



Den ældste islamiske historietradition i moderne forskning, 1890-1990

Historisk Tidsskrift, Bind 16. række, 5 (1996)

Link til pdf:

http://img.kb.dk/tidsskriftdk/pdf/hto/hto_16rk_0005-PDF/hto_16rk_0005_76988.pdf

Link til webside:

<http://tidsskrift.dk/visning.jsp?markup=&print=no&id=76988>

pdf genereret den : 28/5-2008

Den ældste islamiske historietradition i moderne forskning, 1890-1990

AF

E. LADEWIG PETERSEN

'Modern Classics in Near Eastern Studies' er en ny serie – redigeret af Charles Issawi og Bernard Lewis (Yale) – hvis særlige mission er at præsentere værker, som af sproglige eller andre grunde er utilgængelige for den engelsksprogede (og ikke professionelle) verden. Som andetbind har udgiverne med rette valgt den jordanske historiker 'Abd al-'Aziz Dūrī's 's bog om den islamiske historieskrivning, der udkom på arabisk i Beirut 1960, visse vel et godt valg, for bogen er væsentlig – både sagligt og som vidnesbyrd om moderne, islamisk historieforsknings standard – men den er alligevel ikke ganske uproblematisk.¹ Den kan derfor være et passende udgangspunkt for en præsentation af de mange metodiske og saglige særegenheder, der er forbundet med arbejdet med den tidligt arabiske tradition.

Der er næppe levnet os noget autentisk dokument- eller brevmateriale fra Islams ældste periode, og historikere er derfor henvist til at arbejde ud fra episke og informative kilder. Men selv de kendes kun i fragmenter eller på sene stadier i store kompilationer fra 8.-9. århundrede, og et sådant materiale efterlader naturligvis umiddelbart margen for usikkerhed – og vidtstrakte jagtmarker for gætterier eller kvaksalveri: Hvorledes forholder den senere, men nu primære skriftlige tradition sig til samtidens eller den nærmeste eftertids erindring og mundtlige overlevering? Hvor meget af traditionen er autentisk og hvor meget apokryft, legendært eller direkte forfalskende konstruktioner? Hvilken indflydelse fik det religiøst-politiske skisma, der meget tidligt (ca. 660) delte Islam

¹ A. A. Dūrī, *The Rise of Historical Writing among the Arabs*. Ed. and trsl. by C. J. Conrad, introd. by F. M. Donner. Princeton 1983; jf. HT 85. Kbh. 1985, s.372. – En bog af Tarif Khalidi (American University of Beirut), *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. Cambr. 1994 (dvs. 1995) er kommet for sent til at kunne inddrages i diskussionen.

ulægeligt? Eller hvad betyder den specielle, arabiske beretterteknik i vidneværdssættelsen?

I sin indledning til Dūri's bog mener Fred H. Donner (University of Chicago), at udforskningen af den meget komplicerede, arabiske overlevering har været præget af to hovedtendenser i det forløbne århundrede: Af skillet mellem forskere, som uden at være ukritiske, har hæftet sig ved traditionens organiske vækst fra det første, islamiske århundredes slutning (ca. 715-20), og en gruppe, som specielt har fået mæle påny i efterkrigstiden, og som præges af skepticisme. »Det har vist sig meget vanskeligt at finde en middevej mellem de to ekstremer – en holdning, som hverken godtog kilderne altfor lettroende eller anlagde en af-færdigende og (fordi det er uundersøgt) uhjemlet skepsis«. ² Et synspunkt, som nok fortjener at få nogle kommentarer med på vejen.

Det er vel muligt, at den ældre traditionskritik – Donner nævner bl.a. den hollandske orientalist M. J. deGoeje (1864) og den store ungarske islamforsker Ignaz Goldziher (1889-90) – har virket lammende ('destruktivt', om man vil), fordi deres kritiske arbejde efterlod islamforskningen et tomrum og stillede den overfor den gang i hvert fald helt uoverskuelige opgave at fastlægge systematiske og konstruktive kriterier for adskillelse af avner og kerner; »forskningen har lige siden lidt af, hvad man kunde kalde kollektiv skizofreni«. Den egentlige historieforskningens arbejde (som ikke længere blot er et operationsfelt for filologer, der må stille andre spørgsmål) har dog sat sig dybe spor især i efterkrigstiden, og der er høstet mange nybrydende og empiriske resultater ved en omfattende, systematisk og kritisk indsats i hele den internationale orienthistorikerverden. Ligesåvel som den har taget andre felter op, socialhistoriske, økonomisk historiske, kulturhistoriske osv. Det sidste her nævnt, fordi religion, kultur og samfund i den islamiske verden er uadskillelige bestanddele af en universel helhed.

Bevares, der kan selv nuomstunder forekomme eksempler på mangel på enhver form for historisk metode og grove fejl, som kan ryste en historiker. ³ For en skandinavisk historiker kan Donners sondring mellem godtroenhed og skepsis bringe den længst hedengangne gladiator-kamp mellem konservative historikere og filologer og på den anden side radikal kritik om sagaernes kildeværdi og deres forhold til mundtlig

² F. M. Donner i A. A. Duri, *anf.arb.*, s. X.

³ Jf. f.eks. HT 75. 1975, s. 216 f.; J. Bæk Simonsen sst. 83, s. 140 (om Ursula Sezgin, *Abū Mikhnāf*. Leiden 1971, som både er dilettantisk, og som trods titlen ikke handler om ummayyadetidens tradition). Donner nævner som eksempler H. A. Shaban, *Islamic History 600-750*. Cambr. 1973 og samme, *The Abbassid Revolution*. Cambr. 1980; jf. Bæk Simonsen i HT 85. 1985, s.157-59.

tradition og skjaldekvad i erindring, blot med nogle årtiers forskydning (et forhold, vi senere vender tilbage til). Men vandene adskilles jo ikke efter temperament af traditionalistisk naivitet (forsøg på 'at finde bund' i traditionen) overfor rabiat 'hyperkritik' – men alene ved det ufravigelige krav om anvendelse af systematisk metode og ved at indse, at de informative kilder lader sig udnytte både som beretninger og som levn, ofte med overraskende resultater; elementært, kære dr. Watson – men stadig ikke inaktuelt.

For det andet bør man nok holde *in mente*, at islamforskningen længe var langt ringere stillet end europæisk middelalderforskning, hvis kritiske gennembrud vi jo plejer at datere til de første årtier af 1800-tallet (tidligt ledsaget af faglig professionalisering), og som hurtigt kunde støtte sig til kritiske tekstudgivelser. Et tilsvarende tekstapparat manglede ikke blot, men mange traditionsværker var (og er fremdeles) ukendte, ikke mindst i de ældste lag; rent faktisk gør man stadig vigtige fund i islamiske samlinger (især papyrus), bl.a. af de ældre traditionkyndiges småværker, som senere blev opsamlet mere eller mindre systematisk af Abbassidetidens voluminøse kompilationer;⁴ også selvom mange utvivlsomt er blevet tiet ihjel af politisk-religiøse grunde. Her kun et par enkelte, men helt centrale eksempler. Ibn Ishāq's (d. 761) omfattende profetbiografi (i eleven ibn Hishām's (d. 813) redaktion) blev publiceret ret tidligt (1858-60), Muhammad b.Sa'd's (d. 844) biografiske samlinger i ni bind 1904-40 og al-Ṭabarī's (d. 923) bindstærke, annalistiske kompilation blev udgivet 1879-1901. Atter andre er endnu uafsluttede, især den redelige al-Balādhurī's (d. 892) genealogisk-biografiske traditionssamling (Cairo 1959-).⁵ Allesammen er de – udover deres personlige fysiognomi – vigtige ved at opsamle dele af den ældre overlevering.

Der foreligger historiografiske fremstillinger om islamforskningen, men ingen helt tilfredsstillende.⁶ De vidner naturligvis om bred viden, men er altfor personfikserede og encyklopædiske; det, man mest kan savne, er en fastere strukturering af forskningsforløbet og diskussion af dets teoretiske og idehistoriske indhold, især i de sidste to generationer. Ikke sjældent havde forskerne en baggrund i gammeltestamentlige stu-

⁴ Vigtigst er ægyptiske papyrus-fragmenter af historiske tekster og korankommentarer; Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri I-II*. Chicago 1957-67. Andre eksempler et historisk værk af Abū Mikhnāf (d. 774) og fragmenter af b.Hishāms (d. 813) profetbiografi; jf. *Acta Orientalia* (cit. AO) XXVII. Kbh. 1969, s. 217-21.

⁵ En meget kompetent og lettilgængelig oversigt giver H. Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*. London 1986 (1994), s. 355-72.

⁶ Johs. Fück, *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrh.* Lpz. 1955; samme, *Islam as an Historical Problem in European Historiography since 1800*. B. Lewis & P. M. Holt, *Historians of the Middle East*. London 1962, s. 303-14.

dier eller 1800-tallets bibelkritik mere end i egentlig professionel orientering; semitisk var og forblev jo længe en teologisk hjælpedisciplin. Det gælder f.eks. så banebrydende forskere som den tyske orientalist Julius Wellhausen og den danske Frants Buhl (1850-1932).

