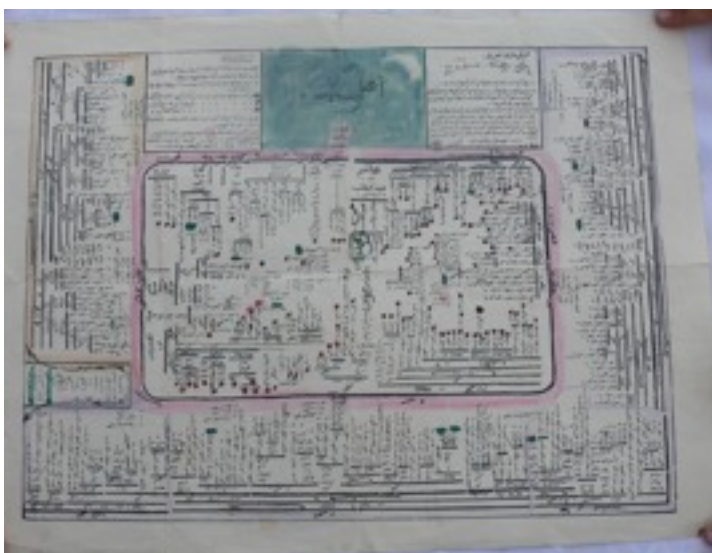


Professor Frede Løkkegaard indledte sin populærvidenskabelige bog "Muhammed"¹ fra 1972 med at fastslå, at de kilder vi har til profetens liv er usikre. Løkkegaard fremdrager en tradition, der i detaljer beskriver profeten: " Han var var ikke lang og ranglet, ikke kort og undersætsig; han var af middelhøjde. Hans hår var ikke kruset og ikke stridt, men bølget..... Når han gik var hans fodslag rykvist, som gik han ned ad bakke. Drejede han omkring gjorde han det helt. Mellem hans skulderblade sad profetseglet, al den stund han selv var profeternes segl. Han var det gavmildeste menneske, det modigste, det mest sandfærdige, det mest ordholdende, det lempeligste i sin fremfærd, det ædleste i samvær. De, der så ham første gang fik ærefrygt for ham; de der omgikkes ham kom til at elske ham... Jeg har ikke set hans lige før eller siden."² Det billede der tegnes af profeten i de første egentlige profetbiografier fra omkring 150 år efter hans død er et idealbillede, et skyggebillede, som Løkkegaard kaldte det, kastet af en idealfigur.

Allerede i det 9 århundrede var der muslimer, som forfatteren og sprogforskeren ibn Qutaybah (f. 828 i Kufa, Irak, død 889 i Bagdad), der satte spørgsmål ved troværdigheden af mange af traditionerne om det første islam. Måske har det noget at gøre med den arabiske folkekarakter overvejer han og citerer profetens fælle Hudhayfa ibn al-Yaman for at have sagt: "Vi er arabere, når vi afgiver forklaringer daterer vi forud og bagud, vi lægger til og trækker fra efter forgodtbefindende, men vi gør det ikke for at lyve."³ Nej, måske ikke

bevidst for at lyve, men ofte for at fremme sin egne politiske eller religiøse projekter. Og så endelig man elskede den gode og godt fortalte historie. I den moderne forskning af de muslimske overleveringer (*hadith*) og deres sandsværdi, afviste to forskere, Ignaz Goldziher og Joseph Schacht i det 20 århundredes begyndelse disse kilder som oftest værende utroværdige og ikke sjældent en senere tids partiindlæg. Andet materiale kunne rubriceres som jura eller som koraneksegese. Man havde en tendens i de første muslimske århundreder til ikke at vurdere ahadith efter deres udsagn, men ud fra den overleveringskæder (*isnad*) der var knyttet til dem. De bedste overleveringskæder var de, der førte tilbage til profetens nærmeste, og det var ingen sag at forsyne den værste røverhistorie med en ægte overleveringskæde. En sådan hadith med en overordentlig god



Tyrkisk (19 årh.?) tegning af slagopstillingen ved Badr år 624, hvor muslimerne under Muhammed slog en overlegen hær fra Mekka. Tegnet ud fra nogle af de mange ahadith som en senere tid knyttede til slaget. Koranen omtaler dette slag kortfattet ved navn. Muhammed forstod sejren som Guds anderkendelse af hans gerning. En senere tid vidste endog at berette at engle greb ind på muslimernes side. (privat foto)

overleveringskæde tilbage til profetens nærmeste lød ifølge Ignaz Goldziher som følger: "Den der kan nå spidsen af sin næse med sin tungespids er sikker på paradys." Morsomt -

¹ Frede Løkkegaard, **Muhammed**, København 1972

² ibid. p. 7-8

³ cit efter Johanathan P. Berkley. **The formation of Islam**: Relligion and Society in the Near East, 600-1800. N.Y.N.Y 2003.

men skulle den være sand, så er den næppe alvorlig ment. Det er nok alene et eksempel på den gode historie, og denne hadith er da heller ikke længere at finde blandt det, der blandt muslimer regnes for troværdigt. Men altså kort sagt for den del af menneskeheden der er forsynet med en opstoppørnæse og en kort tunge, er der altså endnu håb.

Der hvor vi kommer profeten nærmest historisk - og her må også tages visse forbehold for sandhedsværdien - er gennem koranen. Den er primært et produkt af religiøs tro - bygget på et vist historisk materiale hvis omfang ikke lader sig helt bestemme. Den er islams centrale theophani, det vil sige guddommelige manifestation. Koranen er langt fra et historisk sandhedsvidne om Muhammed. Traditionen hævder, at af det spredte nedskrevne materiale, der forelå efter profetens død, lod hans efterfølger Abū Bakr bringe sammen fra flere privatpersoners arkiver. Materialet blev siden gennemarbejdet under den tredje kalif 'Ūthmān henved en snes år efter at profeten var død. Endnu efter yderligere omkring 50 år er så foregået en revision Nyere forskning sætter spørgsmål ved den traditionelle datering af koranen. Nu afdøde professor John Wansbrough fra London School of Oriental and African Studies mente, at man ikke har nogen definitiv korantekst før det 9. århundrede (jf.: John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*.. 1977 genudgivet 2004). Men selvom man i det 9. århundrede havde en definitiv tekstudgave, så var den endnu ikke mere definitiv end at der blandt kopier af koranen var variationer i ortografi, vokalisering og tegnsætning. I det 10 århundrede søgte den muslimske teolog ibn Mujahid at forfine ortografien, og det bragte en større klarhed i teksten. Den danskfødte professor i islamisk historie ved Princeton University, Patricia Crone, har i en bog "Hagarism" som hun har skrevet sammen med kollegaen Michael A. Cook fastslået, at koranen ikke kan påvises før det sidste årti af det 7. århundrede.⁴

I følge den senere nedskrevne mundtlige overlevering om det allerførste islam så forelå religionen islam ved profetens død i høj grad som en veldefineret ny monotheistisk religion. På den måde at sige at islam dukkede op eller kom til verden er forkert. Det var efter al sandsynlighed en ganske langvarig proces, som ikke endte med profetens død eller de retledte tre første kaliffers styre. I forbindelse med de arabiske erobringstogter kom det, der vel nærmest må kaldes en arabisk sekt, i forbindelse med andre religioner. De erobrende arabiske sektmedlemmer gjorde deres for dels at markere forskelligheden i forhold til såvel persisk religion, som den byzantinske kirkes dogmer specielt vedrørende treenighedslæren, dels at påvise den fælles monotheistiske baggrund og gennem det indgå i en dialog med kristendom og jødedom. Resultatet af denne dialog afspejles i det som blev den selvstændige monotheistiske religion islam.

Som nævnt havde islam i den første generation efter Muhammeds død næppe d den faste religiøse afklaring som en senere tid tillægger den. Jeg vil nedenfor argumentere for, at islam endnu var en sektbevægelse. Efter Muhammeds død ca. 632 ledte hans første efterfølgere de arabiske beduinkrigers energi hinsides de arabiske stammeområder. Resultaterne var iøjnefaldende. En byzantinsk hær blev slået ved Yarmukfloden i 636 og såvel Palæstina som også Syrien lå nu åbne for arabisk kontrol. Alexandria kapitulerede i 642, og det medførte, at det byzantinske rige for evigt mistede herredømmet over Ægypten. I mellemtiden var araberne på den østlige front rykket frem i i Mesopotamien for endelig at slå en hær under ledelse af den persiske konge. På denne måde endte en lang persisk historie under achæmederne, parterne og sassaniderne. Der er mindst tre forskellige aspekter i byzantinernes og persernes politiske situation på denne tid, der muliggjorde den hurtige muslimske erobring. Begge de store imperier var

⁴ P. Crone og M.A.Cook: *Hagarism: the making of the Islamic World*. 1977

udmattede og afrustede efter krige før 632. Den svækkelse var den første årsag. Den anden var, at begge imperier var ophørt med at støtte klientstater ved den arabiske halvøens grænser, som havde holdt beduinernes traditionelle stammekrige og røvertogter indenfor halvøen. Endelig hvad specielt angår Byzants så havde religiøse uoverensstemmelser svækket specielt syrernes og ægypternes loyalitet overfor Konstantinopel. Det samme var formodentlig også gældende i Nordafrika iøvrigt. For at forsøge at imødekomme de monofysistiske bevægelser i Syrien og Ægypten søgte kejser Heraclius at indføre hvad blev kaldt den monothelitiske doktrin, nemlig at Kristus skønt såvel menneske som også Gud kun havde én vilje. Hverken i den østlige eller vestlige del af det byzantinske rige viste dette forsøg på kompromis sig succesfuldt. Monofysitterne var ikke alene om at sætte spørgsmål ved den ortodokse treenighedslære, også arianerne havde deres betænkeligheder. Kystegnene vest for Ægypten og op i Spanien havde været besat eller under indflydelse af arianske germanske stammer i folkevandringstiden. Hvad angår vandalerne i såvel Spanien som det nordlige Afrika havde de missioneret kraftigt for de arianske synspunkter, ja de havde ligefrem gennemført tvangsomvendelser enkelte steder. Kort sagt en del nordafrikanere med udgangspunkt i arianismen satte ganske som blandt monofysitterne spørgsmålstegn ved den ortodokse kristendoms syn på Kristi to naturer som Gud og menneske. Dokumentmateriale viser, at kejser Heraclius' monothelisme fik en fjendtlig modtagelse blandt kirkerne i såvel Nordafrika som også i Italien. I 646 og 652 gjorde henholdsvis provinsguvernørerne i Kartago og Ravenna af religiøse grunde oprør mod kejsermagten. Ved slutningen af det syvende århundrede var Nordafrika i det store og hele erobret af muslimerne.⁵ J. M. Husseys bog "The Orthodox Church in the Byzantine Empire" viser med udgangspunkt i grundige kildestudier, hvordan indre strid splittede kristenheden, dels indenfor den byzantinske kirke mellem monofysitter, ortodokse og de der prøvede at forene de to fløje. I forhold til den byzantinske kirke havde så yderligere pavemagten sit eget spil gående. Et koncil med deltagelse af såvel den byzantinske kirke som romerkirken afholdt i Konstantinopel (691-692) (koncilet i Trullo sådan kaldt efter kuppelsalen i det kejserlige palads) afslører den indre opløsning af disciplin, som synes kendetegnende for kristendommen i denne periode. Hvor en række tidligere konciler havde været koncentreret om dogmer, så får her disciplinen, forekommer det, et tiltrængt eftersyn. I sidste ende tiltræder paven dog ikke koncilets slutdokument.⁶

Koranen er den overordnede ledetråd, og i forhold til den bedømmes hadith-materialet, som er selve tekstgrundlaget for den traditionelle muslimske profetbiografi. Dette gælder også den ældste overleverede profetbiografi skrevet af den arabiske hadithkyndige og dommer (*qadi*) Muhammed ibn Ishaq (født ca. 704 død 767), som er emnet for denne afhandling. Men før vi kort går nærmere ind på ibn Ishaqs eget levnedsløb, så lad os et øjeblik vurdere om der eksisterer et materiale, som vi kan sætte op mod et kildemateriale, der som ovenfor argumenteret for må bedømmes som værende ganske tendentiøst og sandsynligvis er langt fra at give et sandt billede af islams allerførste tid.

