

Oversigt.

Nyere Islamforskning.

I.

I langt højere Grad end andre Folk har de orientalske følt Behovet for en ubrudt samfundsmæssig Udviklingslinie, in casu tilbage til de Retningslinier, Muhammed havde anvist sit Trossamfund. De moderne muhammedanske Stater har endnu i vor egen Tid maattet kæmpe med næsten uovervindelige Vanskeligheder ved at bryde de traditionelle Normer for at skaffe Plads til de Reformer, et moderne Samfund kræver. — Muhammed veg selv helst tilbage fra Traditionsbrud. Kun hans klare Monotheisme brød afgørende med Fortiden. For ham har hans Forkyndelse været nationalt selvhævdende; ikke destomindre var det ham magtpaaliggende — specielt i Medinatiden — at gøre sin Lære til Hovedsummen af alle tidligere Aabenbaringsreligioner. Gud »har foreskrevet Eder den samme Religion, som han paalagde Noah, Abraham, Moses og Jesus: »Overhold Religionen og spalt Eder ikke i den« (Koranen, Sure 42:11).

En tilsvarende Uvilje mod Fornyerer møder man meget tidligt i Islam, maaske tidligst i ortodoxe Kredse i Medina. Muhammed havde ikke selv kunnet overholde sit udtrykkelige Afkald paa enhver Forrang fremfor sine Trosfæller, udover naturligvis at han formidlede Guds Aabenbaring. Det er derfor forklarligt, at man snart kom ind paa at supplere Koranens Bud ved at henvise til Profetens Adfærd (sunna) til Belæring for troende. »Den smukkeste Rettesnor er Allåhs Bog, og den bedste Vejledning Profetens«, hedder det. Allerede her træffer vi begge de Elementer, der danner Kernen i det Kompleks af Rets- og Moralregler (al-fiqh), som islamiske Teologer og Jurister har nedfældet i Tidens Løb: Koranen normaliserede paa en Række Omraader det nye Religionssamfunds Liv, og hvor den ikke rakte til, maatte man følge Overleveringen om Profetens Eksempel (ḥadīṭ)¹.

¹ Ignaz Goldziher: Muhammedanische Studien II (Halle 1890), 3 ff., 203 ff.; T. Andræ: Die person Muhammeds in lehre und glauben seiner gemeinde (Archives d'Études Orientales 16, Sthlm. 1918), 175 ff.; A. Guillaume: The Traditions of Islam. An introduction to the study of the Hadith Literature (Oxford 1924), passim; jfr. A. J. Wensinck: A Handbook of Early Muhammadan Tradition (Leiden 1927), 162, 222 f.

Saavidt Traditionens teoretiske Udformning. I Virkeligheden sammenfattedes den stadigt svulmende Strøm af *ḥadīṭ* hovedsagelig af fire indbyrdes konkurrerende Retsskoler. De muhammedanske Rets- og Trosregler er da ogsaa efterhaanden blevet saa komplicerede og saa selvmodsigende, at enhver Afgørelse blev afhængig af et personligt Skøn hos dem, der til daglig skulde anvende dem. For de europæiske Magters Orientpolitik og for Islamforskningen i det 19. Aarhundrede — to Omraader, der knyttedes sammen af et nært praktisk Samarbejde — har denne Tilstand næppe været ubetinget heldig; Modsigelserne i *al-fiqh* gav alt for ofte frit Raaderum for Vilkaarlighed.

Først i 1890 paaviste den ungarske Orientalist *Ignaz Goldziher*¹, at islamiske lærde i Tidens Løb ad spekulativ Vej har konstrueret og per fas et nefas knyttet hele det enorme Apparat af Traditioner til Profeten. Man kan ikke benægte, at enkelte Jurister samvittighedsfuldt har indsamlet og vejjet deres Bevismateriale, inden de fastslog en Retsregel i Profetens Navn. Men som Helhed har de islamiske lærde stillet sig aldeles suverænt overfor den Traditions-kæde (*isnād*), der skulde forbinde deres Læresætninger med Muhammeds Adfærd, hvadenten Motiverne saa har været at underbygge personlige Anskuelser eller en hvilken som helst anden Interesse. Overleveringens Grundlag og dens tidsmæssige Placering tabte sig i det uvisse ved den endeløse Kæde af Forfalskninger i Partilidenskaberne Tjeneste.

Det er indlysende, at Goldzihers Undersøgelser kom til at give alle Islamforskningens Retninger aldeles afgørende Impulser. Det mest talende Vidnesbyrd om hans Arbejdes banebrydende Karakter er det utvivlsomt, at det franske *Institut d'Études Islamiques de l'université de Paris* har ment det nødvendigt at foranstalte en praktisk taget urevideret, fransk Nyudgave i 1952, to Generationer efter dets oprindelige Fremkomst². Paa den anden Side kunde det næppe undgaas, at den Kritik, Goldziher havde lagt Grunden til, undertiden er gaaet for haandfast til værks, har underkendt Kilder, som senere har vist sig holdbare. I de seneste Aars Forskning spores der da ogsaa en klar Tendens til at underkaste hele den muhammedanske Overlevering en fornyet Prøvelse, først og fremmest for at finde frem til sikrere og mere almengyldige metodiske Kriterier, end man hidtil har besiddet. Den betydeligste

¹ I andet Bind af sine Muhammedanische Studien. — Om Goldziher, se J. Somogyi i *The Muslim World*, vol. 41 (Hartford 1951), 199—208.

² *Études sur la tradition islamique extraits du tome II des Muhammedanische Studien*, trad. par L. Bercher (*Initiation à l'Islam VII*, Paris 1952).

Frugt af dette Arbejde forelaa allerede inden Nyudgaven af Goldziher's Værk i *Joseph Schachts* grundlæggende Hadit-studier: «*The Origins of Muhammadan Jurisprudence*» (Oxford 1950, 2. ed. 1953).

Man har længe været klar over, at Juristen Muhammed ibn-Idris al-Shâfi'i (d. 820), efter hvem den ene af de fire ortodoxe Retsskoler bærer sit Navn, har en betydelig Andel i de formelle Retsprincippers Dannelse¹. Helt prægnant fremtræder hans Indflydelse først nu gennem Schachts Undersøgelser. I Almindelighed opererede den klassiske Retsvidenskab kun med fire Retskilder: Koranen, Profetens og hans Fællers Adfærd, det ortodoxe Trossamfunds Overenskomst (iğma' al-umma) og Analogidannelse. Disse formelle Begreber synes al-Shâfi'i at have formuleret i sine væsentligste Træk; men det betyder ikke, at han tilmaalte dem alle lige stor Værdi. De sidste to havde vanskeligt ved at gøre sig gældende i den Periode, der her er Tale om, utvivlsomt fordi de kunde stimulere lokale eller skismatiske Afvigelser indenfor Islam. Koranen og sunna'en kom derfor foreløbig til at indtage en absolut dominerende Plads i Retslæren, ikke mindst takket være al-Shâfi'i. Han er den første, der definerer Sunnabegrebet som Profetens Adfærd, og som principielt forlanger, at en Regel skal kunne føres tilbage til Muhammed gennem en ubrudt Traditionskæde for at have Retsgyldighed². Hans Krav vandt hurtig almindelig Anerkendelse, men de medførte unægtelig samtidig en meget væsentlig Indsnævring af Juraens Horisont. Forskellen mellem al-Shâfi'i og hans Forgængere vil sikkert fremgaa klarest ved at sammenligne hans System med den medinensiske Jurist Mâlik ibn Anas' (d. 795) Metoder. Hvor Traditionen havde svigtet, havde denne nemlig enten appelleret til den medinensiske Menigheds iğma' eller udtrykt sin egen Mening, og han havde ikke næret nogensomhelst teoretisk Interesse for Overleveringens formelle Grundlag³. Al-Shâfi'i skærper saaledes baade Kravene til Grundlaget for al-fiqh og til Materialets tekstkritiske Behandling.