Mest fyldestgørende er den hollandske religionshistoriker, Jean-Jacques Waardenburgs omfattende og intelligente studier over 'Islam i vestens spejl', belyst ved indtrængende analyser af idé- og holdningsindhold og strukturer i fem fremtrædende forskeres arbejder på vidt forskellige felter i de to generationer omkring århundredeskiftet: Ignaz Goldziher (1850-1921); hollænderen C. Snouk Hurgronje (1857-1936, der som koloniembedsmand i Indonesien havde et førstehåndskendskab til samtidens Islam); tyskeren C. H. Becker (1876-1933, bl.a. beskæftiget med tysk koloniadministration, men også historiske emner); skotten J. B. Macdonald (1863-1943; blev 'opkøbt' af USA, hvorfra han forestod den presbyterianske Islam-mission); og endelig franskmanden Louis Massignon (1883-1962, som helligede sig arkæologiske undersøgelser og studiet af islamisk mystik).⁷

Hovedresultatet af Waardenburgs indholdsanalytiske studier er, at de fem forskere hver på sit felt præges af hermeneutisk og psykologisk indlevelse i Islam og forståelse for, at Islam er en levende – og altomfattende – organisme og ikke en fossil traditionalisme; den skal forstås på sine egne tidsbundne præmisser. Den anden hovedkonklusion, at der hos disse forskere ikke spores nogensomhelst konfessionel *ira et odio* – hverken ortodoks-jødisk, romersk-katolsk eller protestantisk; det samme gælder utvivlsomt flertallet af seriøse islamforskere, selvom Waardenburg ikke vurderer sine fem hovedpersoners repræsentativitet.

Der kan udpeges undtagelser – således den belgiske jesuit Henri Lammens (1863-1927), som absolut var en kompetent forsker, men som omfattede Islam og muslimer med suveræn foragt.⁸ Men sådanne undtagelser kan blot næppe motivere den (palestinensisk-) amerikanske litteraturhistorikers, Edw. W. Saida's altfor kategoriske blodbad på europæisk og amerikansk 'orientalisme':⁹ fordomsfyldte præsentationer af Islam, hvadenten de er manifeste eller implicite. Hans tese er, at orientforskere tog aversionerne i arv efter den europæiske, politiske kolonialisme og 'the-burden-of-the-white-man'-doktrin efter 1800 og ofte direkte

⁷ J.-J. Waardenburg, *l'Islam dans le miroir de l'Occident*. Haag 19??.

⁸ Om Lammens videre ndfr. s. 116f.

⁹ Edw. W. Said, *Orientalism*. London 1978; jf. mere udførligt J. Bæk Simonsen i HT 83. 1983, s. 137-39. En politologisk farvet analyse af Saida's og hans engelsksprogede kritikeres begrebsapparat og argumentation giver L. Mani & R. Frankenberg, *The Challenge of Orientalism. Economy and Society* 14. London 1985, s. 174-98.

tjente stormagternes kolonipolitik. Det er – som f.eks. den engelske forsker Ann Thomson har vist – ubestrideligt, at franske og engelske orientaler i forbindelse med fagets professionalisering omkring 1800 havde en rem af huden,¹⁰ men efter anden verdenskrig næppe længere nogen gyldig påstand – undtagen i populistisk racisme.

Til Saids mindre *peccamina omissionis*, som han selv er opmærksom på, hører, at han helt koncentrerer sig om engelsk og fransk orientalistik, men ser bort fra den øvrige, kontinentale forskning. Langt mere principielt vigtigt – og nok en messe værd – er hans påpegning af kulturkløften mellem islamiske og vestlige normer, en skepsis, der er så stærk, at den lejlighedsvis munder ud i tvivl om, at det overhovedet vil være muligt at slå bro over forståelseskløften: et dybt alvorligt element, som bør indgå i enhver seriøs orienthistorikers teoretiske og metodiske overvejelser, men som heller ikke bør afskære vestlige forskere fra overhovedet at beskæftige sig med Islam, den yderste konsekvens af Saids pessimisme.

Det er ikke hensigten her at diskutere den moderne islamforskning over bred front, men at karakterisere dens metodiske og saglige holdning til den ældste, islamiske tradition (7.-9.årh.) og dens to-tre hovedfaser: fra det kritiske gennembrud med Goldziher og Wellhausen i 1890'erne til opbygningen efter anden verdenskrig af systematiske studier over traditionens vækststadier og processens mekanismer og funktioner med den tysk-amerikanske retshistoriker Joseph Schacht (1902-69) som en af de centrale skikkelser; den mellemliggende fase har nærmere karakter af et intermezzo, som præges af en vis usikkerhed efter den principielle kritiks gennembrud, den fase, Donner gav etiketten 'kollektiv skizofreni'; problemerne lå i, at Goldziher og Wellhausen nok havde påvist, at megen tradition var forfalsket, men endnu ingen metode til sikker *discrimen veri ac falsi*.

Forinden bør dog lige nævnes et par mere tekniske forudsætninger. I modsætning til europæiske eller andre middelalderlige annaler og krøniker, som jo sjældent eller aldrig anfører sin hjemmel, består den arabiske overlevering af episodiske enkeltelementer, tidligst hos samlere, senere som små monografier, men i den klassiske periode (9.-10. årh.) i vældige kompilationer; i den ældste fase kun under samlerens navn, men senere med udførlige traditionskæder fra første til sidste angivelige hjemmelsmand (*isnād*). Overleveringens informative indhold (*matn*) meddeles efterfølgende, men ofte suppleret af varianter med ny *isnād*.

¹⁰ A. Thomson, *Barbary and Enlightenment. European Attitudes towards the Maghreb in the 18th Century*. Leiden 1987.

Den formelt korrekte *isnād* ansås for garanti for overleveringens autencitet og undertiden endnu i vore dage som et fortrin frem for den europæiske traditions anonymitet;¹¹ man kan dog »ikke klatre op på et tag uden en stige«, skrev en lærd i det 10. århundrede. At falske traditioner og traditionskæder forekom var islamiske lærde på det rene med, og de satte derfor også en intensiv, formel *isnād*-kritik i system; overleveringens indhold stod eller faldt med *isnād*'ens større eller mindre troværdighed (jf. ndfr. s. 131), hvorimod dens substans sjældent blev underkastet prøvelse. Tilsammen betegnes denne form som *hadith* og de traditionskyndige som *muḥadithūn*.

Goldziher's hovedværk på dette felt er andetbindet af hans 'Muhammedanische Studien' fra 1890.¹² Udover den muslimske moralkodeks (*fiqh*) koncentrerer Goldziher sig her især om *hadith*-overleveringens karakter og troværdighed og kunde med uigendrivelig sikkerhed dokumentere, at den i meget bred udstrækning – men uvist hvilken – bestod i konstruktioner fra 2.-3. årh. a.H. (ca. 715-910). Der kunde være tale om helt groteske påfund (f.eks. profettraditioner, der optog det kristne *pater noster*, forbud mod traditionsforfalskning eller profetier *post eventum*) eller professionelle beretteres (*quṣṣās*; sing. *qāṣṣ*) anekdotiske skrøner, men naturligvis vigtigst, at traditioner uanset deres art – religiøse, juridiske eller historiske – har deres egentlige plads i tidens partipolitiske kontroverser.

Oversat til historikeres normalprosa fastslog Goldziher's undersøgelser altså kort og godt, at den helt eller delvis apokryfe tradition ikke længere lod sig anvende som informativ kilde og den sandsynligvis ægte kun med omhyggelig kritik, men at begge former meget vel lod sig udnytte som levn til belysning af Islams indre konflikter i senummayyadisk (ca. 700-750) og abbassidisk tid (750-1258); deri ligger både resultaternes force og begrænsning.¹³ På den anden side er det også vigtigt at understrege, at Goldziher på ingen måde betragtede den islamiske tradition som et én gang for alle fikseret og stationært fænomen, men tværtimod som en levende og foranderlig mekanisme, der kunde tilpasses den aktuelle situation, mest tydeligt måske i hans Olaus-Petrieforelæsninger i Uppsala 1915 om koraneksegesen helt frem til hans egen

¹¹ F.eks. N. A. Faruqi, *Some Methodological Aspects of Early Muslim Historiography. Islam and the Modern Age* 1975:6 (New Delhi), s. 90 ff.

¹² I. Goldziher, *Muhammedanische Studien I-II*. Halle 1889-90; jf. Waardenburg, *anf. arb.*, s. 31-96, 125-27, 239-48, 264-74, 271.

¹³ Der har været rejst indvendinger mod Goldziher's begrebsanvendelse, men de berører ikke substansen i hans værk; M. M. Azmi, *Studies in Early Hadith-literature*. Beirut 1962, s. 8-11, 12-15, 265 ff., 288 ff.

tid.¹⁴ Begrænsningerne ligger i – som vi senere vender tilbage til – at Goldziher nødvendigvis måtte efterlade et endnu ubestemmeligt overdrev, hvad angår traditionsdannelsens nærmere mekanismer og kronologi.

