem

---

<sup>22</sup> Den arabiska texten antyder att ankomsten till Abessinien var oavsiktlig och oväntad.

som hade migrerat till Abessinien före *hijran* till Medina och sedan återanslutit sig till Muhammad först efter det.

Caetani menar att det är det här problemet som ligger till grund för utsagan om de två *hijrorna*, och att det är något som blir tydligt i den längre versionen av den citerade hadithen (Caetani 1905-26, vol. I, 264–5, n. 2). Den långa versionen börjar som den korta, genom att berätta om gruppen i Jemen och resan med skepp via Abessinien till Medina. Sedan följer ett långt avsnitt som är utelämnat från den korta versionen. Den berättar om hur en av de abessinska migranterna upplevde sin ankomst till Medina, en kvinna vid namn Asmā' bt. Umays, hustru till migranternas ledare Ja'far. I Medina mötte hon 'Umar b. al-Khaṭṭāb, en av Muhammads närmaste kompanjoner som kom att bli den andre kalifen efter profetens död. Han sa till henne att de som hade stannat kvar i Mecka stod närmare profeten än migranterna till Abessinien, och att *hijran* från Mecka direkt till Medina var mer värd än den som hade gick via Abessinien. Asmā' blev förstörd mycket upprörd och svarade 'Umar:

#### Text 7

Ni var tillsammans med Guds apostel som gav mat till de fattiga och förmanade de okunniga bland er, medan vi var i det avlägsna och förhatliga Abessinien, och allt detta för Guds och för hans apostels sak... Vi var oroliga och rädda. (al-Bukhārī 1862–1908, vol. III, Bok 64, kap 38:3, sid. 128–9)

Sedan gick Asmā' till profeten och berättade för honom vad 'Umar hade sagt. Han försäkrade henne att 'Umar inte stod närmare honom än vad de gjorde och att de som hade varit i Abessinien var värda två *hijror* medan de som hade stannat i Mecka och migrerat direkt till Medina tillsammans med honom bara hade gjort en.

Det finns mycket få varianter av denna hadith, något som gör att det är svårt att analysera och jämföra olika versioner och datera dem enligt Motzkis metod.<sup>23</sup> För min argumentation spelar dock tiden för hadithens tillkomst inte någon större roll. Den har blivit till för att mildra en spänning som hade uppstått mellan olika grupper av muslimer: de som hade

<sup>23</sup> Avsnittet om Asmā's möte med 'Umar, utan den föregående båtfärden, återges också av Ibn Sa'd med en helt annan isnād: 'Abdallāh b. al-Zubayr al-Ḥumaydī – Sufyān – Ismā'īl – al-Sha'bī och Abū Ḥamza (2001, vol. X, 266).

migrerat till Abessinien och de som hade stannat i Mecka, och framhäva de förras meriter framför de senares. De som fortsatt leva i Mecka såg ner på abessinienmigranterna och ansåg dem mindre värda tilldelning av det statliga underhållet. Migranterna, å andra sidan, var indignerade över en sådan attityd och hävdade att de hade lidit minst lika mycket som de som hade blivit kvar i Mecka.

Även om själva hadithen och det problem den behandlar är sen, är känslorna och spänningen mellan de två grupperna som beskrivs troligen korrekta. Här kan vi inte tillämpa kriteriet om flera oberoende källor för att avgöra vad som är historiska fakta. Istället måste vi ta till ett annat kriterium som ofta används av historiker i samma syfte: det som ibland kallas för ”genanskriteriet”. Det kriteriet säger att ord, handlingar och idéer som på något sätt skulle verka genant eller strida mot idéer och doktriner som uppkommit i ett senare skede av en grupp eller rörelses utveckling knappast ha kommit till då, utan har troligen sitt ursprung betydligt tidigare, innan det blev ”fel”. Det är ett viktigt kriterium, inte minst inom forskningen kring den historiske Jesus, och bibelforskaren John P. Meier har gett en utförlig redogörelse för det (1991, 168–73). Genanskriteriet är också vanligt i studiet av Muhammad och tidig islam (se t.ex. Shoemaker 2011, 322–5).