Den franske orientalist og historiker Claude Cahen gjorde i midten af det 20 århundrede gennem sine værker opmærksom på, at man i sine overvejelser i langt højere grad end hidtil måtte inddrage kilder fra de omliggende samfund - her især fra de byzantinske og

⁵ Alessandro Bausani, I Persiani. Firenze 1962 specielt kap. 3 og 4. om sassaniderne og den muslimske erobring. "Byzantine Empire". Encyclopædia Britannica Ultimate Reference Suite. Chicago: Encyclopædia Britannica, 2011. (artiklen forfattet af professor John L. Teall og professor emeritus Donald MacGillvray Nicol), J.M.Hussey, The Orthodox Church in the Byzantine Empire. Oxford 1990 s. 9ff. Jan Dhondt, Die Frühe Mittelalter. Fischer Weltgeschichte. Frankfurt am Main 1968

⁶ J.M. Hussey s. 9-29

persiske riger. Desuden måtte man ved at inddrage arkæologisk materiale fra islams første tid, måske kunne komme til erkendelser, som de skrevne kilder ikke kunne give. Profeten Muhammeds hjemby var Mekka, og det var også der, hvor den klan han tilhørte havde sit udgangspunkt. Muhammed blev født omkring år 570, og Mekka var på det tidspunkt optaget af at sikre sig en samling af stammeområder omkring byen. Udgangspunktet for byens magt var, påpegede professor ved Ohio State University, Marilyn Waldman⁷, at den var et handelscentrum. Quraysh-klanerne som havde fået magten erklærede byen fredhellig - haram. - et sikkert sted i forhold til stammekrige og røvertogter, som var hyppige blandt beduinerne. På den måde blev Mekka et attraktivt sted for store markeder, som faldt sammen med tiden for pilgrimsrejser til byens helligdom Kabaen. Kabaen husede såvel fremtillinger af de besøgende stammefolks egne guddomme som også byens egen Gud, Allāh. De fleste arabere, mente Marilyn Waldman, anså efter al sandsynlighed denne guddom som én blandt mange guder, og som ikke indskrænkede sig til at have magt over kun én speciel arabisk stamme. Nogle har måske, siger Waldmann, identificeret denne guddom med jødernes og de kristnes Gud. At ønsket om at udvide sit interesseområde ikke blev indfriet før islams fremkomst skyldtes, at byen manglede opbakning fra i det mindste en af tidens stormagter. Samtidig med at byen blev et handelscentrum oplevede den også, at monotheistisk religion vandt indpas gennem indvandring, mission og omvendelse og fremmed indflydelse. Ved siden af de allerede etablerede monotheistiske religioner som kristendom og jødedom var der en gruppe af såkaldte "hunafa" (ental *hinaf* حنيف, flertal *ḥunafā'* حنفاء), som var uafhængige monotheister, der tog afstand fra byens gamle stammereligion, men ikke tilsluttede sig kristendom eller jødedom. Hvilke forestillinger disse hunafa gjorde sig udover at tro på den ene Gud ved vi intet sikkert om. Araberne havde før Muhammeds tid en profettradition på linje med de andre semitiske folkeslag. Der var to betegnelser for profet 'arrāf og kāhin. Den sidstnævnte kahin kunne ofte være en præst med evner i retning af ekstase. I ekstasen mente man, at han blev besat af en ånd *jinnī*, der gjorde ham i stand til at udføre mirakler. Digtere blev ligeledes anset for at være besatte på samme måde når de digtede. Man forelagde i det før-muslimske samfund sine problemer for en kāhin, og hans orakelsvar anså man for at have guddommelig autoritet. Det er derfor næppe mærkeligt at en kāhin blev sheik, en verdslig leder. Der er tilfælde, hvor stillingen som kāhin synes at have gået i arv i en familie. Det er på denne baggrund, at Muhammad skal forstås som *hināf* og som *kāhin*. Om noget er koranen et vidnesbyrd herom. Muhammed blev af sin samtid regnet som kāhin blandt profeternes skare. Det anerledes og nye var, at han i forhold til den gamle profettradition var optaget af en snarlig dommedag.. Om Muhammed har set sig selv som profeternes segl, den der åbenbarer den endelig sandhed er vanskeligt at afgøre med sikkerhed. Forståelsen af hvad betegnelsen profeternes segl indebar blev i tiden efter hans død ud fra politiske overvejelser i det direkte møde med de andre skriftreligioner formodentlig bragt i det mindste langt mere i forgrunden end det måske havde været tilfældet i islams spæde begyndelse.⁸

Der var i Mellemtiden et religiøse miljø præget af messianisme og forventninger om et snarligt tusindårsriges komme under inspiration fra Johannes Åbenbaring kapitel 20 ifølge hvilket Kristus ved sit andet komme vil regere i tusind år indtil dommedag. Foruden den kristne tyding af tusindårsriget har zoroastrianismen i Persien opfattet verden som bestående af tidsaldre på 1000 år, der hver ville ende i kætteri og ødelæggelse. Til sidst

⁷ Marilyn R. Waldman (tidl. professor i historie og komparative studier ved Ohio State University). opslag "Islamic world." Encyclopædia Britannica. Encyclopædia Britannica Ultimate Reference Suite. Chicago:, 2011.

⁸ Professor Gösta W. Ahlström "prophecy.". Encyclopædia Britannica Ultimate Reference Suite. Chicago:, 2011.

ville komme det ondes endelige ødelæggelse og fredskongens sejr. Specielt blandt jøderne synes der at have eksisteret en stærk messianisme.⁹ Muhammed kan meget vel have mødt jøder i Yatrib (Medina) der hævdede profetstatus eller en messiansk rolle. Enkelte jøder har i islam set en opfyldelse af den jødiske messianisme og endetidens begyndelse.¹⁰ Patricia Crone og Michael A. Cook omtaler i deres bog "Hagarism" et antijødisk skrift *Doctrina Iacobi* skrevet i Palæstina indenfor få år efter Muhammeds død i 634, og som giver os konkret information om en arabisk profet. Skriftet foregiver at være en dialog mellem jøder i Kartago i år 634. På et tidspunkt i skriftet omtales samtidige begivenheder i Palæstina i form af et brev fra en vis Abraham, en palæstinensisk jøde. Han fortæller, at en falsk profet er stået frem blandt saracenerne. "...han proklamerer den salvedes komme (ordret: tou erkhomenou Eleinmmenou kai Khristou)." Brevskriveren opsøger en skriftklog og spørger om denne profet blandt saracenerne. Den skriftkloges svar er: "Han er en bedrager. Kommer profeter med sværd og stridsvogn?" Derefter står der så videre i skriftet, at den skriftkloge opfordrer Abraham til at søge kundskab om profeten. "Så jeg, Abraham, søgte viden og blev fortalt af de der havde mødt ham: Der er intet sandt at finde i denne såkaldte profet, kun blodsudgydelse; for han siger, at han har paradiset nøgler, hvilket ikke er troværdigt."¹¹

Der har været diskussion om hvorvidt den profet, der omtales nu overhovedet kunne være Muhammed. Flere erklærede sig for at være profet på den tid. Man må dog sige, at skriftet *Doctrina Iacobi* efter al sandsynlighed har sit udgangspunkt i Palæstina, og det på et tidspunkt med stor aktivitet i grænseområderne til Arabien fra Muhammeds fællers og hans forbund af beduinkrigeres side. Imod taler at betegnelsen profet var videre dækkende end hvad vi forstår ved betegnelsen. Andre end Muhammed blev i Yatrib (Medina) kendte for deres åbenbaringer. Der var et medlem af stammen Banu Hanifa ved navn Musaylima, som blev kendt for åbenbaringer, og det samme gjaldt en jødisk dreng, der kaldte sig "Guds apostel" en titel som også blev tillagt Muhammed.

Som allerede nævnt mange af vore kilder til den første tid stammer fra en langt senere tid omkring.

Hvad angår koranen har den sandsynligvis ligeledes været redigeret og omarbejdet i forbindelse med nedskrivningen og samlingen af profetens udsagn. I mange tilfælde er den sandsynligvis nedfældet af profeten Muhammed selv eller af en sekretær som en umiddelbar reaktion på en begivenhed. Dog er der nok ofte sket en redaktion på den måde, at de normative afsnit enten er blevet strammet op eller er blevet tilføjet som en klargøring og udbygning af skriftet. Det vil sige, at den nedskrevne og bearbejdede koran klarere foreskriver end den oprindelige mundtlige eller i notatform nedskrevne version, hvad der skal være en muslims grundholdning i forskellige situationer. At koranen er normativ, og at vi ikke nødvendigvis altid må regne med, at man efter Muhammeds død også har holdt sig helt til hans normer, er den senere tradition som tilbagetolker såvel lempeligere som også skærpede holdninger til profeten selv et bevis på.

Sociologen Max Weber sagde generelt om profeter som fænomen, at de var mindre optaget af at grundlægge en ny religion eller at introducere revolutionære reformer end at kritisere samfundet indefra og det i lyset af, hvad de anså for guddommeligt givne normer som grundlæggende for dets eksistens. Hvis profeterne var revolutionær, så var det noget de som oftest selv ikke var klare over.

⁹ Berkey s. 51ff

¹⁰ jf. artikel af Bernard Lewis i *Bulletin of The School Oriental and African Studies* 13 (1950) ss 308-38

¹¹ Se omtalen i *Hagarism*, hvor også et uddrag af **Doctrina Iacobi* er aftrykt.

En gruppe russiske forskere har i en artikel i 1999 argumenteret for, at man i Arabien efter de kongeriger der havde eksisteret før Muhammeds tid var brudt sammen, var kommet ind i en generel anti-kongelig og anti-stammehøvdinge periode. Man ønskede at gøre op med de gamle magtstrukturer. I Mecca var magttomrummet efter kongen og høvdingemagten udfyldt af de driftige købmænd, og derfor havde Muhammed ingen chancer for at tiltage sig indflydelse der. Med Yatrib (Medina) hvor han med sine fæller flyttede sin bevægelse var det en anden sag. Her herskede endnu strid om magten i byen¹²

Men lad os se på hvilke informationer vi kan hente om det første islam fra andre kilder end de muslimske. Var Muhammed en profet fostret af det førromtalte hanif miljø med monoteistiske overbevisning og muligvis med træk lånt fra jødedom og kristendom ? Men før vi forsøger at svare på det spørgsmål, lad os i første omgang se på muslimernes ekspansion og årsagerne dertil.

Den muslimske ekspansion

De arabiske nomadestammer havde ingen overordnet stat, men man indgik ofte alliancer stammerne imellem. Balancen mellem stammerne og de bosiddende arabere i oaserne og byerne blev til en vis grad opretholdt gennem et system af løsepenge og beskyttelsespenge. Den ene af arabernes naboimperier, den byzantinske stat, oplevede i 600 årene store indre og ydre omvæltninger. Kampen mod ydre fjender - og her specielt perserne - tærede på ressourcerne. Endvidere havde der været indre væbnet konflikt mellem statsmagten og enkelte kirkeretninger, der ud fra forskellige udgangspunkter ikke havde kunnet tilslutte sig, hvad der var opnået enighed om på det 4. økumeniske koncil i Kalchedon i 451. Det drejede sig om monofysitter og nestorianere . Da biskoppen af Jerusalem i 632 dekretede omvendelse af jøderne havde det medført en bølge af forfølgelse og drab af jøder over hele riget. Fordi jøderne udgjorde en væsentlig befolkningsdel affødte forfølgelsen en uro med en svækkelse af staten til følge. De forfulgte dele af den byzantinske befolkning, kristne ikke-ortodokse og jøderne havde store grupper af trosfæller udenfor det byzantinske rige. Forfølgelsen af deres trosfæller fik dem til i et vist omfang at støtte perserne mod det byzantinske rige. Til trods for en øget opbakning bag styret i den persiskkontrollerede del af mellemøsten blev det persiske sassaniderige i andre egne svækket i disse år gennem indre uro samtidig med at man førte krig. Fordi begge områdets stormagter blev svækkede udvikledes her i midten af det 7. århundrede et magtvakuum i mellemøsten, som blot ventede at blive fyldt ud. ¹³ Dette magttomrum var medvirkende til den muslimske succes i den hurtige udvidelsen af det muslimske rige. En del forskere har i den forbindelse pegt på, at med det muslimske rige fulgte en større tolerance overfor andre religioner. Opløsningen af den hidtidige magtstruktur har givetvis i første omgang medført en større frihed i forhold til de tidligere

¹² A. Korotaev et al., Origins of Islam. **Acta Orientalia academiae scientiarum hungariae.1999** s. 252ff

