

Oversigter

NYERE FORSKNING I ARABISK-ISLAMISK HISTORIE

AF

JØRGEN BÆK SIMONSEN

Den følgende oversigt over nyere forskning af den arabisk-islamiske historie undgår med vilje termen »Islamforskning«, idet denne betegnelse implicit tillægger studiet af den islamiske religions udvikling afgørende vægt for en forståelse af den islamiske verdens historiske udvikling. Det er hævet over enhver tvivl, at Islam har spillet en afgørende rolle for hele udviklingen i det store geografiske rum, der konverterede til Islam. Men det er lige så rigtigt, at Islam er en så forskelligartet størrelse, at der i det historiske forløb er afgørende forskel på, om der er tale om Maghreb, hvor den berberiske kultur har påvirket »den islamiske« kultur på afgørende vis, eller om der er tale om Iran, hvor den gamle persiske kultur ligeledes har bidraget afgørende til »den islamiske kultur«. Det ville være bedre og mere dækkende at opdele den såkaldte islamiske kultur/historie i mindre elementer eksempelvis den arabisk-islamiske, den persisk-islamiske og den tyrkisk-islamiske.

I. Orientalismen: Virkelighed eller fiktion?

Orientaliske studier har en gammel og en lang tradition i Europa. R. W. Southern¹ har vist, hvorledes det middelalderlige, vestlige billede af Islam har skiftet indhold til forskellig tid, ofte på et meget spinkelt grundlag i henseende til viden.² Det middelalderlige syn på Islam var først og fremmest ideologisk bestemt, affødt af det gamle magtpolitiske modsætningsforhold mellem de to kulturer. Denne kulturkamp var en væsentlig del af Koranens budskab og har altid været en anstødssten for kristne og jøder. Omvendt var de muslimske apologeter ikke sene til at bruge det, da den islamiske ekspansion i det 7. århundrede underlagde sig store områder, der siden vor tidsregnings begyndelse havde tilhørt den kristne kulturkreds.³ Denne heldigt gennemførte ekspansion kunne naturligvis kun virkeliggøres, fordi den guddommelige vilje lå bag.⁴

¹ R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*. Cambr. 1962.

² Se også N. Daniel, *Islam and the West. The making of an Image*, Edinb. 1960, og sammes, *The Arabs and Medieval Europe*. London 1976.

³ For Det gamle og nye testamente og Koranen se bl.a. L. Kruse-Blinkenberg, *Forholdet mellem det gammeltestamentlige og det nytestamentlige stof i Koranen*. Nordisk Missionstidsskrift årg. 79, hefte 3. 1968.

⁴ Samme tendens spores tydeligt hos en række nyere, islamiske skribenter, se således Kalim Siddiqi, *The islamic movement, setting out to change the World – again*. London 1981.

Det 16. og 17. århundrede gjorde ligeledes brug af Orienten omend på en lidt anden måde. En række førende europæiske forfattere og filosoffer brugte Orienten som udgangspunkt for en kritik af de politiske forhold i Europa.⁵ Først den moderne orientalistiks gennembrud ved midten af 1800-tallet muliggjorde imidlertid udgivelsen af det kildemateriale, der var en nødvendig forudsætning for et virkeligt kendskab til den arabisk-islamiske kulturs udvikling. Materiale af enhver tænkelig art fra poesi over traditionssamlinger, historiske værker, geografiske redegørelser og adabværker⁶ blev gjort til genstand for udgivelse med anførelse af varianter og udstyret med indeks af forskellig art. Ganske vist må der i dag tages afstand fra det videnskabssyn, der prægede datiden, men dette er ingen overraskelse for en historiker opvokset med den erslevske kildekritik og 70ernes historiografiske interesse. Men således er det ikke alle steder, hvilket med al ønskelig tydelighed bevidnes af Edvard Saids bog om »Orientalism«.⁷

Said er palæstinenser, uddannet i USA og Storbritannien som litteraturhistoriker og har siden været ansat ved forskellige amerikanske universiteter. Det er Saids påstand, at der altid har været en nøje sammenhæng mellem de europæiske orientaler – og det vil sige dem, der beskæftiger sig med Orienten – og de europæiske, politiske beslutningstagere. Formelt var orientalerne neutrale videnskabsmænd, men i virkeligheden udviklede de den række af forestillinger om Orienten, om orientalsk levevis og orientalsk kultur, der indgik i den ideologiske ballast europæerne havde med, da de koloniserede området. Orientalisterne var og er fortsat den dag idag medansvarlige for det negative syn, den vestlige verden har af araberne/orientalerne. De gamle orientaler foragtede araberne og hans manglende evne til skabende virksomhed, de moderne orientaler lider af samme tendens. De om ikke hader så ringeagter araberne, fordi han ikke vil lade jøderne bosætte sig i Palæstina, og de kan vanskeligt affinde sig med arabernes brug af Suezkanalen og olien som politiske pressionsmidler. »Orientalism« var således en nødvendig forudsætning for lord Cromers administration af Egypten og Sudan, ligesom den var en nødvendig forudsætning for troppeadskillelsesaftalerne i 1975 og 1977 mellem Israel og Egypten. »Orientalism« er imidlertid ikke længere alene et europæisk fænomen, hvorfor begrebet efter Saids vurdering bliver dobbelt farligt. Gennem universitetsophold og opførelsen af nye universiteter indrettet efter vestlige forbilleder, har orientalismen sat sit definitive mærke på unge arabiske forskere. De kopierer og videreudvikler nu orientalismens billede af orienten, »the modern orient ... participates in its own Orientalizing«, som det udtrykkes (s. 325).

Saids bog er således et voldsomt opgør med en lang tradition og bestemt ikke kedelig læsning. Metodisk er han tydeligt påvirket af Michel Foucault.⁸ Bogen

⁵ Jvf. M. Rodinson, *The Western Image and Western Studies of Islam. The Legacy of Islam*, second edition, eds. Schacht & Bosworth, s. 9–62. For det orientalske despoti se P. Anderson, *Lineages of the Absolutist State*. London 1974.

⁶ For *adab*, se *Encyclopedia of Islam*, New Edition, I. London 1960 ff., s. 175 f. (F. Gabrieli). Citeres herefter som: E.I.²

⁷ Edv. W. Said, *Orientalism*. New York 1978. Samme forfatter har udgivet: *Covering Islam*. New York 1981.

⁸ Anf. arb., s.3 og 22.

forfriskes med et utal af citater fra såvel litterære som videnskabelige værker, der alle tilsyneladende underbygger hans tese. Men også kun tilsyneladende; thi en række citater med et helt andet indhold kunne være bragt. Det er nemlig en let sag af fremdrage vidnesbyrd fra orientaler, der viser, at disse har været sig denne situation bevidst. Således skriver f.eks. H. A. R. Gibb i introduktionen til 'Mohammedanism': »Inevitably, then, such a book as this aims to be, will be permeated by the intellectual modes and the unconscious prejudices of its age... It need only be added that the present work has been consciously influenced by two convictions; one, that Islam is an autonomous expression of religious thought and experience, which must be viewed in and through itself and its own principles and standards; the other, that while the practice of every religion to some extent falls short of its own highest ideals, the exposition of an outside observer should lay more stress upon the ideals which it strives to realize than upon the failings of our common humanity«.⁹

Lignende citater kunne bringes fra en række andre orientaler, og overhovedet er det postyr Sids bog har vakt i USA og Mellemøsten snarere et tidsfænomen, affødt af bestemte, aktuelle politisk-økonomiske forhold mellem USA og den arabiske verden, end det er udtryk for en fornyelse af debatten. Samme debat var i 1960'ernes midte anledning til en række indlæg i tidsskriftet »Diogenes«,¹⁰ ligesom en række analyser allerede har påvist det »tidstypiske« for en række orientalisters synspunkter.¹¹

Dette gør ikke bogen mindre interessant eller mindre læseværdig – derimod er dens mangel på anvisning af, hvorledes orientalske studier af en anden karakter end den, forfatteren kritiserer så voldsomt, kan praktiseres, en udpræget svaghed. Said er således ikke tilhænger af, at det alene er op til troende muslimer at skrive og forske i muslimsk historie.¹²

Netop manglende overvejelse desangående får betydning for Sids behandling af den franske orientalist Louis Massignon.¹³ Han fremhæves som et af flere eksempler på det 20. årh.s. franske orientalisme og som sådan medansvarlig for den vestlige magtdominans over Orienten. Men Massignon var langt mere end det. Han var nemlig også aktiv i kampen mod den franske imperialisme, som den fandt udtryk i Indokina og Nordafrika, og var således nok så meget »antiorientalist« for at blive i Sids terminologi. På den anden side gøres der meget ud af at påvise, at humanistisk forskning i almindelighed er politisk i den forstand, at dens udgangspunkt er en økonomisk-politisk virkelighed, der på afgørende vis er bestemmende for emnevalg etc. Også dette problem er velkendt og forekommer mig at være alment anerkendt i dag – i det mindste uden for USA. Dertil kommer endelig, at forfatteren i afgørende sammenhænge overser den dialektik, han mener

⁹ H. A. R. Gibb, *Mohammedanism*. New York 1929, s. V-VI.

¹⁰ A. Abdel-Malik, *L'Orientalisme en crise*. *Diogenes* XLIV, 1964, s. 103-40; Claude Cahen's brev i *Diogenes* XLIX, 1965, og F. Gabrieli, *Apology for Orientalism*. *Diogenes* L, 1965.

¹¹ J. J. Waardenburg, *L'Islam dans le Miroir de l'Occident*. Paris 1963.

¹² Said, *anf. arb.*, s. 322.

¹³ Said, *anf. arb.*, s. 261 ff.

altid har eksisteret mellem orientalist og praktisk politik. Det lykkes ham således ikke at forklare, at det netop bliver den tyske orientalistik, der fra midten af 1800-tallet bliver totalt dominerende i Europa, selvom Tyskland dengang var uden kolonial erfaring, ja ikke engang var samlet til en europæisk nationalstat. Forklaringen er imidlertid den, at det for tyske teologer, med arbejdsområde i Det gamle Testamente, og for tyske filologer, der arbejdede med sammenlignende filologiske studier, blev en videnskabelig nødvendighed at indføre orientalske studier, om datidens teologiske og filologiske synteser skulle videreudvikles.

En bog som Sids er uden tvivl nødvendig for at fastholde orientalistikken i en debat om egen forsknings mål og midler, men den undlader aldeles at forholde sig til orientalismens metodiske landvindinger. Ganske vist må der advares imod at fastholde det lineære, europæiske historiesyn som universelt.¹⁵ Der er ingen garanti for, at den islamiske verden med naturbestemt nødvendighed skal opleve en sækularisering i forbindelse med den begyndende industrialisering. Omvendt er det bemærkelsesværdigt, at den islamiske kulturs egne krav om en sanering af den muslimske tradition, sådan som det ved slutningen af sidste århundrede blev krævet af bl.a. al-Afghānī og Muhammad 'Abduh og i nyeste tid af Shariati,¹⁶ hver gang er blevet kvalt af modparten – de muslimske lærde, for hvem traditionen og de overleverede sandheder var og er alfa og omega. Said overser ganske, at ældre orientister som de Sacy, Noeldeke og Goldziher og nyere som Watt, Schacht og Cahen stedse har stået for disse som eksempler på, hvad den europæiske, videnskabelige tradition kan bibringe den universelle, menneskelige forståelse af den islamiske verdens udvikling – også selvom der på denne måde gøres op med den islamiske kulturs egne dogmer og ideologiske forestillinger, som de findes udtrykt i Koranen og de store, klassiske traditionssamlinger fra 8. og 9. århundrede.¹⁷

Patricia Crone og Michael Cook kunne være brugt af Said som eksempler på *orientalism*. I 'Hagarism – the making of the islamic world'¹⁸ gør forfatterne et forsøg på at blotlægge Islams rødder (Part I). I anden del analyserer forfatterne nabocivilisationerne for endelig i tredje del at underkaste kultursammenstødet mellem Islam og den senantikke, byzantinske henholdsvis den sassanidiske verden, nærmere behandling. I valg af indfaldsvinkel ligger intet nyt, den er prøvet

¹⁵ Jvf. N. Steensgaard, *Universalhistorie, samfundshistorie og historisk strukturalisme*. HT 80, Kbh. 1980, s. 82 ff. og M. Harbsmaier, *Historie og Antropologi*. Den jyske Historiker 21, Århus 1981.

¹⁶ For al-Afghānī og Muhammad 'Abduh se Bassam Tibi, *Nationalismus in der dritten Welt am arabischen Beispiel*. Frankfurt a.M. 1971, s. 74 ff. og E. Kedouri, Afghani and 'Abduh. An essay on religious unbelief and political activism in modern Islam. London 1966.

¹⁷ De religiøse lærdes holding til »udvikling« tolkes hyppigt negativt. Det antages notorisk, at disse ønsker »at vende tilbage« til »den oprindelige Islam« eller »de gode gamle dage under Muhammad«, jvf. P. Christensen, *Religion og Revolution i Iran: Ideologiske forudsætninger for Pahlevidynastiets fald 1979*. (Udvidet version af oplæg holdt på et seminar om »Sociale og kulturelle forhold og folkelige bevægelser i den tredje verden« arrangeret af Institut for Kultursociologi, Københavns Universitet i Helsingør 26.–29.4.1980). Specielt for Saudi-Arabien og wahhabismen se Tim Niblock, *Social structure and the development of The Saudi Arabian Political System*, i T. Niblock (ed.), *State, society and economy in Saudi Arabia*. Center for Arab Gulf Studies, University of Exeter 1982, s. 75–105.

¹⁸ Cambr. 1977; jvf. min anmeldelse i *Acta Orientalia* XXXIX. Kbh. 1978. s. 233 f.

utallige gange før af så forskellige forskere som Buhl og Rodinson,¹⁹ men bogen må karakteriseres som et skoleeksempel på det Said kalder *orientalism*. De arabiske kilder til Islams tidlige historie afvises *en bloc*, fordi de ikke er »demonstrably early« (s. 3). Den islamiske tidsregning afvises som sen og sekundær, uanset det forhold at den kan påvises i papyri fra 640'erne, alt i medens en jødisk apokalypse, der hører hjemme i det 8. århundrede, uden metodiske overvejelser af nogen art for så vidt angår brugen af en sådan religiøs litteratur, tilbagedateres et århundrede (s. 4) og tilskrives afgørende betydning for forståelsen af den islamiske kulturs genesis.

