

Europa og den antikke arv

Overleveringens nødvendighed

JØRGEN BÆK SIMONSEN

Vi skylder vores viden om fortiden en række kilder, der er blevet overleveret mere eller mindre tilfældigt. Den historiske kildekritik har påvist, at de kilder, vi har overleveret fra og om fortiden, ikke nødvendigvis er bedre end så mange andre, der af forskellige årsager er gået tabt. Hvad der kommer eftertiden til kendskab har derfor intet med kvalitet at skaffe, men beror på mere eller mindre tilfældige omstændigheder, der på den ene side bestemmes af den samtid, der gennem det overleverede kildemateriale kommer til vores kendskab og gør det muligt for historikere at argumentere for bestemte kausale sammenhænge i det historiske forløb, og på den anden side af hvad eftertiden tillader at blive bevaret fra fortiden.¹ Mange historikere – og det gælder også artiklens forfatter – har siddet med kilder til belysning af et bestemt problem, der henviser til kilder, der uheldigvis *ikke* er overleveret, og som synes at indeholde svaret på en del af det eller de spørgsmål, som det tilfældigt overleverede kildemateriale ofte kun delvist belyser. Det er imidlertid historikerens lod. Det har det altid været, og det vil det vedblive med at være uanset det forhold, at mængden og omfanget af det overleverede kildemateriale har været voksende ned mod vor egen tid.²

Den syrisk-ortodokse historiker Bar Hebræus (1225-86) skrev i midten af 1200-tallet et stort anlagt værk om den kristne verdens historie fra skabelsen og frem til hans egen tid. Værket blev skrevet på syrisk-aramæisk, og blev siden oversat i en redigeret udgave til arabisk.³ Bar Hebræus var født af jødiske forældre, men konverterede som voksen til kristendommen i den syrisk-ortodokse variant. Han fik med tiden en fornem professionel karriere og er en

af den syrisk-ortodokse kirkes store personligheder. I den egenskab udarbejdede han sit historiske værk, der blev skrevet i det kalifat, som efterfølgere af profeten Muhammad havde grundlagt i 632, og som gik til grunde, da mongolerne i 1258 invaderede Bagdad og lod den sidste regerende abbasidiske kalif drukne i Tigris. Det var derfor en kompliceret multikulturel, multisproglig og multireligiøs kontekst Bar Hebræus virkede i.

I moderne socialvidenskab tales der meget om, at det moderne menneske skaber sin egen identitet, at det moderne menneske selv skaber sin sociale virkelighed, at den er *konstrueret*.⁴ Det er uden tvivl rigtigt, og tager vi Bar Hebræus som eksempel, synes det som om, den antagelse/iagttagelse slet ikke er så ny, som den bliver gjort til. I hvert fald giver Bar Hebræus udtryk for en lignende antagelse i sit store historiske værk. Et sted efter en kort beskrivelse af profeten Muhammad og islam skriver Bar Hebræus om det kalifat, der blev skabt efter Muhammads død i 632:

And there rose among them philosophers, and mathematicians, and physicians, who surpassed the ancient (sages) in the exactness of their knowledge. The only foundations on which they set up their buildings were Greek houses: the wisdom-buildings which they erected were great by reason of their highly polished diction, and their greatly skilled researchers. Thus it happened that we, from whom they have acquired wisdom through translators, all of whom are Syrians, have been compelled to ask for wisdom from them.⁵

Bar Hebræus gør i sit værk gældende, at den viden de muslimske lærde i kalifatet gjorde brug af et me-

get langt stykke ad vejen var en viden, de havde fra den antikke græske verden. Herfra var den gået i arv til eftertiden, de antikke værker var blevet oversat til syrisk-aramæisk for siden at blive oversat til arabisk.