¹³ Bat Ye'or, The Decline of Eastern Christianity under Islam: From Jihad to Dhimmitude Seventh-Twentieth Century. Madison, N.J. 1996. Bat Ye'or (hebr.: Nilens datter) ; forfatteren er født i jødisk ægyptisk familie og fordrevet i 1957). Hendes forfatterskab er præget af en udtalt skepsis overfor islam, men specielt i ovenfor nævnte bog er der mange gode iagttagelser i arbejdet med de historiske kilder. Første udgave af denne bog udgivet på fransk. Den anden udgave som her er foretrukket, indeholder mere materiale, og der er skåret ned på det jødiske kildemateriale optrykt i den franske første udgave, Bat Ye'or beskriver dhimmitude som en "specifik social omstændighed der er opstået som resultat af jihad og som den "tilstand af frygt og usikkerhed" som "ikke muslimer" der er tvunget til at "acceptere en status af nedværdigelse"må leve med. Hun mener at "dhimmitude kun kan forstås indenfor rammerne af jihad og har forsket i sammenhængen mellem islams teologiske 5 søjler og trængslerne som kristne og jøder har måttet bære under islamisk styre i forskellige geografiske områder og historiske perioder[Baggrunden for jihad ser hun grundlagt omkring den 8. århundred af muslimske teologer efter Muhammeds død, og det ledte til erobringen af store områder på tre kontinenter

magthavere men presset på anderledes tænkende og troende vendte tilbage med konsolideringen af det nye styre. Den britisk-ægyptiske forsker og politiske aktivist, Bat Ye'or mener, at fortællingen om muslimsk tolerance overfor deres ikke-muslimske undersåtter er en moderne myte uden hold i virkeligheden. Kristne og jøder i muslimske lande har derimod gennem århundreder været udsat for diskrimination, undertrykkelse og dehumanisering. Hun bruger begrebet "dhimmitude" til at beskrive kristne og jøders situation. Dhimmitude er en anglicisering af det arabiske dhimmi - som hun definerer "som den tilstand af frygt og usikkerhed som ikke-muslimer" der er tvunget til at acceptere en status af nedværdigelse må leve med. Hun mener, at dhimmitude kun kan forstås indenfor rammerne af jihad. Allerede tidligt har muslimerne set sig selv som bærere af en hellig pligt, men man må dog umiddelbart tro, at de beduintropper som hurtigt efter profetens død fik underlagt sig store dele af de to store naboimperier endnu ikke havde en dybere forståelse af den nye tro og at, som ovenfor nævnt, fornemmelsen af islams hellige pligt først udvikledes i forbindelse med at det nye statsapparat konsoliderede sig. For hovedparten af araberne - beduinsoldaterne såvel som de bofaste arabere i byerne og oaserne - har erobringstogterne nok i høj grad været en fortsættelse og udvidelse af de gamle plyndringstogter. Vi skal et par generationer frem før den religiøse bevidsthed har sat sig dybere spor hos den menige muslimske kriger.

Vi har et sparsomt materiale, der måske kan afspejle de religiøse overvejelser i de første generationer af muslimer. I forbindelse med Muhammeds død og hans efterfølger Abu Bakr indsættelse som kalif, var dennes stilling som arvtager ikke givet. De tidligere nævnte russiske forskere mener, at det er de arabiske stammers angst for at skulle underlægge sig en centralmagt, der er på spil. En passage hos digteren al Hutay'ah tyder på dette, når det hedder: Vi adlød Guds apostel da han var iblandt os. Vi er Guds tjenere - ikke Abu Bakrs¹⁴

Bat Ye'ors kildearbejde omkring opgøret med myten om den tidlige muslimske tolerance er omfattende, men problematisk, når hun prøver at konkludere generelt om muslimernes forhold til mindretal i deres lande ud fra såvel nutidige og fortidige forhold. Konklusionen kan næppe dække de første generationer i islam, dertil er kilderne dels for få, og de kilder vi så har synes at underbygge en formodning om, at erobrerne i høj grad i første omgang lod de lokale magtsystemer fungere som hidtil blot nu med de nye erobrere som de øverste herskere.

Michael Syrerer - en kristen - skrev om profeten "Muhammed: "Muhammed begyndte at samle sin egen flok og at planlægge bagholdsangreb i dele af Palæstina; så ved at bringe noget tilbage til (araberne) overtalte han dem til at tro på sig og slutte sig til ham. Han (Muhammed) var flere gange taget ud (fra Medina) og kommet hjem igen uden problemer efter plyndring ladet med bytte. Det Muhammed sagde (prædikede) blev da bekræftet for dem gennem deres kærlighed til ejendom. Det blev en skik at tage ud på plyndring. Snart plyndrede og invaderede hans tropper adskillige lande."¹⁵ Vi har en del beretninger om muslimske plyndringer og nedbrænding af klostre og kirker, ganske på samme måde som vi ser det i de engelske og franske kilder om de vilde vikingers hærgen. For det første er der det at sige, at den slags tiltag var almindeligt i datidens krige - også kristne kunne forfalde til nedbrænding af klostre og kirker. For det andet var skrivekunsten i høj grad centreret omkring kirkerne og klostrene. og netop på grund af skrivekunsten og en tradition for at bevare håndskrifter i klostre og kirker får vi i nutiden en fornemmelse af at de var specielt udsatte i forhold til byer og rige landområder.

En ægyptisk jakobitisk biskop Johannes i Nikiou skriver i 640'erne om sine indtryk. Om jakobitterne kan kort siges, at det var en fællesbetegnelse for de, der afviste beslutningen

¹⁴ Korotaev et al. s. 253

¹⁵ Bat Ye'or cit. s. 39

om Kristi to naturer ved koncilet i Kalcedon i 451. Den muslimske invasion i 639 i Ægypten skete efter en periode af ti års religionskonflikt mellem forskellige kristne grupper. Johannes fortæller, at nogle lokale hjalp de invaderende, og blandt dem nævner han en melkit (en betegnelse for de der støttede dogmet om Kristi to naturer). Det vil sige, at partihadet mellem de kristne sine steder kan have været så stærkt, at en fortæller for Kristi to naturer, slår sig sammen med ydre fjender, der alene kan anerkende Kristi menneskelige natur. Man havde snarere forventet det modsatte, som også var det mest almindelige, nemlig at fortællere for Jesus som alene sandt menneske gik i samarbejde med muslimerne. Som det gælder så ofte i historien, så har tingene ikke altid været så sort - hvide som vi umiddelbart opfatter dem.

Man har for relativt nyligt udgravet en moské fra den allertidligste muslimske tid i Palæstina i byen Wasit. Den lå gemt under en yngre moské som var vendt mod Mekka, men den ældre moské havde en anden retning. Den var vendt mod Jerusalem! Det tyder på at bederetningen blandt muslimerne i den første tid måske ikke lå ganske fast¹⁶ Fra ummayadetiden har man udgravet flere af de ruiner af landsteder, der kan påvises i den arabiske ørken. Den herskende overklasse har i udsmykningen af disse paladser bygget på de omliggende kulturers bygningskultur og æstetiske opfattelser. Endnu er der meget lidt af et særegent muslimsk kulturelt præg. Især bemærker man, at billedforbudet ikke har været håndhævet, i det mindste ikke når det gjaldt dekorativ udsmykning. Fra poesien ved vi også, at vindriking ikke var ukendt ved ummayadehofferne. Det vil sige, at forbudet mod alkohol blev i visse tilfælde opfattet lempeligt.

Særlig interessante er en række indskrifter, som er overleveret specielt i den arabiske ørken. Den tradition for indskrifter på klippeflader i den arabiske ørken strækker sig tilbage til før-islamisk tid. Problemet med disse indskrifter er, at de kan være svære at tyde på grund af almindelig nedbrydning af klippernes overflade, samtidig med at manglen på diakritiske tegn gør læsningen yderligere kompliceret. Hvilket indtryk giver disse indskrifter vedrørende det tidlige islams tro? Og specielt hvilke dele af denne nye tro fremhævede man overfor omverdenen som karakteristiske?¹⁷ Lad os se nærmere på en række eksempler på indskrifter:

Indskription A: (Bjergvæg nær Medina dat. ca. 624 - år 4 AH - dog muligvis en smule senere men dog indenfor de første 100 år af islam).¹⁸ : "Nat og dag finder Umar og Abu Bakr ly(?) med Gud fra alt ubehageligt."¹⁹ . Umar kunne muligvis være Umar ibn Al-Khattab født omkring år 586 og den anden af kalifferne fra år ca. 634. Umar døde i år 644. Han blev gift med en datter af profeten Muhammed, Hafsa, i 625. Det andet navn Abu Bakr kan ikke være andre end Umars forgænger som kalif, og som han havde haft et tæt samarbejde med. Abu Bakr regerede fra Muhammeds død (632 eller 634 og til ca. 634). Profeten Muhammed var Abu Bakrs svigersøn gennem den indflydelsesrige datter Aisha. På samme flade er andre indskrifter med en række navne herunder gentagelser af de

¹⁶ Ibn Warraq (ed.) (pseudonym) *The Quest for the historical Muhammad*. Amherst, N.Y. 2000. s. 31ff. Ibn Warraq har af sikkerhedsgrunde valgt at skjule sin identitet. Han er af muslimsk baggrund men meget kritisk overfor den udvikling der er sket den sidste generation med tiltagende radikaliserings og øget ufrihed i muslimske lande.

¹⁷ Mange indskrifter er at finde på internetsiden www.islamic-awareness.org/. Det store referenceværk er Moshe Sharon (ed.) *Corpus Inscriptionum Arabicum I-IV*. Leiden 1997- 2008 (til og med bogstav G) samt Addendum (1. bind) som indeholder ældre materiale fra Max van Berchens indsamling. Leiden 2007. Endelig findes materiale i en række monografier beskrivende mindre områder og adskillige tidsskriftartikler.

¹⁸ Dateringen til år 4.AH er foreslået af Y.H. Safadi, *Islamic Calligraphy*, Boulder, Colorado 1979 s. 15

¹⁹ M. Hamidullah, "Some Arabic Inscriptions Of Medina Of the Early Years of Hijrah. *Islamic Culture* 1939, Vol. 13 s. 427-439

ovenstående og referencer til Gud. Disse referencer er dog vanskeligt læselige. Der står sandsynligvis på en af indskrifterne: "Må Gud modtage (være modtagende?) fra Gud! Må Gud tilgive Umar." Endelig følgende: " de troende. Regn mig blandt de fromme. Må Gud gøre Umar til én af de fra paradiset, ham og Abu Bakr ud fra deres gerninger af de troendes slags." Man bemærker dog specielt et navn i en opremsning af navne et sted på klippefladen. Ordret står der i oversættelse: " Jeg er Muhammad ibn Abdullah" og så fortsættes rækken af navne efter det samme mønster: Jeg er.... og så videre med næste navn. Vi kender én Muhammad ibn Abdallah nemlig profeten selv. Det vi bemærker er, at vi ingen referencer finder til Muhammed i listens sammenhæng som værende profet eller andet, der fremhæver netop ham i forhold til andre. Det er alene Gud, der omtales i denne indskriftssammenhæng som en religiøs reference og intet nævnes om Muhammed som hans profet, som vi kender det i den muslimske trosbekendelse as-shahada. Det næstsidste navn i listen er også kendt nemlig Ali ibn Abu-Talib. Det er den fjerde retledte kalif Ali, Muhammads svigersøn og fætter. Ej heller er der i forbindelse med denne inskription referencer til en speciel fremtrædende stilling eller citater fra Koranen.

Endelig findes endnu en indskrift på den pågældende flade skrevet indenfor det første muslimske århundrede og med en klar reference til den muslimske trosbekendelse og en af Islams 5 søjler: "Der er ingen anden Gud end Allah, og Muhammed, er Hans Sendebud."! Indskriften fortsætter og lyder i oversættelse: " (manglende ord) Jeg bekender der er ingen anden Gud end Allah og Jeg bekender, at Muhammed er hans **tjener** og hans **sendebud**. Med din nåde o Gud. Der er ingen anden Gud, han som er min fortrøstning og han er Herren på den ophøjede trone". Referencen til as - shahada er åbenbar. De sidste led, lovprisningen af Gud, kunne ligeså vel stamme fra et kristent eller jødisk miljø som fra et muslimsk. Med sine navnereferencer til det tidlige islams mest kendte skikkelser er disse indskrifter næsten for overvældende til at være sande.. Den smukke kufiske skrift udelukker nok umiddelbart en nutidig forfalskning. Men at den kan være skrevet på et senere tidspunkt i de første generationer efter Muhammed kan ikke udelukkes. Og som andre af den tids skriftlige kilder skal der ekspertise til for at tolke, hvad der egentlig står. M. Hamidullah som udgav disse indskrifter i en artikel i 1939 mener ud fra den fine kufiske skrift, at det er Umar selv, der har skrevet på klippen. I følge traditionen var han kendt for sine kalligrafiske evner. På den anden side forfalskeres opfindsomhed er uden ende. På møntmarkedet findes flere eksempler på umiddelbart overbevisende ummayademønter, hvis udsmykning skyldes inspiration fra virkelige mønter, men som fremtræder som helt unikke mønter født af nutidige forfalskerens egen kunstneriske sans. Adskillige har ladet sig narre og lader sig narre af disse mønter. Af og til er det ligefrem først producentens egen afsløring, der bringer sandheden frem.