Bogen har dog stor værdi, fordi dens indfaldsvinkel har tvunget de to forfattere til en systematisk søgning af samtidige og næsten samtidige ikke-arabiske kilder til Islams tidlige historie. Rigorismen overfor det arabiske kildemateriale fastholdes principielt i Crones 'Slaves on Horses. The evolution of the Islamic Polity',²⁰ men slækkes ganske betydeligt i bogens analytiske dele. Forfatterens mål er at påvise, hvorledes araberne altid har gjort brug af 'slave-soldiers', i tidlig tid de såkaldte *mawālī* (klienter; sing.: *mawlā*), fra al-Mahdis tid af egentlige tyrkiske slaver, de såkaldte *mamluker*.²¹ Dette forhold har utvivlsomt betydet meget for den sociale udvikling i den arabiske middelalderlige historie, men slave-soldaternes organiske vækst fra *mawālī* – der også kendes fra den præ-islamiske periode²² – til tyrkiske mamluker fra den tidlige 'abbāsīdetid er stadig ikke tilfredsstillende undersøgt.

II. Den arabisk-islamiske historieskrivning

Som det turde være fremgået, er kildeproblemet overmåde centralt. Kilderne til den tidlige islamiske historie er ikke samtidige og dertil tillige præget af senere tiders politiske modsætninger og senere tiders idealiserende opfattelse af profetens egen tid. Dette betyder ikke, at det ikke er muligt at bearbejde dem metodisk og på denne måde nå en klarere forståelse af den tidlige arabisk-islamiske historie, men det betyder rigtigt nok, at enhver forsøg på at behandle den tidlige historie uden en omhyggelig behandling af kildematerialet øjeblikkeligt medfører store problemer. Eksempler herpå skal fremdrages nedenfor og påvises i gennemgangen af Den 'abbāsīdiske Revolution. Efter mit skøn hænger dette også sammen med den herskende uklarhed over den arabiske historieskrivnings genesis og hele udvikling. De ældste historikere, vi kender, stammer fra perioden efter ca. 770: Ibn Ishāq, al-Wāqidi, Ibn Sa'd, al-Balādhurī og at-Tabarī.²³ Der er tale om historiske værker af meget forskelligt indhold og særdeles forskellig disposition og baggrund. Ibn

¹⁹ F. Buhl, *Muhammads liv*, Kbh. 1903, og M. Rodinson, *Mohamed*. Paris 1961.

²⁰ Cambr. UP 1980.

²¹ For hærvesenets udvikling under mamlukerne se også D. Ayalon, *Military Society: Collected studies*. London 1979.

²² For en analyse af klientforholdet i præ-islamisk tid se Werner Schmucker, *Untersuchungen zu einigen wichtigen bodenrechtlichen Konsequenzen der islamischen Eroberungsbewegung*. Bonn 1972, s. 9–23.

²³ Vi kender ganske vist historikere, der er ældre end de her nævnte, men dette er de ældste værker, vi kender i fuldt omfang.

Ishāqs værk er en profetbiografi,²⁴ al-Wāqīdis værk beskriver Muhammads kampe med forskellige arabiske stammer og lokaliteter på Den arabiske Halvø.²⁵ Al-Balādhurī har dels skrevet et værk om den islamiske ekspansion, og dels et stort værk, der er disponeret efter biografiske principper,²⁶ ganske som tilfældet er med de såkaldte *ṭabaqāt*-værker af ibn Saʿd og Khalīfa ibn Khayyāt.²⁷ Kronologisk fremadskridende værker kendes fra historikere som ibn Khayyāt og aṭ-Ṭabarī.²⁸ Dertil kommer en lang række historiske værker, der enten endnu ikke er udgivet, men som foreligger i manuskriptform rundt om i forskellige arkiver og biblioteker, eller som kun forefindes som fragmenter i nyere historiske værker.²⁹

De ældre litteraturhistoriske oversigtsværker daterer den arabiske historieskrivning til den tidlige ʿabbāsīdetid,³⁰ men nyere forskning har anfægtet dette synspunkt. Siden Goldziher offentliggjorde sine *hadīth*-studier i 1888,³¹ har det stået klart, at den arabiske historieskrivning er tæt knyttet til *hadīth*-udviklingen. Alle kendte historieværker fremstår nemlig som *hadīth*-værker, alene ordningsprincippet er forskelligt fra værk til værk. *Hadīth* betyder egentligt 'oplysning', 'information', 'efterretning' og er siden blevet terminus technicus for en tradition, der viderebringer oplysning om forholdene under profeten eller under de fire retledte kaliffer. Ældre forskning hævdede vedvarende, at disse traditioner blev viderebragt mundtligt fra generation til generation.³² Baggrunden for denne antagelse var måske de gamle orientalisters kendskab til Det gamle Testaments mundtlige tradition. Nu behøver den orale tradition ikke nødvendigvis at være dårligere end den skriftlige. Valg af udtryksform er kulturbestemt, og udbredelsen af den orale tradition synes på den arabiske halvø at være tæt knyttet til beduinkulturens voldsomme opblomstring i århundrederne før Muhammad.³³ Arkæologiske udgravninger foretaget rundt om på halvøen viser imidlertid, at alle randkulturerne brugte skriftsprog, hvorfor der ingen grund er til at antage, at det mekkanske (kommercialiserede) og det medinske samfund ikke kendte skriften og gjorde brug af den. I den muslimske tradition hævdes det ganske vist vedvarende, at profeten ikke kunne læse og skrive, før han begyndte at modtage åbenbaringer

²⁴ Oversat til engelsk: A. Guillaume, *The life of Muhammad*, Oxf. 1955, og til tysk ved Gerhard Rotter, *Das Leben des Propheten*. Tüb. 1976.

²⁵ Deloversat til tysk af Jul. Wellhausen, *Muhammed in Medina*. Bln. 1882.

²⁶ »Futūḥ al-Buldān« er oversat til engelsk af Ph. K. Hitti and F. L. Murgotten, *The origins of the islamic State*. New York 1916–24.

²⁷ Jvf. E.I.² III, s. 838 f. (S. Zakkar).

²⁸ ibn Khayyāt døde 854, aṭ-Ṭabarī døde i 928. En del af Tabarīs værk er oversat: Abu Jaʿfar Muhammad b. Jarir al-Ṭabarī's *The reign of al-Muʿtasim (883–842)* translated and annotated by E. Marin. American Oriental Series 56, New Haven 1957.

²⁹ Enkelte af disse er samlet og udgivet, således W. Hoenerbach, *Waṣīma's Kitāb al-Ridda aus Ibn Ḥagars Iṣāba*. Wiesb. 1951.

³⁰ H. A. R. Gibb, *Arabic Literature. An introduction*. Oxf. 1963, s. 40.

³¹ I. Goldziher, *Muhammedanische Studien I–II*. Halle 1888, bd. II: 'Ueber die Entwicklung des Hadith', s. 1–274.

³² Goldziher, *anf. arb.*, s. 11 (sml. dog s. 9) og A. Guillaume, *The Traditions of Islam*. London 1924 (rpt. 1980).

³³ Se art. *Badw* i E.I.² I, s. 872 ff. og R. Bulliet, *The Camel and the wheel*. Harvard 1969.

fra Allah,³⁴ men dette er blot for muslimerne et af mange tegn på Allahs almagt. Ældre forskning ville således hævde, at det først under 'abbāsiderne blev almindeligt at nedskrive traditioner, et synspunkt Schacht fastholdt.³⁵ En række nye undersøgelser har rejst tvivl om dette.

I indledningen til *ḥadīth*-afsnittet i 'Geschichte des arabischen Schrifttums'³⁶ anfører Fuat Sezgin således et utal af henvisninger til forfattere fra 2. århundrede, der direkte henviser til forfatteres brug af skriftligt formidlede værker fra 1. århundrede.³⁷ Sezgin anholder desuden, at Goldziher i sin analyse af *ḥadīth*-udviklingen ikke gjorde brug af de såkaldte *uṣūl al-ḥadīth*-værker.³⁸ Netop ved henvisning til disse opstiller Sezgin følgende udvikling for *ḥadīth*-litteraturen: Første trin var *kitābāt al-ḥadīth*. Hermed menes små værker, der indeholder traditioner samlet og nedskrevet af en enkelt profetfælle. Disse blev nedskrevet i såkaldte *ṣaḥīfa* d.v.s. hæfter. Andet trin udgjordes af *tadwīn al-ḥadīth* d.v.s. sammenskrivning af de enkelte *ṣaḥīfa*-værker til større traditionssamlinger, og tredje trin var så *taṣnīf al-ḥadīth*. Dette er den færdige, såkaldte klassiske form, hvor de mange *ḥadīth* med forskellig *isnād* (traditionskæde) er ordnet efter saglige kriterier. Senere igen udvikles den såkaldte *musnad*-form, hvorved forstås *ḥadīth*-værker, hvor de enkelte traditioner er ordnet efter den profetfælle, der videregav traditionen. Det må imidlertid fastholdes, at Sezgin hverken underkaster dette skema eller det ligeledes fra *uṣūl al-ḥadīth*-værkerne deducerede skema over de principielt mulige former for overlevering nogen kritisk analyse. Dette er problematisk, eftersom en konfrontation mellem de principielt mulige former for overlevering *ikke* holder ved en konfrontation med de tidlige *ḥadīth*-værker eller rettere *ḥadīth*-samlinger.³⁹ En endelig afklaring af disse forhold må afvente udgivelse af de mange *ṣaḥīfa*, der findes iflg. Sezgins registrant. Enkelte er dog udgivet; således udgav M. Hamidullah allerede i 1953 Ḥammād ibn Munabbih's *Ṣaḥīfa* indeholdende 138 traditioner⁴¹ og en anden nyere forsker – M. M. Azmi – har som appendiks til 'Studies in early Hadith literature'⁴² udgivet *Ṣaḥīfa*-samlinger af Suhail ibn Abi-Šāliḥ (d. 755) og 'Ubaidallah ibn Ḥafs ibn 'Umar (d. 762). Det ældste *ṣaḥīfa*-værk er Ḥammād ibn Munabbih's. Hvornår han døde er

³⁴ Jvf. W. Montgomery Watt, *Bell's introduction to the Qur'an*. Edinb. 1970, s.30ff.

³⁵ J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxf. 1949, passim. For en kritik af Schachts syn på shi'itisk retsudvikling se W. Madelung, *Der Imam al Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen*. Bln. 1975. – Jvf. også den nuancerede diskussion hos Johs. Pedersen, *Den arabiske Bog*, Kbh. 1946; dette værk udsendes i engelsk oversættelse af Princeton University Press 1983.

³⁶ Leiden 1967. GAS er et supplement til C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur* I–II. Weimar 1898–1902 og Supplement I–III. Leiden 1937–42.

³⁷ GAS I, s. 53–84.

³⁸ *Uṣūl al-Ḥadīth* = *Hadithens rødder*.

³⁹ Jvf. J. van Ess, *Zwischen Hadīth und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinarianischer Überlieferung*. Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des Islamischen Orients, N.S. VII. Bln. 1975, s. 61.

⁴¹ al-Djam'a al-'Ilmī al-'Arabī. Damaskus 1953.

⁴² Udkom i Beirut 1968.

uvist; angivelserne svinger mellem 101 og 131 A.H. svarende til 718/19 og 748/49.⁴³

Den ældre *ḥadīth*-forsknings analyser var overvejende rettet mod de enkelte traditioners faktiske indhold (*matn*).⁴⁴ Først med Schachts arbejde spores en begyndende interesse for også at inddrage traditionernes *isnād* i analysen af *ḥadīth*-materialet. Den tyske orientalist Josef van Ess er gået et skridt videre med 'Zwischen Hadīth und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinierter Überlieferung'.⁴⁵ Analysens mål er at undersøge traditionernes gradvise vækst og udformning ved hjælp af en kombineret analyse af *isnād* og *matn*. Som udgangspunkt hertil har van Ess taget de to *ṣaḥīḥ*-samlingers kapitler om *qadar* (skæbne). Ved en dobbeltanalyse af de traditionskæder, der er benyttet til de enkelte traditioner og af de forskellige traditioners saglige indhold, sammenholdt med forskellige udsagn af historiske personer (Ḥasan al-Baṣrī og kaliffen ʿUmar II), udskilles traditionernes gradvise vækst. En enkel analyse - bogens første - påviser således 1) hvorledes et eksegetisk udsagn af ibn Masʿūd om forholdet mellem fri vilje og prædestination gradvis udvikles til en profet-*ḥadīth* (resultatet af *matn*-analyse sammenholdt med de historiske udsagn, der viser, at dogmatiske stridigheder oprindeligt blev diskuteret alene med Koranen som basis) og 2) viser mulighederne for ved en komparativ analyse af traditionernes *isnād* nærmere at tidsfæste de enkelte trin i udviklingen. Dette sidste er muligt, netop fordi traditions materialet til forskellig tid i bogstaveligste forstand forefindes fastfrosset i dets forskellige stadier i den skriftlige overlevering, der vedvarende har formidlet traditionen. Hele debatten om fri vilje versus prædestination byder, hvad materialet angår, store fordele. Koranen giver skriftstøtte til såvel dogmet om fri vilje som til dogmet om prædestination, og det er derfor kun naturligt, at det har affødt voldsomme og vedvarende teologiske diskussioner, der først langt op i tiden blev afgjort med al-Ashʿarīs (d. 935) lære om *kasb* og *maksūb*.⁴⁷ Væsentligt for sammenfaldet mellem teologiske diskussioner og aktuel magtpolitik er forfatterens påvisning af, at de umayyadiske kaliffer - til sikring af deres egen legitimitet som retmæssige ledere af kalifatet - støtter de kredse, der går ind for prædestinations-tanken.⁴⁸

Forskningshistorisk går der således en linie fra Goldziher til idag. Ud fra en fundamental erkendelse af, at store dele af det islamiske traditionsmateriale er polemisk og et produkt af kalifatets politiske og religiøse udvikling, er det siden forsøgt at etablere en anvendelig metode til nærmere datering af de enkelte traditioner. Schacht står her centralt, men bibeholdt den ældre forsknings tro på en overvejende mundtlig overlevering. I nyere *ḥadīth*-forskning repræsenteret ved navn som Sezgin, Azmi, Madelung og van Ess er der imidlertid fokuseret på den

⁴³ For omregning af islamiske datoer og årstal henvises til G. S. P. Freemann-Greenville, *The muslim and christian calendars*. Oxf. 1963.