Indsamlingen af Materiale og de tidligste Spirer til Retslæren henlægger Schacht til Irâq i Generationerne forud for al-Shâfi'i, antagelig altsaa til de sidste Ummayyaders Tid. Den geografiske Placering kan maaske diskuteres (jfr. ndfr.), men det er ganske overbevisende lykkedes Schacht at sandsynliggøre, at de tidligste Jurister har formuleret deres Systemer over Ummayyadekalifatets

¹ Jfr. W. Heffening i *Enzyklopaedie des Islâm* IV (Leiden 1934), 271 ff.

² Schacht, op. cit. især 77—81.

³ A. Guillaume, op. cit. 20 ff.

(661—750) administrative og retslige Erfaringer¹. Det næste Udviklingstrin har da været, at fromme lærde i ummayyadefjendtlige Kredse i 9. og 10. Aarhundrede har tilskrevet Profeten eller de fire første Kaliffer disse Retsprincipper ved at forfalske Overleveringskæden. I den Form, de saaledes havde faaet, legaliseredes de fiqh-lærdes Systemer derefter i Abbassidetiden (750—1258), uden dog at den ene af de fire ortodoxe Retsskoler fik Fortrin fremfor de andre.

II.

Det er lykkedes Schacht at fastslaa formelle Kriterier for en kronologisk og geografisk Placering af den retlige Overlevering. Det forekommer mig derimod for kategorisk, at han helt vil underkende enhver Tradition, der overleveres paa Profetens Autoritet, og helt frakender Medina Andel i hadit-dannelsens Oprindelse². Disse Spørgsmaal har ikke ganske ringe Rækkevidde, idet de berører Kildegrundlaget for Muhammeds eget Virke. Den retlige og religiøse Overlevering lader sig nemlig ikke adskille fra den historiske.

Schachts Paastand rokkes imidlertid allerede derved, at en saa tidlig Kilde som Muhammed ibn Ishâq's (d. 768) Fremstilling af Profetens Levned udtrykkeligt henlægger sunna-traditionen til Medina³. De nyeste Undersøgelser synes at vise, at der meget tidligt i Medina opstod en rent historisk Interesse for Profetens Liv; ibn Ishâq's Værk er netop den første, kendte Frugt heraf. Den ældste, biografiske Litteratur — ibn Ishâq, al-Wâqidî (d. 823), ibn Sa'd (d. 845) — indeholder utvivlsomt et fremtrædende legendarisk Islæt, men paa den anden Side røber den endnu umiskendelige Spor af en omfangsrig, lokal Tradition, der baade lader Muhammed og hans Modstandere komme til Orde⁴.

Umiddelbart vilde man forvente, at Profetens egen Beretning, Koranen, maa tilkendes ubetinget Forrang fremfor enhver af disse senere Kilder. Men denne Opfattelse gælder kun med Modifikation. Dels indeholder Koranteksten selv kun meget faa sikre Tidsmærker, dels er den oftest holdt i saa taagede Vendinger, at Begivenhedsforløbet snarest tilsløres. Dens alvorligste Svaghed er

¹ Schacht, op. cit., 190—213.

² Ibid., 149, 233.

³ The Life of Muhammad. A translation of (ibn) Ishâq's sirat rasul Allâh with introduction and notes by A. Guillaume (London 1955), 684.

⁴ F. Buhl: Muhammeds Liv (Kbh. 1903), 360 ff.; Andræ, op. cit. 26 ff.; Th. Noeldeke: Geschichte des Qorâns II (2. Udg. v. F. Schwally, Lpz. 1919), 129 ff.; G. Levi della Vida i Enzyklopaedie des Islâm IV, 472 ff.; A. Guillaume's Indledn. til ibn Ishâq, xiv—xli; jfr. Wensinck, op. cit., 157 ff.

dog, at den kun er overleveret os i en senere autoriseret Udgave, saaledes at vi nu hverken kender dens oprindelige Form eller de mellemliggende Redaktioner¹. Koranens nuværende Inddeling er hverken kronologisk eller indholdsmæssigt, men stilistisk bestemt. De længste Kapitler (Surer) staar først, de korteste sidst. I tekst-kritisk Henseende har islamiske Eksegeter allerede udført et omfattende Arbejde, omend naturligvis utilstrækkeligt fra et moderne, videnskabeligt Synspunkt. Tekstens Ordlyd synes imidlertid at kunne fastslaaes med nogenlunde Sikkerhed; de saglige Problemer, der knytter sig til Koranen er nok saa betydningsfulde.

En nogenlunde holdbar Datering af Surerne naaede den tyske Orientalist *Th. Noeldeke* allerede i 1860. I 1937—39 udgav en skotsk Islamforsker, *Richard Bell* imidlertid en ny Koranoversættelse, hvis Tolkning og Arrangement afveg stærkt fra den hidtil gængse². Dokumentation af Omplaceringerne har han redegjort for i en posthumt publiceret »*Introduction to the Qur'ân*« (Edinburgh 1953). Medens Noeldeke endnu i Hovedsagen opererede med Surerne som Enheder i den overleverede Form, er man efterhaanden blevet opmærksom paa, at de meget vel kan være samarbejdet af Vers fra vidt forskellig Tid. Denne Iagttagelse har Bell nu draget Konsekvenserne af. I en iøvrigt apokryf Tradition hedder det sikkert korrekt, at Koranen blev samlet »fra Skriftstumper, Sten, Palmeblade, Knogler, Læderstrimler og fra Mændenes Hjerter«, altsaa paa Grundlag af korte Passager og netop ikke afsluttede Surer³. Til Gengæld betjente Muhammed sig til forskellig Tid af et varierende, men ganske karakteristisk Ordvalg, der giver Holdepunkter for at tidsfæste hver enkelt Koranpassage med større eller mindre Sikkerhed, ogsaa indenfor de to Hovedafsnit i hans Karriere, det mekkanske og det medinensiske⁴.