I Saudi Arabien - nærmere bestemt i nærheden af al Hijr- findes følgende indskrift skrevet ikke med kufisk men med hijazi skrift og forsynet med diakritiske tegn, hvad der gør læsningen lettere. Der står: "I Guds navn skrev jeg, Zuhayr, dette på den tid da Umar døde i år 24 e.h. Det er r efter vores tidsregning år 645. Datoen er overensstemmende med andre kilder vedrørende den anden kalifs død.²⁰

I nærheden af Najran i Saudi Arabien fandt en japansk ekspedition følgende indskrift i kufisk skrift: "Må Gud se i nåde til Yazid ibn Abdallah al-Saluli. Han skrev dette i Jumada i det 27. år (dvs. år 27 e.h. eller efter vores tidsregning 648). Samme hånd har skrevet en lignende indskrift i nærheden. "Gud tilgive Yazid ibn Abdallah al-Saluli". Nåde og tilgivelse to udtryk ofte brugt i koranen - (og i kristendommen for den sags skyld). Månedangivelsen Jumada er den 5 eller 6 måned i den muslimske månekalender. Den 5 måned hedder Jumada al-awwal og den 6 måned Jumada al thani. "Jumda" som ordet er udledt af, har

²⁰ I Ghabban: *The Inscription of Zuhayr. Arabian Archaeology And Epigraphy*, 2008, Volume 19, pp. 210-237. Indskriften er tilføjet UNESCOs liste over verdens mindesmærker.

med tørke og regnfattighed at gøre og betegner måneden som en af de tørre i året. Da månekalden jo er 11-12 dage kortere end solkalenderen betyder det, at måneden som alle de øvrige muslimske måneder flytter sig i forhold til solåret og derfor kan ligge på alle årstider.

Fra år 29 har man på Cypern haft en gravsten med følgende klart muslimske indskrift som er et citat fra Sura 112: "I den nådige og barmhjertige Guds navn. Sig: Han er Gud, én. Gud, Den Evige. Han har ikke avlet, og Han er ikke avlet. Ingen er hans lige. Dette er Urwa ibn Thabits grav. Han døde i måneden Ramadan år 29 efter Hijra (maj 650)." Desværre eksisterer gravstenen ikke mere. Men dens indskrift er vel bevidnet.²¹ En anden gravsten skrevet med kufisk skrift og to år yngre fra Ægypten befinder sig på Cairos museum for arabisk kunst og har følgende indskrift - og igen begynder stenens indskrift med de ord vi kender som indledning til enhver af Koranens suraer: den nådige og barmhjertige Guds navn. Og så fortsættes: "denne grav tilhører Abd Al Rahman ibn Khair al Hajri. O Gud (Allah) tilgiv ham og lad ham gå ind til din nåde og os med ham. (Vandringsmand) når du læser denne indskrift bed om tilgivelse for den døde og sig

amen." Denne indskrift var skrevet i Jumada II (dvs.: Jumada al thani måneårets sjette måned) i år 31²² Op i tiden bliver indskrifterne flere og dermed også antallet af indskrifter med reference til Koranen og til den muslimske tro. Men stadigvæk materialet er sparsomt. Vi aner, at en speciel muslimsk religiøs selvforståelse har udviklet sig. Men om man endnu kan tale om en religion eller endnu blot en sekt lader sig næppe afgøre.

Et andet sted at lede efter kilder med direkte forbindelse til den samtid, vi ønsker at belyse, er mønternes indskrifter. Mønter er ikke blot et betalingsmiddel, men har historisk også været brugt som propagandamiddel, og det gælder også hvad islam angår. Det vi skal se er, hvordan de første arabiske kaliffer ønskede kortfattet at præsentere deres tro, og mønterne har så absolut haft til formål at fremme det religiøse budskab. Også her - ligesom vi kunne ane på klippeindskrifterne og specielt gravindskrifterne - udvikler den muslimske bevidsthed sig fra svage antydninger af en speciel muslimsk holdning til absolutte klare bekendelser.

I den første muslimske tid overtog man simpelthen de erobrede områders mønttraditioner og slår nye kopier af de allerede eksisterende mønter, nu og da med mindre og ubetydelige variationer.

Fig. 1 viser en mønt med den sassanidiske fyrste på forsiden. På det persiske sprog pahlavi står der inderst til højre navnet Yzdrkt (Yazdigird -



Fig. 1: Tidlige muslimsk mønt fra Damascus. Forbilledet er sassanidisk mønt. Dog her kombineret med en muslimsk indskrift (mønt fot. Davids Samling, København.)



Fig. 2: Tidlige ummayademønter (dinarer) 691-692. foto: Wijdan Ali

²¹ C. Schefer, "Aboul Hassan Aly El Herewy: Indications Sur Les Lieux De Pelèrinage", Archives De L'Orient Latin, 1881, Volume 1, pp. 587-592. Hvad indskriften angår se s. 590. Desværre eksisterer intet fotografi eller tegning af gravstenen.

²² H. M. El-Hawary, "The Most Ancient Islamic Monument Known Dated AH 31 (AD 652) From The Time Of The Third Calif 'Uthman", *Journal Of The Royal Asiatic Society*, 1930, s. 327

sassanidehersker) Til vestre på møntens forside læser man: AFZUT / GDH hvilket står for: "måtte hans kongeværdighed vokse." Yderst på mønten i nederste højre hjørne finder man den muslimske påkaldelse bism allah "i Guds navn" i kufisk skrift. På bagsiden ser man et zaratrustisk ildalter med en præst på hver side. Til venstre en indskrift med datoen 20 i pahlavi . Det vil sige Yazdigirds 20. regeringsår (651-652), hvor han iøvrigt døde. I den muslimske verden var det under den tredje "retledte" kalif Uthmans regeringstid. Til højre på mønten ".Sijistan" som er en provins i Afghanistan, og hvor møntet blev slået.

Først under ummayadecaliffen Abd al-Malik (685 - 705) ser den muslimske centralmagt de politiske muligheder det giver at slå egne mønter. De første egentlige muslimske mønter blev slået i 691 eller 692. Det var de første mønter med en længere arabisk inskription. Mønten blev kaldt en dinar og var af guld og i størrelse og vægt identisk med en byzantinsk solidus (fig. 2).

Den datidige byzantinske solidus havde på forsiden afbildninger af Herakles, Heraclias Konstantin og Heraclonas. Den muslimske mønt havde tre ikke nærmere bestemte personer. På bagsiden var på den muslimske mønt korset afløst af en søjle med tre trin op og en kugle på toppen (verdenskuglen). Rundt om mønten kan man på den arabiske mønt læse den muslimske trosbekendelse: "I Guds navn, der er ingen anden Gud end Gud, Han er én, Muhammed er Guds apostel." Den nye arabiske mønt understreger Guds enhed overfor den kristne trinitariske forståelse. Vi bemærker, at kaliffen ikke er nævnt. Fra den byzantinske kejsermagt var modtrækket, at man slog en ny solidus med et Kristushoved på den ene side og kejseren på den anden side stående med et kors.

Kaliffen Abd al-Maliks reaktion på det udspil fra byzantinerne var en ny dinar slået i 693 . På den ser man på forsiden kaliffen i arabisk hovedbeklædning holdende et sværd. Som på den foregående mønt er omskriften den muslimske trosbekendelse. Bagsiden var som tidligere, dog med en omskrift: I Guds navn blev denne dinar slået i året 74 (693). Efter endnu et byzantinsk svar slog kalif Abd al-Malik i 697 den første mønt, der overholdt det muslimske billedforbud. Begge sider var med koranindskrifter, som gengav Islams budskab, og dermed gjorde hver mønt til et stykke mission. Efter udsendelsen af den nye mønt blev den gjort til eneste lovlige betalingsmiddel i det muslimske rige. Alle byzantinske og foregående muslimske mønter skulle omsmeltes. Til glæde for kaliffens slunkne kasse blev møntens lødighed en lille smule mindre end den byzantinske solidus, som den skulle veksles lige over med.²³

Foruden guldmønter blev udsendt en sølvmønt dirham. Også den med en sen udgave som overholdt billedforbudet. Teksten på disse mønter lød på forsiden: " Der er ingen anden gud end Gud alene. Han er uden lige." Omskriften lød: "I Guds navn. Denne dirham blev slået i Wasit i året 93." På bagsiden følgende: "Gud er én Gud. Den evige og udelelige som ikke har avlet, og ikke er avlet og aldrig vil der være hans lige." Omskriften lyder på bagsiden: "Muhammed er Guds apostel. Han er sendt som leder og med den sande religion for at afsløre det for alle religioner, selv polytheisterne afskyr det."²⁴ Hvad mønterne angår ser vi det mønster vi allerede anede i indskrifter på klippesider og gravsten. Vi ser en udvikling, klarere her blandt mønterne måske. Man begynder med udgangspunkt i det der allerede foreligger med nogle enkelte tilføjelser på arabisk, for eksempel som ovenfor at man udsteder mønten i "Guds navn". At de gamle mønter f.eks.

²³ artikel af Wijdan Ali: Islamic Coins during the Ummayad, Abbasid, Andalusian and Fatamid Dynasties. Foundation for Science, Technology and Civilisation. Manchester 2004. Artiklen er et forkortet og bearbejdet afsnit af Dr. Alis bog: The Arab Contribution to Islamic Art from the 7th-15th century. Amman 1999.

²⁴ Se mønten og en omtale på Davids Samlings hjemmeside(www.davidmus.dk)

viser en fremmed fyrste eller ligefrem hedensk afgudsdyrkelse tager man endnu knap så nøje. Billedforbud og en klar markering overfor andre religioner er endnu ikke udviklet i den grad, at man ikke kan gå på kompromis med nødvendigheden. Først i den sene ummayadetid tages mønterne i brug som propagandamiddel under kaliffen Abd al -Malik. Under denne kalif opføres også klippehelligdommen i Jerusalem med de første koranindskrifter. Man bemærker i moskeen, at citaterne ikke er ordrette men dog i al væsentlighed stemmer overens med den koran, som vi kender i vor tid.

Det faktum at Muhammeds navn ikke ses på mønter før 680'erne har fået nogle forskere til at tvivle på om Muhammed overhovedet er en historisk person.²⁵ Som nævnt understreges Gud som den ene Gud. Men hvordan forstod det første islam den kristne treenighedslære? Koranens nedskrivere og Muhammed selv opfattede måske den kristne treenighed som bestående af Faderen, Sønnen og Maria - moderen.²⁶ En klarere oversættelse af sura 4, 171 end den nuværende og ellers udmærkede danske oversættelse af Ellen Wulff kunne være: "I Skriftens folk! overskrid ikke jeres religions grænser. og sig intet andet om Allah end hvad der er sandt. Sandelig! Messias, Jesus, Marias søn, er en udsending fra Gud, og det ord som han sendte Maria er en opfyldelse fra Allah og hans Ånd. Tro derfor på Gud og på hans udsendte, men sig intet om en treenighed." Senest har Alister MacGrath i sin bog "Heresy"²⁷ tolket det omtalte afsnit som at Muhammed forstod treenigheden, som indbefattende Maria. At man i dele af islam - herunder synkretistiske bevægelser med udgangspunkt i shi'ismen - har opfattet treenigheden på denne måde er uomtvisteligt. En eventuel misforståelse af den kristne treenighedsforståelse stammer måske fra en erindring om en kættersk bevægelse i det 5 århundrede som også var aktiv i Arabien, nemlig de såkaldte kollyridianere, der dyrkede Maria som en gudinde - himmeldronningen. Sektens navn er afledt af det græske ord kollyris som betegner et lille brød. I sekten indgik et ritual, hvor man anbragte et brød som offer til himmeldronningen på en tronstol. Sektens medlemmer og præster var, såvidt man ved, kvinder. Måske er det den samme sekt, som også er kendt som philomarianitterne.²⁸

Materialet er som sagt sparsomt omkring den tidlige udvikling af islam. De islamiske mønters første historie understøtter tanken om at islams udvikling var en langvarig proces frem mod abbasidedynastiet, der 750 afløste ummayaderne. Senere kom netop perioden frem mod abbasiderne til at fylde meget i muslimernes bevidsthed. Der var den ældste tid med de 4 retledte kaliffer, der fulgte efter Muhammed, og som eftertiden så som en idealtid. Ummayadetiden var en tid præget af modsætninger indenfor islam specielt med et modsætningsforhold mellem Alis - profetens svigersøn og fætters parti - og sunnitterne, som støttede en konsensus omkring valget af kalif. For mange - også kredse der i og for sig ikke støttede Ali - så man ummayaderne som opportuniste, der på et sent tidspunkt havde tilsluttet sig islam, og hvis forfader havde ledet Mekkas hær mod Muhammed i slaget ved Badr. Under ummayadeårene blev meget hadith-materiale til. Ofte var det

²⁵ Yehuda D. Nevo, Judith Koren, Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab State. Amherst, New York 2003. Disse forskeres skepsis overfor Muhammed som historisk person har senere været fulgt andre. Den danskfødte forsker, Patricia Crone, har taget markant til genmæle mod de to forskeres opfattelse. Senest i en artikel: What do we actually know about Muhammed? se www.opendemocracy.net hvor artiklen er at finde.