⁴⁴ En *ḥadīth* er opbygget af to dele, en overleveringskæde (*isnād*) og det egentlige indhold (*matn*).

⁴⁵ Jvf. note 39.

⁴⁷ A. J. Wensinck, *The Muslim Creed, its genesis and historical development*. Leiden 1932.

⁴⁸ van Ess, *anf. arb.*, s. 187.

skriftlige overlevering støttet først og fremmest på det andet hidjraårhundredes almindelige og hyppige omtale af værker fra første århundredes sidste halvdel. Traditionerne bliver naturligvis ikke mindre polemiske eller mindre tendentiøse af den grund. De får heller ikke uden videre af den grund større kildeværdi – troen på det skrevne er som nævnt kulturelt bestemt. Eksistensen af en skriftlig overlevering indsnævrer derimod i nogen grad mulighed for vilkårlig forfalskning. Dette kan illustreres på følgende måde: Hvor Schacht ville hævde, at en gruppe traditioner med fælles nedre *isnād* er konstrueret og sat i omløb som resultat af sidste fællestradents virksomhed, vil nyere forskere her være mindre rigoristiske. En sådan fælles nedre *isnād* kan være – men behøver naturligvis ikke at være – resultat af fortsat skriftlig overlevering, hvor de nedre led er opstået så at sige organisk.⁴⁹

Den tidlige arabiske historieskrivning er tydelig en *ḥadīth*-disciplin.⁵⁰ En egentlig historisk tradition fandtes ikke, da Muḥammad fra ca. 610 formidlede sine første åbenbaringer til sin mekkanske samtid. I de seminomadiske nordarabiske samfund fandtes ganske vist en episk tradition, *ayyām al-ʿarab*,⁵¹ hvis fornemste mål var lovprisningen af og videregivelse af erindringen om bestemte personers og stammers krigeriske dyder. Blandt de kendeste af disse *ayyām* er 'Yaum al-Basūs' mellem stammerne Bakr og Taghlib⁵² mod slutningen af det 5. århundrede og 'Yaum al-Dais' mellem 'Abs og Dhuyān, der begge var underafdelinger af den store Banu Ghaṭafān.⁵³ Det er karakteristisk for *ayyām*-traditionen, at den ikke søgte at indordne disse stammefejder »under the aspect of historical cause and effect«,⁵⁴ ligesom de fremstår ganske tidløse. Det tidløse indiceres allerede af betegnelsen *yaum*, egentlig dag, for de enkelte hændelser. *Yaum al-Basūs* strakte sig eksempelvis over adskillige år. Dette synes de tidlige arabiske historikere at have været på det rene med. Kun undtagelsesvis og da ganske kortfattet anvendte de nemlig dette materiale i deres respektive historiske værker.⁵⁵ Til *ayyām*-beretningerne var knyttet poesi, et stiltræk, der også er karakteristisk for den tidlige arabiske historieskrivning. Endnu et stiltræk synes overtaget af de arabiske historieskivere. Som *ayyām*-beretningerne er også de historiske beretninger undertiden udført i dialogform.

Det tidløse var for altid et overstået stadium med Muhammads åbenbaringer. Åbenbaringen opstillede en lineær udvikling for det islamiske samfund. Dommens dag var et uundgåeligt faktum, og de kosmologiske fænomener, der ifølge koranen skulle indvarsle dommens dag, findes beskrevet på en sådan måde, at den troende lades ude af tvivl, når tiden er inde. Modsætningerne mellem det nye samfund af

⁴⁹ Nemlig når de enkelte *ṣaḥīfa* blev kopieret, jvf. i øvrigt J. Bæk Simonsen, A contribution to an analysis of the traditions contained in the Futūḥ al-Buldān. Acta Orientalia XXXX. Kbh. 1979, s. 73–85.

⁵⁰ Bæk Simonsen, anf. arb. og samme, Deux versions de Futūḥ al-Buldān? trykkes i Arabica.

⁵¹ W. Caskel, Ajjam al-ʿArab. Islamica III. Lpz. 1930, og F. Rosenthal, A history of Muslim Historiography. Revised edition, Leiden 1968.

⁵² Se R. A. Nicholson, A literary History of the Arabs. London 1907, s. 57 ff.

⁵³ Anf. arb., s. 61 ff.

⁵⁴ Rosenthal, anf. arb., s. 21.

⁵⁵ Caskel, anf. arb., s. 8 og Rosenthal, anf. arb., s. 20.

troende og det mekkanske handelsborgerskab blev hurtigt tilspidset, og resulterede i 622 i udvandringen til Medina. Der er tydelige tegn på, at Muhammads åbenbaringer i denne fase fik en større spændvidde, et forhold der tydeligt viser dialektikken mellem åbenbaring og historisk betingede behov.⁵⁶ I de medinske åbenbaringer sker der på to punkter en afgrænsning udadtil: a) Koranen betegnes som en arabisk koran beregnet for arabere, som Toraen var beregnet for jøderne og Bibelen for de kristne, og b) overfor araberne intensiveres fremhævelsen af tiden før og tiden efter Muhammad. Denne udvortes afgrænsning fortsættes også efter Muhammads død i 632. De arabiske historikere beretter således, at der snart blev behov for en islamisk tidsregning. Tidspunktet for denne beslutning angives med variation til 16, 17 eller 18 A.H. Dateringen er overmåde sandsynlig. Den ældste *hidjra*-datering findes på et rainersk papyri (no. 558) og bærer dateringen »i måneden Djumādā den første år 22«.⁵⁷ Det anføres explicit hos historikerne, at muslimerne ikke ønskede at overtage andres tidsregning.⁵⁸ Det er efter mit skøn i dette skel mellem før og efter, at den arabiske historieskrivning om islam og islams historie har sit udspring, tjenende fra begyndelsen til ihukommelse af og forklaring på »hvorfor« og »hvorledes« dette eller hint blev gjort, dette eller hint skete, hvem der var med etc.⁵⁹ Det får være, at den i sin form fra begyndelsen får karakter af *hadīth* og først hen ad vejen udvikler sig til en selvstændig litterær disciplin.

Det har siden Wellhausen foretog sine første studier over den tidlige, arabiske historie-tradition stået forskningen klart, at der tidligt udviklede sig lokale, geografiske skoler, ganske som det var tilfældet for *fiqh*-overleveringen (pligt læren) og muligvis også for koranoverleveringen.⁶⁰ I sin disputats 'Alī and Mu'āwiyah in early arabic tradition'⁶¹ har E. Ladewig Petersen undersøgt bearbejdelsen af den historiske overlevering om de centrale år mellem 656 og 661, begyndende med drabet på 'Uthmān over kampene mellem 'Alī og Ṭalha al-Zubayr, mellem 'Alī og khāridjitterne og sluttelig konfrontationen mellem 'Alī og Mu'āwiyah. Udgangspunktet er de ældste geografiske bearbejdelser, hvis udvikling og gensidige påvirkning analyseres. Som allerede nævnt, er disse tidlige fortolkninger af tidligere fortolkninger af det historiske forløb, og de bærer »the stamp of individual

⁵⁶ Netop dette tjente Nöldeke og senere hans elever til at underopdele åbenbaringerne (Geschichte des Qurans I–III. 1909–38) i fire hovedgrupper, jvf. bd. I, s. 58 ff.

⁵⁷ Jvf. A. Grohman, Arabische Papyrskunde. Praha 1954. Samme har udgivet: Arabic Papyri in the Egyptian Library I–VI. Cairo 1932 ff.

⁵⁸ Således ibn Khayyāt, Ta'rikh ed. al-'Umarī. Baghdad 1967, s. 7 ff. og Tabarī I, 5. ed. de Goeje et al., s. 2849.

⁵⁹ Jvf. G. H. A. Joynboll i Bibliotheca Orientalis XXX. Amsterdam 1973, s. 103. Joynboll arbejder p.t. på et nyt værk om hadithens udvikling, jvf. samtale med Joynboll på University of Exeter april 1982.

⁶⁰ Se nedenfor.

⁶¹ Kbh. 1964, reprint 1974 (Odense Universitets Forlag), jvf. også forarbejderne: 'Alī and Mu'āwiyah. The rise of the umayyad Caliphate 656–661. Acta Orientalia XXIII. Kbh. 1959; Studies on the historiography of the 'Alī-Mu'āwiyah conflict. Sst. XXVII. Kbh. 1963; Stat og historieskrivning i Islams klassiske periode, 7.–10. årh. HT 11.r.V. Kbh. 1957–1959 og oversigtsartiklen, Nyere Islamforskning. Sst.

points of view that have to be determined by confrontation with other sources or a probing of their inherent probability«. ⁶² Metodens beskaffenhed er uomtvistelig, men er alligevel draget i tvivl af Ursula Sezgin i 'Abu Mikhna. Ein Beitrag zur Historiographie der Umayyadischen Zeit'. ⁶³ Undertitlen er lidt misvisende, idet forfatteren i første række interesserer sig for, hvilke termini technici der er anvendt til de enkelte led af overleveringen mellem Abū Mikhna og at-Tabarī dvs. mellem ca. 775 og 900. »Umayyadisch« burde således rettelig være »abbasidisch«.

Til undersøgelsen af overleveringen anvendes det af Fuat Sezgin i GAS opstillede og ovenfor omtalte skema. Fuat Sezgin undlod som nævnt at underkaste denne skematiske fremstilling en kritisk prøve, og det samme gælder Ursula Sezgin. ⁶⁴ Hun udtaler sig særdeles skarpt om Ladewig Petersens metode. Denne afvises pure med det retoriske spørgsmål: »Kann man eine verbindliche Feststellung über die Haltung eines Historikers machen und aus dem Nichterwähnen bestimmter Vorfälle, Motive usw. Rückschlüsse auf die Entstehungszeit der einzelnen Traditionen ziehen, wenn die Schriften des jeweiligen Historikers nur in späteren Kompilationen erhalten sind«. ⁶⁵ Det er klart, at Ladewig Petersens metode forudsætter en generel analyse af traditionerne, som de kendes i deres helhed, men den er jo netop med i 'Alī and Mu'āwiya in early Arabic tradition'. Metoden er overhovedet den eneste mulige, når der arbejdes med historikere, der i bearbejdelsen af ældre fortolkninger netop ved udeladelse og ændring af det kronologiske hændelsesforløb tolker de eksisterende fortolkninger. Ursula Sezgin anvender da også selv i afhandlingen samme metode. ⁶⁷

Hverken Ladewig Petersen eller Ursula Sezgin stillede spørgsmål ved Wellhausens konklusioner vedrørende eksistensen af forskellige geografiske skoler. ⁶⁸ Albrecht Noth påviste imidlertid i en artikel i 'Der Islam' i 1971, ⁶⁹ at det næppe er rimeligt at tale om eksistensen af egentlige geografiske skoler. Med udgangspunkt i Wellhausens arbejde med og analyse af den arabiske historiker Saif ibn Umar i 'Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams' spørger Noth, om de af Wellhausen for den irakiske historiker Saif ibn Umar opstillede karakteristika ikke med lige så stor ret kan gøres gældende for andre arabiske historikere som eksempelvis medinenserne ibn Ishāq, i det omfang dennes værk om kalifernes historie kendes hos senere historikere. ⁷⁰ Svaret herpå bliver positivt, hvorfor det efter Noths vurdering er forkert at tale om forskellige skoler. Der er snarere tale om forskellige *personlige* holdninger (religiøse etc.), der præger den enkelte historikers

⁶² Ladewig Petersen, *anf. arb.*, s. 24.

⁶³ Leiden 1971.

⁶⁴ *Anf. arb.*, s. 43, 45, 51, 61, 69 og oftere.

⁶⁵ *Anf. arb.*, s. 25.

⁶⁶ Se således Sezgins *anf. arb.*, 44, 63 og 68. Jvf også s. 89, hvor det hedder, at de enkelte tradenter er bundet af traditionens ordlyd »und ihn keinesfalls ohne entsprechenden Vermerk ändern dürfen«.

⁶⁸ Se hans *Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams. Skizzen und Vorarbeiten I. Bln. 1899*.

⁶⁹ *Der Charakter der ersten grossen Sammlungen von Nachrichten zur frühen Kalifenzeit*.

⁷⁰ Dette betyder naturligvis, at dele af det tidlige værk ligger uden for undersøgelsen.

valg af kronologi, sammenhæng etc. Noths analyser rokker således ikke ved Ladewig Petersens synspunkt, hvad angår muligheden for ved indre sammenligning at påvise en traditions organiske vækst, men derimod nok ved Wellhausens lidt stive skolebegreb. I et senere værk⁷¹ uddybede Noth sine synspunkter og påviste, hvorledes de forskellige »skoler« gjorde brug af samme elementer i deres respektive beskrivelse af den islamiske ekspansion. Uoverensstemmelser mellem kronologiske angivelser skyldes iflg. Noth den enkeltes bearbejdelse af det gamle materiale.⁷²

Frantz Rosenthal og Nabia Abbott har valgt en anden indgang i deres undersøgelser af den tidlige arabiske historieskrivning. Frantz Rosenthal har i 'A history of muslim historiography' fra 1952 (ny revideret udgave kom i 1968) søgt at udskille den muslimske historiografis grundformer. Som sådanne udskilles 1) *khavar*-formen, d.v.s. et monografisk værk om en enkelt hændelse som f.eks. slaget ved Şiffin i 657⁷³ og 2) *ta'rikh*-formen, d.v.s. det annalistiske historieværk og 3) de såkaldte »lesser forms«, hvorved forfatteren refererer til værker ordnet efter dynastiske principper, *tabaqāt*-princippet eller genealogiske principper. Rosenthals analyser er sagligt arrangeret og bryder således den reelle kronologiske udvikling. Denne disposition er uheldig, fordi analysen fremtræder uoverskueligt. Uoverskueligheden forstærkes, når det fremgår, at de enkelte grundformer sjældent eller aldrig (!) forekommer i rene former.⁷⁴

I så fald må der alvorligt stilles spørgsmål ved tesens holdbarhed. Modificeringen gælder imidlertid alene de i den sidste gruppe nævnte former, thi enhver kan ved analyse af Ibn Nadims 'Fihrist' få vished for, at udviklingstendensen fra den ældre *khavar*-form til de større og senere *ta'rikh*-værker faktisk er rigtig nok.^{75a} Nabia Abbott gør i sin indledning til 'Studies in Arabic Literary Papyri I, Historical Texts' fra 1957 et forsøg på at karakterisere den tidlige islamiske historiografi. Hendes skarpe sondring mellem en profan, litterær udvikling, der tog et voldsomt opsving da 'Umar I forbød nedskrivningen af profet- *hadīth*, idet sådanne kunne betragtes som en konkurrent til Koranen, og en religiøs litterær udvikling, der udvikledes trods forbudet, forekommer mig uheldig. Den hviler metodisk på senere tiders fremstilling af Umar I som den i alle henseender ideelle kalif.⁷⁵ Islam var fra starten eksponent for en totalopfattelse af livet og skabelsen. Alt og alle i fortid, nutid og fremtid placeres indenfor rammerne af et teleologisk

⁷¹ Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung, Bonn 1973. Se også hans: Isfahan-Nihawand. Eine Quellenkritische Studie zur Frühislamischen Historiographie. ZDMG 118. 1968, s. 274 ff.