Wellhausens (1844-1918) grundlæggende studier¹⁵ satte ind på en anden front: som forarbejder til en omfattende undersøgelse af det arabisk-islamiske kalifat (dvs. til 750) gennemarbejdede han (hovedsagligt) Ṭabarī's krønike i den udstrækning tekstudgaven da forelå, og han indså straks nødvendigheden af at udskille traditionens ældste og primære lag af senere bearbejdelser. Wellhausen opererede endnu med en kufisk (abbasidevenlig eller shī'itiskfarvet) og en lidt ældre og kun fragmentarisk kendt, medinensisk overlevering, og han karakteriserede udtrykkeligt Tabarī's hovedkilde, samleren Sayf b. 'Umar (o. 800) som et sekundært og groft tendentiøst makværk, præget af kufisk-arabisk stammechauvinisme, ligesom han påviste at mordet på kalifen 'Uthmān 656 og den efterfølgende borgerkrig 656-61 ifølge Sayfs apokryfe påstand blev iscenesat af en rabiāt, proto-shī'itisk sekt, grundlagt af en jødisk konvertit, hvis mål var at ødelægge Islam indefra.¹⁶

For historikere er Wellhausens sondring mellem primære og sekundære kilder og hans konfrontation af de primære kilder i sit rekonstruktionsarbejde (1903) naturligvis indlysende korrekt, men målt med samtidens målestok – ligesom Goldziher's værk – stadig en pionérgerning. Som forsker kom Wellhausen som nævnt fra bibelkritiken, specielt tekst-kritiske studier over de fem mosebøger, der fremhævede den mundtlige traditions oprindelige og grundlæggende betydning; men både hans og hans samtidiges – bl.a. Frants Buhls – arbejder præges tillige af den tyske historismes kildekritik og hermeneutik.¹⁷

¹⁴ I. Goldziher, *Islam fördom och nu*. Upps. 1915. En stærkt udvidet tysk udgave kom senere.

¹⁵ J. Wellhausen, *Studien zur ältesten Geschichte Islams. Skizzen und Vorarbeiten VI*. Bln. 1899, s. 1-160. Afhandlingen er forarbejde til hans hovedværk, *Das arabische Reich und sein Sturz*. Bln. 1903.

¹⁶ J. Wellhausen, *Studien*, 124 f.; jf. I. Friedlaender i *Ztschr. f. Assyriologie* 23-24. Strassb. 1909-10; Wm. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinb. 1973, s. 49, 59-61, 271 f. – Det er forstemmende, at en anset pakistansk historiker anonymt i forbindelse med den israelsk-palestinensiske konflikt har genoplivet Sayfs myte: *The teleguided Battles of Jamal and Siffin*. *Journ. of the Pakistan Historical Society* 30. Karachi 1988, s. 235-57.

¹⁷ L. Perliitt, *Vatke und Wellhausen*. Bln. 1965, der tilbageviser kritik mod Wellhausen for – under hegelsk indflydelse – at skematizere udviklingen fra naturreligion til lovreligion. Derimod kan det næppe afvises, at samtidige impulser har influeret på hans syn på den nationalarabiske stat i ummayyadetiden. – Jf. nu også K. Rudolph, *Wellhausen als Arabist*. *Sitzungsber. d. sächsischen Akad. d. Wiss.* 123:5. Lpz. 1983.

Det afgørende, kritiske gennembrud fandt da sted med Goldziher og Wellhausen i 1890'erne, da tekstgrundlaget var forbedret, men begrænsningerne – konstruktive alternativer – manglede endnu, og i modsætning til forskningen over europæisk middelalderhistorie virkede den specielle, islamiske overleveringsteknik snarest blokerende, ligeså meget som pionérindsatsen efterlod en margen for skøn eller vilkårlighed. Sat lidt på spidsen påpegede Joseph Schacht endnu i 1949, at forskningen med skyldig eller rituel reverens for Goldziher (og vel også for Wellhausen) i praksis havde haft frie tøjler siden da, eftersom man savnede systematiske holdepunkter.¹⁸ Påstanden kræver blot lidt kvalifikation.

Man kan hævde, at Henri Lammens, der underviste ved l'Université Saint Joseph i Beiruth, havde træk af både intuition og vilkårlighed.¹⁹ Som Goldziher – eller endnu mere radikalt – forkastede han abbassidetidens historiske og eksegetiske tradition som forfalskninger og derfor uden vidneværdi til profetens liv og den ældste historie. Metodisk fuldt korrekt fremhævede han, at kun koranen er førstehåndskilde til Muhammads færden og forkyndelse, medens både den biografiske tradition (*sīra*) og den eksegetiske (*tafsīr*) opstod som udlægninger af de mange dunkelheder og historiske antydninger i koranen.

Også hvad angår hans rent historiske studier over Islams ældste historie afviste Lammens den sene overlevering – ortodoks eller shī'itisk – som nærmest patologisk ummayyadefjendtlig; det syriske kalifat blev her forkættet som et illegalt, gudløst og verdsligt kongedømme. Kun når traditionen i ubevogtede stunder kom for skade at sige noget fordelagtigt om Mu'āwiyah (den første ummayyadecalif 661-80), respektive mindre flatterende om hans modstandere, godtog Lammens udsagnene; naturligvis et metodisk meget betænkeligt princip, selvom både det og hans eminente intuition førte til en sund rehabilitation af ummayyadecalifatet.

At også samtiden reagerede kan vel ikke overraske. C. H. Becker gav udtryk for sin frygt for, at de møjsommeligt indvundne resultater af den kritiske forskning vilde kunne gå tabt i vilkårlighed eller intuition, 'historisk instinkt eller indføling (Gefühl)' kaldte han det.²⁰ Selvom intuition, som holdes i tømme, jo ikke er at foragte, var og forblev

¹⁸ J. Schacht, A Revaluation of Islamic Tradition. Journ. of the Royal Asiatic Society 1949 (London), s. 143.

¹⁹ K. S. Salibi, Islam and Syria in the Writings of Henri Lammens. B. Lewis & P. M. Holt, anf. udg., s. 330-42, især s. 333-37.

²⁰ C. H. Becker, Prinzipielles zu Lammens' Sira-Studien. Der Islam IV. Bln. 1913, s. 263 ff.

Lammens dog aldrig repræsentativ, men snarest tværtimod et udtryk for en søgen efter nye, konstruktive veje efter 1890'erne.

Situationen indtil første verdenskrig og mere detailpræget også i mellemkrigstiden præges netop af energiske forsøg på at nå en strukturering og datering af traditionens tilblivelse og brugen af *isnād*. Englænderen D. S. Margoliouth gjorde 1914 opmærksom på, at *sunna*'en, overleveringen om profetens adfærd endnu i 700-tallet var en levende organisme, men at vilkårlighederne 746 nødsagede en af de seneste ummayyadecalifer til at nedsætte en officiel kommission til fastlæggelse af *sunna* og *siyar* (accepteret praksis) og til at definere *isnād*-begrebet og dets anvendelse.²¹ Værdifuldt var det, at tyskeren Joseph Horowitz og især den italienske orientalist Leone Caetani (1869-1935) tog diskussionen op. I sine enorme 'Annali dell' Islam' 1905-21 publicerede Caetani ikke blot kommenterede oversættelser af hele den da kendte overlevering indtil 661, men mente i en udførlig indledning også – og som det har vist sig, ikke helt forkert – at kunne datere fremkomsten af *isnād*-formen til perioden 685-750 (Horowitz lidt tidligere); de foregående generationer kendte den endnu ikke.²² Et helt ufrugtbart vakuum var årtierne efter århundredeskiftet således heller ikke, selvom man endnu ikke nåede den fuldstændige forståelse.

Det egentlige nybrud kom dog først efter anden verdenskrig med Schacht, der var retshistoriker og overvejende koncentrerede sine studier om retstraditionen i den tidlige abbassidetid. Hovedvægten lægges på, at dens medinensiske version viste et mindre avanceret retsstadium end den iraqensiske; men det var først den iraqensiske – og skoledannende – retslærde al-Shāfi'ī (d. 820), som udtrykkeligt – og som Schacht endnu lidt kryptisk nævner, under pres af andre traditionskyndige (jf. ndfr. s. 128) – slår doktrinært fast, at »når der foreligger en profettradition, er intet andet argument gyldigt«; kun *hans* normgivende (rets)anvisninger og udsagn (*sunna*) er bindende, men som hidtil ikke profetfællers eller efterfølgeres.²³

²¹ D. S. Margoliouth, *The Early Development of Mohammedanism*. London 1914, s. 69 f., 91 ff.

²² L. Caetani, *Annali dell' Islam I*. Milano 1905, s. 29-48 (Introduzione); om Caetanis brogede liv F. Gabrieli i *Dizionario biografica degli Italiani XVI*. 1973, s. 185-88. – J. Horowitz, *Alter und Ursprung des Isnāds*. *Der Islam VIII*. Bln. 1918, s. 139-43 daterer *isnād*-anvendelsen lidt tidligere end Caetani. *Detalldiskussionen* fortsatte – især i Tyskland – i mellemkrigstiden, medens A. Guillaume, *The Traditions of Islam*. Oxf. 1924 er yderst traditionel og kun giver læserne en status over den kontinentale forskning. Det er vel ikke helt usymptomatisk, at Goldziher's værk, der forblev aktuelt, først blev oversat til fransk og engelsk så sent som 1952 og 1967-71; på tysk blev det genudgivet 1961.

²³ J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxf. 1949 (og sen.); *Reevaluation*, s. 143-54.

Al-Shāfi‘ī gentog sin doktrin *ad nauseam*, men det rigoristiske krav henfører Schacht til en formaliseringsproces, som han daterer til anden halvdel af 2. årh. (ca. 750-815); et sent stadium af processen belyser Schacht med følgende traditionstal fra retslærde, som blot var lidt ældre end al-Shāfi‘ī:

	1	2	3	4	5
Mālik b.Anas (d. 795)	48%	36%	16%	–	1.720
Abū Yūsuf (d. 797)	17%	34%	49%	–	1.110
Shaybānī (d. 805; ukomplet)	13%	29%	57%	1%	971
Samme redaktion af Mālik	36%	53%	9%	1%	1.179

1. Profettraditioner

2. Profetfæller

3. Efterfølgere

4. Senere traditioner

5. Traditioner i alt

Kilde: Schacht, Revaluation, s. 145 f.