Det anførte citat er interessant af flere grunde. For det første fordi det viser, at den middelalderlige verden var sig sin historiske *kontekst* fuldt bevidst. Middelalderens lærde – her personificeret af de lærde, der havde oversat de klassiske græske værker til syrisk-aramæisk – vidste godt, at den historiske periode de levede og virkede i, var en del af et længere historisk forløb – i modsætning til den opfattelse, der blev gjort gældende af renæssancens lærde, der gjorde et stort nummer ud af at fremhæve, at middelalderen var en parentetisk og lige gyldig periode mellem antikken og den samtid, der da var renæssancen. Derfor fik perioden mellem antikken og renæssancen betegnelsen *middelalderen*, den periode der lå mellem de selvhøjtidelige renæssancelærde på den ene side og antikken på den anden side.

De lærde i renæssancen udtrykker ofte en næsten usmagelig selvgælde, en overbevisning om, at de – sammenlignet med middelalderens lærde – var både klogere og visere, hvad de nu næppe var. Renæssancen er en vigtig og betydningsfuld historisk periode blandt andet af den grund, at den satte et opgør med den kristne katolske tradition i gang, der fastholdt menneskets selvstændige og uafhængige plads i det historiske forløb. Den opfattelse blev fastholdt i oplysningstiden, der pudsigt nok betragtede sig selv som mere oplyst end nogen periode tidligere i historien.⁶ Den opfattelse er siden blevet almindeligt udbredt, og mange i den moderne verden gør sig forestillinger om, at de lever i den bedste og mest oplyste verden, historien nogen sinde har fostret.⁷

Det anførte citat af Bar Hebræus er et godt eksempel på, at mange "samtidere" har gjort krav på at være noget særligt. Bar Hebræus gør sig ganske vist ikke til talsmand for, at han og hans syrisk-aramæiske samtid var andre overlegen. I den sammenhæng er han endog meget loyal mod den antikke fortid, der af ham sættes meget højt. De tanker og de synspunkter den rige syrisk-aramæiske litteratur gjorde gældende, havde forbindelse bagud til an-

tikken, og det forsøger Bar Hebræus ikke at skjule. Men han vil gerne fastholde, at når den syrisk-aramæiske eftertid – og det er så hans arabisk-muslimske samtid – har noget at bidrage med, så skyldes det blandt andet det arbejde den syrisk-aramæiske tradition gjorde ved at oversætte værker *fra* græsk til syrisk-aramæisk, hvorfra de så siden blev oversat til arabisk. Bar Hebræus vil med andre ord ikke gøre sig og sine til mere, end de var. Men omvendt vil han meget gerne have, at den indsats, de faktisk havde gjort blev anerkendt – ikke mindst af den samtid, han selv var en del af.

Interessant nok kan den samme uoverensstemmelse spores i Koranen. I det anførte citat af Bar Hebræus er det den syrisk-ortodokse traditions fortræffeligheder, der af eftertiden ikke til fulde synes at få, hvad der tilkommer den. I Koranen gøres samme argument gældende omend i en lidt anden sammenhæng. I islams hellige skrift er det ikke overraskende Muhammad, der præsenterer det sande, det oprindelige og det guddommeligt ufejlbarlige. Det hedder i Sura 4 vers 47:

Blandt dem, der er jøder, er der nogle, som flytter ordene fra deres (rette) plads og siger: Vi hører og er ulydige – og: Hør uden at blive hørt – og Ra'ina, idet de fordrejer (ordene) med deres tunger og spotter religionen. Og hvis de havde sagt: Vi hører og adlyder – og: Se på os, så havde det været bedre for dem og mere oprigtigt, men Allah har forbandet dem for deres vantros skyld, så at de ikke tror, undtaget lidet.⁸

Der er i Koranen en række sammenhænge, hvor det fastholdes, at det er den samme Gud, der gennem det historiske forløb har åbenbaret den samme religion til en række af Gud udvalgte profeter, der alle fik den samme og identiske opgave: at formidle til mennesket, hvad Gud vil med sin skabning. Et eksempel er Sura 6 vers 84-86:

(84) Og således var Vor bevisførelse, som Vi gav Abraham mod hans folk, Vi ophøjer i rang, hvem Vi vil, thi din Herre og Alviis, Alvidende. (85) Og vi skænkede ham Isak og Jakob. Hver af dem retledede Vi. Og Noah retledede Vi tidligere, og af hans efterkommere: David og Salomon og Job og Josef og Moses og Aron. Og således belønner Vi dem, der handler godt. (86) Og (Vi retledede også) Zacharias og Johannes og Jesus og Elias.