⁷² Noth, Quellenkritische Studien, s. 40 ff. og 70 f.

⁷³ Således 'Waq'at Şiffin' af Naṣr ibn Muẓāhim al-Minqārī (død 827), ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Harūn, Cairo 1945/46; jvf. også Ladewig Petersens, 'Ali and Mu'āwiya, passim.

⁷⁴ Rosenthal, anf. arb. s. 69.

^{75a} Ibn Nadīm (død 987/88; jvf. E.I.² III, s. 895 (J. W. Fück)) udgav i 938 'Kitāb Fihrist'. »The fihrist ... is intended to be an index of all books written in Arabic either by Arabs or non-Arabs«. Ibn Nadīm er dog ikke altid lige nøjagtig i sine angivelser, jvf. J. Bak Simonsen, Deux versions de Futūh al-Buldān?

⁷⁵ Se nedenfor hans påståede betydning for Koranens samling og hele administrationens indretning.

system, hvis udvikling alene ligger i hænderne på en transcendental magt. Det er derfor rigtigere, som først hævdet af Goldziher og Lammens⁷⁶ at se historieskrivningen som en udvikling, et produkt af muligheder i overleveringen, hvor mulighederne udnyttes når behovet opstår. Disse tendenser lå allerede i Muhammads egen brug af historien som udtryk for Allahs frelsesplan.

III. Koranen og Muhammad

Koranen er i sin definitive form inddelt i 114 suraer (kapitler), opdelt af de tidlige muslimske korankendere i to hovedgrupper: de mekkanske og de medinske. Noldeke og siden Schwally findelte denne opdeling videre i forskellige undergrupper efter indhold,⁷⁷ men fastholdt de enkelte suraer som helheder. Fornyeede undersøgelser skulle vise, at de næppe var åbenbaret som sådanne, og Richard Bell tog da skridtet fuldtud og omstrukturerede hele Koranen,⁷⁸ idet han brød de traditionelle suraer op i mindre bestanddele. Principperne for denne opdeling blev nærmere beskrevet i 'Introduction to the Qur'ān', der udkom i 1953. Bells introduktion er siden omarbejdet og forfinet adskillige gange af hans elev W. Montgomery Watt, sidst i 1970 ('Bell's introduction to the Qur'ān'). Det var Bells opfattelse, at Koranen aldrig var blevet åbenbaret i store sammenhængende dele, tvært om er traditionen, *sīra*-litteraturen og *maghāzī*-litteraturen fuldt af oplysninger om, at dette og hint vers blev åbenbaret ved denne eller hin lejlighed. Antagelsen har nu vundet almindelig udbredelse.⁷⁹ Hvad selve kodificeringen angår, fastholdt den ældre forskning den muslimske traditions eget udsagn – at Koranen var blevet endeligt samlet og kodificeret under 'Uthmāns regeringstid'⁸⁰ på baggrund af flere forskellige udgaver, der var i en række tidlige profetfællers besiddelse. Denne udlægning er blevet draget i tvivl af John Burton med 'The collection of the Qur'ān' fra 1977. (Cambridge University Press, pocketudgave 1981).

Burtons udgangspunkt er Koranen selv. Der er faktisk tegn på, at dele af åbenbaringen blev ændret og erstattet af nye åbenbaringer, allerede medens profeten levede. Dette fænomen kaldes *naskh* eller *tabdīl*⁸¹ og kunne ifølge den muslimske tradition foregå på forskellig måde.⁸² Undertiden var det blot ordlyden

⁷⁶ Iflg. H. Lammens *Sirastudier* er *Sīra*-litteraturen opstået som et muslimsk svar på de kristnes beretninger om Jesu liv og virke. *Sīralitteraturen* kan således ikke have været kilde til den såkaldte *tafsīr*-litteratur i.e. koraneksegesen; jvf. H. Lammens, *Quran et Traditions. Recherches de Science Religieuse* I. Paris 1950. Heroverfor står F. Sezgin i GAS I, s. 49 ff., Azmi, anf. arb., passim og Burton, jvf. nedenfor.

⁷⁷ Noldeke & Schwally, *Geschichte des Quran* I, s. 54 ff. (jvf. ovenfor note 56) og Ladewig Petersen i HT 11. r. V, s. 149. En klar gennemgang af disse grupper findes også hos Jes P. Asmussen, *Islam. Kbh.*, Politikens Forlag 1981, s. 101; jfr. ovfr. bd. 82, s. 415 f.

⁷⁸ Bell, *The Qur'an, translated with a critical re-arrangement of the Surahs*, I-II. Edinb. 1937.

⁷⁹ Bells tese ligger også til grund for R. Blachère, *Introduction aux Coran*. Paris 1959, og i kommentarbindet 1971 til Rudi Paret's tyske Koranoversættelse, *Der Koran*. 1966.

⁸⁰ Noldeke & Schwally, anf. arb. II, s. 47 ff.

⁸¹ Koranen 45,28; 7,153; 2,56; 27,11 (Flügels udgave).

⁸² Burton, anf. arb., s. 40 ff.

der blev ændret, medens meningen blev fastholdt, andre gange var det omvendt. Det afgørende nye med Burtons undersøgelse er hans grundlæggende synspunkt, at Koranen i den tidlige islamiske periode havde en dobbelt funktion: den var både »Qur'ān text and Qur'ān source«. ⁸³ For de troende var den naturligvis tekst – det sted, hvor Allahs samlede åbenbaring stod at læse. For de tidlige muslimske retslærde var den imidlertid nok så meget »source«, kilde til det islamiske lovfundament. Lovfundamentets øvrige elementer er profetens *sunna*, consensus og analogi. ⁸⁴ Og det er i virkeligheden dette forhold – at Koranen faktisk blev brugt som kilde for de retslærde allerede meget tidligt, der har været bestemmende for traditionens antagelse af, at den egentlige kodificering først fandt sted under 'Uthmān. ⁸⁵ Dels er der tydelige belæg for, at traditionen har forsøgt at indplacere såvel Abū Bahr som 'Umar som medansvarlige for Koranens samling og kodificering, og dels ved vi, at der faktisk ikke er reelt kendskab til en kodificering, der på afgørende måde bryder med den 'uthmānske. Ganske vist kendes fra den arabiske litteratur talrige eksempler på, at denne eller hin læseretning angiver en alternativ læsemåde, men egentlige forskelle er sjældne. ⁸⁶ De, der findes, kan knyttes til *naskh*-fænomenet, og det vil i sidste instans sige Muhammad selv. Der har altså aldrig eksisteret andet end et korankodeks – men *ikke* samlet af 'Uthmān, som hævdede i den muslimske tradition: »We have isolated and neutralised the only motive for excluding Muhammad from the editing and promulgating of the Qur'an texts. In those processes, Muhammad at last must now be once more re-instated. What we have today in our hands is the mushaf of Muhammad«. ⁸⁷

Burtons bog er ikke modtaget med lige stor begejstring, ⁸⁸ og det er troligt, at hans konklusioner må modificeres på enkelte punkter. Selv overdriver han den vægt, tidligere forskning tillagde den 'uthmānske redigering. Som Løkkegaard skriver i sin Muhammad-biografi, ⁸⁹ har »Muhammad ikke selv færdigredigeret bogen, men det spredte materiale, som han efterlod sig ved sin død, er under den første kalif, Abu Bakr, bragt sammen fra adskillige privatpersoners arkiver og gemmer. Derefter er det nøjere gennemgået og revideret under den tredje khalif, 'Uthmān, henved en snes år efter religionsstifterens død«. ⁹⁰ I virkeligheden er der en tæt sammenhæng mellem Burtons tese og den almindelige tilbagedatering af brugen af *ḥadīth*. Uden denne generelle tilbagedatering og følgende generelle tendens til mindre rigorisme i kritikken af dens pålidelighed ville Burtons tese ikke være levedygtig. Allerede van Ess kunne påvise, at de tidlige muslimske retslærde

⁸³ Burton, *anf. arb.*, s. 178.

⁸⁴ Jvf. Schacht, *Origins*; Burtons analyse kan således udmærket ses som en forfinelse af Schachts resultater. For shi'itisk ret er principperne lidt anderledes, se Madelung, *anf. arb.*, *passim*.

⁸⁵ Burton, *anf. arb.*, kap. 7 og 8.

⁸⁶ En stor del af dette materiale er samlet af A. Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'an*. Leiden 1937.

⁸⁷ Burton, *anf. arb.*, s. 239 f.

⁸⁸ Se således W. Madelung i *International Journal of Middle East Studies* 10, 1970, s. 429 f. Jvf. i øvrigt K. Rudolph, *Neue Wege der Quranforschung?* *Theologischer Literaturzeitung* 105, I. Januar 1980, s. 1–19.

⁸⁹ F. Løkkegaard, *Muhammad*. Kbh 1972.

⁹⁰ *Anf. arb.*, s. 9.

faktisk argumenterede ud fra Koranen, et synspunkt der også fremhæves af Schacht,⁹¹ men uden nærmere analyse. Dette har igen været medvirkende til (jvf. ndfr. afsnit IV), at studiet af den administrative organiserings udvikling i stigende grad går ud fra en analyse af Koranens bestemmelser, og siden søger at belyse den organiske vækst op gennem tiden ved brug af den samlede overlevering.

En hel anden konklusion når John Wansbrough i 'Quranic Studies. Sources and methods of scriptural interpretation'. Det hævdes her, at Koranen først når sin endelige udformning meget sent (3. årh.). Synspunktet er næppe bæredygtigt, men berører ikke afgørende forfatterens egentlige mål: en undersøgelse af, hvorledes koranexegesen udviklede sig fra tidlig tid og frem til dens klassiske udformning ved det 10. årh.s. begyndelse.⁹² Som bekendt gør også Koranen brug af en række myter,⁹³ og en del af dem er direkte overtaget fra Det gamle og Det nye Testamente. Dette giver ingen grund til at mene, at Muhammad var uopfindsom, tværtimod. Det er netop ved brugen af disse myter, at Muhammad får mulighed for at understrege, at han faktisk er én af de mange profeter, der er sendt til menneskeheden fra den ene sande gud Allah,⁹⁴ at han så tillige er den sidste gør kun hans argumentation stærkere. Denne brug af myterne har længe været kendt,⁹⁵ men er nu uddybet betydeligt af Walter Beltz, der i 1979 udgav 'Die Mythen des Koran'. Det kan være på sin plads også her at nævne, at 'Wege der Forschung'⁹⁶ har viet et særligt bind til Koranen.

Tæt knyttet til Koranen er Muhammad. Muhammad er senest blevet genstand for biografisk behandling af Maxime Rodinson, hvis Muhammad-biografi udkom i 1961.⁹⁷ Rodinson forsøger sig med en mellemtung mellem traditionel marxistisk analyse og en freudiansk tolkning for på denne måde at danne sig et billede af mennesket og manden Muhammad. Det ligger i metoden og hele Robinsons synspunkt, at Muhammad ikke er anderledes end alle andre mennesker. Men han havde en sjælden evne og en udstrakt tilbøjelighed til at fundere over menneskets situation i almindelighed, og netop denne evne og tilbøjelighed måtte give anledning til overvejelser over livets mening og indhold i et samfund som det mekkanske. Det mekkanske samfund var præget af en dyb krise. Ganske vist gik det økonomisk udmærket, men udviklingen truede med at gøre de gamle slægtsbånd og hele den gamle moralkodeks til skamme – uden at være i stand til at

⁹¹ van Ess, anf. arb.; jvf. ovenfor og Schacht, anf. arb.; jvf. note 84. Schacht accepterede det teoretiske udgangspunkt, men analyserede det ikke nærmere.

⁹² Oxford UP 1977, jvf. også I. Goldfeld, *The Tafsir of 'Abdallah ibn 'Abbās*. *Der Islam* 58, 1981, s. 121–136.

⁹³ Jvf. Watt, *Bell's introduction*, s. 67 ff.

⁹⁴ I muslimsk tradition kaldes Muhammad ofte »profeternes segl«, altså den sidste profet, der sendes fra Allah.

⁹⁵ For Jesuslegenderne i Koranen se H. Räisänen, *Der koranische Jesusbild*. *Schriften der Finnischen Gesellschaft für Missiologie und Ökumenik*. Helsinki 1971.

⁹⁶ *Wege der Forschung* Band CCCXXVI. Darmstadt 1975.