I det här fallet lyfter hadithen fram en fråga som skapade oenighet bland de tidiga troende. Att splittring och osämja förekom gick inte att förneka och senare historiker lägger stor vikt vid dessa problem och försöker ofta förklara varför de uppstod (van Ess 1991–1997, vol. IV, 696–700), men man försökte knappast hitta på sådana situationer i efterhand; det räckte gott med dem som redan fanns. Därför är det svårt att tänka sig att de känslor som beskrivs i hadithen är ett senare påhitt. I den korta versionen (Text 6) kommer man ju fram till den juridiska poängen – Muhammads uttalande om att de som varit i Abessinien hade utfört två *hijror* och skulle belönas för det – utan att spänningarna mellan hans anhängare berörs. Man borde alltså ha kunnat glida över problemet om man hade velat. Jag menar med andra ord att även om själva hadithen och Muhammads påstående om de två *hijrorna* skulle vara sena, så måste det ha funnits en spänning mellan migranterna till Abes-

sinien och de som stannade kvar i Mecka, annars hade diskussionen om det statliga underhållet aldrig uppstått och det hade inte funnits något behov av att lyfta fram en hadith för att reglera detta administrativa problem. Som jag ser det är detta ett starkt argument för att den abessinska migrationen faktiskt ägde rum annars hade problemet inte uppkommit.

#### AVSLUTNING

För att sammanfatta mina argument i den här studien menar jag att de två typerna av källor måste användas tillsammans. Det historiskt-biografiska materialet ger oss ett narrativ, en beskrivning i ‘Urwas ord av vad som kan ha hänt. Detaljer från de senare versionerna, som mötet med negus och hans acceptans av det muslimska budskapet (Text 2), är med all sannolikhet senare utsmyckningar som har lagts till för att visa på det muslimska budskapets relevans, höja muslimernas självförtroende och stärka deras identitet. Däremot har sannolikt kärnan i berättelsen – alltså trakasserierna mot muslimerna i Mecka och själva migrationen till Abessinien – sin grund hos ‘Urwa.

Det historiska narrativet kan knappast dateras tidigare än kring sekelskiftet 699–700. Det betyder att det är ett gap på 80–90 år till händelserna som beskrivs, och under den tiden kan det ha hänt mycket med berättelserna om profeten och hans liv. Med hjälp av den refererade hadithen kan klyftan överbryggas. Själva hadithen om de två *hijrorna* kan mycket väl vara sen, och den återger inte själva migrationen till Abessinien utan förutsätter den. Vad den ger oss är en glimt av de känslor som rådde bland de tidiga muslimerna. Den visar på en spänning som inte var så positiv för senare tiders muslimer att lyfta fram, och som därför med stor sannolikhet har ett tidigt ursprung. På så vis styrker den historiciteten i berättelsen om migrationen till Abessinien.

När man arbetar med historiska skeenden så långt tillbaka i tiden som vi gör här så är det sällan man får fram otvetydiga fakta. För det mesta handlar det istället om att avgöra hur sannolikt det är att något har inträffat. Eftersom jag har påverkats av den kritik som har riktats mot det optimistiska förhållningssättet till källorna var jag, när jag bör-

jade studera den abessinska migrationen, tämligen övertygad om att det inte skulle gå att fastställa om den hade ägt rum eller ej. Därför blev jag ganska överraskad av resultatet, och jag har blivit stärkt i förhoppningen att vi kommer att kunna bekräfta sannolikheten i vissa av de händelser som återges i den tidiga historiska litteraturen. Men som vi har sett kan källorna förstås på olika sätt och jag är övertygad om att den tolkning jag har gjort inte kommer att stå oemotsagd.