Frants Buhl, hvis Muhammedbiografi fra 1903 stadig hævder sin Rang af internationalt Standardværk, anvendte fortrinsvis den senere Tradition til at uddybe det Billede, Koranen gav. I Modsætning hertil sonderer den nyeste Biograf, den engelske Orientalist *W. Montgomery Watt* i sin Bog: »*Muhammad at Mecca*« (Oxford 1953) skarpt mellem Profetens personlige, religiøse Ud-

¹ Noeldeke-Schwally, op. cit., 11 ff.; I. Goldziher: *Islam fordom och nu. Studier i korantolkningens historia* (Olaus Petri-föreläsningar, Sthlm. 1915), 5—33.

² Th. Noeldeke: *Geschichte des Qorâns* (Göttingen 1860). — R. Bell: *The Qur'ân. Transl. with a critical re-arrangement of the Surahs*, I—II (Edinb. 1937—39).

³ Noeldeke-Schwally, op. cit. II, 11 ff.; Bell: *Introduction*, 38 ff., 103.

⁴ Ibid., 104 ff.

vikling og den ydre Ramme om hans Virke i Mekka. Til det første Formaål har han kunnet drage Nytte af Bell's Koranbearbejdelse, til de sidste har ibn Sa'd's og ibn Ishâq's Efterretninger været Hovedkilde. Desværre er Resultaterne af de første Afsnit imidlertid næppe holdbare, hvorimod Forf. i de sidste kan notere varige Gevinster.

Dr. Montgomery Watt bestrider ikke, at de ældste Partier af Koranen rummer eschatologiske og religiøse Træk, der viser Profetens Gæld til de øvrige Aabenbaringsreligioner, eller at han fra Begyndelsen har følt sit Kald til at advare sine Landsmænd. Blot gælder Advarslen efter Forf:s. Opfattelse ikke Muhammeds religiøse Besindelse paa Dommedags Uundgaaelighed saa meget som Købmandsaristokratiets sociale Ligegyldighed. Det er de sociale Misèreer i Mekka, Koranen drager til Felts mod¹. — De Koranvers, Montgomery Watt støtter sig til, tillader dog næppe den Fortolkning, han tillægger dem. De bestyrker egentlig tværtimod den gængse Opfattelse af Muhammeds tidligste Forkyndelse, af Dommedagsprædikantens Angst for sine Medmenneskers Vildfarelse og deres Skæbne. Gud har sendt sin Apostel, hedder det, for at bringe Araberne den Vejledning, de — ene blandt andre Folk — ikke hidtil har kendt. Han skal paaminde dem om, at »Dommedag skal blive en svær Dag, en Dag uden Behagelighed for de vantro« (Sure 74:8—10). Den Dag afgøres Menneskets etiske Ansvar overfor Gud, den altformaaende Skaber, hvis Vilje ingen kan unddrage sig².

Det er Forf:s. egen Metode, der har ført ham paa Vildspor. For en Historiker er det unægtelig overraskende, at han benægter den historiske Forsknings Kompetence til overhovedet at diskutere Koranens Kilder og Forudsætninger, fordi det strider mod den ortodoxe Muhammedanismes Grundsyn paa Allåhs Aabenbaring³. Det er en alvorlig Brist, at Muhammeds religiøse Baggrund og de etiske Elementer i hans Forkyndelse forflygtiges. Man kan strides

¹ Montgomery Watt, op. cit., Kap. III. — En tysk Orientalist, H. v. Grimme har tidligere — og ligeledes uden Held — forsøgt at skildre Muhammed som social Reformator (Mohammed, Bd. I (Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte VIII. Münster 1892), 14—23).

² Jfr. Buhl: Muhammeds Liv, 137 ff., 149 ff.; Muhammeds religiøse Forkyndelse efter Quranen (Kbh. 1924), 69 ff., 127 ff., 142 ff.; T. Andræ: Muhammed, hans liv och hans tro (2. Udg. v. G. Widengren, Sthlm. 1950), 96 ff. — Oversigter over den tidligere Muhammedforskning findes hos Noeldeke-Schwally, op. cit. II, 198 ff. og hos J. J. Saunders: Mohammad in Europe (History. The Journal of The Historical Association, New Ser. vol. XXXIX. London 1954), 14—25.

³ Montgomery Watt, op. cit., 82 f., 128.

om, hvor han kan have hentet sine Impulser, men de kan ikke bortforklares, end ikke i den religiøse Tolerances Navn. Han har næppe saa tidligt kendt hverken Kristendom eller Jødedom i ren Skikkelse. Paavirkningen maa utvivlsomt snarest søges i det brogede Virvar af sekteriske Vildskud paa Kristendommen og Manichæismen, som trivedes saa overdaadigt i det daværende Arabien¹.

Betydeligt heldigere falder Montgomery Watts Behandling af Tilstanden i Mekka ud. Det er lykkedes ham paa Grundlag af ibn Ishâq's Materiale at identificere de politiske Grupperinger, som dog allerede inden Muhammeds Optræden havde fundet en *modus vivendi*, blandt andet fordi Byens internationale Handel nødvendiggjorde en Balance mellem Byzans og Persien². Et Fremskridt er ligeledes Redegørelsen for Rekrutteringen af Profetens første Tilhængere, som man hidtil har ment at finde blandt fattige og Tjenestefolk. De synes tværtimod at høre hjemme blandt Aristokratiets yngre Medlemmer og blandt Folk, der ikke havde fast Tilknytningsforhold til nogen Klan, og som altsaa savnede retlig Beskyttelse; blandt »de unge og de svage« som ibn Sa'd udtrykker sig³.

Det kan ikke udelukkes, at »de svages« retlige Utryghed kan have motiveret deres Omvendelse. Til Gengæld er det ikke indlysende, at netop »bedre Folks Børn« skulde samles om den sociale Reformator, Forf. ser i Muhammed. Dr. Montgomery Watt har selv set denne Modsigelse, men han mener, at det hænger sammen med, at de tidligste troende først og fremmest har hæftet sig ved Profetens klare Monotheisme⁴, en Forklaring, der naturligvis er langt fra dækkende.

I Almindelighed mener man, at det mekkanske Aristokratis Uvilje mod Muhammed skyldes, at hans Prædiken truede den Markedshandel, Afgudsdyrkelsen i Byen affødte⁵. Denne Opfattelse støtter sig udelukkende til et enkelt Koransted: Mekkanerne siger: »Hvis vi følger den Vej, ved hvilken Du er retledt, vil vi blive fordrevet fra vort Land« (Sure 28:57). Men er denne rent økonomiske Tolkning ikke lidt af en Tilsnigelse?

Efter ibn Ishâq skyldes Oppositionen mod Muhammed Mek-

¹ R. Bell: *Islam in its Christian Environment* (London 1924), passim; Andræ-Widengren, op. cit., 144 ff.

² Montgomery Watt, op. cit., Kap. I.

³ Ibid., Kap. IV.

⁴ Ibid., op. cit., 96 ff.