Anden halvdel af Schachts undersøgelse – her meget teknisk – bestod da i at dokumentere omfanget af *isnād*- eller sagforfalskninger eller interpolationer, der havde fundet sted og at udlede de regler og veje, processen fulgte; et meget kompliceret arbejde, som andre – især hollænderen G. H. A. Juynboll – senere har nuanceret og uddybet. At ikke alle islamforskere har kunnet goutere Schachts radikale, men metodisk stringente (og uangribelige) revision kan vel ikke overraske nogen; her kræver den kun tre kommentarer, fordi formålet her er historiografisk og ikke retshistorisk.

Hans teser er naturligvis blevet skarpt kritiseret af muslimske historikere på professionelt niveau, eksempelvis af Muhammad M. Azmi, der helliger hele kapitler af sin bog om den ældre *ḥadīth*-litteratur til at gendrive Schachts resultater. Selv mener han i perioden indtil 800 at kunne registrere ca. 440 *ḥadīth*-traditioner; 50 profetfæller (11%), der krediteres for *ḥadīth*, i første århundrede 49 kyndige (11%), i årene ca. 715-65 allerede 86 (20%), men i resten af århundredet 256 (58%).²⁴ De sidste tal kan måske nok illustrere formaliseringsprocessen, medens de første er langt mere usikre; men selvom Azmi hverken er ukritisk eller blind for forfalskninger, er hans forudsætning (som helt normalt), at

²⁴ M. M. Azmi, *anf. arb.*, s. 40-199, 207-11, 215-47; jf. M. P. Siddiqi, *Hadith-Literature. Its Origins, Development, Special Features and Criticism*. Calcutta 1962.

anvendelsen af *isnād* rakte helt til den første borgerkrig (656-61) og det fatale skisma (*fitna*) og de religiøst-politiske partidannelser, da muslimer ikke længere kunde fæste lid til hinanden uden én eller anden form for garanti, et argument som nok ikke kan holde for en prøvelse.

For det andet har heller ikke mere traditionalistiske, europæiske orientaler kunnet sluge Schachts kameler; de har ganske enkelt ikke kunnet få sig selv til at tro, at så radikale processer har kunnet være menneskeligt mulige; deres almindelige skepsis tilfører blot ikke diskussionen nye argumenter, endsigende gendrivelses.²⁵ Langt vigtigere for sammenhængen er det for det tredje, at retsudviklingen smittede af på den historiske tradition; Schacht fremhæver selv, at retslæren var mindre udsat for korrupsion end den litterære. På den anden side hentede denne, skønt mindre bundet af restriktioner, i ganske stor udstrækning netop historisk stof fra retstraditionen, der – *per fas et nefas* – ofte tilskrev de første kalifer, Abū Bekr (632-34) og ʿUmar (634-44) retlige, administrative eller fiskale afgørelser i angivne historiske situationer; det gælder både den profanhistoriske overlevering, profetbiografien (*sīra*) og *maghāzī*-litteraturen (om Muhammads krige). Selv demonstrerede Schacht sit krav om 'tilbagevenden' til sund kritisk standard på et sådant *maghāzī*-værk af kufenseren Mūsā b. ʿUqbah (d. 758/59) og dets plads i tidens partipolitiske konflikter – og jævner ham omtrent med jorden.²⁶

Alligevel har en del betydelige orienthistorikere fastholdt tesen om den historiske traditions organiske vækst. Det gælder amerikaneren Nabia Abbott, som 1957-67 har kunnet vise på grundlag af ægyptiske papyrusfund af tidlige, historiske og eksegetiske tekstfragmenter, at den ældste, skriftlige tradition overleverede sit materiale meget nøjagtigt, næsten automatisk.²⁷ Det sikrer naturligvis den ældste, skriftlige overlevering i 7.-8. årh., men absolut ikke kontinuiteten bagud. På sin side har ʿAbd al-ʿAziz Dūrī på basis dels af primærstudier, dels den europæiske og muslimske, kritisk²⁸ forskning givet den allerede nævnte første større syntesefremstilling af den arabiske historiografi.²⁸ Udover en række mere genreprægede undersøgelser koncentrerer Duri sig især om

²⁵ J. Robson, *The Isnād in Islamic Tradition*. Transactions of the Glasgow University Oriental Society 15. Glasgow 1955, s. 15-26; samme i *The Encyclopedia of Islam*. New ed. (cit. EI (2)) III. Leiden 1965-71, s. 23-28 (s.v. *hadīth*); IV. 1979, s. 207 (s.v. *isnād*), den sidste dog altfor summarisk; F. M. Donner i A. A. Dūrī, *anf. arb.*, s. XI-XIV. Det er uforståeligt, at en så anset forsker som den belgiske socialantropolog og historiker Jan Vansina kan hævde, at kun få orientaler godtager Schachts arbejde; *Oral Tradition and History*. London 1985, s. 14, 30, 128.

²⁶ J. Schacht, *On Mūsā ibn ʿUqbah's kitāb al-maghāzī*. AO XXI. 1953, 288-300.

²⁷ Nabia Abbott, *anf. arb.* I, s. 25 ff., II, s. 5-83.

²⁸ A. A. Dūrī, *anf. arb.*, passim; jf. HT 83. 1983, s. 372.

den angiveligt ældre, medinensiske (og mere formaliserede) overlevering og en kufisk, henholdsvis beskæftiget med profetbiografi og de 'retledte' kalifer og med den iraqensiske stammetradition, indtil de to skoler forenes i de kanoniske kompilationer i 8.-9. århundrede.

Dūrī's synspunkter svarer naturligtvis til Islams selvforståelse, men både hans syntese og Nabia Abbots studier følger vel egentlig den organiske og kontinuerlige vækstese til dørs, som Wellhausen og hans nærmeste efterfølgere havde lagt grunden til omkring århundredeskiftet. Den er blot nu blevet alvorligt anfægtet af den tyske orienthistoriker Albrecht Noth og af den mere radikale 'engelske skole' (Fred Donnens udtryk).

Selvom Wellhausen klassificerede Sayf b. 'Umar, Abū Mikhnāf og andre af de tidlige, kufiske traditionskyndige som samlere, har Noth, der publicerede sine studier i begyndelsen af 1970'erne, nok ret i kraftigere at understrege, at deres enkeltberetninger og småværker endnu i 8. århundrede befandt sig på samlerstadiet, og at de iraqensiske traditions-samleres arbejde hverken kronologisk eller genremæssigt adskiller sig fra de medinensiske – f.eks. az-Zuhrī (d. 742) og Šālih b. Kaysān (d. 758) – eller mulige syriske, i den udstrækning vi kender dem.²⁹ Forestillingen om to eller tre skoler (jf. retslæren) må derfor opgives. Alle arbejdede de over samme læst – et synspunkt, som iøvrigt underbygges kraftigt ved, at det kan påvises, at de aldeles ikke har arbejdet uafhængigt af hinanden, men tværtimod implicit, men med gustent overlæg og ikke sjældent perfidt, modsiger hinanden i partipolitiske ærinder. Det fører altså ind på, at disse samlere næppe repræsenterer et ældste stadium, et emne vi senere vender tilbage til, men som Noth ikke behandler.

At de ældste tradenter var samlere udelukker dog ikke, at selv den skrevne senummayyadiske overlevering lader ane primære og sekundære stadier eller, at allerede den kunde være tendentiøs, forhold, som Noth nok undervurderer. Definerer vi en kildes tendens som dens normative holdning, kan det naturligvis nok regnes med til begrebet, at disse arbejder betjener sig af *topoi* og anakronistiske eller glorificerende billeder af den ældste kaliftid: asketiske forestillinger om Islams militære opgaver (jihād) og fromhedskrav ('ridder om dagen, munk om natten') eller fremhævelse af imperiets centralisation fra første færd (især fra Umars kalifat). Men Noths tendensdefinition synes blot ikke at være bred nok.

²⁹ Alb. Noth, *Der Charakter der ersten grossen Sammlungen von Nachrichten zur frühen Kalifenzeit. Der Islam* 47. Leiden 1971, s. 148-99 (især s. 197-99); *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung*, Bonn 1973, s. 11-56.

Mindre vellykket bliver det derfor også, at Noth – stadig i modsætning til Wellhausen – anbefaler en 'horizontal' indholdsanalyse for at fastslå traditionens vidneværdi episodevis, fremfor en 'vertikal', dvs. som sammenstiller de enkelte tradenters versioner af enkeltbegivenheder fremfor deres samlede billeder, såvidt som en helhed lader sig rekonstruere af de fragmentariske citater.³⁰ Konfrontation af episoder forudsætter næsten det sidste, når man kan konstatere, at de arbejdede eklektisk og selektivt.