Framställningar av Muhammad på svenska har under flera årtionden starkt präglats av den bild som Montgomery Watt målade upp, och som jag berörde i inledningen. Både i religionsvetenskaplig litteratur och inte minst i skolans läromedel beskrivs profeten ofta som den religiös-politiska reformator som Watt gjorde honom till.<sup>24</sup> Däremot känner jag inte till någon framställning på svenska som studerar profetens liv utifrån det skeptiska perspektivet och inte heller någon som positionerar sig mellan de två ytterligheterna på skalan jag nämnde i inledningen. Min uppfattning är att problemen gällande källorna om Muhammad och hans tid länge har varit underskattade i Sverige. Den enda svenska publikation som på senare tid på allvar har diskuterat källkritiken inom muhammadforskningen är Hjärpes bok *Bilden av profeten* (2011, 17–32), som dock inte beskriver utvecklingen längre fram i tiden än till mitten av 1900-talet, och som alltså kommer fram till en mer optimistisk position i denna fråga. Som kontrast kan nämnas att man inom den svenska forskningen om den historiske Jesus är fullt medveten om det problematiska källäget. Det är intressant att i det här sammanhanget jämföra artikeln om Jesus i *Nationalencyklopedin* med den om Muhammad (*NE.se*, s.v. ”Jesus”; *NE.se*, s.v. ”Muhammed”). Den förra tar upp problemen med källorna och en rad historisk-kritiska svårigheter kring den historiske Jesus, medan den senare bara är en sammanfattning av den traditionella berättelsen om profeten utan nämna källorna och problemen med dem.

---

<sup>24</sup> För religionsvetenskaplig litteratur, se förutom Hjärpe (2011) till exempel (Roald 2005, 33–42). Även om det inte framgår explicit är det tydligt av formuleringar om Muhammads roll i det arabiska stamsamhället att verk som Ringgren & Ström (1978, 132–7) och Hedin (1994, 23–5) är påverkade av Watts tolkning. För ”Watts historiprojekt” i skolans läromedel, se Otterbeck (2004, 66–8).



Nu är det, som Jonas Svensson har påpekat, inte den historiske Muhammad som står i centrum för muslimers tro och praktik, utan deras uppfattning om honom. Svensson skriver att forskningen om muslimers bild av profeten framför allt visar ”att Muhammad för muslimer idag är långt ifrån en person i den fjärran historien. Han är i hög grad central för tro, praxis och känsloliv...” (2021, 18).<sup>25</sup> Det betyder förstås inte att den historiska forskningen är oviktig. De båda inriktningarna av studiet av Muhammad kompletterar varandra, och bidrar ”till den gemensamma kunskapsbanken” som Svensson uttrycker det (2021, 18).

Med den här artikeln har jag velat peka på några av de frågor vi måste brottas med när vi försöker förstå den historiske Muhammads liv och verksamhet. Studiet av islams tidigaste historia är ett omfattande arbete som måste utföras med stor försiktighet och ödmjukhet, och trots att det har pågått i närmare 150 år i västerländska akademiska sammanhang, har det bara börjat. Det får inte hindra oss från att, med det material och de metoder som finns tillgängliga nu och de som kommer att hittas och utvecklas längre fram, fortsätta arbetet för att försöka förstå ursprunget till en av världens största religiösa traditioner.

#### LITTERATUR

- Anthony, Sean W. 2020. *Muhammad and the Empires of Faith: The Making of the Prophet of Islam*. Oakland, CA: University of California Press.
- al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismā‘īl. 1862–1908. *Al-jāmi‘ al-ṣaḥīḥ*, redigerad av L. Krehl och T. W. Juynboll. 4 volymer. Leiden: Brill.
- Caetani, Leone. 1905-26. *Annali dell’Islam*. 10 volymer. Milano: Ulrico Hoepli.
- Cook, Michael. 1983. *Muhammad*. Oxford: Oxford University Press.
- Cook, Michael. 1997. “The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam.” *Arabica* 44 (4): 437–530. DOI: 10.1163/1570058972582317.

---

<sup>25</sup> Se Svensson (2015) för en utmärkt och utförlig framställning om muslimers bild av Muhammad ur ett kognitionsvetenskapligt perspektiv.