Alle hørte de til de retfærdige. (87) Og Ismael og Elisa og Jonas og Lot. Og Vi ophøjede dem alle over folkene.

På den måde gøres det i Koranen gældende, at Muhammads åbenbaring var en nødvendighed, og nødvendigheden begrundes med henvisning til, at blandt andet jøder og kristne byttede rundt på ordene og dermed forfalskede den sande åbenbaring. Det hedder i Sura 3 vers 4:

(4) Han har åbenbaret dig Bogen med sandheden, som bekræfter det, som var før den. Og tidligere åbenbarede Han Toraen og Evangeliet som retledning for mennesket, og Han har (nu) åbenbaret den (Bog), der adskiller (mellem sandhed og løgn).

Derfor bliver det i Koranen gjort klart, at Muhammad er profeternes segl (se Sura 33 vers 41) og Sura 7 vers 159 formulerer det synspunkt, der gjorde det muligt for muslimske lærde at hævde, at islam er en religion for hele menneskeheden:

Sig: O Menneskehed, jeg er et sendebud til jer alle fra Allah, hvem himmelens og jordens riger tilhører: der er ingen gud undtagen Ham⁹ – Han giver liv, og Han giver død. Tro derfor på Allah og Hans sendebud, Profeten, den rene, som tror på Allah og Hans ord, og følg ham, for at I må være retledede.

Der er derfor en vis overensstemmelse mellem på den ene side det synspunkt Muhammad formulerer i Koranen, der gør gældende, at hans åbenbaring er den endelige og den definitive, og hvis nødvendighed begrundes i det forhold, at alle tilhængere af tidligere af Gud fremsendte profeter har forvansket og forfalsket den sande guddommelige åbenbaring. Og på den anden side, den ret hårde, men diplomatisk formulerede kritik Bar Hebræus adskillige århundreder efter Muhammads død giver af de muslimske lærde, der i deres arbejde ikke til fulde giver de syrisk-aramæiske lærde kredit for deres store og omhyggelige arbejde med at oversætte først værker fra den klassiske græske oldtid fra græsk til syrisk-aramæisk og derefter til arabisk.

Den ekspansion, der efter Muhammads død i 632 blev sat i gang af kaliffen Abu Bakr (kalif 632-34), blev første skridt i et forløb, der sikrede kalifatet po-

litisk kontrol over et enormt geografisk område, der strakte sig fra Marokko i vest til det nordlige Indien i øst – og som med tiden også førte til muslimsk tilstedeværelse i områder af det centrale Asien, Vest- og Østafrika. Disse områder blev ganske vist aldrig en del af kalifatet, men samhandel med det område, kalifferne beherskede i kalifatets storhedstid i 700-, 800- og 900-tallet, fik til resultat, at store grupper i disse områder konverterede til islam og dermed blev en del af den islamiske verden. Den islamiske verden kom med andre ord til at dække områder, der tidligere havde været underlagt meget forskellige politiske systemer, og som derfor var præget af en meget forskellig kultur, der alle steder var med til at farve den fortolkning af islam, der lokalt blev udviklet.¹⁰

Den islamiske verden kom til at dække områder, der talte et utal af sprog, og selvom centrale dele af Mellemøsten og hele Nordafrika med tiden antog arabisk som sprog, rummer den islamiske verden fortsat områder, der aldrig blev arabiseret. I et meget stort område af det centrale Asien er det dominerende sprog tyrkisk, i Iran og andre dele af Centralasien er det forskellige iranske sprog, der dominerer, i det nuværende Pakistan er urdu det officielle sprog, omend mange andre også findes i landets forskellige provinser, og i Bangladesh er det officielle sprog bengali. Længere mod øst i Indonesien, i Malaysia, på Filipinerne og i Kina, gør muslimerne brug af helt andre sprog. Det skønnes, at kun cirka tyve procent af verdens samlede muslimske befolkning i dag har arabisk som modersmål omend mange i den øvrige islamiske verden har lært sig sproget for at kunne drive studier i blandt andet Koranen.¹¹