I modsætning til den bibelske tradition syner de historisk-episke elementer i koranen ikke så stærkt; men den indeholder adskillige henrydninger til førislamiske begivenheder og til profetsuccessionen fra Abraham til Muhammad – bl.a. med bibelsk hjemmel – men derudover hyppigst advarsler om at tage ved lære af fædrenes gerninger, som gud straffer i den evige ild eller om at tilegne sig profeternes og koranens bud. De eschatologiske elementer i forkyndelsen var afgørende, og historiens lære ('*ibrah*') fik en central funktion i denne forbindelse.³¹ Og selvom den historiske tradition aldrig pålægges de samme restriktioner som den religiøse og retlige er det indlysende, at det ildevarslende skisma (*fitna*), som burde have været utænkeligt i Islam, både i samtiden og for al eftertid måtte gøre '*ibrah*'-begreb til et uhyggeligt aktuelt samvittighedsproblem.³²

De lærde, som kendes, var således efter Schachts og Noths tolkning personer, som – mundtligt eller skriftligt – sad inde med konkrete, begivenhedshistoriske efterretninger ('*ilm al-akhbār*', af sing. *khbar*), og som fungerede som meddelere (*akhbārīūn*); men de var endnu næppe *muhaddithūn*, formidlere af ḥadīth. De benyttede tilsyneladende normalt ikke *isnād*, men berettede på egen autoritet, og de tidligste, skriftlige arbejder synes kun at have været ganske små og spredte (Azmi benytter betegnelsen 'booklet') enkeltoptegnelser eller mini-monogra-

³⁰ A. Noth, Sammlungen, s. 198; Studien, s. 22. – Eksempler på sådanne 'horizontale' analyser er M. Hinds' studier over *fitna*'en i International Journal of Middle East Studies I. Cambr. 1971, s. 346-67; II. 1972, s. 450-69; Journal of Semitic Studies XVII. Manch. 1972, s. 93-129.

³¹ J. Obermann, Early Islam. R. H. Bainton o.a. udg., The Idea of History in the Ancient Near East. Yale 1955, s. 265-69, 275-77, 281-90; F. Rosenthal, A History of Islamic Historiography. Leiden 1952 (1968), kap. 2; Nabia Abbott, anf. arb. I, s. 6 f.; M. Mahdi, Ibn Khaldūn's Philosophy of History. London 1956, s. 64-71. '*Ibrah*'-begrebets betydning er noget omstridt, men helt centralt.

³² *Fitna* betyder egl. anfægtelse, en »putting to the proof, discriminatory test« (L. Gardet i EI(2) II. 1965, s. 930 f. – Professor Jens Erik Skydsgaard gør mig opmærksom på, at begrebet kan minde om det græske *skandalon*, en handling eller en begivenhed, som nedkalder varig skam.

fier.³³ Både Schacht og Noth betonedede jo tillige, at traditionen i 700-tallet 'historicerer' mange elementer af retstraditionen – en »omformning af retsprincipper til pseudohistorie« – og ligeså lidt som i retstraditionen kan man i den historiske spore en kronologisk eller saglig deling mellem medinensisk og kufisk overlevering.

Har man således kunnet fastlægge den klassiske traditionsdannelse hovedstadier og teknik, står alligevel vanskelige problemer tilbage. Og dilemmaet er i høj grad dobbeltsidigt. Det rejser dels naturligt nok spørgsmålet om, hvorledes efterretningerne har overlevet de to-tre generationer, der forløb, inden de overhovedet blev fikseret i 700-tallet; dels hvorledes, hvornår og hvordan de blev fikseret i sin specielle – og lad være, nok så primitive – islamiske façon: emner, som i efterkrigstiden også er blevet diskuteret, omend med overvægt på det sidste led.

Som støtte for antagelsen af en tidlig og stabil, mundtlig tradition har man jævnligt henvist til (den senere skriftlige) overleverings enorme detailrigdom og angivelige præcision, som burde være et kriterium for ægthed; og man har henvist til, at et generelt skriftløst samfund som det arabiske beduinsamfund udvikler en detailleret, kollektiv og individuel hukommelse, som især har kunnet fastholde den så vigtige stammegenealogi og enkeltpersoners eller stammers *bravado*-præstationer.³⁴ På den anden side kan man med en moderne orientalist (W. Arafat) ord sige: »To eller tre generationer efter Islams endelige sejr og profetens død var personer såvel som begivenheder i denne tidsalder ved at blive en del af forgangen historie. Fordums begivenheder var begyndt at antage en ændret form, og anskuet i tidsperspektiv viste de sig som et panorama, i hvilket kun visse højdepunkter var synlige og afvigende holdepunkter blev placeret indbyrdes forskelligt. Tiden frembragte skift i interesser og ændringer i udsyn, og visse personer blev mere legendære og mindre menneskelige«. Eller måske endnu mere nøgternt: *fitnaen* udelukkede fra første færd loyalitet mod fortiden.

Hele problemkomplekset er givetvis centralt og har været diskuteret indgående også i den gammel- og nytestamentlige og mesopotamiske forskning. I en stadig meget instruktiv forskningsoversigt (1952) gjorde den danske, gammeltestamentlige teolog Eduard Nielsen sig til talsmand for det synspunkt, at nedskrivningen af det gamle testaments

³³ M. H. Azmi, *anf. arb.*, s. 28-30; jf. iøvnt. Nabia Abbott, *anf. arb.* I, s. 5-20; F. Rosenthal, *anf. arb.*, s. 66-99.

³⁴ Skriftløsheden er vitterligt forkert; der foreligger et større nabatæisk og himyaritisk, epigrafisk materiale; og iøvrigt havde det førislamiske samfund livlige kontakter med de mellemorientalske skrifsamfund.

beretninger i og for sig ikke indebar andet end, at en tradition i vilkårlig skikkelse fæstnes til papiret, og han afviser, at skriftfæstelsen indebærer en første, virkeligt litterær form eller en redigering af en amorf traditionsmasse. Hertil kan føjes, at Nielsens nytestamentlige kollega Søren Giversen, som arbejder med Jesu *dicta* i det genfundne Thomasevangelium (i koptisk oversættelse), nylig har understreget, at mundtlig tradition (ofte?) »er langt mere kritisk og sikker end den skriftlige«; den var kontrollabel på stedet og ikke flyvsk som den skriftlige.³⁵

Lignende synspunkter har assyriologen Jørgen Læssøe anlagt på den mesopotamiske – assyriske og babylonske – tradition, blot med en understregning af, at skriftligheden her opstod af praktisk nødvendighed til fiskale eller tilsvarende formål og først sent udviklede sig til litterær form i Gilamesh-eposet og Hammurabis love (1850 f.Kr.); han betoner endvidere, at afskrivere her nærmest fungerede som automater, og at deres arbejde blev omhyggeligt kollationeret.³⁶

Eduard Nielsen diskuterer (med støtte hos Frants Buhl) meget naturligt hovedsageligt korantekstens tilblivelse og understreger især det vordende samfunds behov for en entydig og autoritativ tekst, så meget mere som den var åbenbaringen af guds evigtgyldige bog (*kitāb*); hertil føjer Læssøe med rette Islams behov for at bringe sig selv på niveau med de ældre (og foregående) skriftreligioner, jødedommen, kristendommen og tilhængerne af Zarathustras lære.³⁷ Blot for en ordens skyld bør det nok tilføjes, at araberne og Muhammed havde et vist kendskab til jødisk og kristen-sekterisk overlevering.

Nu er det ikke så meget koranteksten, som interesserer os her, men den profane overlevering, profetens levned og den ældste kaliftid – hvor glemmebogen også må have fungeret, med mindre emnerne var eller blev specielt kontroversielle. Det kan her have en vis interesse at inddrage den belgiske socialantropolog Jan Vansinas feltstudier over mundtlig tradition i det sydlige Afrika. For det første argumenterede Vansina for en sondring mellem uarticuleret erindring og en formuleret tradition, når begivenheden berettes; videre for, at en tradition ikke bevæger sig i et tomrum, men i det lokale samfund sjældent overlever

³⁵ Ed. Nielsen, Mundtlig tradition. Til orientering i et aktuelt indledningsproblem. Dansk teologisk tidsskrift 15. Kbh. 1952, s. 19-37, 89-106, 129-46, her især s. 35-37; S. Giversen i 'Weekendavisen' 1995 29. sept.

³⁶ J. Læssøe, Literary and Oral Tradition in Ancient Mesopotamia. Studia Orientalia Iohanni Pedersen .. dedicata. Kbh. 1953, s. 205-18, især 209-18.

³⁷ Ed. Nielsen, anf. arb., s. 26 f.; J. Læssøe, anf. arb., s. 207 f.; begge støtter sig til Fr. Buhl, Muhammeds religiøse Forkyndelse efter Quranen. Kbh. 1924.

anden eller allerhøjest tredje generation; den kan derimod finde mere stabil skikkelse, når den kommer ind i perioder med statsdannelse og fastere organisation.³⁸

En direkte sammenligning er naturligvis udelukket, men enkelte principielle forskelle og ligheder kan dog have relevans. For det første var den islamiske verden absolut ikke skriftløs og totalt isoleret, den var også i kontakt med de omgivende kulturer. For det andet var *fitna*'en så fundamental, at den krævede stadig stillingtagen; men på den anden side kom det islamiske samfund i sin organisatorisk formative fase i senummayadetiden, tilsyneladende altså nogenlunde parallelt med traditionens begyndende fiksering og formalisering.

Hele sagen trænger hårdt til moderne undersøgelser; den er langtfra afklaret. Ingen vil vel for alvor benægte, at der bag beretningerne ligger kendsgerninger, specielt netop om de dramatiske højdepunkter i Islams ældste historie, og de lader sig undertiden verificere ved hjælp af uafhængige (kristne), syriske eller byzantinske kilder, når der var tale om markante ydre hændelser. På den anden side er det evident, at allerede de ældste, episodiske traditioner fra første halvdel af 700-tallet røber så mange legendære træk og groteske konstruktioner, at det vilde være halsløs gerning og metodisk uforsvarligt at udskille avner og kerner og mere end voveligt at acceptere beretningerne på pålydende værdi. Et meget stærkt argument for konstruktioner ligger som nævnt i, at allerede de ældste traditioner – kufiske som medinensiske – polemiserer indbyrdes. Traditionsdannelsen hører hjemme i senummayadetidens kontroverser.