⁹⁷ M. Rodinson, *Mahomet*. Paris 1961, revideret udgave 1968. Oversat til engelsk: *Mohammad*. Harmondsworth 1971. M. Gaudetroy-Demombynes udgav i 1957: *Mahomet* (Paris; 2. udg. 1969), hvori han fremlægger summen af sit livs koranstudier. Bogen er utrolig righoldig, men bærer præg af at være skrevet i mange små dele.

producere et nyt alternativ. Dette kom først med Muhammad. At Muhammad ramte noget centralt ser Rodinson bekræftet i det forhold, at det faktisk lykkedes ham at skabe et nyt samfund på trods af samtidens hårde modstand. At han samtidigt var en dreven politiker, viser hans samling af Den arabiske Halvø.⁹⁸

IV. Den arabisk-islamiske ekspansion

Den arabisk-islamiske ekspansion er gennem tiderne blevet forklaret på adskillige måder. Muslimerne var som nævnt tilbøjelige til at se de store erobringer som et bevis på Allahs almagt – godt hjulpet på vej af de første, troende muslimer, der ivrede efter *djihād*. Den europæiske forskning har naturligvis betragtet sagen noget anderledes – men ofte med samme opfindsomhed. Den ældre forskning pegede således på emigration, som den egentlige hemmelighed bag Islams voldsomme ekspansion. Wm. Muir malede således billedet af en evig, lang række af arabiske familier, der stadigt søgte nordpå.⁹⁹ L. Caetani mente for sin del, at det var en voldsom forarmelse skabt af forværrede klimatiske forhold, der pressede araberne nordpå.¹⁰⁰ H. Lammens¹⁰¹ derimod henviste til beduinernes medfødte trang til »razzia«, der udløste den islamiske ekspansion. Først C. H. Becker skulle adskille den islamiske ekspansion fra den arabiske emigration.¹⁰² Den egentlige drivkraft bag den arabiske ekspansion var sult og forringede levevilkår på Den arabiske Halvø. I denne sammenhæng var religionen sekundær. Først med den nyere forskning opgav man troen på én årsag, og forskningen forsøgte nu i stedet at påpege flere grunde til den hastige islamiske ekspansion. Sådanne forklaringer kan findes hos forskere som D. Bousquet, Laura Veccia-Vaglieri, Claude Cahen, G. E. v. Grunebaum, R. Mantran og F. Gabrieli.¹⁰³

Fred McGraw Donner udgav i 1981 'The early islamic conquests' (Princeton University Press). Efter en introduktion, der ridser problemet op og angiver en række metodiske problemer,¹⁰⁴ giver Donner en redegørelse for den islamiske ekspansions tre første faser. Først den islamiske erobring af halvøen, dernæst af Iraq og sluttelig af Syrien. Disse tre faser opfattes som én samlet bevægelse; skulle den islamiske stat i Medina overleve, måtte dens magt med nødvendighed udstrækkes ud over hele den arabiske halvø. At erobringerne gik ud over halvøen

⁹⁸ Rodinson, *anf. arb.* (1968), kap. 6. Samme synspunkt findes hos W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*. Oxf. 1956 og samme: *Muhammad, Prophet and statesman*. London 1964.

⁹⁹ Wm. Muir, *The Caliphate, its rise, decline and fall*. London 1898, s. 45.

¹⁰⁰ Leone Caetani, *Studi di storia Orientali I*. Milano 1911, s. 369 ff.

¹⁰¹ H. Lammens, *Le berceau de l'Islam. L'Arabie occidentale à la veille de l'Hégira*. Vol. I, *Le Climat – les Bédouins*. Rom 1914.

¹⁰² C. H. Becker, *Islamstudien I*, Lpz. 1929, s. 89 f.

¹⁰³ D. Bousquet, *Observations sur la nature et les causes de la conquête arabe*. *Studia Islamica* VI, 1956, s. 37–52; L. Veccia-Vaglieri i *The Cambridge History of Islam I*, afsnittet 'The patriarchal and Umayyad Caliphs'. Cambr. 1970; Cl. Cahen, *Der Islam I, vom Ursprung zu den Anfängen des Osmanenreiches*. Frankfurt a.M. 1968; G. E. von Grunebaum, *Classical Islam: A history, 600 A.D.–1258 A.D.* Chicago 1970; F. Gabrieli, *Muhammad and the conquests of Islam*. New York 1968 og Robert Mantran, *L'Expansion musulmane (VII–XI^e siècles)*. *Nouvelle Clio* XX. Paris 1969.

¹⁰⁴ Donner, *anf. arb.*, s. 3 ff.

skyldes ifølge Donner det forhold, at Det romerske Imperium og Den sassanidiske Stat i den grad havde udmattet hinanden.¹⁰⁵ Det syriske og det iraqiske område var således gennem de to imperiers interne magtkampe reduceret til randområder. Kun derfor lykkedes erobringen af det centrale Mellemøsten. Det afgørende nye i Donners bog er hans skarpe sondring mellem en islamisk ekspansion og en arabisk emigration efterfulgt af en arabisering, der er senere og meget langsommere end den islamiske ekspansion.¹⁰⁶ Den oprindelige islamiske ekspansion tilskrives økonomiske motiver,¹⁰⁷ og i sidste instans er det varetagelse af disse interesser, der var med til at presse erobringen op i Mellemøsten, hvor de senest omvendte muslimer – bl.a. det mekkanske handelsaristokrati – havde vitale interesser. At de så gjorde brug af beduinerne til dette formål, er efter forfatterens mening noget ganske andet end at gøre beduinerne ansvarlige for den islamiske/arabiske ekspansion.

Spændingen mellem områdets to kulturformer – de bosiddende agerbrugere og de omvandrende nomader – spiller en afgørende rolle hos historikeren Ibn Khaldūn.¹⁰⁸ Tydeligt påvirket af dennes opfattelse af denne permanente modsætnings betydning for forståelsen af strukturen i mellemøstens historiske udvikling har Xavier de Planhol i 'Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam'¹⁰⁹ undersøgt dette problem nærmere. Nomadernes reproduktion ligger over de bosiddendes; sammen med den meget snævre margin der er levnet nomaderne for overlevelse, når klimaet er dem imod, medfører dette, at de bosiddende landbrugs-samfund til stadighed udsættes for et pres af nomaderne. Med undtagelse af de sidste godt hundrede år, da der for alvor er gjort forsøg på at rekultivere tidligere agerjord, påviser de Planhol, hvorledes nomaderne har været ansvarlige for det opdyrkede areals stadige tilbagegang.¹¹⁰ Netop denne nomadisering af tidligere agerbrugsområder sættes ofte i forbindelse med den islamiske/arabiske ekspansion, men dette er i følge de Planhol ikke rigtigt.¹¹¹ Nomadiseringen begynder ikke samtidigt i hele det islamiske område. Den var som nævnt allerede begyndt inden den islamiske ekspansion i 640'erne nåede det centrale Mellemøsten. Maghreb blev først udsat for nomadisering med den store Banu Hilal-vandring i det 11. århundrede.¹¹²

Den arabiske administrations organiske vækst er stadig et uudforsket felt.

¹⁰⁵ Donner, *anf. arb.*, s. 4–8, 181–85 og 188–191.

¹⁰⁶ Donner, *anf. arb.* kapitel V.

¹⁰⁷ *Anf. arb.*, s. 96 ff.

¹⁰⁸ For Ibn Khaldūn, se E.I.² III, s. 825 ff. (M. Talbi). Ibn Khaldūns værk er oversat til engelsk af F. Rosenthal: *The Muqaddimah, an introduction to history*, I–III, 2. udg. Princeton 1967. Et kommenteret udtog på dansk foreligger i: E. Hammershaimb, *Ibn Khaldūn, arabisk historieskriver og statsmand*. Kbh. 1982.

¹⁰⁹ *Nouvelle bibliothèque scientifique*. Paris 1968. Jvf. iøvrigt samme forfatters bidrag i *Cambridge history of Islam*.

¹¹⁰ X. de Planhol, *anf. arb.*, s. 13, 17, 24 f. og oftere.

¹¹¹ X. de Planhol, *anf. arb.*, s. 74.

¹¹² Jvf. også E.I.² III, s. 381 ff. (H. R. Idris) og Cl. Cahens anmeldelse af X. de Planhols bog i *Journal of economic and social history of the Orient* 12, 1969, s. 218 f.

Forskningen har tidligt koncentreret sig om beskatningens udvikling.¹¹³ I erkendelse heraf har ben Shemesh oversat de tre kendteste beskatningsbøger til engelsk for på denne måde at hjælpe historikere og andre, der gerne vil beskæftige sig med kalifatets historie.¹¹⁴ Initiativet er godt, men samtidig et skoleeksempel på, hvor overordentlig omhyggeligt en sådan oversættelse skal være, om den skal have nogen virkelig værdi for brugeren.¹¹⁵ Det lykkes ikke ben Shemesh at fremkomme med nye iagttagelser for så vidt angår beskatningskategorierne, hvis organiske vækst stadig er delvis uløste. Derimod har Gerd Rüdiger-Puin med sin disputats fra 1970 for alvor brudt ny muld, hvad angår den tidlige kalifale administration.¹¹⁶ Gennem grundige analyser af Koranens udsagn om *fi sabīl Allah* og *ibn sabīl*¹¹⁷ lykkes det Puin at opstille en sandsynlig indre kronologi for dette åbenbaringskompleks. Det lykkes ham siden at sammenholde denne udvikling med den arabiske overleverings syn på etableringen af en såkaldt *diwān*,¹¹⁸ og dermed for alvor at bidrage til en løsning af spørgsmålet om den tidlige organisation af kalifatet. Lignende analyser er blevet foretaget af Werner Schmucker for så vidt angår ejendomsforholdene til jorden i den tidlige arabisk-islamiske historie,¹¹⁹ særligt hvad angår udviklingen af *fai*-ideen.¹²⁰ Hele komplekset omkring de såkaldte *ṣulḥ-anwa*-diskussioner (diskussionen om, hvorvidt de enkelte områder havde overgivet sig »fredeligt« (*ṣulḥ^{an}*) eller »efter kamp« (*anwa^{tan}*)) dateres til Ziyād ibn Abihis tid, d.v.s. den tidlige umayyadetid;¹²¹ konklusionen er, at afklaringen har fundet sted mellem år 80 og 130 A. H. Endelig har Kosei Morimoto med 'The Fiscal Administration of Egypt in the Early Period'¹²² med stor skarpsindighed påvist, hvorledes dele af den beskatningsmæssige udvikling er forløbet i Egypten. På samme grundige måde har Smucker, Noth og Nagel analyseret traditionsmaterielts udsagn om relationerne til de ikke-muslimske mindretal på Den arabiske Halvø i tiden under og efter Muhammad. Resultaterne heraf er fremlagt samlet i første bind af 'Studien zum Minderheitenproblem im Islam'.¹²³

¹¹³ Jvf. Ladewig Petersens oversigtsartikel, Nyere Islamforskning. HT 11. r. V, s. 152 f.

¹¹⁴ A. ben Shemesh, Taxation in Islam, I-III. Leiden 1958-1969.

¹¹⁵ Jvf. M. J. Kister, The social and political interpretation of three traditions in the Kitāb al-Kharāj of Yahya ibn Adam. Journal of economic and social history of the Orient 3, 1960.

¹¹⁶ Der Diwan von 'Umar ibn al-Ḥattāb. Ein Beitrag zur frühislamischen Verwaltungsgeschichte. Bonn 1970.

¹¹⁷ Puin, anf. arb., s. 42 ff.

¹¹⁸ Se E.I.² II, s. 322, f. (A. A. Duri).

¹¹⁹ Werner Schmucker, Untersuchungen zu einigen wichtigen bodenrechtlichen Konsequenzen der islamischen Eroberungsbewegung. Bonn 1972.

¹²⁰ Se E.I.² II, s. 869 f. (F. Løkkegaard).

¹²¹ Var guvernør under Mu'āwiya, se E.I.¹ IV, s. 1334 (Lammens). For et (forgæves) forsøg på at klassificere *ṣulḥ-anwa*-teorierne se D. R. Hill, The Termination of hostilities in the early arab conquest A.D. 634-650.

¹²² Asian Historical Monographs I. Dohosha 1981.

¹²³ Der er i alt kommet 6 bind om forholdet mellem Islam og de forskellige religiøse mindretal. Bind I kom i Bonn 1975.

V. Den 'abbāsidske revolution og periodiseringen af den arabisk-islamiske historie

Den 'abbāsidske revolution er betegnelsen på det oprør, der startede i juni 747 i Khurasānprovinsen og det østlige Iran, og som i 749 resulterede i indsættelsen af den første 'abbāsidske kalif Abū al-'Abbās as-Šaffāh. Dette oprør var resultatet af en koordineret indsats fra shi'itiske og 'abbāsidske kredse. I modsætning til de talrige oprør, der fandt sted i perioden 660–740 – det umayyadske kalifats tidsmæssige ramme – formåede dette at bringe et nyt dynasti til magten. Den årelange 'abbāsidske propaganda, der gik forud for oprøret, var blevet ledet og organiseret fra Kufa, og efter sejren i Khurasān blev den 'abbāsidske hær dirigeret mod Iraq og Syrien. Det endelige militære opgør fandt sted i januar 751, da Marwan II definitivt blev slået. Efter sejren blev kalifatets centrum flyttet fra Syrien til Iraq, og den 'abbāsidske familie forblev – omend i de sidste århundreder kun formelt – kalifatets ledere frem til 1258.

Det er almindeligt antaget, at dette magtskifte markerer et brud i kalifatets historiske udvikling. Det verdslige umayyadske kongedømme (*mulk*) med kaliffen som primus inter pares i forhold til de arabiske stammeledere, erstattedes af et religiøst begrundet *imamat*^{123a} ledet af en repræsentant for profetens familie. Med den 'abbāsidske revolution skabtes ligeledes en ny bureaukratisk stat, der i det 9. og 10. århundrede blev den ydre ramme om en blomstrende kultur. Udforskningen af den 'abbāsidske revolution har derfor fået en central placering i forskningen over den arabisk-islamiske historiske udvikling. Der kan udskilles tre forskellige forklaringsmodeller på dette fænomen. Disse skal i det følgende afsnit behandles nærmere, især fordi netop studiet af den 'abbāsidske revolution giver mulighed for at påvise, hvor afgørende det er, at kildematerialet gennemanalyseres grundigt og metodisk forsvarligt.

Den ældste forklaringsmodel arbejdede med forestillinger om nationale modsætninger mellem de erobrende arabere og de erobrede iranere. Hovedmanden bag dette synspunkt var G. van Vloten.¹²⁴ Abu Muslims¹²⁵ sejr i Kurasān tilskrives dennes taktiske udnyttelse af gamle, præ-islamiske stammemodsætninger mellem forskellige dele af den tilflyttede arabiske befolkning. Islam til trods var disse modsætninger nemlig stadig levende. Pointen er da, at de arabiske erobrere ikke formåede at møde det slagne iranske element med enighed, hvilket blev dobbelt farligt, fordi araberne kynisk udbyttede perserne fiskalt, et argument der kildemæssigt er særdeles svagt belagt.¹²⁶ Resultatet blev et oprør startet af de iranske *mawālī* – et oprør, der indgik i Abu Muslims strategi. Når kalifatet efter den

^{123a} For *imām*, se E.I.² III, s. 1163 ff. (W. Madelung).