Den europæiske orientalske tradition har været optaget af at afdække, hvor meget Muhammad kendte til kristendommen.¹² Det er rigtigt, som påpeget af bl.a. Edward Said i hans nu klassiske *Orientalism*,¹³ at orientalisternes interesse for dette er tæt knyttet til et opgør med den selvopfattelse, Koranen gør gældende fra Muhammad i ca. 610 modtog den første åbenbaring, indtil han i sommeren kort før sin død modtog den sidste.¹⁴ Det går som en rød tråd igennem Muhammads budskab, at han opfattede sig selv som udvalgt af den Gud, der gennem det histo-

riske forløb før ham havde udvalgt en række andre profeter og budbringere for at gøre menneskeheden, i skikkelse af de lokale samfund disse profeter og budbringere tilhørte, opmærksom på, hvad Gud ønskede af sin skabning. Koranen rummer en række beretninger om, hvorledes de af Gud udvalgte profeter og budbringere alle blev mødt med mistro af deres samtid – et forhold der gentog sig, da Muhammad modtog sin første åbenbaring. På samme måde som tidligere profeter blev også Muhammad gjort til genstand for spot og spe, og også han blev latterliggjort og hånet (se f.eks. Sura 25 vers 6).

Flere steder i Koranen dokumenterer, at arabere, der i Muhammads levetid var konverteret til enten jødedom eller kristendom, pure afviste den fortolkning, han gjorde af sig selv. Hans jødiske samtidige kunne ikke godtage, at islam skulle komme fra den Gud, der havde valgt jøderne til sit folk, og hans kristne samtidige måtte afvise hans og Koranens fortolkning af Jesus. Jesus anerkendes i Koranen som én af flere profeter og budbringere, men ikke som Guds søn, der med sin opstandelse havde besejret døden og på den måde gjort det muligt at tro på ham som Kristus, Guds søn. I den henseende var islam fra sin fødsel dogmatisk på konfrontationskurs med både jødedom og kristendom, ganske som kristendommen ved sin fødsel dogmatisk kom på konfrontationskurs med jødedommen. Eftertiden har med mellemrum fokuseret på denne konfrontation og udlagt den som et resultat af islams iboende aggressivitet,¹⁵ et synspunkt, der ofte fremhæves i debatten og som historisk slet ikke er nyt.¹⁶

Den latente iboende konflikt, mellem på den ene side islam og på den anden side de to ældre monoteistiske religioner, har under forskellige omstændigheder givet udslag i direkte politiske konfrontationer mellem personer og grupperinger med rod i de tre monoteistiske religioner. Men der har gennem historien også været talrige eksempler på, hvorledes de tre religiøse traditioner – og de mange forskellige kulturelle strømninger de tre religiøse traditioner hver for sig rummer – har udfordret hinanden intellektuelt, både dogmatisk og filosofisk.

Hovedparten af befolkningen i det kalifat, der blev skabt fra midten af 600-tallet, forblev kristne, selvom