Disse betragtninger gælder også de poetiske islæt i både *sīra* og profan tradition. Araberne tillagde den som bekendt både en høj æstetisk og opinionsdannende, undertiden magisk værdi (en vis parallel til skjaldekvadene); og de var netop derfor selv tidligt opmærksomme på forfalskninger. Som W. Arafat har vist accepterede ibn Hishām, som redigerede ibn Ishāq's store *sīra*-værk, kun 80 % af de digte denne citerede fra den berømte poet al-Ḥasān Thābit (d. 673/74), medens han anså resten for forfalskninger. Men som Arafat viser er andelen af apokryfe digte langt større; ofte er der tale om metrisk og prosodisk meget ringe produkter, der indeholder oplagte fejl eller anakronismer eller er opbygget som replik og duplik mellem de involverede parter.³⁹ Afgørende

³⁸ J. Vansina, *anf. arb.*, *passim*. Af væsentlig, principiel interesse er her også M. I. Finlay, *Myth, Memory and History. History and Theory* 4. 1991, s. 281-302, især s. 281-300.

³⁹ W. Arafat, *Early Critics of the Poetry in the Sīra. Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 21. London 1958, s. 453-63; samme, *An Aspect of the Forger's Art in Early*

er det både her og i den profane tradition, at der er tale om polemiske konstruktioner på grundlag af de prosaiske versioner og næppe omvendt.

Man kan med Schacht og Juynboll kun antage, at overlevering om kontroversielle emner i Islams ældste historie »kan have startet deres liv som ytringer, *dicta*, slogans og meningstilkendegivelser, man tilskrev profetens efterfølgere« (Juynboll); de indeholdt trods alt politisk og religiøst sprængstof i årtierne omkring 700, men endnu blot som samleres meninger og uden *isnād*; når den optræder, er den højst sandsynligt sekundær, men ikke mindre polemisk end de ældste udsagns indhold: ofte nok konstruktioner.

Uden her at gå i enkeltheder har Patricia Crone og hendes Oxford-kollega Michael Cook argumenteret for, at en egentlig arabisk-islamisk stat først blev varigt organiseret under 'Abd-al-Mālik (685-95) og hans efterfølgere, under indflydelse af det omgivende mellemøstlige, syriske, aramæiske, mesopotamiske potentiale af religioner og samfundsformer, påvirkninger, som det erobrende, arabiske stammearistokrati ikke kunde overleve, men måtte assimilere sig til.⁴⁰ Undersøgelsen hviler i stor udstrækning på ikke-islamiske kilder, og med udtrykkelig henvisning til Goldziher understreger forfatterne, at »det, som giver sig ud for at være beretninger om begivenheder i det syvende århundrede, kun er brugbare til studier over det ottende århundredes religiøse ideer«. Vanskelighederne kommer blot til at ligge i, under hvilke betingelser traditionen kan udnyttes som levn; og det er, som vi senere vender tilbage til, ikke helt uproblematisk.

Tesen var vel i sin tid dristig, men den er senere på andre punkter blevet underbygget af denne 'engelske skole'. Michael Cooks – endnu lidt eksperimenterende – forslag om, at den ældste teologi og dogmatik tog form nogenlunde samtidig og ligeledes under indflydelse af det omgivende, religiøse milieu hører herhen;⁴¹ og det samme gælder John Wansbroughs argumentation for, at shī'ismen, der startede som en politisk gruppering omkring 'Alī (*shī'at 'Alī*) i hans opgør med sine modstandere, under lignende vilkår blev omformet til sekteriske be-

Islam. Sst. 28. 1965, s. 477-82. Om poesien og al-Hāsan ibn Thābit C. A. Nallino, *La littérature Arabe dès origines à l'époque de la dynastie umayyade*. Trad. par Ch. Pellat. Paris 1950.

⁴⁰ P. Crone & M. Cook, *Hagarism. The Making of the Islamic World*. Cambr. 1978, s. 124 f.; jf. J. Bæk Simonsen i HT 83, s. 139 f.

⁴¹ M. A. Cook, *Early Muslim dogma. A source-critical study*. Cambr. 1981, der forsøger at modificere det billede, den tyske orientalist J. van Ess havde givet i sin bog 'Zwischen Hadith und Theologie'. Bln. 1975.

vælgelser;⁴² og vigtigst for sammenhængen Patricia Crones studier over abbassidetidens tyrkiske prætorianergarde og hendes og Martin Hinds' undersøgelse af kalifatets statsteori.⁴³ Hovedsagen er her blot, at disse engelske forskere følger den metodisk rette vej, også når det gælder kildernes udnyttelse som levn, som modstridende stumper af en slags historiografisk *sunna* (konsensus).

At oversætte *sunna* ved konsensus er her fuldt korrekt. I 1963 sandsynliggjorde Schacht nemlig, at begrebet endnu under 'Abd al-Māliks kalifat af strengt troende anvendes som efterlevelse af profetens adfærd i overensstemmelse med koranens bud; den senere brug i betydningen, profetens, profetfællernes og efterfølgernes normgivende adfærd og anvisninger er derimod sekundær (men ikke varig) og tilhører kodifikationsstadiet i 8.-9. århundrede.⁴⁴ Anledningen til ændringen af begrebsindholdet var ikke de 'ugudelige' ummayyadekalifers fremfærd, som Goldziher var inde på; men som den hollandske orientalist G. H. A. Juynboll har dokumenteret til overflod, at traditionen – både den religiøse og den historiske – truede med at vokse vildt og ukontrollabelt: Modstridende og falske traditioner verserede *en masse*, og folkelige fortællere (*quṣṣās*) fabrikerede beretninger på livet løs til folkelig underholdning og undertiden i indbyrdes konkurrence; dertil den nævnte officielle kommission 746.⁴⁵ Også seriøse tradenter som al-Zuhrī og Abū Mikhnāf har opfattet *sunna*-begrebet som en levende konsensus, og Wellhausens og delvis Noths forundring over, at de ældste samlere optræder uden *isnād* er således næppe nødvendig.

Revolutionen i 750, der bragte abbassiderne (en sidegren af profetslægten) til magten, standsede på ingen måde traditionsdannelseprocessen. Afsmitningen fra retstraditionen bragte både optagelse af apokryft stof og mere formaliserede krav til *isnād* en. Sammenfattende kan man sige, at traditionens professionalisering ledsager – nødvendigvis – den hastigt voksende partipolitiske splittelse, især de shī'itiske bevægelser; som på alle andre felter havde man behov for legitimerende 'historicering' af knudepunkterne i Islams ældste historie: de 'retlede'

⁴² J. Wansbrough, *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*. Oxf. 1978; jf. Marshall G. S. Hodgson, *How did the Early shī'a become Sectarian?* *Journ. of the Am. Orient. Soc.* 75. New Haven 1965, s. 1-18; Wm. M. Watt, *anf. arb.*, s. 38-62, 71 f., 121-23, 151-79.

⁴³ Ndf. s. 129.

⁴⁴ J. Schacht, *Sur l'expression 'sunan du Prophète'*. *Mélanges d'Orientalisme offerts à Henri Massé*. Teheran 1963, s. 361-65.

⁴⁵ G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition. Studies in chronology, provenance and authorship of early hadith*. Cambr. 1983, kap. 1-2 og s. 158 f.

kalifater, skismaet, ummayyadernes massakre ved Kerbala 680, som gjorde 'Alis yngste søn Husayn til martyr.⁴⁶

Ummayyaderne kunde de fleste, uanset politisk-religiøs observans, være enige om at stemple som verdslige konger, som havde usurperet kalifatet med vold, og som – med undtagelse af den fromme 'Umar II (717-20) – havde helliget sig *la vita dolce* fremfor at varetage det unge samfunds tarv.⁴⁷ Kun 'Uthmān (644-56) voldte kvaler, fordi han strengt taget endnu tilhørte de 'retledte' kalifer; men den sene tradition overvandt sine anfægtelser ved en beretning om, at han havde tabt profetens segling i en brønd i sit sjette år og dermed forskertset sin ret til at fungere som 'guds sendebuds stedfortræder' (*khalīfa rasūl 'Allāh*).⁴⁸ En egentlig ummayyade-tradition – medinensisk eller syrisk – kendes bortset fra brudstykker (i Basrah) derfor kun sporadisk eller indirekte.

Helt anderledes aktuelt meldte legitimeringsbehovet sig for abbassiderne og de talrige ægte og foregivne, alidiske prætendenter (begge nedstammede fra *banū Hashim*, henholdsvis profetens farbroder 'Abbās og hans fætter og svigersøn 'Alī b. Abī Tālib) og de talrige, shī'itiske sekter, moderate til rabiāte. Atter udelukkede disse meget komplicerede forhold loyalitet mod fortiden, *fitna*'en og profetens egne, angivelige forskrifter, og gav dermed tilskud til et sandt virvar af modstridende traditioner. Alt dette er i og for sig velkendt (men faldgruber for naive forskere), men dog udgangspunkt for den seneste generations mere systematiske og stringente arbejde.

Professionaliseringen medførte, at traditionsdannelsen i 700-tallet overvandt det udisciplinerede samlerstadium, som Alb. Noth analyserede og karakteriserede så udførligt. Sammen med brudstykker af den mere eller mindre apokryfe retstradition indgik denne samleroverlevering i abbassidetidens store, formaliserede kompilationer, ordnet kronologisk, monografisk eller biografisk (*ta'rikh*) som hos al-Ṭabarī, al-Wāqidī (d. 823), Balādhurī, ibn Ishāq, ibn Hishām eller ibn Sa'd (d. 844).