²⁶ Sura 4,167-171 og 5,77. Den nyeste danske oversættelse er brugt i forbindelse med versinddeling. Netop ved disse vers kan versopdelingen være en smule forskellig efter hvilken koranudgave man bruger

²⁷ Alister MacGrath, Heresy. London 2009 (engelsk udgave udgivet på forlaget SPCK) s. 225

²⁸ Geoffrey Ashe, The Virgin. Mary's Cult and the re-emergence of the Goddess. 1976 s. 149ff. Heribert Busse, Islam, Judaism and Christianity. Theological and Historical Affiliation. Princeton, N.J. 1998 s. 23

præget af forskellige politiske holdninger i den samtid de blev til i, snarere end de var sande erindringer om Muhammed og hans fæller. Selv om nogle fortællere var førstehånds vidner til forskellige begivenheder, så har en senere tids problemstillinger afspejlet forholdet til fortiden og farvet overleveringen. Traditionen henregner fastlæggelsen af koranens tekst til de retledte kaliffer Umar og Uthmans tid. Megen forskning er i høj grad tilbøjelig til at henlægge fastlæggelsen til senere nemlig ummayadecalifen Abd al-Maliks (685-705) eller endnu senere. Det synes som om denne kalif på flere områder netop har søgt at markere islam mere konkret, end det var sket tidligere, som vi så med mønterne og bygningen af helligdommen i Jerusalem med korancitater på væggene. Det er muligt, at der allerede tidligt har været søgt hævdet en norm for koranen. Men en norm er normativ, og ved en stadig kopiering af håndskrifter, er der en fare for fejlskrivninger og at notater tilføjet i margin af afskriveren sættes ind i selve teksten. Endelig kan det ske at linjer og afsnit glemmes. Formodentlig har der været tekstrevisioner af koranen flere gange her i de første århundreder. Vi så hvordan mønterne meget bevidst blev islamiserede med muslimske indskrifter og overholdelse af billedforbudet og at der skete en udviklingen i den muslimske teologiske selvforståelse. Også koranen har formodentlig også i denne periode været genstand for et serviceeftersyn flere gange. Abd al-Maliks indsats for at styrke islam skal ses som en reaktion mod de forskellige religiøst funderede modstandere indenfor islam, som han måtte kæmpe imod og her kunne netop en mere velordnet koranudgave være kommet ind som betydningsfuld. Det er først her hen mod slutningen af det 7. århundrede, at islam begynder at have karakter af religion snarere end at være en sekterisk bevægelse. Fra møntindskrifterne ser vi hvordan koranen nu er helt central i den muslimske forkyndelse, og vi ser endvidere at Muhammed har fundet sin fast definerede plads som profet, og hans navn indgår som en bestanddel af en muslimsk bekendelse af tro. Kalifembedet har endelig også fået sin position i det religiøse system. Selvom kalifferne før Abd al-Malik havde kaldt sig "Rasul Allah", så havde det været en løst defineret religiøs enhed som først nu, får en stærk central åndelig ledelse. Ummayadetiden må ses som en overgangstid mellem at være en sekterisk bevægelse og en religion samtidig med at den bevæger sig fra at være en blanding af stammesamfund og bysamfund til et statssamfund med en centralmagt i et storbyfund, nemlig Damascus. Overgangstiden markeres på det verdslige område gennem udviklingen i paladsbyggeriernes stiludvikling i den syriske ørken. En del af året tilbragte ummayadepriesterne i landområder eller ørkenområder, hvor det er stammer og halvnomadens normer og love der gælder, og hvor man som byboer kan længes tilbage til det enkelte beduinliv i ørkenen. Paladserne har ingen indendørs soverum eller køkkener, man sov i telte udenfor, som den libyske leder Muammar Khadafi i vor tid ynder at gøre det. Men på den anden side ville man dog ikke undvære baderum som hos bykulturerne. Man har også holdt den klassiske arabiske digttradition i hævd, men i virkeligheden er de ordknappe og præcise gamle arabiske digte blevet afløst af romantiserende pasticher eller gamle digte er omarbejdede til ummayadehoffets smag med interpolationer af romantisk tilsnit.²⁹ Fortiden står allerede her gennem såvel overleveringerne om Muhammed og de retledte kaliffers tid som i digtningen som en gylden fortid og en idealtid.

Hvordan kan man forklare den lethed og hurtighed hvormed muslimerne underlagde sig det meste af to store tidligere imperier? For de semitiske lande som Syrien, Mesopotamien og til en vis grad Ægypten var der etniske og sproglige forbindelser til arabere, Men samtidig havde disse lande længe været underlagt fremmede først romerne, så det byzantinske rige i vest og det sassanidiske rige i øst. De havde i en årrække været i næsten permanent modsætning til det byzantinske bureaukrati i Konstantinopel og det sassanidiske rige i Ctesiphon. Modsætningsforholdet havde en religiøs undertone men sin

²⁹ M. A. H. Azzam, A critical Study of the Verse content of the Sira. (unpublished Diss. Ph. D.) London 1953

dybeste grund i sociale årsager. Det byzantinske rige var, som vi har set, præget af store religiøse modsætninger. Nestorianerne og monofysitterne var de to store kætteriske bevægelser overfor den byzantinske ortodoksi. Med folkevandringens germanske stammer var arianismen blevet introduceret i Nordafrika. Det satte sig dog aldrig de større spor selv om vandalerne i dele af deres område tvangsomvendte den indfødte befolkning til arianismen. Introduktionen af endnu en kættesk udgave af kristendommen har måske ligefrem yderligere styrket fjendtligheden mod den ortodokse treenighedslære.

I det tidligere sassaniderige havde den officielle mazdaisme stået i et modsætningsforhold til manikæisme, jødedom og kristendom. Det var islams demokratiske, egalitære og kosmopolitiske tendenser, der fandt ekko i disse sociale og religiøse oprørsbevægelser. Samtidig fandt den stabilitet og fred som den muslimske erobring betød støtte fra befolkningerne i byerne. De nye herrer var ikke en ny adelig overklasse, men var udsprunget af et handelssamfund, dvs. borgerskabet. De var primært købmænd og ikke fyrster og det var et nybrud. I forhold til de kristne og jøderne var muslimerne ofte en mere tolerante specielt i den første tid end det senere blev tilfældet. Der var meget lidt forfølgelse eller direkte tvangsomvendelse. Erobrerne havde kun et fast krav til de andre religioner, nemlig at tilhængerne betalte en ekstra skat for at kunne dyrke deres tro i frihed. Mange følte sig tiltalte af islams klare budskab om én Gud sammen med denne nye tros åbenbare mere demokratiske tilsnit end de tidligere fyrstestater. Her var heller ingen klasseinddeling mellem præstestand og lægmand, ingen kompliceret teologi, men derimod faste regler og love, og intet præsteskab bortset fra lederen af bønnerne³⁰ Fra indskrifterne ser vi, at det enkle budskab om den ene Gud, er det, der går igen i propagandaen. En enkelhed der som sagt formodentlig har tiltalt mange, og som vi også ser står centralt på de muslimske mønter indskrifter sent i ummayyadekalifatets tid.

Den franske orientalist og historiker Maurice Lombard kaldte i sin bog "L'islam dans sa première grandeur" det tidlige islam for en "synkretistisk civilisation." Langt mere end vi måske tror det, blev den muslimske kultur bygget op af elementer fra de civilisationer, som de i disse første år kom i kontakt med. Overordnet skete der en islamisering (religion), arabisering (sprog) og orientalisering (civilisation).

Umiddelbart forestiller vi os, godt hjulpet på vej af den muslimske historieskrivning, at islam allerede i Muhammeds egen levetid klart udskilte sig fra jødedom og kristendom. Processen strakte sig sandsynligvis over længere tid. I begyndelsen havde islam og de to andre bogreligioner behov for at profilere sig i forhold til hinanden. Vi ser gennem de tidlige muslimske indskrifter, at de næsten ikke er til at skelne fra kristne indskrifter hvis det ikke ligefrem er, at der forekommer arabiske navne og at stenen befinder sig f.eks. i Nordafrika. Ej heller er ummayyadepaladserne hvad angår udsmykning og kunst til at skelne fra byzantiske bygningsværker i de vestlige dele. På samme måder de sassanidiske bygninger i Iraq fra de tidlige muslimske bygningsværker.

Men ikke altid er udskillelsen fra moderreligionerne sket fredsommeligt. Der har også været tale om, at der er sket en politisk og ligefrem voldelig opdeling af et territorium, hvor der ikke hidtil havde været grænselinjer. Det vil sige, at islam pludselig optog et område indenfor det religiøse landskab, som man hidtil havde regnet for jødedom og et andet som hidtil havde været regnet for kristendom. Pludselig blev der trukket helt nye grænser mellem religionerne jødedom og kristendom for at give plads til den nye religion islam. Dette sker først, da den nye tro har virkeligt behov for at definere sig selv, og derfor bliver nødt til at afgrænse sig selv i forhold til andre. Stridssamtalerne mellem specielt jøderne

³⁰ M. Lombard, L'islam dans sa première grandeur. Paris 1971 ibidem. Se specielt introduktionen først i bogen

og muslimerne som hadithmaterialet om den første muslimske tid har overleveret os, stammer måske snarere fra tidspunkter med en klar konfrontation, end som værende fra specielt den første tid, som det foregiver at være. Islams grænser omhandler troen på den ene og udelelige Gud og Muhammed som profeternes segl. Grænsevogterne udgøres af ummahen (det muslimske fællesskab) med kaliffen som stadig mere magtfuld efterfølger efter profeten. Men snart ser vi en opdeling i forskellige partier og grupper med forskellige bud på ledelsen af det muslimske samfund. Man samler sig i to hovedgrupper sunnitter og shi'itter. Opdelingen i sekter udskyder i endnu længere tid islams vej mod en helt separat religion. Først med abbasidedynastiet får man samlet en række forskellige sekter under én ledelse, og det giver så muligheden for også at opbygge et fast trosgrundlag med udgangspunkt i koranen og i en samling af hadith, som underbygger islams plads som en religion blandt religionerne.

Fra sekt til religion. Islam under de første abbasidekaliffer

Modstanderne mod ummayaderne samlede sig om abbasideslægten som mere retmæssige arvtagere til kalifatet end ummayaderne hvad familiebånd til profeten angik.³¹ Men ønskede man hos mange en tilbagevenden til en sandere og enklere tid, så måtte man være blevet skuffet. Abbasiderne gjorde op med pasticherne om den gyldne fortid, og gjorde kaliffens rige til en stormagt med et klart magtcentrum i den nye hovedstad Bagdad i Irak.³²

Under ummayaderne var opstået en ny samfundsklasse af religiøse lærde, som blev en autoritet blandt sunnimuslimerne. Det blev i hovedsagen dem, der formede den historiske og religiøse tradition, som vi lægger til grund for vores forståelse af det tidlige islam. Det er vigtigt at huske, at denne nye klasse i høj grad stod i modsætning til ummaydeherskerne. De havde andre håb til islams udvikling og metoderne til at virkeliggøre disse var andre.³³ Udgangspunkt for den nye klasse af lærde blev byen Kufa i Irak, en by som også var et hovedsæde for tilhængere af Alis families arvelige ret til ledelsen af islam). De lærde ønskede at udarbejde en norm for det at være muslim ud fra overleveringer om fortidens sædvane (sunna). Denne norm udviklede sig til at være retningsgivende for muslimerne ved siden af koranen. Som besiddere af viden om religiøs og politisk præcedens tilbage til profetens samtid blev den lærde klasses politiske indflydelse stadig større.³⁴

Det var dog ikke alle muslimer der anerkendte sunna som normen. Shia (partiet - dvs. Alis parti) og kharijitter (en sekt) fik deres egne tolkninger. Et modsætningsforhold der medførte uro og borgerkrig under ummaydeherredømmet. Med tiden udviklede de tre hovedgrupper stadig flere mindre sekteriske bevægelser. For shias vedkommende havde hver gruppe sin specielle efterkommer af Ali som sin favorit til kalifatet.