- Crone, Patricia. 1987. *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Crone, Patricia. 1992. "Serjeant and Meccan Trade." *Arabica* 39 (2): 216–40.
- Crone, Patricia, och Michael Cook. 1977. *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Donner, Fred M. 1998. *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*. Princeton N.J.: Darwin.
- Duri, Abd al-Aziz. 2011. *Early Islamic Institutions: Administration and Taxation from the Caliphate to the Umayyads and 'Abbāsids*. London: I. B. Tauris.
- Ehrman, Bart D. 2016. *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*. 6 uppl. New York: Oxford University Press.
- van Ess, Josef. 1991–1997. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. 6 volymer. Berlin: de Gruyter.
- Fredriksen, Paula. 2000. *From Jesus to Christ: The Origins of the New Testament Images of Christ*. 2 uppl. New Haven: Yale University Press.
- Gori, Alessandro. 2007. "Historiography – Classical Arabic on Ethiopia." I *Encyclopaedia Aethiopica*, redigerad av S. Uhlig, 5 volymer. Vol. 3, 46–8. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Görke, Andreas, Harald Motzki, och Gregor Schoeler. 2012. "First Century Sources for the Life of Muhammad? A Debate." *Der Islam* 89 (1–2): 2–59. DOI: 10.1515/islam-2012-0002.
- Görke, Andreas, och Gregor Schoeler. 2005. "Reconstructing the Earliest Sīra Texts: The Hiġra in the Corpus of 'Urwa b. al-Zubayr." *Der Islam* 82 (2): 209–20. DOI: 10.1515/islam-2012-0002.
- Görke, Andreas, och Gregor Schoeler. 2008. *Die ältesten Berichte über das Leben Muhammads: das Korpus 'Urwa ibn az-Zubair*. Princeton N.J.: Darwin Press.
- Halevi, Leor. 2007. *Muhammad's Grave: Death Rites and the Making of Islam*. New York: Columbia University Press.

- Hedin, Christer. 1994. *Islam i vardagen och världen*. Stockholm: Arena.
- Hjärpe, Jan. 2011. *Bilden av profeten: Berättelserna om Muhammed och deras funktion förr och nu*. Stockholm: Leopard.
- Ibn Hishām, ‘Abd al-Malik. 1858-59. *Kitāb Sīrat Rasūl Allāh*, redigerad av F. Wüstenfeld. 2 volymer. Göttingen: Dieterichsche Univertitāts-Buchhandlung.
- Ibn Ishāq, Muḥammad. 1955. *The Life of Muḥammad: A Translation of Ibn Ishaq’s “Sīrat Rasūl Allāh”*, översatt av A. Guillaume, Oxford: Oxford University Press.
- Ibn Sa’d, Abū ‘Abdallāh Muḥammad. 2001. *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, redigerad av ‘Alī Muḥammad ‘Umar. 11 volymer. Cairo: Maktabat al-Khānjī.
- Kropp, Manfred. 2008. “Beyond Single Words: *Mā’ida* – *Shayṭān* – *jibt* and *ṭāghūt*. Mechanisms of Transmission into the Ethiopic (Gə’əz) Bible and the Qur’ānic Text.” I *The Qur’ān in its Historical Context*, redigerad av G. S. Reynolds, 204–16. London: Routledge.
- Leder, Stefan. 1992. “The Literary Use of the *Khabar*: A Basic Form of Historical Writing.” I *The Byzantine and Islamic Near East. Vol. I, Problems in the Literary Source Material*, redigerad av A. Cameron och L. Conrad, 277–315. Princeton, N.J.: Darwin.
- Ma‘mar Ibn Rāshid al-Azdī. 2014. *The Expeditions: An Early Biography of Muḥammad*, redigerad och översatt av S. Anthony. New York: New York University Press.
- Meier, John P. 1991. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. Vol. 1, The Roots of the Problem and the Person*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Mårtensson, Ulrika. 2020. “Ibn Ishāq’s and al-Ṭabarī’s Historical Contexts for the Quran: Implications for Contemporary Research.” I *Knowledge and Education in Classical Islam*, redigerad av S. Günther, 315–53. Leiden: Brill.
- Nagel, Tilman. 2008. *Mohammed: Leben und Legende*. Munich: De Gruyter.
- NE.se, ”Muhammed.” <http://www-ne-se.www.bibproxy.du.se/uppslagsverk/encyklopedi/lång/muhammed> (hämtad 15 september 2022)