¹²⁴ Synspunkterne blev udviklet i: De Opkomst der Abbasiden in Chorasān, Leiden 1890, og Recherches sur la Domination arabe, le Chiitisme et les croyances messianiques sous le Khalifat des Omayyades. Amsterdam 1894.

¹²⁵ For Abu Muslim se E.I.² I, s. 141 (S. Moscati).

¹²⁶ Van Vloten anvender her negativ kildelæsning. Det fortælles, hvordan skatteprovenuets hæves i Yaman, og forfatteren fortsætter: »Ce fait, se passant dans une province purement arabe, est significatif parce qu'il nous donne le droit de supposer des situations encore moins favorables dans les provinces assuetties«. Recherches, s. 49 f.

‘abbāsidske revolution blev rammen om en egentlig kultur, er forudsætningen herfor de ariske perseres adgang til de ledende poster. Van Vloten er her påvirket af Gobinau, hvis værk ‘Essai sur l’inégalité des races humaines’ fra 1853–55 netop fremhæver ariernes forrang som kulturbærere.¹²⁸

Van Vlotens syn på den nære sammenhæng mellem forholdene i Khurasānprovinsen og Den ‘abbāsidske revolution blev videreudviklet af Julius Wellhausen.¹²⁹ Wellhausen vier analysen af de arabiske stammer i Khurasān et langt kapitel,¹³⁰ og drager en parallel mellem forholdene i Iraq og forholdene i Khurasān. Denne parallel begrundes i det forhold, at det var de arabiske stammer fra Baṣra, der i ‘Uthmāns regeringstid (664–656) påbegyndte ekspansionen ind i Centralasien. Herved bliver de præislamiske stammemodsætninger, som også denne forfatter gang på gang anvender til forklaring af den politiske udvikling, af betydning også i denne del af imperiet. Endelig mobiliserer han en lang række argumenter for Khurasāns særlige betydning.¹³¹ Det er en afgørende styrke, at Wellhausen på denne måde formår af forklare, hvorfor de politiske forhold i netop denne provins skulle få så store konsekvenser for resten af kalifatet. Nok så væsentligt er det imidlertid, at Wellhausens forklaringsmodel inddrager de sociale modsætninger mellem *mawālī*-gruppen og araberne, og at han argumenterer for, at den ‘abbāsidske revolution kun lod sig gennemføre, fordi denne modsætning var generel for hele kalifatet.^{131a} De iranske *mawālī* gør således ikke oprør, fordi de er iranere under fremmed herredømme, men fordi deres sociale mobilitet er begrænset af det sociale og økonomiske mønster, der iflg. forfatteren er karakteristisk for det umayyadske kalifat.

Van Vlotens og især Wellhausens syn på den ‘abbāsidske revolution blev grundlaget for de følgende årtiers syn på sammenhængen mellem umayyadernes fald og ‘abbāsidernes magtovertagelse, ligesom det vedvarende var og fortsat er sædvanligt at opfatte den ‘abbāsidske revolution som epokeskabende.¹³² Eneste undtagelse er Claude Cahen, der i en oversigtartikel i ‘Revue Historique’ (CCXXX, Paris 1963) ‘Points de vue sur la Revolution ‘abbāsīde’ forsøger at modificere von Vlotens og Wellhausens opfattelse af revolutionen som et brud.

¹²⁸ Dette indgik også i den officielle ideologi under shahstyret, se således Shah Mohammad Reza Pahlavi, *Den hvide Revolution*. Kbh. 1971.

¹²⁹ *Das arabische Reich und sein Sturz*. Bln. 1902.

¹³⁰ Wellhausen, *anf. arb.*, kapitel X.

¹³¹ Wellhausen, *anf. arb.*, s. 256.

^{131a} Wellhausen sammenholdt *mawālī*komplekset og shi’ismens vækst i Iraq og Iran, samt *mawālī*ernes generelt dårlige situation i hele kalifatet. Oprøret er således nok socialt, men dets ideologi er religiøs: »Der entgiltete Sturz der Umayyaden wurde durch eine Erhebung der schiitischen Iranier in Churasan bewirkt«, som det udtrykkes. I ‘Die Religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam’, Bln. 1901, argumenterede Wellhausen overbevisende for, at de religiøse grupper i virkeligheden bør opfattes som politiske grupperinger, hvor det religiøse aspekt udnyttedes som fælles overordnet ideologi. Siden Mukhtar i sit oprør mod umayyaderne i 685–687 bevidst havde inddraget *mawālī*ernes sociale utilfredshed, havde shi’ismen opgivet sit nationale, arabiske udspring og skulle for altid fremover være virksom i en alliance med »die unterdrückten Ständen«. For shi’ismen iøvrigt se også S. H. M. Jafri, *The origins and early development of Shi’a Islam*. London 1981.

¹³² Wellhausen, *anf. arb.*, s. 320.

Revolutionen ses her som sidste resultat af opgøret mellem 'Alī og Mu'āwiya i 650'erne. Set i denne organiske sammenhæng må revolutionen tolkes som en kamp om legitimiteten til kalifværdigheden (s. 296), et synspunkt, der også fremhæves af Ladewig Petersen i artiklen 'Alī and Mu'āwiya' (Acta Orientalia XXXIII. København 1959). Cahen bringer ikke i dette bidrag nyt til forståelsen af den sociale baggrund for den 'abbāsidske revolution, men forsøger først og fremmest på at blottlægge de indre politiske og religiøse/ideologiske relationer mellem de forskellige shi'itiske grupper, der var aktive under umayyaderne.¹³³

Først med M. A. Shabans 'The 'Abbāsīd revolution' (Cambridge 1970) blev den 'abbāsidske magtovertagelse igen genstand for en samlet analyse. Forfatteren vender sig imod den hidtidige forsknings brug af præislamiske stammemodsatninger som forklaring på de politisk-sociale modsætninger. Afgørende er snarere disse stammers interesser indenfor de økonomiske rammer i det nyetablerede kalifat.¹³⁴ Shabans hovedtese er i korthed den, at der herskede et modsætningsforhold mellem de til Khurasān emigrerede arabere og centralmagten i Damaskus. Regeringen i Damascus overlod de persiske *dahāqīn*¹³⁵ lokalt selvstyre mod betaling af en årlig tribut. I forbindelse med en hærreform under Hishām (724-743) forstærkes antallet af arabere, som ikke ernærede sig ved militærtjeneste. Disse søgte andre erhverv såsom handel, håndværk og landbrug, hvorved de i fiskale anliggender blev underlagt de lokale *dahāqīn*, og det er disse arabere, der har mistet deres tidligere privilegier som medlemmer af det militære aristokrati, der nu gør oprør.¹³⁶ Den 'abbāsidske revolution tolkes således som et rent arabisk opgør. Shaban strukturerer sin afhandling på følgende måde: Efter en analyse af de politiske forhold i Centralasien før den arabiske erobring, følger en analyse af umayyadetiden i Khurasān i relation til a) forholdet mellem kalifatet og Centralasien, altså umayyadetidens udenrigspolitik, og b) forholdet dels mellem centraladministrationen i Damaskus og araberne i Khurasān og dels mellem araberne og den iranske befolkning. Udenrigspolitikken er – med få undtagelser – karakteriseret ved en fortsat ekspansion ind i det centralasiatiske rum. Forholdet mellem centraladministrationen og araberne i Khurasān søges belyst ved en sontring mellem henholdsvis »centralmagtorienterede« og »lokalmagtorienterede« guvernører, suppleret af analyser af assimileringen af araberne ind i en »statsdannelse« af langt større indhold end den gamle sociale gruppering, stammen, og dels af assimileringen mellem araberne og perserne i Khurasān. Denne dobbelte bevægelse har voldt Shaban en del besvær. Der tales ét sted om arabernes assimilering i den iranske befolkning, et andet sted om den iranske befolknings assimilering i det derværende, arabiske samfund.¹³⁷ Det er bestemt ikke uden betydning, hvem der

¹³³ For disse se også Montgomery Watt, Shi'ism under the Umayyads. J.R.A.S. 1960; samme, Kharijite thought in the umayyad Period. Der Islam 36, 1961, og samme, The conception of the Charismatic Community in Islam. Numen VII, 1960.

¹³⁴ Shaban, anf. arb., s. 53.

¹³⁵ *Dahāqīn*, pluralis af *dihqān*, betegnelse på medlem af »the lesser feudal nobility of Sasanid Persia«, jvf. Ann. K. S. Lambton i E.I.² II, s. 2531.

¹³⁶ Shaban, anf. arb., s. 138 ff.

¹³⁷ Shaban, anf. arb., s. 147 f.

assimileres hvorhen. Sandsynligheden taler for, at det faktisk var perserne, der lod sig assimilere. Dels overgik befolkningen hurtigt til Islam og dels optog sproget et meget stort antal låneord fra arabisk. Arierne har altså også kunnet lære af andre!

På synteseplanet arbejder bogen således med en teori om, at stammemodsætningerne må relateres til økonomiske forhold. Ikke desto mindre anvender forfatteren gang på gang i sin behandling af den politiske udvikling i Khurasān stammen som politisk faktor – uden at relatere stammernes adfærd til de formodede nye interesser. Et udmærket eksempel herpå er hans behandling af perioden 683–692, dvs. perioden fra kaliffen Yazīd I's død til modkaliffen ʿAbdallāh ibn al-Zubayr definitivt er bekæmpet.¹³⁸

Salm ibn Ziyād var guvernør i Khurasān da Yazīd I døde, og denne søgte aktivt at overtale araberne i Khurasān til at støtte al-Zubayr. Dette forsøg mislykkedes, og efter to måneder må han forlade provinsen. Det kan ikke undre, at den del af araberne i Khurasān, der støttede umayyaderne ikke passivt ville se til, at centralmagtens repræsentant overlod provinsen til ibn al-Zubayr. Alternativet til den hidtidige forklaring ville imidlertid være, at Shaban i overensstemmelse med sit udgangspunkt underkastede de eksisterende kilder en kritisk analyse og dernæst forsøgte at skitsere, hvorledes de grupper, der ønskede en bevarelse af umayyaderne handlede politisk. Dette undgår han imidlertid. »The arab tribesmen, being without any kind of government in Khurasān *naturally* congregated around their chiefs forming big tribal groups. Politics became identified with tribal interests and jealousies, and each tribal group pressed only for what seemed to be in its own interests«. ¹³⁹ Da derfor ʿAbdallāh ibn Khāzim fra stammen Qais overtog Salm ibn Ziyāds plads som repræsentant for en al-Zubayr-venlig og umayyadefjendtlig politik, og efter seks måneder opnår godkendelse af ibn al-Zubayr, rejser stammen Rabīʿa sig mod ibn Khāzim, fordi Rabīʿa var modstandere af al-Zubayr, »who represented to them a Qaisite (Muḍarite) domination«. ¹⁴⁰ Herved forklares Rabīʿas reaktion imidlertid netop ved hjælp af en overleveret præislamisk stammemodsætning.

Som nævnt er der for Shaban et modsætningsforhold mellem centralmagten og araberne i Khurasānprovinsen. Denne strid beroede først og fremmest på uenighed med hensyn til fordelingen af det bytte, der blev gjort ved de årlige angreb ind i Centralasien. På et tidspunkt under Muʿāwiya dekretes det fra centralregeringen, at alt guld og sølv, der tages i bytte under angrebene, skal sendes til Damaskus. Dette nægtes af guvernøren al-Hakam, ¹⁴¹ der derfor klassificeres som »lokalvenlig«. Det er rigtigt set, at al-Hakam herved kan opfattes som støttende de lokale araberes krav på hele byttet minus den femtedel, der iflg. traditionen skulle sendes til Damaskus. ¹⁴² Det forklares imidlertid ikke, hvorfor han nægter dette. Hvad er årsagen til at al-Hakam, der først 667 kom til Khurasān som guvernør, nægter at følge centralregeringens direktiver?

¹³⁸ For al-Zubayr se E.I.² I, s. 54 f. (H. A. R. Gibb).

¹³⁹ Shaban, *anf. arb.*, s. 42.

¹⁴⁰ *Anf. arb.*, s. 43.

¹⁴¹ *Anf. arb.*, s. 46.

¹⁴² Denne bestemmelse hviler på Koranen bl.a. Sura VII,1, jvf. i øvrigt E.I.² s.v. *ḡayʾ* og *ghanīma*.

*Mawālī*komplekset er også for Shaban centralt for forståelsen af den 'abbāsidske revolution. Det fremhæves, hvorledes adskillige guvernører anvender *mawālī* i de årlige angreb ind i Centralasien. Al-Mufaḍḍal optager i sin guvernørtid (704) *mawālī* i diwānen,¹⁴³ og disse modtager til gengæld '*aḡā*,¹⁴⁴ »which hitherto had been an exclusive Arab privilege«. ¹⁴⁵ Samme taktik anvender al-Mufaḍḍals efterfølger Qutaiba ibn Muslim, der dog samtidigt foretager tvangsudskrivninger af den iranske befolkning, uden at disse nødvendigvis optages i Diwānen. Herved fremstår den arabiske politik overfor iranerne yderst modsætningsfuld.¹⁴⁶ Desværre forklares denne mangel på, hvad man kunne kalde socialpolitisk kontinuitet, ikke nærmere. Dette får dog ikke betydning for revolutionen, den opfattes som nævnt ovenfor som et internt arabisk anliggende, omend *mawālīerne* tilskrives betydning som støttegruppe for 'abbāsiderne under selve revolutionens gennemførelse. Derimod har de ikke haft nogen afgørende betydning for eller andel i den propaganda, der gik forud for den 'abbāsidske revolution. Propagandaen begyndte med udsendelse af såkaldte *du'āt* (propagandister) til Khurasān. Denne taktik mislykkedes, fordi propagandisterne blev skarpt overvåget af den umayyadske administration. Man gik derfor over til en ny taktik byggende på udnævnelse af 12 *nuqabā'u* (pluralis af *naqīb* = udsending),¹⁴⁷ som blev udvalgt blandt »the Arab settlers in Merv, four from Khuzā'u, four from Tamīm, one from Tayy, one from Shaybān, one from Bajīla and one probably a mawlā of Hanīfa« med henvisning til to steder hos Ṭabarī og et enkelt sted i Ta'riḫ al-Khulafa.¹⁴⁸ Disse henvisninger viser sig imidlertid i henseende til forhold mellem arabere og *mawālī* at være så forskellige at det burde være nævnt af Shaban selv.