De formative faser i opbygningen af Islams univers – og især sekt- og partidannelserne – i ummayyade- og abbassidetiden er senest, kyndigt og udførligt blevet kortlagt af den skotske orientalist Wm. Montgomery Watt, som dog i altfor høj grad ignorerer eller undervurderer betyd-

⁴⁶ Om den sene legendedannelse (omkr. år 1000) H.-J. Kornrumpf, Untersuchungen zum Bild 'Alis und des frühen Islams bei den Schiiten. Der Islam 45. Bln. 1969, s. 1-63, 260-98.

⁴⁷ Om denne 'Uthmaniyyah-bevægelse Ch. Pellat, Le milieu basrien et la formation de Ġāhiz. Paris 1953, s. 188-94.

⁴⁸ L. Caetani, anf. arb. VII, s. 387 f.; A. J. Wensinck, A Handbook of Early Muhammadan Tradition. Leiden 1960, s. 212.

ningen af indflydelserne fra det omgivende mellemøstlige og iranske milieu.⁴⁹ Den kræver her ikke nærmere omtale; det er kun nødvendigt ganske kort at ridse enkelte sider af det ældre abbassidekalifats intellektuelle klima op som baggrund.

Når Schacht 1948-49 skrev, at juristen al-Shāfi'ī udformede sine rigoristiske, formelle krav til retstraditionen 'under pression', er det korrekt, men lidt kryptisk.⁵⁰ Han var fuldtud opmærksom på al-Shāfi'ī's kategoriske afvisning af *al-mu'tazila*, en teologisk retning, som under neoplatonisk filosofisk indflydelse gjorde sig til talsmand for en rationalistisk og logisk koraneksegese i strid med den traditionelle, antropomorfe udlægning; og som synes at være startet som abbassidernes støtteparti under opgøret med ummayyaderne.⁵¹ Politisk-religiøse konsekvenser fik det, da kalifen al-Ma'mūn (813-33) efter forsøg på udsoning med shī'ismen i 827 ophøjede mu'tazilismen til statsdogmatik og indrettede et inkquisitionstribunal (*miḥna*) til forfølgelse af personer, som ikke vilde følge sig.

Men udviklingen havde flere andre komponenter: Ortodoks aversion mod de rabiate – undertiden revolutionære – shī'itiske retninger; mod truende, fremmede indflydelser, især den persisk-sassanidiske kultur i intellektuelle og administrative kredse; og mod den tyrkiske slave-soldateska, som afløste de arabiske ryttere, og som var godt på vej mod at umyndiggøre kalifatet i Bagdad. Altsammen fænomener, som stred mod Islams inderste væsen og endda i dens formative fase.⁵²

På mere konkret historisk plan har Patricia Crone med prosopografisk teknik analyseret, hvorledes abbassidekalifatet i sin afmagt overfor den tyrkiske rytterhær forsøgte at opbygge et magtmæssigt homogent og religiøst legitimeret apparat, men strandede på de ortodokse traditionslærdes (*'ulamā'*) mere eller mindre fundamentalistiske sabotage.⁵³ Senere har hun og Cambridge-kollegaen Martin Hinds gjort op med den tidligere gængse – men vist ikke længere alment accepterede – forestilling om, at de første kalifer og ummayyaderne ydmygt, men korrekt titulerede sig 'guds sendebuds stedfortræder' (*khalīfa rasūl 'Allāh*), me-

⁴⁹ Wm. M. Watt, anf. arb., passim; jf. Frede Løkkegaards kritik i HT 77, 1977, s. 267 f.

⁵⁰ J. Schacht, *Revaluation*, s. 145; *Origins*, s. 329.

⁵¹ Sst., s. 40 f., 44 ff., 88-94, 176-79; jf. H. S. Nyberg i *Handwörterbuch des Islams*. Leiden 1941, s. 556-62; D. Gimaret i EI(2) VII, 1993, s. 783-93; Wm. M. Watt, anf. arb., s. 209-63; W. Madelung, *Der Imām al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenlehre der Zaiditen*. Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients NF I. Bln. 1965.

⁵² Jf. nyest og bedst I. M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*. Cambr. 1988, s. 99-109, 120-25, 127-36, 034 f. – Om den persiske indflydelse og aversionen mod 'skriverne' G. Lecomte, *Ibn Qutayba. l'Homme, son Oeuvre, ses Idées*. Damascus 1965, s. 343-60, 371-76.

⁵³ P. Crone, *Slaves on Horses*. Cambr. 1980, s. 16 f., 212-15; jf. HT 83, s. 309 f.

dens først det autoritære og legitimitetssøgende abbassidekalifat efter byzantinske og sassanidiske mønstre smykkede sig med titel af 'guds stedfortræder' (*khalīfa 'Allāh*).⁵⁴ Tværtimod sandsynliggør både traditionsstof og numismatiske vidnesbyrd, at muligvis allerede de 'retledte' kalifer og i hvert fald ummayyaderne har ført titel af 'guds kalif', og at titlen 'guds sendebuds stedfortræder' først tages regelmæssigt i brug i abbassidetiden. Atter tiltog '*ulamā'*-korpset sig afgørelsen af, hvad der var profetens *sunna*, hæver sig over kalifens *imām*-funktion (leder af bønnen m.v.).

Den ortodokse reaktion var naturligvis forudsigelig, og den afspejles klart i formaliseringen af traditionen, den retlige – og her især al-Shāfi'ī og Aḥmad ibn Ḥanbal (d. 855), begge yderst rigoristiske – og teologiske, såvel som den historiske. Som nævnt har Schacht og Juynboll dokumenteret at begrebet profetens, hans fællers og efterfølgeres *sunna* først blev fikseret sekundært,⁵⁵ men senere endnu atter blev indsnævret til profetens *sunna* og med krav om sammenhængende *isnād* helt tilbage til profetens tid. Dette træk har også betydning for den historiske overlevering, der først fandt sin endelige form i abbassidetiden. Men som på de øvrige områder var der tale om krav, som traditionens primære strata slet ikke kunde opfylde. Manipulationer med såvel *matn* som *isnād* og direkte forfalskninger forekommer *legio*; dertil kommer, at selv tilsyneladende uskyldige omdisponeringer af sagligt indhold eller kronologi uvægerligt måtte blive tendentiøse eller bevæge sig på hæderlighedens overdrev (hvad forskningen ikke altid har blik for).

At teorien har gyldighed for den historiske overlevering nåede Schacht at demonstrere i en mønstergyldig undersøgelse af kufenseren Mūsā b. 'Uqbah's (d. 758) *kitāb al-maghāzī* (bog om profetens krigstogter), der ofte i sidste instans påberåbte sig kalifen 'Umars klient (*mawlā*) eller profetens fætter ibn 'Abbās som hjemmelmænd.⁵⁶ Her blot et enkelt eksempel: Selvom medinenseren al-Zuhri blev beskyldt for at gå ummayyadernes ærinde og følgelig blev vejet og fundet for let,⁵⁷ fungerede han hyppigt som nøgleperson i forlængelsen af *isnād*'en, måtte lægge navn til falske eller fiktive traditioner eller modsætningsvis blev udeladt og erstattet af andre navne. Det giver derimod ikke megen mening at spørge sig, hvor omfattende forfalskningerne har været, ikke blot fordi kvantificeringer er udelukket, men måske nok så væsentligt,

⁵⁴ P. Crone & M. Hinds, *God's Caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambr. 1986; jf. dog EI(2) IV. 1978, s. 937-41 (D. Sourdel) og 947-50 (A. K. S. Lambton).

⁵⁵ J. Schacht, *Le 'sunan du Prophète'*, s. 363; jf. ovfr. s. 126.

⁵⁶ Samme, Mūsā b. 'Uqbah, s. 299 f.

⁵⁷ I. Goldziher, *Muh. Stud.* II, s. 31.

fordi der som helhed er tale om både kvantitative og kvalitative elementer, og fordi der ikke nødvendigvis behøver at være tale om et enten-eller, eller om et både-og; interpolationer og omplaceringer forekommer ofte. Dertil er traditionen og dens mekanismer altfor komplicerede og differentierede.

Som nævnt overlevede fragmenter af en ummayyadisk tradition i Basra, men først og fremmest fordi man vilde distancere sig fra den shī'itiske kufiske. Paradoksalt nok var et af reaktionsfænomenerne i abbassidetiden i 800-tallet fremkomsten af en Mu'āwiyah-kult i Bagdad, et emne som især den franske orientalist Charles Pellat har beskæftiget sig med. Dens skrifter er gået tabt og kendes nu kun gennem gengivelser af litteraten al-Jāhiz (d. 869). Bevægelsens holdninger var egentlig ikke pro-ummayyadiske, men snarest anti-alidiske ved at argumentere for, at Mu'āwiyahs (661-80) moralske habitus og integritet gav ham en retmæssig adkomst til kalifatet fremfor 'Alī, som fremstilles som anløben. Hovedparten af bevægelsens traditionsmateriale synes at have været apokryft, men det fremgår klart, at dens program fremfor alt var antiabbassidisk (anti-mu'tazilitisk), anti-shī'itisk, og at dens tilhængere – *an-nābita*, de unges, ansvarsløses parti kalder al-Jāhiz dem – tilsluttede sig Aḥmad ibn Ḥanbal, grundlæggeren af den sidste og strengeste, ortodokse retsskole og den standhaftige modstander af kalifatets religiøst-politiske program (han blev stillet for *mihna*'en).⁵⁸

Fitna'en forblev altså lige aktuel; den krævede fremdeles standpunkttagen, omend langt fra altid så radikalt som hos *an-nābita*. Som Jørgen Bæk Simonsen – utvivlsomt med rette – har påpeget, synes den sobre al-Balādhurī (d. 892) at have anlagt mere moderate, hanbalitiske synspunkter. På punkter, hvor hans 'bog om landenes erobring' (om Islams ekspansion) kan sammenholdes med *sīra*-litteraturen og den fiskale overlevering, viser det sig, at han bevarer den gamle *isnād*-form, og at han ved sin redigering opnåede at give læseren indtryk af, at det arabiske imperiums organisation rakte tilbage til profeten og hans nærmeste eftertid.⁵⁹ Den samme teknik anvendte Balādhurī i sit andet, biografiske hovedværk, *kitāb ansāb al-ashraf*, der også bevarede rester af ummayyadetidens medinensiske tradition via Basrah.