- NE.se, ”Jesus.” <http://www-ne-se.www.bibproxy.du.se/uppslagsverk/encyklopedi/lång/jesus> (hämtad 15 september 2022)
- Otterbeck, Jonas. 2004. ”Vad kan man egentligen begära? – Lärmedelstexter om islam.” *Didaktikens Forum* 1: 56–73.
- Power, Timothy. 2012. *The Red Sea from Byzantium to the Caliphate: AD 500-1000*. Cairo: The American University in Cairo Press.
- de Prémare, Alfred-Louis 2002. *Les fondations de l’islam: entre écriture et histoire*. Paris: Seuil.
- Raven, Wim. 1988. ”Some Early Islamic Texts on The Negus of Abyssinia.” *Journal of Semitic Studies* 33 (2): 197–218. DOI: 10.1093/jss/XXXIII.2.197.
- Ringgren, Helmer, och Åke V. Ström. 1978. *Religionerna i historia och nutid*. 7 uppl. Stockholm: Verbum.
- Roald, Anne Sofie. 2005. *Islam: historia, tro, nytolkning*. Stockholm: Natur och kultur.
- Robin, Christian Julien 2012. ”Arabia and Ethiopia.” I *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, redigerad av S. F. Johnson, 247–332. Oxford: Oxford University Press.
- Robinson, Chase F. 2003. *Islamic Historiography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schacht, Joseph. 1950. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Clarendon.
- Schoeler, Gregor. 2006. *The Oral and the Written in Early Islam*. Översatt av U. Vagelpohl. Redigerad av J. E. Montgomery. London: Routledge.
- Schoeler, Gregor. 2011. *The Biography of Muḥammad: Nature and Authenticity*. London: Routledge.
- Shoemaker, Stephen J. 2011. ”In Search of ‘Urwa’s Sīra: Some Methodological Issues in the Quest for ‘Authenticity’ in the Life of Muhammad.” *Der Islam* 85 (2): 257–344. DOI: 10.1515/ISLAM.2011.006.
- Schoeler, Gregor. 2012. *The Death of a Prophet: The End of Muhammad’s Life and the Beginnings of Islam*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.

- Spellberg, Denise A. 1994. *Politics, Gender, and the Islamic Past: The Legacy of Aisha bint Abi Bakr*. New York: Columbia University Press.
- Svensson, Jonas. 2015. *Människans Muhammed*. Farsta: Molin & Sorgenfrei.
- Svensson, Jonas. 2021. "Muhammad." I *Islam – en religionsvetenskaplig introduktion*, redigerad av S. Olsson and S. Sorgenfrei, 2 uppl., 14–37. Stockholm: Liber.
- al-Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr. 1879–1901. *Tārīkh al-rusul wa-'l-mulūk*, redigerad av M. J. de Goeje, m.fl. Leiden: Brill.
- Tannous, Jack. 2018. *The Making of the Medieval Middle East: Religion, Society, and Simple Believers*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Watt, W. Montgomery. 1953. *Muhammad at Mecca*. Oxford,: Clarendon Press.
- Watt, W. Montgomery. 1962. "The Materials used by Ibn Ishāq." I *Historians of the Middle East*, redigerad av B. Lewis och P.M. Holt, 23–34. London: Oxford University Press.
- Watt, W. Montgomery. 1983. "The Reliability of Ibn Ishāq's Sources." I *La vie du prophète Mahomet: Colloque de Strasbourg (octobre 1980)*, redigerad av T. Fahd, 31–43. Paris: Presses Universitaires de France.

## ABSTRACT

The question about how much we can know about Muhammad as an historical person has engaged historians of Islam for a long time and created fierce debate. In Swedish or other Nordic languages not much has been written about this research and the related debates. In the present study, I want to draw attention to some of the international research and point at some of the sources and methods used to understand the earliest history of Islam. As an example I have chosen to analyse the tradition about Muhammad's sending of his companions to Abyssinia to help them escape from the persecution of the non-Muslims there. Two types of sources are analysed. Some versions of the Abyssinian migration from various biographies about Muhammad are discussed. The earliest of these can be dated to the turn of the eighth century CE; about 70–80 years after the events described. During this time, the stories about the Prophet would probably have been shaped by the interests of the later community, and we cannot be sure that they relate a historical reality. Therefore, this material is supplemented in the present study, by a hadith which only in passing refers to the Abyssinian migration, but which manifests a less flattering side of the relationship between the migrants and those Muslims who stayed in Mecca. Thus, it can be concluded that it confirms that the migration actually took place.

Keywords: Muhammad, *sīra*, hadith, source criticism, methodology