⁵ Buhl: *Muhammeds Liv*, 158. — I det flg. bygger jeg fortrinsvis paa en utrykt Undersøgelse: N. J. Andersen: *Dommedagsprofetens Overgang til Politiker*.

kanernes Frygt for, at hans Prædiken skal svække Byen indadtil og udadtil ved at skabe Splittelse i det bestaaende Stammesamfund¹. Denne Motivering — og mere er det næppe — giver sikkert en rimelig Forklaring paa Bruddet mellem Muhammed og Mekkanerne, og den belyser tillige de sidstes Frygt for at blive fordrevet. De politiske Tilstande i Byen og Rekrutteringen af de første troende — som Montgomery Watt har beskrevet disse Forhold — bliver ligeledes forstaaelige. Muhammeds Virksomhed skaffede ham tidligt udenrigspolitisk Betydning, især ved Forbindelserne med Abyssinien, en Situation, der kunde blive farlig for Mekkas Balancepolitik; og »de unges og de svages« Tilslutning til Profeten truede Stammesamfundets Sammenhold, der var den vigtigste Forudsætning for Mekkas Position.

III.

De nyere Forskningsresultater gælder ikke mindst de tidligste Perioder af Islams Historie, Umayyadetiden og Abbassidetiden. Fra et historisk Synspunkt er dette saa meget mere bemærkelsesværdigt, som det i de hittidige Standardværker ikke var lykkedes at give en organisk Fremstilling af Kalifatets Vækst. Bedst er Forsøget faldet ud i den seneste Behandling fra den tyske Orientalist *Bertold Spuler*s Haand². Men selv her opløses Hovedlinierne for stærkt af det usmidige Paragrafsystem, Forf. har lagt til Grund. Samtidig har han i ganske usædvanlig Grad lagt Hovedvægten paa Rigets østlige Provinser, hvilket næppe har gavnet Behandlingen af Umayyadekalifatet, hvis Tyngdepunkt laa i Syrien.

Med utvivlsom Ret gør Prof. *F. Løkkegaard* i Indledningen til sin Disputats »*Islamic Taxation in the classic period, with special reference to the circumstances of Iraq*« (Kbh. 1950) opmærksom paa, at den radikale Skepsis, Goldziher havde givet Stødet til, uundgaaeligt maatte fortone Grænserne mellem sikker og utilforladelig Overlevering. Særlig grelt fremtraadte dette i den temperamentsfulde, belgiske Islamforsker *Henri Lammens*' Studier over Mu'āwiyah I:s (661—80) Politik og Administration³. Løkkegaard har naturligvis som sine Forgængere været henvist til de

¹ Ibn Ishāq, op. cit., 118 ff., 133 f., etc.

² B. Spuler: *Geschichte der islamischen Länder I: Die Chalifenzeit* (Hdb. der Orientalistik, hrsg. v. B. Spuler VI: 1. Leiden 1952).

³ H. Lammens: *Études sur le règne du calife omayyade Mo'āwīa Ier* (Mélanges de la Faculté orientale de l'université Saint Joseph, Beyrouth 1908).

berettende Kilder og den sene, juridiske Haandbogslitteratur; men det er langt mere overbevisende, end det hidtil har været Tilfældet, lykkedes ham at trænge bag om Kildernes tendentiose — specielt ummayyadefjendtlige Karakter.

Det er i sig selv næppe sandsynligt, at der skulde være opstaaet en teoretisk underbygget, administrativ Tradition i større Omfang i Erobringstiden i 7. og Begyndelsen af 8. Aarhundrede; dertil var Araberne for faatallige og for optaget af praktiske Gøremaal. At det lykkedes dem at tilvejebringe en levedygtig Administration, skyldes først og fremmest, at de i videst muligt Omfang overtog Byzantinernes og Sassanidernes Forvaltningsmaskineri, og selv kun placerede Arabere paa de ledende Poster. Selv bevarede de deres Stilling af privilegeret, militært Aristokrati, afsondret fra den bosiddende Befolkning og fritaget fra de almindelige Skatter, der skulde finansiere det arabiske Styre.

Det kan derfor ikke overraske, at man netop finder de tidligste Spirer til en islamisk Administration i Beskatningsforholdene. For Syriens Vedkommende er det af Interesse, at Mu'āwiyah I knytter en kristen Syrer, Sargūn (el. Sergios) ibn Mansūr, der havde ledet det byzantinske Finansstyre i Damascus, til sin Skatte- og Hærforvaltning¹. Prof. Løkkegaard har da ogsaa kunnet paavise en meget snæver Forbindelse mellem byzantinske og islamiske Beskatningsprincipper. Den diocletianske capitatio-jugatio, der kombinerede Kopskat og Jordafgift² finder en nøje Parallel i den Tribut, Muhammedanerne paalignede den bosiddende Befolkning i de erobrede Omraader. I Syrien (og formentlig ogsaa andetsteds) kendes kort efter Erobringen en Kopskat, ġiziyah, medens Byrden i andre Tilfælde hvilede paa Jorden som ħarāġ, uden at der endnu lader sig opstille nogen Distinktion mellem de to Former. Sammenhængen er antagelig, at Araberne har fundet en simpel, praktisk Anvendelse af de Regler, Koranen anviser, paa det System, Byzantinerne efterlod sig³.

Denne Formodning bestyrkes for Ægyptens Vedkommende af en Række heldige Papyrusfund i Afroditto (det nuværende Kûm Ishkâw i øvre Ægypten), hvor Skatteforvaltningen paafaldende ligner Justinians stærkt centraliserede Ordning fra det 6. Aarhundrede⁴. Og en tilsvarende Kontinuitet lader sig følge i de Om-

¹ J. Wellhausen: *The Arab Kingdom and its Fall* (Calcutta 1927; tysk Udg. 1902), 134 f.; Lammens, op. cit., 237, 384 ff.; samme: *La Syrie. Précis historique I* (1921), 70.

² Jfr. hertil G. Ostrogorsky: *History of the Byzantine State* (London 1956), 37 ff.

³ Løkkegaard, op. cit., 131 ff., 175 ff.

⁴ C. H. Becker: *Beiträge zur Geschichte Ägyptens unter dem Islam II*

raader, Araberne overtog efter Sassaniderne. Ummayyaderne synes her som Regel at have opretholdt Persernes Adskillelse af Provinsstyrets finansielle og militære Beføjelser, ligesom de bevarede det ældgamle Postsystem, der samtidig fungerede som hemmelig Efterretningstjeneste¹. Begge Dele forekommer mig ganske oplysende til Karakteristik af Regeringens Mistro til de oppositionelle Elementers Uvilje mod det syriske Kalifat.

Paa den anden Side kunde Islam ikke i Længden lade sig nøje med at videreføre de af Forgængernes administrative Funktioner, der var strengt nødvendige for Araberstatens Trivsel. Baade Statsorganisationens Omfang og de finansielle Komplikationer, de arabiske Stammers faste Bosættelse og den hjemmehørende Befolknings gradvise Omvendelse medførte, gjorde Ændringer paakrævede². Kancelliproceduren og Embedsstanden arabiseredes da ogsaa efterhaanden under Abd al-Malik (685—705) og hans nærmeste Efterfølgere³; og omtrent samtidig maatte Regeringen revidere Beskatningsreglerne. Efter flere forgæves Forsøg naaede man endelig en varig Løsning ved at opstille en principiel Sondring mellem *giziyah* og *harâğ*. Den sidste dækkede derefter en ren Jordafgift, som Muhammedanerne uden at nedværdige sig kunde udrede paa lige Fod med vantro; *giziyah* blev en Kopskat, der udelukkende paalignedes Skriftfolkene⁴.