Første gang navnene på de 12 *nuqabā'u* optræder hos Ṭabarī er i et kapitel med overskriften »Den første propaganda,¹⁴⁹ hvor det i en anonym optegnelse fortælles, hvorledes Muḥammad ibn 'Alī ibn 'Abdallāh ibn 'Abbās sender dels Maysara til Iraq og dels Muḥammad ibn Khunays Abu 'Ikrama al-Sarrādj også kaldet Abu Muḥammad al-Ṣādiq og Hayyān al-'Attār til Khurasān i år 100 A.H. (718-19).¹⁵⁰ Resultatet af denne færd var, at Abu Muḥammad al-Ṣādiq for Muḥammad ibn 'Alī udvælger 12 ledere. Disse opregnes ved navns nævnelse således, at der omtales 3 fra Khuzā'u, 3 fra Tamīm, 1 fra Tayy, 1 fra Shaybān og 4 *mawālī*.¹⁵¹

Anden gang Ṭabarī nævner navnene på de 12 *nuqabā'u*, sker det i en beretning om de sidste interne kampe i Khurasān forud for Abu Muslims definitive sejr. Oplysningerne om disse begivenheder stammer fra Abu al-Khaṭṭāb Hamza ibn 'Alī.¹⁵² Abu al-Khaṭṭāb anvendes i alt 11 gange af Ṭabarī, alle gange i forbindelse

¹⁴³ Jvf. ovenfor note 116.

¹⁴⁴ For '*aḡā* se E.I.² I, s. 729 (Claude Cahen).

¹⁴⁵ Shaban, anf. arb., s. 63.

¹⁴⁶ Samme tendens kan spores i det øvrige kalifat, jvf. Patricia Crone, *Slaves*.

¹⁴⁷ Benævnelsen er bevidst hentet fra den historiske overlevering om Muhammads kamp mod Mekka.

¹⁴⁸ Shaban, anf. arb., s. 151 med note 4.

¹⁴⁹ Ṭabarī ed. de Goeje et al., Leiden 1879, II:2, s. 1358.

¹⁵⁰ Denne datering er klart ideologisk, se Ladewig Petersen, '*Alī and Mu'āwiya*, s. 69.

¹⁵¹ Sml. Shabans egne talangivelser ovenfor.

¹⁵² Ṭabarī ed. de Goeje et al. II:2, s. 1988.

med oplysninger om forholdene i Iraq og Iran, heraf de seks gange specielt om forholdene i Khurasān i årene forud for den ʿabbāsidske revolution. Af de elleve gange optræder han som sidste led i overleveringskæden 10 gange, hvilket synes at vise, at han var aktiv i årene efter den ʿabbāsidske revolution. I hvert fald traderer Abu al-Khaṭṭāb fra Abu Mikhnaḥ (død 774)¹⁵³ og fra Djaʿfar ibn Yaḥyā (død 802).¹⁵⁴ I følge disse oplysninger fordeles de 12 *nuqabāʾu* på følgende stammer: Khuzāʾu 5, Tamīm 4, Shaybān 1, Tayy 1 og 1 *mawlā*.¹⁵⁵ Endelig angiver Taʾriḫ al-Khulafāʾ¹⁵⁶ forholdet mellem arabere og *mawālī* som 8 til 4 d.v.s. samme numeriske angivelse som findes i Ṭabarīs anonyme beretning. Det er på denne baggrund umuligt at se, hvorledes Shaban er kommet frem til sin talmæssige inddeling, hvad angår de forskellige stammers repræsentation. Derimod er det tydeligt, at det talmæssige forhold mellem *mawālī* og arabere er hentet fra Abu al-Khaṭṭāb (Ṭabarī), men her er den enlige *mawlā* ikke relateret til nogen stamme. Det eneste sted én af de 12 *nuqabāʾu* omtales som hørende til stammen Hanīfa er i Ṭabarīs anonyme oplysninger. Det er overmåde beklageligt, at Shaban i sine notehenvvisninger sidestiller disse meget forskellige kildesteder uden forklaring overhovedet. Som det fremgår anvender han Abu al-Khaṭṭābs numeriske angivelser for forholdet mellem arabere og *mawālī* og fortier aldeles såvel Ṭabarīs anonyme angivelse som Taʾriḫ al-Khulafas oplysninger. Når Shaban fortier de kildesteder, som omtaler fire *mawālī*, er det givetvis p.g.a. national stolthed – som araber ønsker han så kraftigt som muligt at fremhæve *arabernes* andel i den ʿabbāsidske revolution, som både han og mange andre opfatter som ouverturen til Islams storhedstid under ʿAbbāsiderne.

Netop kildeproblemet var udgangspunkt for Tilman Nagels 'Untersuchungen zur Entstehung des Abbasidischen Kalifates',¹⁵⁸ hvor forfatteren stiller sig selv den opgave at analysere det hidtil benyttede kildemateriale i henseende til to problemstillinger, der har afgørende betydning for en bredere forståelse af den ʿabbāsidske magtovertagelse. For det første ønsker Nagel at blotlægge det, han kalder de åndshistoriske forudsætninger for den ʿabbāsidske families heldigt gennemførte legitimering af sit krav på kalifatet, og for det andet at afdække kildematerialets egen forståelse af relationerne mellem ʿabbāsiderne og de øvrige antiumayyadske bevægelser. Det lykkes Nagel at udskille to lag i den historiske overlevering om revolutionen. Ældste lag repræsenteres af historikerne Haitham ibn ʿAdī (død 833/34)¹⁵⁹ og Madāʾinī (død 850), hvis værker stammer fra årene umiddelbart efter den ʿabbāsidske magtovertagelse. I disse værker knyttes den ʿabbāsidske revolution til en række eskatologiske forventninger, ligesom den ʿabbāsidske legitimitet underbygges ved henvisning til Abu Ḥāshims såkaldte

¹⁵³ Ladewig Petersen, *anf. arb.*, s. 199.

¹⁵⁴ Ibn Qutaiba, *Kitāb al-Maʿrif*, ed. Wüstenfeld, Gött. 1850, s. 194.

¹⁵⁵ Sml. tallene hos Shaban og i Ṭabarīs anonyme optegnelse.

¹⁵⁶ Shaban, *anf. arb.* s. 151 med note 4.

¹⁵⁸ Bonner Orientalistische Studien N.S. 22. Bonn 1972.

¹⁵⁹ Nagel, *anf. arb.*, s. 9–70.

testamente.¹⁶⁰ Det yngre lag, der synes at repræsentere den 'abbāsidske selvforståelse/magtideologi under kaliffen Maḥdī (775–785), legitimerer derimod det 'abbāsidske kalifat ved henvisning til at Muḥammad selv på et tidspunkt skulle have lovet den 'abbāsidske familie kvalifværdigheden.¹⁶¹ Resultatet af den anden analyse synes at vise, at det specielle 'abbāsidske krav på kalifat synes opstået mellem 106 A.H. og 109 A.H. d.v.s. i 720'erne. Efter magtovertagelsen sker der en polarisering mellem 'abbāsiderne og de forskellige shi'itiske grupper. Denne polarisering lader sig direkte aflæse i det yngre lag af den 'abbāsidske selvforståelse, der netop er karakteriseret ved en tydelig antishi'itisk tendens. Vigtig i denne sammenhæng er også hans påvisning af, at stammetilhørsproblematikken faktisk ikke har afgørende belæg i det tilgængelige kildemateriale, om dette analyseres i sammenhæng.

Beklageligvis har Nagels historiografiske analyse ikke fået den ønskede gennemslagskraft. Jacob Lassners 'The Shaping of 'Abbāsid Rule' fastslår således, at ingen endnu har formået at isolere »the major literary conventions that are woven into the medieval texts«.¹⁶² Lassners værk rummer ikke afgørende nyt, og bibeholder opfattelsen af den 'abbāsidske revolution som epokeskabende. Lassners styrke er de topografiske undersøgelser af Baghdad, der udgør værkets anden halvdel. Første del er overvejende en parafrase af de gamle, arabiske historikeres skildring af 'abbāsidedidens politiske historie.¹⁶³ Året efter udgav Hugh Kennedy 'The early 'Abbāsid Caliphate'.¹⁶⁴ Kennedy gør indledningsvis opmærksom på, at det kan være såre vanskeligt at etablere en periodisering af det historiske forløb, »but the 'Abbāsid revolution marked a real break with the umayyad past and both contemporaries and later writers saw it as a new beginning«.¹⁶⁵ Tesen om det fuldstændige brud overholdes imidlertid ikke i afhandlingens forklarende dele, hvor det gang på gang må konstateres, at den reelle forskel de to dynastier imellem ikke var så afgørende endda. Også det 'abbāsidske kalifat var et familieføretagende,¹⁶⁷ og det revolutionære mål at skabe større lighed for alle kalifatets befolkningsgrupper blev ikke realiseret.¹⁶⁸

Kennedys vigtigste bidrag er den delvise nytolkning af *mawālī*komplekset. I overensstemmelse med tesen om revolutionen som brud fremhæves det, at der med overflytning af hovedstaden fra Damaskus til Baghdad åbnes for en iranisering, (jvf. van Vloten, Wellhausen). Iraniseringen når sit zenit under Barmakidernes

¹⁶⁰ Abu Hashim var shi'itisk leder under umayyaderne. Gav gennem sit testamente anerkendelse af 'abbāsidernes krav på kalifatet. Se E.I.² I, s. 124 f. (S. Moscati).

¹⁶¹ Nagel, *anf. arb.*, s. 70, 125.

¹⁶² Nagel, *anf. arb.*, s. 157.

¹⁶³ Lassner, *anf. arb.*, s. XV.

¹⁶⁴ For en lignende parafrase af de politiske forhold under umayyaderne se 'Abd al 'Ameer 'Abd Dixon, *The Umayyad caliphate 65–86/684–705*, London 1971, og M. Shaban, *Islamic History I–II*. London 1971–76.

¹⁶⁵ Croom Helm, London 1981.

¹⁶⁶ Kennedy, *anf. arb.*, s. 16.

¹⁶⁷ Kennedy, *anf. arb.*, s. 70.

¹⁶⁸ Kennedy, *anf. arb.*, s. 93.

beskyttende vinger.¹⁶⁹ Vigtigst er det imidlertid, at Kennedy gør opmærksom på, at *mawālī*ernes økonomiske fundament generelt var dårligt, hvorfor deres rolle som politisk pressionsgruppe i længden *ikke* var af afgørende betydning. Desuagtet var den daglige støtte fra de mange *mawālī*er en simpel nødvendighed for administrationen. Over en længere periode bliver dette afgørende for *mawālī*ernes rolle i det politiske liv og i det magthierarki, der etableres som resultat af den 'abbāsidske revolution nemlig alliancen mellem den 'abbāsidske familie, hæren og bureaukratiet (*mawālī*erne).¹⁷⁰ Som funktionel socialgruppe forbliver de af stor betydning for den enkelte kalif, men da det økonomiske fundament, der antages at være en forudsætning for reel politisk indflydelse, ikke er til stede, udmanøvreres *mawālī*erne i længden af hæren, der ved midten af det 9. århundrede sidder inde med den reelle magt over kalifatet. Tendensen bliver for alvor tydelig med Barmakidernes bratte fald fra tinderne i 796.¹⁷¹ Desværre mangler dette klarsyn i behandlingen af såvel provinsadministrationen¹⁷² som i behandlingen af shi'itiske oprør under de første 'abbāsidske kaliffer.

Sammenfattende kan det siges, at udforskningen af den 'abbāsidske revolution har gennemløbet tre faser: von Vloten opfattede revolutionen som resultat af nationale modsætninger mellem iranere og arabere. Wellhausen tolkede revolutionen som resultat af en række sociale modsætninger, medens Shaban betragter den 'abbāsidske magtovertagelse som resultat af en intern arabisk magtkamp. Shabans tese har imidlertid ikke påvirket den nyere forskning, der tydeligvis har lagt sig tæt op ad Wellhausens synspunkt. Dette har betydet, at revolutionen er blevet betragtet som epokeskabende, en opfattelse jeg personligt vil vende mig imod. Det er rimeligt at betragte den 'abbāsidske revolution som sidste punkt i en politisk legitimitetskamp mellem forskellige grupperinger i kalifatet affødt af den første borgerkrig mellem 'Alī og Mu'āwiya, men for den samlede opfattelse af det arabiske kalifats historiske udvikling bør den 'abbāsidske revolution rubriceres under »politiske hændelser«. Er der et »brud« i kalifatets tidlige historiske udvikling ligger det snarere omkring 700, hvor arabiseringsprocessen for alvor sættes i værk med overgang til arabisk som administrationssprog, hvor møntvæsenet arabiseres og hvor den islamiske retspraksis for alvor slår igennem.

VI. Den økonomiske og sociale udvikling

Bortset fra enkelte ældre værker som Mez's 'Die Renaissance des Islams' og von Kremers 'Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen'¹⁷³ er der meget få oplysninger at hente i den ældre forskning, hvad angår de økonomiske, sociale og politiske forhold i de islamiske byer. Hovedinteressen lå op til 1950'erne i en

¹⁶⁹ For Barmakiderne se også E.I.² I, s. 1033 ff. (D. Sourdel).

¹⁷⁰ Antydninger af samme synspunkt kan findes hos Lassner, *anf. arb.*, første del.

¹⁷¹ Kennedy, *anf. arb.*, s. 115 ff.

¹⁷² I denne henseende er forfatterens artikel: Central government and provincial élites in the early 'abbāsīd caliphate. Bulletin of the School of Oriental and African studies, XLIV part I, London 1981, meget bedre.