områderne politisk blev underlagt et politisk system, der i voksende omfang funderede sig på islam. Derfor blev en lang række værker, der i virkeligheden ikke havde nogen direkte forbindelse til hverken islam eller den politiske elite, der dominerede kalifatet, oversat, først og fremmest fra syrisk, hvortil de var blevet oversat fra græsk. Den abbasidiske kalif Ma'mun (kalif 813-33) hævdes i overleveringen¹⁷ at have sendt en delegation til *Bilad al-Rum*, den arabiske betegnelse for Det Byzantinske Rige, for dér at indkøbe græske manuskripter, der siden blev oversat til arabisk i *Bayt al-Hikma*, *Visdommens Hus*. Spredte kilder hævder, at et lignende initiativ tidligere var blevet taget af velhavende private, og derfor er det såre muligt, at den abbasidiske kalif blot profilerede sig selv og det politiske system, han præsenterede ved at etablere *Bayt al-Hikma*.¹⁸ En af de personer, der selv arbejdede som oversætter, Qusta ibn Luqa (død ca. 895), vides også at være rejst rundt i Lilleasien for at indkøbe græske manuskripter, som han siden selv oversatte.¹⁹ Men uanset om det nu var kaliffen personligt, eller det var efter forbillende af private velhavere, at ideen om etablering af en institution blev formuleret, er i den større historiske sammenhæng næppe afgørende. I hvert fald blev der etableret en institution, hvor professionelle sprogkyndige, ansat af den kalifale administration, fik til opgave at oversætte værker fra græsk til arabisk inden for alle videnskabelige traditioner – et vidnesbyrd om, at kalifatet fandt det af interesse at sikre, at værker fra andre lærdomstraditioner blev oversat til det sprog, der blev brugt i kalifatet: arabisk.

Bayt al-Hikma blev formelt lukket under kaliffen al-Mu'tawakkil (kalif 847-61). Han og mere traditionelle muslimske lærde var nervøse ved udsigten til, at de debatter, oversættelserne af græske værker i forskellige sammenhænge gav anledning til, kunne bruges til et rationelt angreb på flere af de dogmer, muslimske lærde havde formuleret gennem de foregående århundreder. Men det forhindrede ikke andre i at forsøge at gøre det samme andre steder. En lignende institution blev skabt under fatimiderne, hvor al-Hakim i Cairo i 1005 etablerede *Dar al-Hikma*, der også betyder *Visdommens Hus*, og hvor lærde ansat af den fatimidiske kalif oversatte

andre værker fra græsk og syrisk til arabisk.²⁰ Medens både *Bayt al-Hikma* og *Dar al-Hikma* blev skabt på initiativ af den politiske leder af henholdsvis det abbasidiske kalifat²¹ og det fatimidiske dynasti, blev en række *Dar al-'Ilm, Visdommens Hus* i både det 9. og 10. århundrede opført på privat initiativ af forskellige velhavere. Der kendes desuden et betydeligt antal biblioteker i en række forskellige byer i 900- og 1000-tallet bl.a. i Mosul, i Bagdad, i Shiraz og i Bas-ra. Fra begyndelsen af 1000-tallet blev der skabt lignende biblioteker i en række byer i det muslimske Spanien og i byer i det nuværende Marokko.²²

Dimitri Gutas er den forsker, der senest har arbejdet med det, der i den videnskabelige tradition betegnes som *Haraka al-Tardjama, oversættelsesbevægelsen*. Gutas fastholder, at de mange oversættelser, der kan dokumenteres at være gennemført i kalifatet i 800- og 900-tallet ikke kan sættes i forbindelse med en enkelt person, en enkelt lærd eller en enkelt lokalitet. Der blev i århundrederne, før kalifatet blev skabt, oversat værker fra græsk til andre sprog, og ligesom vi under det abbasidiske dynasti kan finde eksempler på, at enkelte kaliffer skulle have taget initiativ til dette, findes der i den sasanidiske overlevering oplysninger om, at allerede sasanidiske herskere skulle have taget initiativ til, at græske og indiske værker²³ blev oversat til pahlavi, det iranske sprog, der var det officielle sprog i det sasanidiske rige, der gik til grunde, da kalifatet i midten af 630'erne indledte sine militære angreb på både Det Sasanidiske Rige og på Det Byzantinske Rige. Men også i Det Romerske Rige, og senere i Det Byzantinske blev talrige værker fra oldtiden oversat, ikke mindst til syrisk-aramæisk – og derfor er der grund til at fastholde, at de mange oversættelser, vi kender til fra 800- og 900-tallet, snarere er et udtryk for, at det samfund i hvilket oversættelserne fandt sted, var et samfund præget af nysgerrighed og interesse for, hvad fortiden havde beskæftiget sig med, og som var indstillet på at bidrage konstruktivt til fortsat udvikling af den viden, fortiden havde akkumuleret og givet videre til eftertiden.