Man kan finde dette Arrangement fiktivt. Hovedsagen er dog, at Ummayyadekalifferne uden at bryde de Rammer, Profeten havde fastslaaet i Koranen, virkelig havde formaaet at opbygge en effektiv Statsforvaltning paa det Grundlag, Byzantinerne og Sassaniderne efterlod sig; og at de efterhaanden ogsaa forstod at islamisere de overleverede Former. Denne Udvikling maa utvivl-

(Strassburg 1903), 81 ff., 113 ff.; Nabia Abott: *The Qurrah Papyri from Aphroditon in the Oriental Institute* (Oriental Institute of the University of Chicago, *Studies in Ancient Oriental Civilization*, vol. 15. Chicago 1938).

¹ Løkkegaard, op. cit., 143 ff. — Jfr. Arthur Christensen: *Iran sous les Sassanides* (2. ed., Kbh. 1944), 97—140.

² Ved Omvendelse bortfaldt *giziyah*'en. — I den ældre Ummayyadetid havde Magthaverne ikke missioneret for Islam, men tværtimod opretholdt klare Skillelinier mellem den militære, arabiske Besættelse og de tributskyldige «Skriftfolk». Oprindelsen til en arabisk Jordbesiddelse kan ligge i, at de kollektive Reservater, man oprindeligt havde tildelt Stammerne i de erobrede Lande (bl. a. til Græsning), havde udviklet sig til personlig Ejendomsbesiddelse. Man blev derved efterhaanden stillet overfor Spørgsmaalet om, hvorvidt Muhammedanere kunde udrede Jordafgifterne paa lige Fod med Skriftfolkene, hvilket Koranen ikke tillod. (C. H. Becker: *Beiträge*, 121 ff.; Løkkegaard, op. cit., 14—72; jfr. Johs. Pedersen: *Islams Kultur* (Kbh. 1928), 47 ff.).

³ C. H. Becker: *Beiträge*, 130 f.; Nabia Abott, op. cit., 11 ff.

⁴ Løkkegaard, op. cit., 128 ff.; jfr. Johs. Pedersen, op. cit., 41 ff., 47 ff.

somt være foregaaet jævnt og som ganske praktiske Foranstaltninger. Nogen teoretisk Begrundelse af Statsorganisationen eller af Kalifatets Funktioner har der ikke været Tale om paa dette Tidspunkt. Det skete først i Abbassidetiden.

Selve Kalifatets Udvikling har en fransk Jurist, *Émile Tyan* der nu virker som juridisk Professor i Beyruth, taget op til en bredt anlagt Undersøgelse i en omfangsrig Bog: *«Institutions du droit public musulman I: Le califat»* (Paris 1954). Idéen i hans Værk har været at dokumentere, at de fire første Kaliffers — og især 'Umar's (634—44) — væsentligste Fortjeneste bestod i, at de som »de troendes Fyrster« (amīr al-mu'minīn) havde Autoritet til at holde sammen paa Rigets Enhed. Den egentlige Organisation af Kalifatet og Overvindelsen af de primitive Beduinelementer finder derimod først Sted under Ummayyaderne, og disses Gerning overtages uden Brud af Abbassiderne¹. Denne Opfattelse er imidlertid kun halvvejs korrekt, og Arbejdet viser sig ogsaa at være behæftet med alvorlige, metodiske Brister.

Forf. fremhæver rigtigt, at de sene, juridiske Skribenter, især fra det 10. Aarhundrede, maa lades ude af Betragtning, fordi de kun redegør for deres egen Tids statsretlige Idealer, der ikke svarer til Virkeligheden. Derimod udnytter han fortrinsvis Historie-skriverne og Digterne². Men netop her svigter Metoden, fordi han ofte uden Forskel tager sene Historikeres — f. Eks. ibn Haldūns (d. 1406) — Vidnesbyrd til Indtægt jævnsides med de ældstes. Der sondres ikke tilstrækkeligt mellem ældre og yngre Bestanddele i Overleveringen. Paa samme Maade havde en skarpere Grænsedragning mellem Virkelighed og Panegyrik sikkert været hensigtsmæssig overfor Abbassidernes Hofpoeter.

Det er værdifuldt, at Forf. fremdrager de primitive Elementer i den ældste Tid stærkere end det hidtil er sket. Men som Helhed maa Skellet mellem Ummayyader og Abbassider formentlig opretholdes. De politiske Brydninger i det 7. og 8. Aarhundrede har deres Rødder i Partidannelserne allerede i Profetens Levetid; i Modsætningerne mellem Profetfællerne — som Kaliffer repræsenteret af Abū Bekr (632—34) og 'Umar—, Profetens Slægt — det senere alidiske Parti — og det gamle, mekkanske Aristokrati under Ummayyadernes Ledelse. Det er paradoksalt nok den sidste Gruppe, der havde været Muhammeds argeste Fjender, som under Opgøret mellem 'Alī og Mu'āwiyah 656—61 baner sig Vej til Magten. Og det er dette kraftige, aristokratiske Element, der med

¹ Tyan, op. cit., Kapp. 2: II og 3.

² Ibid. S. X f.

Syrien som sit faste Holdepunkt, grundlægger en Herskermagt, som baade islamiske Historieskrivere og moderne Forskere har været enige om at karakterisere som et praktisk Kongedømme (mulk). Sin største Triumf fejrede de, da Mu'āwiyah i 678 med syrisk Støtte og efter energisk Agitation i Iraq sikrede sin Son Yazīd (I) Valg som sin Efterfølger¹. Denne ganske konkrete Magt-udfoldelse kommer slet ikke til sin Ret i Tyans Fremstilling.

Ikke destomindre respekterede Umayyaderne altid det arabiske Stammesamfunds Autoritet: »Stammeparlamentarismen« og Stammerepræsentanternes Kalifvalg, en Respekt, der var mere end blot formel. De forblev altid med den byzantinske Historieskriver Theofanes' Ord protosymboloi, de første blandt Ligemænd. Det rent arabiske Samfund forsvandt imidlertid, da Kalifatets Tyngdepunkt i 750 forlagdes fra Damascus til Baghdad, og det erstattes af en orientalsk Absolutisme af Guds Naade. Abbasiderne paaberaaber sig fra Begyndelsen en guddommeligt begrundet Legitimitet². Det er derfor utilstrækkeligt til at underbygge en statsretlig Lighed mellem de to Dynastier, at de begge repræsenterer et bevidst, dynastisk Princip, og at alle statslige Forpligtelser paahvilede Kalifværdigheden, indtil Sultanatet opstod omkring 940³. Opretholdelsen af den lovlige Orden ved at efterleve Profetens sunna gøres netop først af Abbassidetidens Jurister til Herskerens religiøse Pligt⁴.