¹⁷³ Mez's værk udkom Hildesheim 1922, A. von Kremers i Wien i 1875.

analyse af den politiske udvikling og det politiske magtspil. Ganske vist kan der i perioden efter Max Webers banebrydende arbejder om »byen« som historisk kategori spores en voksende interesse for byens rolle og betydning for den arabisk/islamiske historiske udvikling. Denne forskning skyldes først og fremmest Louis Massignon.¹⁷⁴ I følge Massignon var den islamiske by ens fra Islams tidligste tid og frem til det 20. århundrede. Dens topografiske struktur var stedse den samme, opbygget som den var rundt om fredagsmoskeen og med de forskellige håndværksværksteder og handelsboder placeret i et bestemt mønster.¹⁷⁵ Jean Sauvaget skulle siden modificere dette statiske billede ved en nærmere analyse af bebyggelsesudviklingen fra senantikken frem til osmannertiden,¹⁷⁶ men ingen af disse studier førte til nærmere analyser af byernes sociale og politiske udvikling, endsize nærmere forsøg på at analysere befolkningens levevilkår. Dog tolkede Massignon og Sauvaget byens topografi som bevis for, at de forskellige håndværk var lavsmæssigt organiserede.

Lavene eksisterede som levn fra senantikken og det sassanidiske rige,¹⁷⁷ og blev ofte tilskrevet en afgørende betydning for den arabisk/islamiske histories udvikling. De skulle således have spillet en afgørende rolle for den 'abbasidiske revolution, ganske som de af en lang række forskere hævdes at være ansvarlige for den ismailitiske propaganda forud for Fatimidernes magtovertagelse i Egypten.¹⁷⁸ Denne tese hvilede på et meget spinkelt kildegrundlag. Dels blev der sluttet a priori fra topografien og dels blev der henvist til det 8. brev i »Rasā'il ikhwān al-ṣafā« – navnet på en gruppe shi'itiske »renhedens brødre«, der med anvendelse af aristoteliske kategorier og nyplatoniske og gnosticistiske sondringer mellem »idé« og »materie« forsøgte at klarlægge, hvad der konstituerer »den gode« håndværker (han skal have sand indsigt, d.v.s. have erkendt ideen, før han kan forme sit materiale rigtigt). At Ikhwān al-Ṣfā' overhovedet har fundet det umagen værd at beskæftige sig med en gennemgang af byernes håndværk skyldes netop denne filosofiske interesse. Efter min vurdering har sådanne overvejelser ikke tjent til støtte for en politisk bevægelse, et synspunkt jeg finder bekræftet i det forhold, at det kræver betydelig filosofisk indsigt og viden overhovedet at læse disse epistler.¹⁷⁹

Denne modsætning mellem den filosofiske interesse og bybefolkningens/lavenes formodede betydning for den historiske udvikling blev forsøgt løst af Louis

¹⁷⁴ Massignons indlæg hed 'La cité islamique' og kom oprindeligt i: *Revue Internationale de Sociologie*. Paris 1920; NB før Webers værk. Genoptrykt sammen med Massignons øvrige arbejder om den islamiske by i *Opera Minora I*, Beirut 1963.

¹⁷⁵ Massignon, *anf. værk*, s. 376.

¹⁷⁶ J. Sauvaget, *Esquisse d'une histoire de la ville de Damas*. *Revue des Études Islamiques* VIII, Paris 1934, og samme: *Alep. Essai sur le développement d'une grande ville syrienne, dès origines au milieu du XIX^e siècle*, I-II, Paris 1941.

¹⁷⁷ Samme synspunkt findes hos N. Elisséeff, *Corporations de Damas sous Nur al-Din*. *Arabica* III, Leiden 1957, og samme: *Nur al-Din. Un grand prince musulman de Syrie au temps des croisades 511-569H/1118-1174*, I-III. Damas 1967.

¹⁷⁸ Således B. Lewis, *The islamic guilds*. *The economic history Review* VIII, London 1937-38; samme: *The Origins of isma'ilism*. London 1950. For fatimiderne og qarmaterne se E.I.¹ II, s. 821 f., L. Massignon; se dog W. Madelung, *Fatimiden und Bahrainqarmaten*. *Der Islam* 34, 1959.

¹⁷⁹ For Ikhwān al-Ṣfā', se E.I.² III, s. 1071 ff. (Y. Marquet) med litteraturhenvvisninger.

Gardet.¹⁸⁰ Med rette henviser Gardet til det forhold, at Islam som religiøs lære først og fremmest modsvarer handelsfolkernes interesser, et forhold allerede C. C. Torrey påviste.¹⁸¹ Simple håndværk og det monotone liv som detailhandlere var i kalifatets første tid enhver sand araber en vederstyggelighed, og kunne ikke med rimelighed tjene som eksistensgrundlag for araberne. Det får være, at Gardet kan finde belæg i den arabiske litteratur for dette synspunkt, men dette er kun muligt for så vidt angår den litteratur, der i rosenrøde vendinger hidkalder ørkenlivets, romantiske dage. I Gardets forklaring indgår elementer fra den ældre forsknings elite-teori, men for en forståelse for »byens« betydning for den sociale og politiske udvikling i den arabisk-islamiske historie er det for så vidt underordnet, hvem der bedrev de enkelte erhverv (arabere, *mawālī*, persere, egyptere, grækere, armenere osv.) – for forståelsen af kalifatets historiske udvikling er disse grupper desuagtet af afgørende betydning.

Dette blev da også udgangspunktet for en række forskningsresultater i 1950'erne og 1960'erne. Claude Cahen kunne således i en række artikler punkt for punkt tilbagevise den ældre forsknings resultater og synteser.¹⁸² Kritikken blev støttet af Stern¹⁸³ og navnlig Goitein,¹⁸⁴ der med henvisning til det store Geniza-materiale fra en cairinsk synagoge måtte afvise eksistensen af et islamisk lavsvæsen. Den middelalderlige islamiske økonomi var aldeles fri for slige snærende bånd og var som helhed tvært om karakteriseret af en udstrakt frihed.¹⁸⁵ Centralmagten (om det nu var det centrale kalifat i Bagdad under 'abbāsiderne, eller lokale magthavere) overlod det stedse til byens befolkning at trives og selv udvikle byernes erhverv og havde intet mod social mobilitet befolkningsgrupperne imellem.¹⁸⁶ Derimod er Cahen, Stern og Goitein enige om, at der meget tidligt eksisterede en anden type sammenslutninger, men disse varetog ikke den funktion,

¹⁸⁰ L. Gardet, *La cité musulmane, vie sociale et politique*, Paris 1954, 2. udg. 1961. En 5. udgave med nyt forord udkom Paris 1976.

¹⁸¹ C. C. Torrey, *The commercial-theological Terms in the Koran*. Leiden 1892.

¹⁸² Claude Cahen, *Mouvements et organisations populaires dans les villes de l'Asie musulmane au moyen âge*. Recueils de la société Jean Bodin VII, Bruxelles 1955; samme, *L'Histoire économique et sociale de l'Orient musulman médiéval*. *Studia Islamica* III, Paris 1955; samme, *Zur Geschichte der städtischen Gesellschaft im islamischen Orient des Mittelalters*. *Saeculum* IX, 1958; samme, *Mouvements populaires et automomisme urbain dans l'Asie Musulmane du Moyen Age*, Leiden 1959; samme, *Y-a-t-il eu des corporations professionnelles dans le Monde Musulman classique? i: The Islamic City, papers on islamic history I*, London 1970. Disse bidrag er indarbejdet i den bedste samlede oversigt over den arabisk-islamiske historie under kalifatet, nemlig: *Der Islam I*. Fischer Weltgeschichte 14, Frankfurt a.M. 1968.

¹⁸³ S. M. Stern, *The constitution of the Islamic city*, trykt i: *The islamic city*, London 1970. For en kritik af kategorien »den islamiske by« se også Aziz al-Azmehs bidrag 'What is the islamic City?', *RMES* 2, 1976.

¹⁸⁴ S. Goitein, *A mediterranean Society, I-III*, New York 1967 ff.; jvf. også sammes, *The unity of the Mediterranean world in the »middle« Middle Ages*. *Studia Islamica* XII, Paris 1966; *Artisans en Méditerranée orientale au haut moyen âge*. *Annales E.S.C.* XIX, Paris 1964; *The main industries in the mediterranean area as reflected in the records of the Cairo Geniza*. *Journal of Economic and social history of the Orient* IV, 1961; *The Cairo Geniza as a source for the history of Muslim Civilisation*. *Studia Islamica* III, Paris 1955.

¹⁸⁵ Goitein, *A Mediterranean Society I*, s. 82 f.

¹⁸⁶ Goitein, *Artisans* s. 84 f.

lavene til eksempel varetog i Europa. Alene den mellemøstlige tradition med at samle bestemte erhverv i bestemte gader i suqen må have betydet, at et og andet samarbejde i praksis kunne forekomme, men det er disse forskeres pointe, at det da har været en støtte mand og mand imellem – det vil sige personlig støtte, ikke institutionel støtte. De bymæssige grupperinger kildematerialet kender som *ahdath*, *fityān* og *yyarūn*¹⁸⁷ er således ikke at opfatte som snævre økonomiske/erhvervsmæssige kategorier, men derimod som brede sociale kategorier, nærmest en slags paramilitære grupper, der kunne forsvare bestemte gruppers interesser, når centralmagtens repræsentanter blev svage eller var præget af indre splid, og således ikke kunne forsvare borgerne. På baggrund af en meget grundig gennemgang af det spinkle kildemateriale påviser Cahen, hvorledes dette forhold præger situationen i de arabisk-islamiske byer før kalifatets undergang i 1258 og igen i de syriske og irakiske byer efter 'abbasidekalifatets undergang'.¹⁸⁸ Cahens resultat blev senere bekræftet for de mamlukiske byers vedkommende af Ira M. Lapidus.¹⁸⁹

Problemet er dog stadig uafklaret. Da osmannerne i begyndelsen af 1500-tallet underlægger sig Mellemøsten er det nemlig positivt påvist, at erhvervsorganiseringerne sammenslutninger bliver inddraget i det osmanniske, administrative system,¹⁹⁰ uden at det tilsyneladende har betydet afgørende ændringer i det allerede eksisterende sociale system. Kun fornyede analyser kan dog vise den mulige sammenhæng.

Et forsøg på at skrive en generel pris- og lønhistorie for den arabisk-islamiske middelalder er blevet gjort af E. Ashtor.¹⁹² I en lang række forarbejder undersøgte han nærmere prisudviklingen indenfor kalifatets enkelte geografiske områder.¹⁹³ De metodiske problemer er samlet behandlet i 'La recherche des prix dans l'Orient médiéval. Sources, méthodes et problèmes'. Forfatteren har utvivlsomt ret i, at man kan få en ganske sandsynlig fornemmelse af prisfluktuationer over bestemte kortere perioder indenfor det arabisk-islamiske område, især hvor der kan bygges på viden hentet fra lokale historiske værker. Vanskeligere bliver det, når de forskellige oplysninger, hentet fra forskellige værker fra såre forskellige egne søges samlet til et helhedsbillede. Vi kender gennem den arabiske middelalder til stadige ændringer af ædelmetalindholdet i de enkelte egnes monetære enheder og dermed af deres interne bytteforhold.¹⁹⁴ Vanskelighederne forøges betragteligt når disse variable møntenheders købekraft skal fastsættes i forhold til priserne på dagligdagens varer og fornødenheder. Dette betyder, at det er forbundet med

¹⁸⁷ For disse grupperinger se også E.I.² IV s.v. *futuwwa* (Cl. Cahen).

¹⁸⁸ For de tyrkiske byer i en lignende situation se F. Taeschner, *Beiträge zur Geschichte der Achis in Anatolien*. *Islamica* IV, Lpz. 1931.

¹⁸⁹ I. M. Lapidus, *Muslim cities in the later Middle ages*, Cambr., Mass. 1967.

¹⁹⁰ Se navnlig R. Mantran, *Istanbul dans la seconde moitié de la XVII^e siècle*, Paris 1962, og A. Raymond, *Artisans et commerçants au Caire au XVIII^e siècle*, I-II, Damas. 1973.

¹⁹¹ For en diskussion af begrebet »den islamiske middelalder« se Ladewig Petersens oversigtsartikel, *Nyere Islamsforskning*. HT 11. r. V, s. 162.

¹⁹² E. Ashtor, *Histoire des prix et des salaires dans l'Orient Médiéval*, Paris 1969.

¹⁹³ Se bibliografien i Ashtors anf. arb.

¹⁹⁴ For en gennemgang af disse se *Handbuch der Orientalistik*, *Ergänzungsband I*, Heft 1, *Islamische Masse und Gewichte*, Leiden 1955.

betragtelige usikkerhedselementer, når de lønninger vi overhovedet har kendskab til, skal omregnes til faktisk købekraft. Desuden blev en lang række lønninger – ikke mindst til hæren og til ledende poster i den centrale forvaltning – til stadighed udbetalt i naturalier, hvilket yderligere vanskeliggør forsøget på at nå et helhedsbillede. Får man nemlig udbetalt sin løn delvis i naturalier, er det faktisk ikke ensbetydende med, at ens levestandard forhøjes, blot fordi kornprisen stiger – kornet skal nemlig, uanset prisen, omsættes i brød.

Disse mangler til trods er det dog tydeligvis den vej nye undersøgelser må gå. Skal der gøres forsøg på at skabe større klarhed over den organiske udvikling af kalifatet må den sociale og økonomiske udvikling nødvendigvis opprioriteres. Det vil da også kun være sådanne studier, der kan hjælpe til med at afklare spørgsmålet om hele den arabisk-islamiske verdens »stagnation« sammenlignet med den europæiske. Rodinson har på overbevisende måde påvist, hvorledes der ikke hersker nogen reel modsætning mellem »Islam« og »kapitalisme«.¹⁹⁵ Når den arabisk-islamiske verden alligevel ikke kunne opretholde sin dynamik overfor vesten, skyldes det måske netop den særlige sociale gruppering i et ikke politisk-institutionaliseret system. Spørgsmålet er åbent – og ikke uventet højaktuelt i den islamiske verden, uanset sprogområde.

¹⁹⁵ M. Rodinson, *Islam et capitalisme*, Paris 1966. Antydninger af en sådan analyse af de forskellige sociale gruppers vilkår er gjort af E. Ashtor i: *A social and economic history of the Near East in the Middle Ages*, London 1976, jvf. også A. Havemann, *Ri'asā und qadā'*, *Institutionen als Ausdruck wechselnder Kräfteverhältnisse in syrischen Städten vom 10. bis 12. Jahrhundert*, Freiburg 1975.