At oversætte en afhandling om et givet emne fra ét sprog til et andet er ikke noget, der gøres uden videre. Vi har et interessant eksempel på det meget

store og krævende arbejde det er, når en afhandling skal oversættes fra et sprog til et andet, ikke mindst når oversættelsen skal ske til et sprog med en helt anden grammatisk struktur end det, det oprindeligt var skrevet på. I midten af 800-tallet bestilte en person ved navn Ali ibn Yahya al-Munadjjim af Hunayn ibn Ishaq (808-873 eller 877) en redegørelse for, hvor mange oversættelser der gennem tiden var udarbejdet af Galens medicinske afhandlinger. I det arbejde kommenterer han kritisk og omhyggeligt de mangler tidligere oversættere, efter hans mening, havde gjort sig skyldige i – og kommer også med en række eksempler på, hvorledes tidligere oversættere havde misforstået Galen.²⁴

Oversættelserne i 700-, 800- og 900-tallet er udtryk for den interesse lærde, også i disse århundreder, havde for at stifte bekendtskab med andres viden, og om deres interesse for at arbejde videre med problemstillinger inden for matematik, filosofi, medicin, astronomi og flere andre videnskaber. Det var derfor et meget bredt videnskabeligt spektrum, der havde de lærdes interesse, og som blev gjort til genstand for fornyede undersøgelser i forbindelse med, at de blev oversat fra ét sprog til et eller flere andre. I den europæiske orientalistik var der mange førende forskere i 1800-tallets slutning, der stædigt fastholdt, at arabernes betydning i forbindelse med oversættelsen af de antikke værker til syrisk og arabisk, og de senere oversættelser fra arabisk til latin i det spanske område og på Sicilien, havde været uden originale bidrag. Et eksempel er at finde i artiklen om *Astronomi og matematik* i første udgaven af *The Legacy of Islam*. Her skriver Carra de Vaux:

We must not expect to find among the Arabs the same powerful genius, the same gift of scientific imagination, the same "enthusiasm", the same originality of thought that we have among the Greeks. The Arabs are before all else the pupils of the Greeks; their science is a continuation of Greek science which it preserves, cultivates, and on a number of points develops and perfects.²⁵

Vi har i det her anførte citat endnu et eksempel på, at eftertiden fortolker fortiden overlegent: for den europæiske orientalist Carra de Vaux var araberne

uden skabende evner, og det synspunkt var han langt fra alene om. Omvendt er det kendt for alle, at en meget stor del af vores kendskab til de antikke værker skyldes det enkle forhold, at de i kalifatets forskellige egne blev oversat fra græsk til syrisk-aramæisk og til arabisk og herfra videre til latin. Derfor har kalifatet spillet en rolle, men det forklares i den europæiske orientalistik ofte ved henvisning til, at mange af oversættelserne blev udarbejdet af *kristne* arabere, og de eksempler der er på skabende genialitet tilskrives ofte *persiske* muslimer. På den måde sikres det, at betydningen i sidste ende tilskrives mennesker, der er forbundet med Europa – enten gennem tro eller gennem sprog al den stund, at persisk er et indoeuropæisk sprog. Et af de mere maleriske eksempler på denne tendens var en række forelæsninger, den store franske orientalist Ernest Renan (1823–92) afholdt i Paris i 1880'erne – og som gav anledning til et skarpt svar fra en af den islamiske reformbevægelses førende skikkelser i slutningen af 1800-tallet Djamal al-Din al-Afghani (1838–97). På paradoksalmåde er det samme debat, der præger store dele af Vesten ved begyndelsen af det 21. århundrede, hvor eksempelvis Bernard Lewis vil forklare fraværet og manglen på originalitet i den moderne muslimske verden ved henvisning til iboende, evige og uforanderlige elementer i den islamiske tradition.²⁶ Det danske bogmarked præges af samme tendens med bøger af Ralf Pittelkow;²⁷ af Helle Merete Brix, Torben Hansen & Lars Hedegaard²⁸ og senest oversættelsen til dansk af Ibn Warraqs næsten ti år gamle bog i 2004.²⁹