Det er derimod ganske naturligt, at der baade direkte og indirekte bestaar en administrativ Kontinuitet mellem de Perioder. Joseph Schacht har, som tidligere berørt, paavist, at de ældste retslærde i de sidste Generationer af Umayyadetiden har benyttet Samtidens forvaltningsmæssige og retslige Praksis som Udgangspunkt for deres Systematisering. Karakteristisk nok viser deres Gæld til Umayyadetidens »legal practice« sig netop der, hvor man paa Forhaand vilde vente at finde den: i Skatteret, i Militæret og i Strafferet⁵. Den teoretiske Retslæres Tilblivelse synes i alt væsentligt at have fundet Sted uafhængigt af, undertiden endda i Opposition til Statsmagten. Men hverken Umayyadernes retlige Sædvaner eller den tidligste Teoretisering kan siges at have skabt en muhammedansk Lov (endsige Statsret), skønt man paa begge Stadier i større eller mindre Omfang støttede sig

¹ Wellhausen, op. cit., 140 ff.; Lammens: Mu'āwiyah, 61, 189 ff.; jfr. Tyan, op. cit., 258 f.

² Goldziher: Muh. Stud. II, 53 ff.; Wellhausen, op. cit., 500 ff., 556 ff.; Johs. Pedersen, op. cit., 63 ff.

³ Saaledes Tyan, op. cit., 233 f., 513 ff.

⁴ Goldziher: Muh. Stud. II, 66 ff.

⁵ Schacht, op. cit., 190 ff., 198, 213; jfr. ovfr. S. 147 f.

til Koranen. Dette skete først, da Abbassidekalifatet legaliserede al-fiqh. Paa den anden Side kan der næppe være Tvivl om, at Regeringen i denne Periode har begunstiget Udviklingen af en teologisk farvet Retslære, blandt andet ved at raadføre sig med retslærde i stor Udstrækning om Forvaltningsanliggender. Dette var muligvis en uundgaaelig Konsekvens af Statsmagtens Islamisering; men til Gengæld kan man ikke undgaa at bemærke, at Kalifferne betoner deres Pligt til at haandhæve Samfundets Orden i Guds Navn des stærkere, jo ringere deres virkelige Magt bliver.

IV.

Det havde været en Grundtanke i Muhammeds Forkyndelse, at Allâh havde sendt sin Aabenbaring for at manifestere Menneskets Magtesløshed mod hans Vilje og Forsyn¹. Formaalet med al Erkendelse bliver saaledes for en Muhammedaner at forstaa og paaskønne Guds Værk. Denne Betragtning forklarer, at Islam vanskeligt kan vedkende sig sin Gæld til Omverdenen.

Tilsammen gør Islams internationale Væsen og den Originalitet, den muhammedanske Kultur kan paaberaabe sig i Kraft af sin guddommelige Oprindelse, det berettiget at behandle dens fundamentale Idéer som en Helhed, der lader sig analysere og rubricere. Dette har den østrigsk-amerikanske Orientalist G. E. v. Grunebaum forsøgt med Held i sin Bog »*Medieval Islam. A Study of Cultural Orientation*» (Chicago 1946, 2. ed. 1953). Egentlig dækker dens Undertitel dens Emne nok saa godt som Hovedtitlen, forsaavidt som Forf. gennemgaar de vigtigste Sider af den middelalderlige Muhammedaners Verden og Punkt for Punkt dokumenterer, hvad Araberne skylder deres Forgængere, og hvad de selv har bidraget til at give deres Civilisation dens Særpræg². Grunebaums Styrke ligger i hans imponerende Kilde- og Litteraturkendskab. Enkelthederne i hans Fremstilling er ikke alle nye eller overraskende, men han har ofte virkelig formaaet at anlægge friske Synspunkter paa velkendte Emner. Svaghederne hænger navnlig sammen med, at de tidsmæssige Elementer af

¹ Prædestinationstanken indtager en meget fremtrædende Plads i Muhammeds Prædiken og i den tidligste, islamiske Teologi. Parallelt hermed kan man dog træffe ganske modsatte Idéer, Troen paa, at Mennesket kan retfærdiggøre sig ved sin egen Indsats. I den tidligste Diskussion bliver det snarest et Spørgsmaal om, hvor stor Andel Gud og Mennesker hver især har i det daglige Begivenhedsforløb. (I. Goldziher: *Islam fordum och nu*, 57 ff.; W. Montgomery Watt: *Freewill and Predestination in early Islam* (The Muslim World, vol. 36 (Hartford 1946), 124—52).

² Jfr. ndfr. S. 162.

Islamiseringsprocessen fortønes, og at det ikke altid klart fremgaar, hvilke Dele af det antike Kulturgods, Islam opsuger, og hvilke der — bevidst eller ubevidst — udelukkes.

Den klassiske Kultur havde haft trange Kaar i Byzans siden Justinians Tid. Lukningen af Akademiet i Athen 529 udtrykker den byzantinske Regerings Snæversyn, men denne Handling bliver tillige et Symbol paa, at den klassiske Arv i større eller mindre Omfang omplantes dels til den latinske Kultur, dels til Sassaniderriget og den kristne Kirke i den nære Orient¹. Men det er bemærkelsesværdigt, at den antike Overlevering først i Løbet af det 8.—10. Aarhundrede knyttes til Islam, og da først og fremmest i Irâq og Persien. Man kan i Ummayyadetiden vel iagttage Reflekser af det 5.—7. Aarhundredes kristologiske Konflikter mellem Orientens mange Kirkeretninger², men den egentlige Islamisering finder først Sted efter at den tilsvarende Proces i det væsentlige er afsluttet for Statsorganisationens Vedkommende.

Med god Grund plejer man at fremhæve, at de Veje, Overtagelsen af Antikens Kulturarv havde fulgt, ogsaa fik Indflydelse paa, hvad Araberne fik Kendskab til. Medens de virkelig tilegnede sig adskillige af de centrale Værker fra den græske Naturvidenskab, Hippokrates, Galen, Euklid, Eratosthenes, Archimedes og Ptolemaios for blot at nævne nogle faa, overleveredes Filosofien kun i det Omfang, den havde været Arsenal for de dogmatiske Kampe mellem Nestorianere og Monofysiter. Det gælder de nyplatoniske Bearbejdelser af Aristoteles hos Plotin og hans Elever, og det gælder den senhellenistiske Logik og Retorik. Det er disse Skrifter, der via syrisk oversættes til arabisk, hovedsagelig i Baghdad, hvor Abbassidekaliffen al-Ma'mûn's (813—33) Akademi kom til at indtage en ledende Plads³. Denne intense Oversættelsesvirksomhed behandler Grunebaum kun ret flygtigt; derimod fordyber han sig med Rette mere indgaaende end det hidtil er sket i den livlige, kulturelle Vekselvirkning mellem Middelalderens tre store Grupper, den romerske, den byzantinske og den islamiske. Baade det kulturelle og det kommercielle Samkvem trodsede jo det aarhundredelange, indbyrdes Fjendskab, og Islam har utvivlsomt til Stadighed udvekslet filosofiske og teologiske Impulser med den romerske og græske Kirke i Striden om den rette Tro⁴.