³¹ Berkey s. 57-60. , s. 80 Estelle Whelan: *Forgotten Eyewitness: Evidence for the Early Codification of the Quoran*. Journal of The American Oriental Society 1998 Vol. 118 s. 1-14. Whelan hævder en tidlig kodificering af teksten og bygger sin formodning bl.a. på koraninskriptionen i klippemoskeen og andre skriftlige vidnesbyrd.

³² M. Lombard (introduktionsafsnit). Lombard tilhørte den franske "Annales" historikerskole, og hans bog giver en anden indgangsvinkel til muslimsk kultur end megen anden forskning. Lombards bog lægger mindre vægt på politik, religion og krige men lægger derimod vægten på demografi, handel og landbrug, kommunikation og sociale grupper og forskellig mentalitet. Bogen fås på engelsk under titlen *The Golden Age of Islam*. Amsterdam 1975.

³³ G. Hawting, *The first Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate A.D. 661- 750*. Carbondale Il. 1987 p. 2 ff

³⁴ J. Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence* Oxford 1950.

Fra 718 søgte en gren af profetens familie, abbasiderne, at samle oppositionen mod ummaydekaliferne omkring sig. Abbasidernes stamfader var profetens onkel al-Abbas (død ca. 653). Man arbejdede under sloganet: *al-da 'wah ilā al ridā min Āl Muhammad*. Kort gengivet betyder det: Find en leder fra profetens familie, som er acceptabel for muslimerne! Under dette slogan søgte man samle utilfredse fra såvel kredse indenfor sunnitterne og en række grupperinger indenfor shi'itterne. Abbasiderne var for det første slægtsmæssigt tæt forbundne med profeten og havde støttet ham, for det andet var de acceptable for sunnitterne, fordi de ikke var shi'itter altså af Alis linje. Det der kendetegnede organisationen bag abbasiderne var, at de satte sig på den historiske overlevering og bevidst tilpassede historien forud og fra samtiden til deres eget politiske mål. Dr Saleh Said Agha har i sin bog om abbasidernes magtovertagelse sagt, at abbasiderne simpelthen "hijacked history"³⁵ Med stor dygtighed fra mange af de lærde i Kufa fik de deres alternativ til kalifatposten manøvreret på plads med hvad det forekom at være et legitimt krav på magten. En væsentlig årsag til ummayadekalifatets afsættelse var utilfredshed blandt de iranske *mawāli* (*konvertitter som var blevet klienter hos de arabiske stammer*).³⁶ Mange af disse mawali indtog indflydelsesrige poster såvel blandt de lærde som i hæren, men endnu var de ikke fuldt anerkendte muslimer, og det ønskede de at blive. Blandt andet i forhold til den gamle sassanidiske adel som i høj grad endnu sad på magtpositioner efter den arabiske erobring og tjente de arabiske herrer, mente mawali i de østlige provinser, at de med større ret som muslimer havde en umiddelbar ret til disse embeder i den nye stats bureaukrati.

Abbasidernes hærfører og politiske problemknuser, Abu Islam Abdul Rahman ibn Islam al-Khurasani, tilhørte måske kredsen af disse klienter. Hans familietilhørsforhold er aldrig klarlagt, da han optrådte under et meget sigende nom de guerre: Abu Islam (dvs. far til en muslim) Abdul Rahman (han der tilbøder den Barmhertige - og det gælder enhver muslim, og er ifølge traditionen et navn profeten gav til mange nyomvendte). Navnet ibn Islam (søn af en muslim fungerede som patronym). Endelig navnets sidste led hans såkaldte nisba var al-Khurasani. Han knyttede sit tilnavn altså til området Khurasan helt mod øst, hvor hans hær havde sin magtbase og ikke til en stamme eller klan. Han stammede ikke derfra selv, kun oprørets tilfældigheder knyttede ham dertil. Om noget viser dette nom de guerre hvad oprørsbevægelsen stod for, nemlig et lighedsprincip hvor enhver var lige som muslim uden skelen til afstamning som araber eller mawla³⁷ Ved således at kæmpe anonymt blev han befriet fra at blive en del af utallige politiske manøvrer fra forskellige arabiske stammer, klaner og religiøse grupperinger, men kunne koncentrere sig om arbejdet som den vigtigste hærfører i oprørsbevægelsen. Med bevægelsens endelige sejr gik en kamp ind omkring hvem, der skulle være den nye kalif, og hvad embedet skulle indebære. Udgangspunktet havde for alle været, at kaliffen skulle være en slægtning af Muhammed. For de shi'itiske deltagere havde det været væsentligt at kalifembedet, som hidtil havde været verdsligt skulle få en religiøs dimension gennem at kaliffen skulle være denne nære profetslægtning og derfor bærer af en åndelig arv fra profeten. Han skulle være imam, det vil sige en leder efter shiitisk opfattelse med absolut åndelig autoritet og bærer af en hemmelig dybere indsigt i Koranen.

Abu Muslim kaldte sig efter den endelige sejr *amir al Muhammad*. Der lå i titlen mere end en provinsguvernør for Khurasan. En anden af de ikke-aristokratiske men praktiske ledere

³⁵Saleh Said Agha: *The Revolution which Toppled the Umayyads: Neither Arab nor Abbasid*. Boston. 2003. s. xvi

³⁶ Cahen (tysk udgave) s. 52.

³⁷ M.A. Shaban, *The Abbasid Revolution*. Cambridge 1970 s. 154f

af oprøret, Abu Salama som havde magten i shi'iternes højborg Kufa, tillagde sig titel af *wazir*, og det udtryk dækkes bedst i dette tilfælde under revolutionen som provinsguvernør. Efter at flere kandidater til kalifatet var bragt på bane blev det til sidst abbasiden Abu al-'Abbas 'Abdullah ibn Muhammad som bliver den nye *amir al-Mu'minin* (de troendes beskytter). Titlen *Imam* tillagde han sig aldrig. Senere muslimske historikere har tillagt ham den titel, men det er en efterrationalisering. Abu-al 'Abbas brugte sin regeringstid fra 749 til 754 til at befæste sin position og levede op til sit tilnavn "*al-Saffah*" den blodtørstige eller måske mere venligt oversat "den generøse.". Om generøsiteten så var i blod eller gode gaver er et spørgsmål om tolkning af hans karriere. I 754 afløstes han ved sin død af sin bror Abu Jafar som siden er blevet kendt under den titel han senere gav sig selv al-Mansur (den af Gud gjort sejrrig) Det vil sige, at det er alene den verdslige magt som den nye kalif ønsker at tillægge sig gennem dette valgt af titler. Titler med stadig stigende messianske indhold som al-Mansur, al-Mahdi, al-Hadi var hvad hans efterfølgere blev kendt under, men det var ikke nok til at tilfredsstille de utilfredse shi'itter. Kaliffen al-Ma'mūn (813-833) indså dette, og tillagde endelig sig selv titlen Imam, men da var det for sent at genoprette shi'iternes tillid til abbasideslægten. At abbasiderne ikke fra begyndelsen tillagde sig titlen Imam skyldes politiske hensyn, man ville derved støde sunnitterne og sætte sig ud over muligheden for i det mindste at komme overens med mange fra denne del af islam. Den anden - og måske nok så vigtige årsag - var at flere grupper af shi'itter var følsomme på området "Imam", for det ikke var deres egen kandidat fra profetfamilien (deres sande imam) der blev valgt som kalif. Derfor foretrak de shi'itiske grupper at den nye kalif alligevel ikke tog titel af Imam. En tredje årsag var abbasiderenes eget udgangspunkt, som var en rationalistisk muslimsk retning kaldet al-Mutazilah (de der isolerer sig). Mutazilitterne blev kaldt sådan, fordi de i begyndelsen isolerede sig fra striden omkring Alis ret til kalifatet. Men snarere skyldes betegnelsen, at de nægtede at indtage ekstreme synspunkter hvad troen angik. I forholdet mellem tro og gerninger havde de, som også de såkaldte Khawārij det syn, at gerningerne var en væsentlig del af troen, men at den troende, der begik en alvorlig synd - med mindre han fortrød - var hverken muslim eller ikke-muslim men indtog en mellemstilling. Endvidere forsvarede de menneskets fri vilje og følgende ansvar for dets gerninger. Mu'tazilah anerkendte to magter i tilværelsen. Det er Gud, hvad naturen angår på den ene side og mennesket selv på den anden side i forhold til moralske handlinger. Koranens vers med tanker om forudbestemmelse forklarede man som metaforer eller formaninger. I forhold til forudbestemmelseslæren var Mu'tazilah i opposition til ummayadernes opfattelse. Hvad koranen angår, anså mutazilitterne den som skabt i tiden og ikke i evigheden. Kun Gud er evig. Mener man noget andet, er det et frafald fra monotheismen. Hvad de navne og egenskaber man tillagde Gud angår, var de hverken i sig selv selvstændige eller evige. En selvstændiggørelse af egenskaber og navne ville betyde polyteisme og menneskeliggørelse af Gud. En viden eller en magt kan ikke tåles ved siden af Gud, det vil være polyteisme.

I 827 gjorde al-Mamun den mutazilitiske lære om koranen til den eneste gyldige, og nogle år senere blev indført kætterdomstole, der skulle sikre, at alle undervisere fulgte den officielle linje. Da al-Mamuns bror efter ham blev kalif, ophævede han i 857 de mutazilitiske dogmer. Grunden var blandt andet, at Mu'tazilah var gået videre til en direkte korankritik, og det vakte modstand hos den brede befolkning, der anså det som satans værk.³⁸

³⁸ Mu'tazilah fra "Islam" Encyclopædia Britannica Ultimate Reference Suite. Chicago: Encyclopædia Britannica, 2011 (artiklen er redigeret af professor emeritus of Islamic Philosophy of University of Chicago Fazlur Rahman)

Orientalisten og historikeren J. Berkey har sagt om islams udvikling fra ummayadecalifatet til abbasidecalifatet, at den gik fra revolution til autokrati.³⁹ Men i første omgang betød det nye kalifat, at der kom en række år, hvor kalifatet søgte at gøre islam til den sammenføring af verdslig og åndelig magt, som oprøret havde haft som mål fra begyndelsen. Fra at have været et arabisk rige var løftet til muslimerne, at det nu skulle være et muslimsk rige og det et rige med lighed mellem alle muslimer uanset tidligere religiøse tilhørsforhold eller etnisk afstamning. Endnu mere end tidligere trak man nu i abbasideriget på tidligere mawali (klienter) med erfaringer i høj grad nu fra det tidligere persiske rige. Hovedstaden blev i første omgang flyttet fra Damascus i Syrien indenfor den byzantinske kulturkreds til Kufa i Iraq som havde været en central by under det sassanidiske rige. Kaliffen Al-Mansur havde allerede under sin brors - den første abbasidekalifs tid - indtaget en særdeles stærk magtposition. Som vi allerede har set, gjaldt det for Al-Mansur om nu i det muslimske rige at samle mange forskellige interesser og baggrunde bag et fælles projekt nemlig et kalifat, hvor såvel verdslig som religiøs magt blev samlet hos kaliffen. Som et led i at tillægge kalifatet åndelig magt uden at bruge betegnelsen Imam ved vi, at al Mansur gav sin søn tilnavnet al Mahdi. Al Mahdi betyder den guddommeligt ledede og i muslimsk eskatologi betegner det en messiansk frelser, som vil bringe fred og lighed til jorden og genoprette den sande religion. Med ham vil komme en gylden tid, som vil vare en række år før verdens undergang. Disse tanker om en frelserfigur var levende blandt shi'itterne på denne tid. De fleste sunnittiske lærde tog afstand fra disse forestillinger, som ikke er omtalte i koranen og kun støttes af tvivlsomme ahadith. I trængselstider for islam er der adskillige som har kaldt sig al-Mahdi. Mest alment kendt var i 1881 da en sudansk muslim, Muhammad Ahmad, kaldte sig for al-Mahdi i forbindelse med at han ledte et oprør mod den ægyptisk-engelske administration.