Det er som nævnt næppe muligt at give én enkelt forklaring på de mange oversættelser, der blev udarbejdet i kalifatets østlige del i 700-, 800- og 900-tallet og som ved begyndelsen af 1000-tallet førte til, at der ikke var flere værker fra antikken at oversætte. For Europa skulle det fra 1000-tallet og frem betyde et vigtigt gennembrud for et fornyet studium af den antikke tradition, der nu blev tilgængelig takket være oversættelserne fra arabisk til latin. I 1000, 1100- og 1200-tallet blev et meget stort antal antikke værker igen oversat – denne gang fra arabisk til latin. Ligesom oversættelserne fra græsk til syrisk-aramæisk og til arabisk gav anledning til et

betydeligt antal kommenterende nye afhandlinger, hvor gamle problemstillinger blev gjort til genstand for fornyede analyser, blev de latinske oversættelser i de efterfølgende århundrede gjort til genstand for bearbejdning rundt om i Europa. En række af de afhandlinger, der blev oversat fra arabisk til latin var fortsat i brug i midten af 1600-tallet. Det gælder bl.a. ibn Sinas (død 1037) store medicinske *Canon*. Ibn Sina er i den europæiske tradition bedre kendt som Avicenne, og andre store forfattere er på samme måde kendt under deres latinske navne: de medicinske værker af Rhazes (død ca. 923) hvis arabiske navn var al-Razi; værker om astronomi og matematik af Algorismus (dødsår ukendt), hvis arabiske navn var al-Khwarizmi; værker om matematik af henholdsvis Alhazen (død 1039) med det arabiske navn al-Haytham og af Anaritius (død 922) med det arabiske navn al-Nayriqi for blot at nævne et par stykker.

Derfor er der som afslutning grund til at fastholde, at overlevering er en nødvendighed – uden overlevering af værker fra fortiden vil en del af den fælles menneskelige indsigt gå tabt. Overlevering er en forudsætning for den fortsatte menneskelige tolkning af den verden, vi er en del af – også selvom der gennem historien er eksempler på, at nogle har forsøgt at forklejne den indsats andre lærde har gjort for at sikre den nødvendige og livgivende overlevering.

Noter

1. Jf. Sebastian Olden-Jørgensen: *Til kilderne. Introduktion til historisk kildekritik*, København: Gads Forlag 2001.
2. Jf. Dorthe Gert Simonsen: *Tegnets Tid, Fortid, historie og historicitet efter den sproglige vending*, København: Museum Tusulanums Forlag 2003.
3. Jf. *The Chronography of Bar Hebraeus*, translated from the Syriac by Ernest A. Wallis Budge, 2 Vols. Oxford: Oxford University Press 1932 p. XVff.
4. Se f.eks. Mary Gergen & Kenneth J. Gergen (eds.): *Social Construction*, London: Sage 2003; Steven Seidman: *The Social Construction of Sexuality*, New York: Norton 2003; Linda R. Weber & Allison Carter: *The Social Construction of Trust*, New York; Kluwer Academic 2003 og Kenneth J. Gergen: *Social Construction in Context*, London: Sage 2001.