¹ De Lacy O'Leary: *How Greek Science passed to the Arabs* (London 1949), 47—95; jfr. A. Christensen, *op. cit.*, 74 ff., 422 ff.

² A. v. Kremer: *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islam* (Lpz. 1873), 2—8; C. H. Becker: *Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung* (*Zeitschr. für Assyriologie* XXVI (Strassburg 1912), 175—95.).

³ O'Leary, *op. cit.*, 21—35, 154—82; jfr. Johs. Pedersen, *op. cit.*, 221 ff.

⁴ Grunebaum, *op. cit.*, 1—63.

Denne Forbindelse afbrydes først i det 16. Aarhundrede af indlysende Grunde. Ikke destomindre synes Islam aldrig at være blevet mærkbart paavirket af den europæiske Skolastik, skønt baade ibn Sinâ (Avicenna, d. 1037) og ibn Rushd (Averroes, d. 1198) som bekendt regnes til dens Forløbere.

Grunebaum gør opmærksom paa, at de tidligste islamiske lærde, der beskæftigede sig med Trosanliggender, har været stillet overfor dels den folkelige Legendedannelse omkring Muhammeds Person, dels de kristne Forestillinger om Kristi guddommelige Natur; og de har næppe kunnet undgaa at lade sig paavirke af dette Dilemma¹. Sporene heraf kan følges langt ned i Tiden, men Problemstillingen undergaar efterhaanden afgørende Forskydninger, antagelig netop fordi Muhammeds meget lidt systematiske Forkyndelse fra det 8. Aarhundrede tages under Behandling af hellenistisk skolede, islamiske Teologer. Medens den tidligste Debat om den guddommelige Retfærdighed synes at bære Præg af en vis Spænding mellem Koranens absolutte Gudsvilje og de arabiske Beduiners Fatalisme², samles Opmærksomheden senere om Guds begrebets Enhed. Guds Evighed anerkendes naturligvis fra alle Sider, hvorimod hans Attributter, og især Koranens Natur underkastes en livlig Meningsudveksling. Initiativet hertil udgik fra en Række religiøse Tænkere, der efterhaanden samlede sig i en rationalistisk Teologi, Mu'tazilismen, overfor den traditionsbundne Ortodoxi, Sunniterne. Mu'taziliterne gik ud fra Guds absolutte Enhed, hvorfor Koranen maatte være skabt og altsaa ikke evig, hvorimod Sunniterne hævdede, at Guds Væsen og hans Ord ikke lod sig adskille. Men ved at tage Afstand fra Muhammeds og den ældste Ortodoxis antropomorfistiske Guds begreb maatte Mu'taziliterne samtidig tillige benægte Guds vilkaarlige Egenraadighed og Prædestinationslæren³.

Formodentlig har de kristne Kirkefædres — deriblandt Johannes Damascenus' — Anvendelse af den græske Filosofis Begrebsverden i deres Polemik mod Islam bidraget til at lede Muhammedanernes Argumentation ind i de samme Baner. Men den mu'tazilitiske Dogmatik og Eksegese adskiller sig ganske klart fra de traditionelle, teologiske Retningers ved sin ganske konsekvente Anvendelse af den græske Logoslære og Substans- og Accidensbegreberne i en skarpsindig, metaforisk Koranudlægning. Baade Problemstillingen og den filosofiske Metodik, den islamiske Teologi

¹ Grunebaum, op. cit., 93 ff.

² Montgomery Watt: *Freewill and Predestination*, 124—37.

³ I. Goldziher: *Islam fordom och nu*, 61—102; samme: *Vorlesungen über den Islam* (2. Aufl. v. F. Babinger, Heidelberg 1925), 93 ff.; H. S. Nyberg i *Enzyklopaedie des Islâm* III (1934), 851—56.

betjener sig af, er — som Grunebaum omtaler det — altsaa karakteristisk for den græske Tænkning siden Aristoteles. Til Gengæld faar han ikke ganske klart frem, at denne teologiske Strid tidsmæssigt falder sammen med Oversættelsesvirksomhedens Systematisering, saaledes at en Sammenhæng er overvejende sandsynlig. I hvert Fald er det paafaldende, at Mu'tazilismens Dogmatik netop knæsettes officielt i 827 af al-Ma'mûn, der fem Aar senere opretter Akademiet i Baghdad¹.

V.

Den Udvikling, den spekulative Teologi gennemløber i 8.—10. Aarhundrede, er interessant fra flere Synspunkter; dels fordi den i Løbet af denne Periode nok islamiseres, men paa den anden Side ogsaa frigøres fra Retslæren, dels fordi den ikke har nogen eller kun en indirekte Forbindelse med de folkeligt-religiøse Strømninger, specielt Sh'ismen og dennes Udløbere (Ismâ'iliter, Assassiner etc.). De sh'itiske Retningers Oprindelse taber sig endnu mere eller mindre i det uvisse. Den politiske Støtte for Profetslægts Herskerkrav, der havde været deres Udgangspunkt i Ummayyadetiden, omformes i Abbassidetiden nærmest til en Række religiøse Forestillinger om et alidisk Tusindaarsrige². Ligesaa vigtigt er det imidlertid, at det hadefulde Samfundsfjendskab, disse Sekter samtidig udvikler, gjorde dem til naturligt Samlingspunkt for ikke blot den religiøse, men ogsaa for al social Utilfredshed. Denne Betragtning, som Grunebaum fremdrager, er værdifuld, fordi den baner Vejen for en rigtigere Forstaaelse af den økonomiske Udvikling i Islam i Middelalderen³. —

I det store Hele har Islams økonomiske og sociale Historie ikke hidtil paakaldt Forskningens Opmærksomhed i samme Omfang som Statsfunktionernes og Aandslivets Vækst. Den internationale Diskussion om de økonomiske Forbindelser mellem Orienten og Vesten i den tidligere Middelalder synes nu saavidt afklaret, at man tør fastslaa, at Araberstormen ikke har afbrudt Kontinuiteten i Middelhavsområdet, men at Handelsvejene undgik afgørende Omlægninger⁴. Denne Debat har imidlertid i

¹ Jfr. C. H. Becker: *Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung*, 186, 188 ff., 193 ff.; Goldziher: *Vorlesungen*, 110 ff.; Nyberg, l. c., 853. — I 848 mistede Mu'taziliterne atter deres privilegerede Stilling i Staten.

² Goldziher: *Vorlesungen*, 188 ff.; R. Strohtmann i *Enzyklopaedie des Islâm* IV (1934), 376—85.

³ Grunebaum, op. cit., 186—220.

⁴ Se senest R. Lopez: *East and West in the early Middle Ages* (X Congresso Internazionale di Scienze Storiche, Relazioni vol III. (Firenze 1955), 113—63.

overvejende Grad haft Europas økonomiske Udvikling for Øje, medens vort Kendskab til Islams egne Forhold vedblivende er meget mangelfuldt. I mange Henseender er A. v. Kremers gamle »Culturgeschichte des Orients« fra 1875—77 med alle sine metodiske og saglige Ufuldkommenheder stadig grundlæggende, selvom den tyske Orientalist A. Mez i Skizzeform har givet væsentlige Korrektiver dertil for det 10. Aarhundrede¹. Til nyere Detailundersøgelser foreligger der endnu kun spredte Tilløb, specielt fra engelsk og fransk Side.