Lad os kort se udviklingen i islam fra tanken om en ledelse af islam gennem konsensus mellem de troende og frem til et kalifat, hvor såvel religiøs som verdslig magt samles hos en leder der også gennem de titler han tillægges påkalder sig en gudgiven magt.

Fra en møntindskrift med betegnelsen al-Mahdi for al-Mansurs søn ved vi, at tilnavnet var i brug i år 762.⁴⁰ Her bliver den specielle udvælgelse gjort til herskerens titel og derigennem giver den omverdenen besked om, hvordan han bør og skal opfattes, som den muslimske frelser. Den engelske historiker Alister McGrath har i sin bog "Heresy" taget udgangspunkt i den observation, at der i religion er en tendens til stadig at undergrave og sætte spørgsmål ved ortodoks tro - det vil sige den tro som magthaverne har fastlagt som den rette.⁴¹ Det billede passer om noget også på det tidlige islam. Bag islams ortodoksi under ummayaderne stod en gruppe af arabere med udgangspunkt i Medina. De var sunnitter der mente, at ledelsen i islam skulle foregå gennem konsensus. Overfor den gruppe stod først en lille gruppe som mente, at ledelsen af islam burde ligge hos en særlig åndelig udrustet efterkommer af Muhammeds nærmeste slægt og specielt efterkommere efter hans fætter og svigersøn Ali. Som vi allerede har set splittedes denne gren af islam op i en stadig større mængde af sekter oftest med en egen kandidat til kalifatet. Skulle det nye kalifatet lykkes skulle den centrale magts teologiske forståelse styrkes og sekternes magt tæmmes. Som allerede nævnt blev den mutazilitiske lære i 827 forordnede som den eneste gyldige lære om Koranen, og der blev indført kættermønstre. Man knyttede til abbasidehoffet en række eksperter i ahadith. Blandt disse var den retslærde Muhammad ibn Ishaq, som vi må formode, blandt andet fik til formål at styrke de normer som abbasiderne lagde til grund for deres teologi med vidnesbyrd fra traditionerne. Modsat

³⁹ Berkey p. 113

⁴⁰ J. L. Bacharach, Lacab for a Future Caliph: The Case of the Abbasid Al-Mahdi. Journal of the American Oriental Society vol 113 Issue 2, 1993 s. 271f..

⁴¹ McGrath s. 1ff

shi'itterne og andre grupper indenfor islam havde abbasiderne ikke endnu deres egen udgave af den historiske sandhed og ahadith, der talte for retten til den position, de nu indtog. For samtidig også at styrke det officielle religionssyn bad al-Mansur samtidens mest prominente indsamler af og ekspert i ahadith Muhammed ibn Ishaq at udarbejde en profetbiografi. Officielt hed det sig, at den var skrevet til belæring af den senere kalif al-Mahdi, men formålet var nok videre. Formodentlig skulle biografien også bruges i dialogen med kristne og jøder såvel indenfor, som også udenfor det muslimske rige og endelig skulle også dette projekt bruges til at legitimere abbasidernes kalifat.⁴²

Oprindeligt indledtes Ibn Ishaqs værk som siden blev kendt under titlen: *Sīrah Rasūl Allāh* (Guds sendebuds livsvej); arabisk: سيرة رسول الله . På arabisk kommer Sirah : سيرة fra verbet saara (præsens: yaseeru) som betyder at rejse eller være på rejse. Et menneskes sira er altså dets livsvej. På moderne arabisk hedder et CV iøvrigt stadigvæk sirat. Muhammed ibn Ishaq ibn Yasar ibn Khiyar, som det fulde navn var, blev født omkring 704 i Medina og døde 767 i Bagdad. Han var en af de mawali, der var knyttet som klienter til familien al-Muttalib, dvs. efterkommere af en bror til Hashim, oldefar til profeten Muhammed. Efter hvad ibn Ishaq elever har fortalt om ham, blev hans farfar taget til fange af arabiske tropper i Irak og bragt til Medina. Han blev frigivet fra slaveri, da han gik over til islam. Såvel ibn Ishaqs far som også hans to onkler samlede ahadith om profeten Muhammed og gav dem videre. Selv blev ibn Ishaq en autoritet hvad profetens krigstogter angik. I Medina havde han forbindelse med to sønner af de første to kaliffer, henholdsvis Abu Bakrs søn Abdullah og Umars søn Asim og har kunnet trække på deres viden om fortiden. Ligeledes havde han kontakt til en af datidens store indsamlere af hadith az-Zuhri som værdsatte ibn Ishaqs dygtighed. "Så længe ibn Ishaq er i Medina vil byen ikke savne *ilm* (kundskab om islam), blev az-Zuhri husket for at have sagt. Under et studieophold i Alexandria i Ægypten samlede han også dér materiale om profeten. På et tidspunkt kom ibn Ishaq i opposition til den retslærde Malik ibn Anas, der ligeledes boede i Medina og som fik en markant position som en af islams vigtigste ortodokse sunnitiske retslærde. Det hedder sig, at ibn Ishaq viste foragt for denne store lærdes arbejde. Alfred Guillaume som udgav en rekonstrueret udgave på engelsk i 1955 af ibn Ishaqs profetbiografi mener, at grunden til uenigheden kan have været et nu tabt værk "Sunan" som ibn Ishaq på den tid havde færdiggjort, og som netop beskæftigede sig med jura baseret på profetens forbillede. Ibn Ishaqs modstandere beskyldt ham for at være såvel shi'it som qadari.⁴³ Qadariyah refererer til doktrinen om den frie vilje og er afledt af ordet "qadar" som betyder "magt". Betegnelsen blev brugt om de ovenfor nævnte mutazilitter som blev de ledende teologer under de første abbasidekaliffer. Der er næppe megen tvivl om, at Ibn Ishaq

⁴² E. Ladewig Petersen, *Historiography of the Ali-Muawiyah Conflict*. *Acta Orientalia* 27, 1963 s. 83-84

⁴³ Muhammad Hamidullah, Muhammad ibn Ishaq. *Journal of the Pakistan Historical Society*, 15, 1967 s. 77-100. A. Guillaume (ed.) *The Life of Muhammad. A translation of ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah*. O.U.P., London 1955. s. XIII. (introduction). Oversættelse er en rekonstruktion af en stor del af ibn Ishaqs værk på grundlag af den såkaldte Cairo-udgave 1937 på arabisk af ibn Hishams reviderede udgave af Siraen. For udgaven stod M. al-Saqqa, I. al-Abyari, A. Shalabi. I Guilloumes oversættelse henvises i margin til sideinddelingen i Wüstenfelds arabiske udgave af ibn Hisham fra 1858-60. Endvidere har Guillaume indsat materiale fra den arabiske historiker at-Tabari som i passager har nævnt at have sine informationer netop fra Siraen. Et udmærket supplement til A. Guilloumes oversættelse er A. L. Tibawis grundige anmeldelse i *Islamic Quaterly*. vol 3, 1956 s. 196- 214. Tibawi giver en række alternative forslag til oversættelser af forskellige passager. Artiklen er et udmærket redskab at have ved sin side under læsningen af Guilloumes oversættelse eller i arbejdet med den arabiske grundtekst. Om muligt endnu mere nyttig er den tyske forsker Rudi. Parets anmeldelse i *Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients*. Vol 32/1 Berlin 1955 s. 334-342. Et uddrag af siraen er udgivet på dansk i en udmærket oversættelse., Esben Andreasen (uddrag) og Ellen Wulff (oversættelse), *Ibn Ishaqs Muhammad-biografi fra 700-tallet*. uddrag. Århus 2010. Absolut anbefalelsesværdig oversættelse! Den har dog ikke været til rådighed under mit arbejde med siraen.

tilhørte mutazilitterne og alene det har sandsynligvis også været årsagen til, at det blev ham der fik opgaven af kaliffen til at skrive profetens biografi og netop ikke en sunnitisk retslærd som Malik ibn Anas. Nogle af ibn Ishaqs elever afviste blankt påstanden om at han skulle være en tilhænger af doktrinen om den frie vilje fremfor den traditionelle tanke i sunna islam om prædestinationen. Disse elevudsagn behøver nu ikke at være sande men kan meget vel være afgivet under indtryk af, at allerede i 857 blev dogmet om den frie vilje ophævet af kaliffen al-Mutawakkil.

For de elever der var oplært hos ibn Ishaq, var det vigtigt karrieremæssigt ikke at blive kørt ud på et sidespor, hvis ens lærer blev erklæret kætter. Derfor det stærke forsvar for ibn Ishaqs opbakning til den traditionelle sunna lære. Men som nævnt hans uenighed med Malik ibn Anas, hans ansættelse hos abbasidekaliffen taler for en tilknytning til mutazilitterne. Under al-Mansur blev oprettet en slags "inkvisition" (*mihna*) hvor dommere (*qadi*) og andre ledende personer indenfor islam blev undersøgt om de tilsluttede sig mutazilitternes dogme om den skabte koran. Som lærer for en kommende tronarving og som i en periode selv dommer foruden sin gerning som underviser, må ibn Ishaq nødvendigvis have haft tætte forbindelser til kaliffens religiøse linje.

Gennemgangen af hans tekst vil også tale for hans tilknytning til netop mutazilitterne, som vi senere skal se.⁴⁴

Allerede i begyndelsen af det 20 århundrede bemærkede flere forskere, at ibn Ishaqs behandling af personen Muhammed i Siraen var anerledes end i andre kilder. Arthur Jeffrey skriver således i en artikel i *The Muslim World* i 1926⁴⁵ at der er mange træk i Siraen, som giver et ufordelagtigt billede af profeten Muhammed. Som han nævner, kan det enten forklares med at ibn Ishaq var noget af en fritænker, eller at han ikke som en senere tid var påvirket af en idealiserende tendens. Han bygger her på David Samuel Margoliouth, der var professor i arabisk ved Oxford University, og som i begyndelsen af det 20 århundrede skrev en række banebrydende værker om det tidlige islam. Jeffrey citerer denne passus om ibn Ishaq i sin artikel: "The character attributed to Muhammad in the biography of Ibn Ishaq is exceedingly unfavorable. In order to gain his ends he recoils from no expedient, and he approves of similar unscrupulousness on the part of his adherents, when exercised in his interest. He profits to the utmost from the chivalry of the Meccans, but rarely requites it with the like. He organizes assassinations and wholesale massacres. His career as tyrant of Medina is that of a robber chief, whose political economy consists in securing and dividing plunder, the distribution of the latter being at times carried out on principles which fail to satisfy his followers's ideas of justice. He is himself an unbridled libertine and encourages the same passion in his followers. For whatever he does he is prepared to plead the express authorization of the deity. It is, however, impossible to find any doctrine which he is not prepared to abandon in order to secure a political end. At different points in his career he abandons the unity of God and his claim to the title of Prophet. This is a disagreeable picture for the founder of a religion, and it cannot be pleaded that it is a picture drawn by an enemy: and though Ibn Ishaq's name was for some reason held in low esteem by the classical traditionalists of the third Islamic century, they make no attempt to discredit those portions of the biography which bear hardest on the character of their Prophet." (*Encyclopedia of Religion and Ethics*, volume 8, p. 878.) Jeffrey understreger videre, at ifølge Margoliouth tager ibn Ishaq meget sjældent tilflugt i overnaturlige forklaringer, og når han gør det, er det ikke noget,

⁴⁴ Berkey s. 126

⁴⁵ Arthur Jeffrey, *The Quest of the Historical Muhammad*. *Muslim World*, vol. 16, Harford Seminary 1926 s. 328ff. Artiklen er siden optrykt i Ibn Warraq (ed.): *The Quest for the Historical Muhammad*. Amherst New York 2000 s. 339 ff. Arthur Jeffrey 1892-1959 var først professor i semitiske sprog ved Cairos Universitet. Fra 1938 ansat på samme tid som professor i semitiske sprog ved Columbia University i New York og ved Union Theological Seminary ligeledes i New York

der synes at påvirke årsagssammenhængen. Skildringen af Muhammed som opportunist, manipulator uden sidestykke, skamløs, tyrann, massemand, røverhøvding og tøjlesløs libertiner er næppe helt fair. Muhammed må forstås i forhold til sin samtid, og den kultur han tilhørte. Men at han var en dygtig politiker, organisator og samtidig skrupelløs i opnåelsen af sine mål, kan der næppe være tvivl om. Når Jeffrey plæderer for, at ibn Ishaq måske var en slags fritænkter, så var han det på den måde, at for ham måtte Muhammed absolut regnes som sandt menneske. For ibn Ishaq - hvis han, som jeg vil hævde var mutazilit - så ville en heroiserende fremstilling føde den overvejelse hos læserne om profeten dog ikke var en slags halvgud. Kort sagt den meget menneskelige fremstilling af Muhammed var bevidst i et forsøg på at hævde Gud som "das ganz anderes." På den måde ligger den korankritiske bevægelse som opstod hos mutazilitterne i god fortsættelse af ibn Ishaq teologiske arbejde.