⁵⁸ Ch. Pellat, *La nābita de Djāhiz*. Annales de l'Institut d'Etudes Orientales X. Alger 1952, s. 302-25; samme, *Le culte de Mu'ā-wiyah au III siècle de l'hégire*. Studia Islamica VI. Paris 1956, s. 53-65; jf. H. Laoust s.v. Ahmad b.Hanbal i EI(2) I, 1960, s. 272-77.

⁵⁹ J. Bæk Simonsen, *A Contribution to an Analysis of the Traditions contained in the Futūh al-Buldān*. AO 49. 1979, s. 73-85; samme, *Deux versions de Futūh al-Buldān*. Living Waters. Scandinavian Orientalistic Studies presented to professor, dr. Frede Løkkegaard. Kbh. 1990, s. 339-45.

Helt principielt lykkedes det således al-Balādhurī og i ligeså høj grad hans yngre samtidige al-Ṭabarī (d. 923) at overvinde det samlerstadium, Noth beskriver, og at opretholde *ḥadīth*-formen som varig norm for den islamiske historieskrivning, på ganske samme måde – og samtidigt med – den ortodokse retstradition og koraneksegese. Det foregik ikke uden sværdslag, men det afgørende ligger i, at det lykkedes at bevare traditionen på islamisk basis, en konservativ reaktion, om man vil, i en stormfuld politisk-religiøs og kulturel krisefase i 3. århundrede.

Den ortodokse reaktion og kalifatets underordning under *‘ulamā*-korpset (hvis *fatwa*'er er responsa og ikke domme) medførte, at kalifatet måtte kapitulere, måtte afskaffe *miḥna*'en og opgive muʿtazilismen. Det er næppe korrekt som Dūrī at hævde, at det islamiske samfund fra første færd – tidligst regionalt, siden generelt – havde både et historisk potentiale til og et afgørende behov for konsensus (*idjmāʿ*), som burde udelukke vilkårligt tøjrsrag for individuelle meninger (*raʿy*) og uafhjemlede fornyelser (*bidʿa*) i så væsentlige anliggender som profetbiografien og den første generations kontroversielle skæbne (og da endnu mindre den religiøse og retlige tradition).⁶⁰ Begreberne er yngre, men naturligvis hovedhjørnesten i den ortodokse reaktion, og de indeholder naturligvis også en mulighed for steril stagnation, men i virkeligheden også et instrument til løbende justering, således som jo allerede Goldziher påpegede.⁶¹

Den vitterlige og omfattende forfalskningsproces nødvendiggjorde, at specialister i de følgende århundreder med udgangspunkt i de formaliserede *isnād*-kriterier opstillede nøje graderede, saglige og individuelle skalaer over traditionskyndiges større eller mindre troværdighed.⁶² Men selvom den ældste historie forblev vital for enhver muslim, og selvom fordømmelser og forbandelser fremdeles hegledes ned over anderledes troende (såvel som over mere harmløse historiske kvaksalvere og klamphuggere), blev den historiske tradition som før nævnt ikke underkastet helt så stramme regler som den religiøse og retlige. For moderne historikere åbner traditionens stadigt vekslende faser derimod mulighed for at kaste lys over legitimeringen af skiftende politiske, religiøse og sociale konfrontationer. Men en sådan levnsudnyttelse er blot langt fra uproblematisk.

⁶⁰ A. A. Dūrī, *anf. arb.*, s. 21, 41-44, 72-73, 142-46, 150-56.

⁶¹ J. Robson i *EI(2)* I, s. 1149; J. Schacht, *sst.* III, s. 1022-26; jf. den let tilgængelige oversigt i Jes P. Asmussen, *Islam. Kbh.* 1981, s. 142-46, 150-56, 166-69.

⁶² J. Robson, *Standards applied by Muslim Scholars. Bulletin of the John Ryland Library* 43. Manch. 1963-64, s. 463-79.

For det første kendes de ældste samleres arbejder som nævnt oftest kun i fragmentariske citater hos senere kompilatorer og uden angivelse af, hvilken af ofte flere samlinger det blev hentet fra. Senere bibliografer – og især al-Nadīm (d. 990), som virkede som bibliotekar ved kalifens hof og som boghandler – kender ofte flere titler, omend næppe altid ved selvsyn. al Nadīm citerer således Abū Mikhnāf for ikke mindre end 30 arbejder, der rakte fra invasionen af Syrien til kalifen al-Walid II (743), Sayf b. ‘Umar for syv osv., men påfaldende nok registrerer han ingen af de tidlige medinensiske tradenter.⁶³ Det indebærer naturligvis, at det kan være vanskeligt – om ikke tvivlsomt – at placere disse eller at udlede en konsistens, om nogen. I andre tilfælde kan tendenserne være oplagte.

I princippet gælder dette også senere traditionskyndige, hvis værker vi kender *in extenso*; at ingen udtrykkeligt skilter (ligesålidt som nu) med sit religiøse og politiske partiforhold, sine sociale eller andre sympatier eller med sine mulige andre ideosynkrasier; hans værk må virke efter sit suggestive indhold. Historikeren er derfor henvist til at udlede sådanne holdninger ved sin – undertiden usikre – indholdsanalyse. Undertiden kan han tilsyneladende hente hjælp hos bibliografer som al-Nadīm eller hos hæresiografer som al-Nawbakhti (10. årh.) og ibn Ḥazm (994-1064). Men dels kan bibliograferne være unøjagtige eller øse af flere kilder, hvorved titler undertiden doubleres. Og ikke mindst ledes hæresiograferne ofte af egne sympatier eller uvidenhed, eller anfægter en person og hans troværdighed ved at henhøre ham til suspekter, evt. revolutionære sekter med urette; omtrent som når grønhandleren under besættelsen spredte rygter om, at konkurrenten længere nede ad gaden var nazist.⁶⁴

Uden at stivne i absolut, ortodoks konformitet nåede traditionen altså sin endelige, islamiske skikkelse i denne langvarige proces. ‘*Ulamā*’-kredsen tillagde konsensus afgørende og udslaggivende vægt og fordømte kategorisk fornyelse eller afvigelse og individuel mening, omend der jo stadig fandt justering sted. Og ligeså vigtigt: traditionens sociale ‘nedsivning’ til skoler eller brede folkelige kredse tyder på, at den almindelige befolkning i princippet tilegnede sig denne islamiske form, men ledsaget af traditionel legitimering af folkelige kult- eller frugtbar-

⁶³ The Fihrist of al-Nadīm. A Tenth Century Survey of Muslim Culture. Trsl. by B. Dodge I. New York 1970, s. 201-03.

⁶⁴ An-Nawbakhti, Les sectes shīites, trad. par M. J. Mashkur. Revue de l’histoire des religions 153. Paris 1958, s. 68-78, 175-214; 154. 1958, s. 67-95, 146-72; 155. 1959, s. 63-78; I. Friedlaender, The Heterodoxies of the Shiites according to ibn Hazm. Journ. of the Amer. Or. Soc. 28. New York 1909, s. 1-80; 29. 1910, s. 1-183. Jf. Wm. M. Watt, anf. arb., s. 1-6 (med bibliografi i noterne), 143-48.

hedsfester (som mystikerne støttede).⁶⁵ Og ikke mindre støttes traditionens udbredelse ved oprettelse af mange 'lærde' skoler i byerne, *madaris* (sing. *madrasa*) i den seldjukiske periode efter 1055 som modtræk mod den ekstreme, shī'itiske infiltration.⁶⁶

Det er altså meget fejlagtigt at hævde, at Islam er stivnet i middelalderens traditionalisme, medens den europæiske empiri overvandt den skolastiske og religiøse ortodoksi. Rent bortset fra, at middelalderbegrebet var den italienske humanismes periodisering af europæisk historie og kultur, og at det er irrelevant for orienten, har det islamiske samfund sit eget rationale, opbygget i den klassiske periode, men langt fra ubevægeligt. Trods Edw. Saims skepsis overfor muligheden af overhovedet at slå bro over forståelseskløften mellem Islam og den vestlige verden har efterkrigstidens traditionsforskning i høj grad bidraget til vor forståelse af den islamiske traditions udvikling, dens funktioner og dens særprægede mekanismer; og den har udfyldt den usikkerhedsmargen, som Goldziher og Wellhausen efterlod.

⁶⁵ J. P. Berkey, *Tradition, Innovation and the Social Structure of Knowledge in the Medieval Near East. Past & Present* 146. Oxf. 1995, s. 38-65; B. Shosban, *Popular Culture in Medieval Cairo*. Cambr. 1993.

⁶⁶ Johs. Pedersen i *Handwörterbuch*, s. 383-93.