Det er Mez' Fortjeneste at have paavist, at det 10. og 11. Aarhundrede kendetegnes af en voldsom Ekspansion af Byerne og af Industri og Handel. Disse Undersøgelser har W. J. Fischel senere uddybet, og de synes at vise, at Erhvervslivets Vækst og Dannelsen af et Bankvæsen med Hovedkvarter i Baghdad har fremkaldt en omfattende Kapitalkoncentration og paa den anden Side social Uro i de laveste Samfundslag, især i de tæt befolkede Egne i Mesopotamien². Disse revolutionære Stemninger fandt — efter en Række meget betydningsfulde og metodisk velunderbyggede Studier af den engelske Islamforsker Bernard Lewis³ — Afløb i Ismâ'ilismen (Qarmatismen). Den shi'itiske »Messianisme«, som her tog socialt Sigte, skaffede den Tilslutning blandt Syriens og Iraqs Bønder og Arbejdere.

Antagelig staar Ismâ'ilismen bag Oprørene i disse Egne fra 892 til frem i det 11. Aarhundrede. Mere varig Betydning fik Qarmaterne dog ved den Indflydelse, de vandt over det islamiske Laugsvæsen, der netop fordi de muhammedanske Byer savnede et lokalt Selvstyre blev Arnested for den politiske Opposition. Det er muligt, at de byzantinske Gilder har overlevet Erobringtiden, men i hvert Fald har det islamiske Laugsvæsen fra det 10.

¹ A. Mez: Die Renaissance des Islams (Heidelberg 1922), 387—483; jfr. Johs. Pedersen, op. cit., 83—172.

² W. J. Fischel: The Origin of Banking in mediaeval Islam (Journal of the Royal Asiatic Society 1937, 339—52, 569—603; Jews in the social and economic Life of mediaeval Islam (Monographs of the Royal Asiatic Society 22, London 1937). — Byhistorien har navnlig franske Forskere — L. Massignon, L. Gardet o. a. — taget op; se Oversigten hos G. E. v. Grunbaum: Die islamische Stadt (Saeculum VI (1955), 138—55). Den der citerede Litteratur findes ikke paa danske Biblioteker, og jeg maa afstaa fra at behandle dette Emne. Ogsaa i økonomisk Henseende kan man dog iagttagende en iøjnefaldende Kontinuitet fra Byzans og Sassanideriget. Overtagelsen af Forgængernes Møntsystemer er allerede ganske illustrerende; jfr. S. Bolin: Muhammed, Karl den store och Rurik (Scandia XII (Lund 1939)), 189 f.

³ Bernard Lewis: The Origins of Ismâ'ilism (Cambr. 1940); The Islamic Guilds (Economic History Review VIII (1937—38), 20—37).

Aarhundrede, da det første Gang omtales, allerede det frimureragtige Præg, der siden har karakteriseret det. Bernard Lewis tilskriver Qarmaterne Ansvaret herfor, og formentlig med Rette¹.

Fischels og Lewis' Undersøgelser forbliver dog — deres Betydning ufortalt — kun en værdifuld Førstegrøde. Det muhammedanske Samfunds Trivsel lader sig ikke adskille fra dets religiøse Liv, og den politiske Historie ikke fra den sociale Udvikling. Denne Sammenhæng indsaa ibn Haldûn omkring 1400 i sine metodiske Overvejelser, og det maa den moderne Islamforskning ogsaa sande.

Det islamiske Samfunds indre Udvikling har ikke blot antikvarisk Interesse, men i lige saa høj Grad praktisk, fordi de muhammedanske Stater stadig kæmper for at finde frem til en Livsform, der kan tilpasse de overleverede Former til Nutidens Krav. Naar det tidligere er sagt, at den muhammedanske Verdens Enhed berettiger os til at anstille en samlet Karakteristik, bør man tilføje, at det europæiske Middelalderbegreb er irrelevant for Islam. Den nære Orients Kultur naaede sin fulde Udfoldelse i det 11. eller 12. Aarhundrede, hvorefter der indtraadte en aarhundredelang Stagnation. Det er i Virkeligheden overordentlig vanskeligt at placere den islamiske Middelalders Afslutning tidsmæssigt, netop fordi man ikke kan anlægge en europæisk Maalestok.

Grunebaum har ikke destomindre valgt Begyndelsen af det 15. Aarhundrede til terminus ad quem, maaske under Indflydelse af det gængse, kronologiske Skema². Denne Afgrænsning forekommer mig kun forsvarlig, forsaavidt som det osmanniske Styre i 15. og 16. Aarhundrede anlagde fastere, administrative Retningslinier, end man hidtil havde haft. Hvor man tidligere havde ladet sig nøje med meget flydende Retssædvaner, begyndte Sultanerne nu en begrænset, regulerende Lovgivning (qânûn)³. Men i Praksis

¹ Skønt baade det europæiske og det islamiske Laugsvæsen *kan* have Udspring i de byzantinske Korporationer, har deres Udvikling altsaa formet sig vidt forskelligt.

² Jfr. H. L. Gottschalk i Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes Bd. 51 (Wien 1948—52), 322.

³ A. Huart i Enzyklopaedie des Islâm III, 775, jfr. for det flg. H. A. R. Gibb and H. Bowen: Islamic Society and the West, vol. I: 1: Islamic Society in the Eighteenth Century (London 1950), passim. — I de ungarske Byers Arkiver opbevares — efter hvad Prof. H. Scheel, Mainz, oplyste i en Gæsteforelæsning i København i Marts 1956 — fra osmannisk Tid lokale Embedsarkiver tilbage til det 16. Aarhundrede. Disse Arkiver (Notarialprotokoller, Dombøger etc.) indeholder rige Oplysninger ikke blot om Lokalforvaltningen, men ogsaa om Regeringens økonomiske Politik: Kornpolitik, Prisreguleringer og Markedsordninger, der formentlig vil kunde give vigtige Resultater, naar de bliver tilfredsstillende bearbejdet.

bragte hverken denne eller de Forordninger, f. Eks. Selim I (1512—20) og Sulaimân II (1520—66) udstedte i de ny erhvervede Omraader i Arabien og Nordafrika, nogensomhelst fundamental Ændring. Og i hvert Fald berørtes hverken Persien, der fik shi'itisk Styre 1502, eller andre ikke-osmanniske Lande af Sultanernes Forholdsregler. Det bestaaende sociale Skema, der anviste enhver sin Plads og Funktion i Samfundet, ændredes ikke, og Islam har aldrig gennemløbet en Udviklingsproces, der kan sidestilles med den europæiske siden Renaissancen. Man kan pege paa, at Wáhhabiterne indefra og den europæiske Imperialisme udefra fra Slutningen af det 18. Aarhundrede har givet Stødet til betydningsfulde Strukturændringer. Men Situationen kan endnu langt fra siges at være afklaret.

Erling Ladewig Petersen.