5. Citeret efter Budge, Vol. 1 p. 92.
6. Jf. Kirsten Hastrup: *Vilje til Viden. En humanistisk Grundbog*, København: Gyldendal 1999.
7. Jf. eksempelvis Francis Fukuyama: *The End of History and the Last Man*, New York: The Free Press 1992.
8. Citeret efter *Koranen med dansk oversættelse og noter af A.S.Madsen*, København: Borgens Forlag 1989.
9. Et af de steder i Koranen der kommer tættest på ordlyden i den trosbekendelse, de muslimske lærde senere udviklede og som lyder: Der er ingen gud uden Gud og Muhammad er hans sendebud.
10. Jf. Ira Lapidus: *A History of Islamic Societies*, New York: Cambridge University Press 1988; Eva Rosander & David Westerlund (eds.): *African Islam and Islam in Africa*, London: Hurst 1997 og David Westerlund & Ingvar Svanberg (eds.): *Islam Outside the Arab World*, London: Curzon 1999.
11. Jf. Anne Sofie Roald: *Tarbiya: Education and Politics in Islamic Movements in Jordan and Malaysia*, Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1994.
12. Jf. Clinton Bennett: *In Search of Muhammad*, London & New York: Cassell 1998.
13. Saids værk kom i 2002 i en dansk oversættelse ved Johan Botofte med titlen *Orientalisme. Vestlige forestillinger om Orienten*, Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag.
14. Jf. Michael Cook: *Koranen, en meget kort introduktion*, København: Forlaget Vandkunsten 2003.
15. Se bl.a. Helle Merete Brix, Torben Hansen og Lars Hedegaard: *I krigens hus. Islams kolonisering af Vesten*, Beder: Hovedland 2003.
16. Jf. Jørgen Bæk Simonsen: *Islam med danske øjne*, København: Akademisk 2004.
17. Jf. *Encyclopedia of Islam*, Vol. I, Leiden: E.J.Brill 1960 p. 1141 (D. Sourdel). Herefter EI.
18. Jf. EI, Vol. I p. 1033ff artiklen om *Baramika* (D. Sourdel).
19. Jf. Lena Ambjörn: "Harakat at-targama. Den grekisk-arabiske översättningsrörelsen", i *Dragomanen* Nr. 5, Årsskrift utgiven av Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul och Föreningen Svenska Istanbulinstituttets Vänner 2001 p. 46.
20. EI, Vol. II, Leiden: E.J. Brill 1965 p. 126f. Artiklen om *Dar al-Hikma* (D. Sourdel).
21. Ibn al-Nadim (død 995 eller 998) skrev i 987-88 en bog med titlen *Al-Fihrist*, der er en fortegnelse over de bøger på arabisk, der var tilgængelige i slutningen af 900-tallet. Han fortæller et sted, at den abbasidiske kalif al-Ma'mun i en drøm mødte Aristoteles. Mødet i drømmen skulle have ansporet al-Ma'mun til at søge manuskripter om bl.a. filosofi i Lilleasien. *Kitab al-Fihrist*, ed. Gustav Flügel, 2 Vols. Leipzig 1871-72, Vol. I p. 243.
22. Jf. Yousset Eche: *Les bibliothèques arabes. Publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Égypte au moyen age*, Damas: Institut Francais de Damas 1967.
23. Den arabiske litteratur har også eksempler på, at værker er oversat fra indisk til arabisk. Det gælder bl.a. dyrefableme om *Kalila wa Dimna*, jf. EI, Vol. IV p. 503 (Carl Brockelmann). Det menes også, at forlægget til *Alf layla wa layla, Tusind og Een Nat* kommer fra indisk litteratur, jf. EI, Vol. I p. 358ff (E. Littmann).
24. Ambjörn, anf. arb. p. 39 og 44.
25. Citeret efter W. Montgomery Watt: *The Influence of Islam on Medieval Europe*, Edinburgh: Edinburgh University Press 1972 p. 30.
26. Se f.eks. *What went wrong?* London: Weidenfeld & Nicolson 2002.
27. Se *Efter 11. september. Islam og Vesten*, København: Centrum 2002.
28. Helle Merete Brix, Torben Hansen og Lars Hedegaard: *I krigens hus. Islams kolonisering af Vesten*, Beder: Forlaget Hovedland 2003.
29. Se *Derfor er jeg ikke muslim*, København: Lindhardt og Ringhof.