Selve ibn Ishaqs værk er ikke overleveret til vor tid. Vi har det alene gennem ibn Hishams reviderede og forkortede udgave. Ibn Hisham har skåret en række afsnit bort for at som han siger det "udelukke ting som er skamfulde at diskutere, sager som ville bekymre visse folk, og sådanne meddelelser som al-Bakkai har sagt mig, at han ikke kan acceptere som sandfærdige."⁴⁶ At man finder behov for at ibn Ishaqs værk omarbejdes og forkortes allerede omkring 50 år efter færdiggørelsen kunne endelig også tale for at værket indeholdt passager, som ikke længere var politisk og teologisk gangbare i en periode hvor mutazilitternes teologi ikke længere var statsreligion. En del af det udeladte materiale har indeholdt passager med beskrivelser af en række af det gamle testaments profeter samt beskrivelser af andre personer - som Alexander den Store, hellige mænd og enkelte kristne helgener, som havde fået profetstatus i det tidlige islam⁴⁷ Den åbenhed overfor en kritisk diskussion af islams kilder med indflydelse fra de andre store bogreligioner, som det oprindelige værk har omfattet, har næppe været af videre interesse i en senere periode, da islam i højere grad lukkede sig om sig selv og lovskolernes fastlagte tolkninger af den muslimske religiøse historie. Ibn Hishams ovenfor nævnte udtalelse taler for, at der mellem Siraens affatningstidspunkt og ibn Hishams samtid må være sket en væsentlig ændring i det religiøse klima, og den måde man ønsker at tolke fortiden på. En sådan ændring er, at mutazilitterne mister magten til fordel for andre mere konservative muslimske teologer ved ophævelsen af dogmet om den frie vilje under kaliffen al-Mutawakkil i 857. Der er flere udsagn fra ibn Ishaqs elever om, at han var en mand med en skarp tunge og ikke bange for at udtrykke sin mening.⁴⁸ En række detaljerede og ganske morsomme beretninger om ibn Ishaq er overleveret, men desværre er deres underholdningsværdi nok større end deres sandhedsværdi. Og skulle det være sandt f.eks. at han havde et smukt udseende, men var vindøjet, farvede sit skæg sort og var kvindekær til grænsen af det uanstændige, så er det vel muligt, men mere sandsynligere er det, at vi her har at gøre med en bevidst kampagne fra muslimske konservative mod ibn Ishaqs almene troværdighed.

⁴⁶ ibn Warraq (ed.) *The Quest for the Historical Muhammad*. Amherst, NY. 2000 s. 83-91. Ibn Hisham døde 833. Den omtalte al-Bakkai er Ziyad ibn Abdullah al-Bakkai som har overværet ibn Ishaqs forelæsninger ud fra Siraen. Dette skete i Kufa.

⁴⁷ Cordon Darnell Newby, *The Making of the Last Prophet*. University of South Carolina Press 1989 Under denne titel giver Newby en rekonstruktion af første del af ibn Ishaqs Sira. Dette afsnit dækker materiale med reference til det gamle testaments beretninger.

⁴⁸ Hamidullah s 80

Gennemgang af ibn Ishaqs Sira

Siraen (og koranen for den sags skyld) er ikke historievidenskab som en moderne sekulær historiker forstår det. Dens genre er frelseshistorie (Heilsgeschichte) Guds plan for menneskeheden ⁴⁹ Det vil sige ikke historie som en opregning af reelle begivenheder i verden, men en billedrig litterær genre. Afdøde professor John Wansbrough, London School of Oriental and African Studies mente, at de væsentligste elementer i Siraen udspringer i det store og hele "af interconfessional polemic." ⁵⁰ I det store og hele rigtigt, men så absolut med en hel del materiale, som udspringer af polemik indenfor islam. Vi finder en hel del tilfælde, hvor ibn Ishaq nævner deltagere ved Muhammeds krigstogter og tilføjer, at også den og den deltog. Specielt disse tilføjer er materiale, som har sit udspring i det forhold, at det gjaldt om, for de forskellige klaner og familier at kunne bevise, at at ens forfader havde deltaget i den og den begivenhed på profetens side. Dels gav det prestige, dels åbnede det også adgang til ret til statspensioner.

Professor Wansbrough deler materialet i Siraen op ud fra en fortælleteknisk metode lånt fra litteraturvidenskabens "historicization" og "exemplification". Polemiske emner (topoi) bliver introduceret som begivenheder (samtaler, hændelser osv) og får dermed et øjensynligt autentisk "Sitz im Leben". Kort nævnt er argumentationen i forhold til jødisk indsigelse mod Muhammed bygget op efter følgende mønster og fremføres i anekdoter:

1. Forudsigelse af Muhammed i de jødiske skrifter
2. Jødisk afvisning af den forudsigelse
3. Jøderne insisterer på profeternes mirakler
4. Jøderne afviser Muhammeds åbenbaring
5. Muslimsk angreb: forfalskning af skriften
6. Muslimerne hævder at afløse tidligere tro.

Overfor de kristne er argumentationen mindre klar. Der findes en kristologisk stridssamtale med en delegation fra Najrān, som i sig selv er interessant⁵¹ Men den indgår også i den ramme som polemikken med jøderne udgør. Det mest prominente tema i denne oversigt, siger Wansbrough, er beskyldningen om forfalskning af det gudgivne skrift. Det var en argumentation, der ej heller havde været fremmed i diskussionerne i fortiden mellem kristne og jøder og samaritanere. farisæere og saddukæere. At den lever endnu den dag i dag kan mange kristne, der har prøvet at diskutere skriften med muslimer bevidne. Muslimen vil for eksempel foreslå i diskussionen at tage udgangspunkt i det såkaldte Barnabas evangelium, hvilket den kristne ikke vil acceptere, da nok de fleste kristne vil hævde, at det skrift er en forfalskning eller i det mindste et skrift kraftigt redigeret i tidligst middelalderen af en rettroende muslim. Muslimen vil derimod hævde dets sandfærdighed ud fra den kendsgerning, at det til fulde lever op til muslimske dogmer.

Hvis man følger Wansbrough - og det er rimeligt at gøre det - så er der ikke meget tilbage, som vi må mene beskriver, hvad der i virkeligheden skete. Siraen er først og fremmest en troens bog - og som er fremhævet tidligere - en interreligiøs polemisk bog og sådan skal

⁴⁹ John Wansbrough, *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*. Amherst, N.Y. 2006.s. 1 ff Den udegave af 1. udgave fra 1978 er at foretrække. Spøgefugle sagde om professor Wansbrough, at han var vanskelig at læse, fordi han af sikkerhedsmæssige årsager ikke ønskede at blive forstået af andre end ligeså lærde fagfæller. Den vanskelige tilgængelighed er afhjulpet i 2. udgave af professor Gerald Hawting som har forsynet bogen med et nyttigt forord og en ikke mindre nyttig ordliste for ikke at forglemme et ekstra noteapparat med uddybende forklaringer.

⁵⁰ Wansbrough s. 40

⁵¹ Wüstenfeld s 401ff, Guillaumes oversættelse s. 270ff

den læses. Mange afsnit vil vi se som direkte koraneksege. Hvad poesien angår, er der ofte tale om let gennemskuelige interpolationer, måske ikke foretaget af ibn Ishaq men snarere udarbejdede i den periode, hvor de arabiske digte har været underholdning ved ummayadehofferne. Som tidligere nævnt afsløres interpolationerne ofte ved en romantisk tone i klar modstrid med den gamle arabiske tradition af fyndige og korte udsagn formidlet med en forkærlighed for substantiver. Endelig vil man allerede ved en hurtig gennemlæsning af Siraen hæfte sig ved det utal af slægtstavler og lister over hvem, der var tilstede hvor. Som tidligere nævnt har disse lister måske haft oprindelig en betydning i udarbejdelsen af den såkaldte diwan. Diwan var fra begyndelse under Umar den 1. (634-644) en pensionsliste, som opregnede frie arabiske krigere, som var berettigede til at få en del af krigsbyttet. De erobrede områders jordejere og bønder var pligtige til at betale jordeje og jordleje til den muslimske stat og disse penge blev siden udbetalt som arvelige pensioner. Kunne man bevise ens forfaders tilstedeværelse under disse tidlige togter under Muhammeds ledelse, så var man i den prestigeprægede klasse, som fik disse arvelige pensioner. Ordet "diwan" kom sidenhen til at betegne et regeringsdepartement. Siraen giver os først og fremmest information om den samtid, hvor den blev skrevet. Den var et indlæg i den religiøse diskussion i samtiden. Og her giver den måske især et godt billede af den regeringsunderstøtte opfattelse af islam under al-Mansurs kalifat.

Traditionelt deler man ibn Ishaqs Sira op i tre dele med en indledning:

1. Muḥtada' (Mabda') som er verdens historie til og med begyndelsen af Muhammeds profetgerning. Det er historie og tafsir (arabisk : تفسير : forklaring, exegetik) med udgangspunkt i den hebræiske bibel fra Genesis (I begyndelsen.... (arabisk: Muḥtada') altså skabelshistorien. Senere under ibn Hishams tid blev disse beretninger anset for i hovedsagen at være legender og uden interesse. Derfor er de udeladt hos ibn Hisham i hans revision af ibn Ishaqs Sira. Abraham var den centrale figur i Det gamle Testamente som forfader til Muhammed. Fra andre end ibn Hisham har vi materiale som stammer fra dette afsnit hos Ibn Ishaq. En del er at finde hos historikeren at-Tabari (født omkring 839, død 923). Enkelte mindre afsnit findes hos andre muslimske historikere). Gordon Darnell Newby har i 1989 forsøgt en rekonstruktion af denne del af Siraen.⁵² I hovedsagen har det som nævnt været at-Tabari, som har leveret materialet, Desværre eksisterer rekonstruktionen kun på engelsk. Det betyder, at den der ønsker at arbejde sprogligt med rekonstruktionen er handicappet og må have fat i den arabiske udgave af at-Tabaris historiske beretning. Newbys rekonstruktion er og kan kun være en skitse bygget på fragmenter. Men det er et udmærket grundlag for videre arbejde med rekonstruktionsarbejdet, og det er langt fra usandsynligt, at man vil gøre manuskriptfund i den muslimske verden, der yderligere kan hjælpe arbejdet på vej til ny erkendelse om Siraens første afsnit.
2. al-Mab'ath (sendelse) begynder med Muhammeds fødsel og slutter med det første krigstogt fra Medina. Afsnittet består af en samling profetiske aḥadith, i særdeleshed om begivenhederne bag åbenbaringen af et eller andet vers i koranen. Der er lister over betydningsfulde personer (de første der omvender sig, deltagere i forskellige vigtige slag og andre små bemærkning af personhistorisk art). Sandsynligvis stammer en del af dette materiale fra slægters erindringer samt fra optagelse i diwanen - altså retten til at

⁵² Gordon Darnell Newby, *The Making of the Last Prophet: A Reconstruction of the Earliest Biography of Muhammad*. Columbia, S.C., 1989.

Anmeldelse af og kommentar til dette arbejde: Lawrence I. Conrad, *Recovering Lost Texts: Some Methodological Issues*. *Journal of the American Oriental Society* 113 no. 2 April/June 1993 s. 258-263

få pensioner. Man kan også tænke sig, at der har eksisteret lister brugt i forbindelse med deling af byttet, hvor navnene på deltagerne har været opførte. Det er lidt så som så med kronologien, men materialet er dog ordnet i en logisk sammenhæng. Vi finder også afsnit med poesi knyttet til enkelte begivenheder i dette afsnit.

3. Den tredje og sidste del afviger fra den 2. del ved, at den består netop af kronologisk opregnet handling månedsvist ordnet. Det falder dog fra hinanden til sidst. Afsnittet kaldes: Maghazi (krigstogter). Ibn Ishaq opregner 27 af slagsen, men hans definition af krigstogt har lidt vide rammer. Før selve afsnittet med krigstogter findes et dokument med titlen Medinas forfatning og et udførligt afsnit med tafsir og ahadith (koranexegese og traditioner). Også her i denne afdeling af siraen finder vi udførlige poetiske beretninger som et supplement til krigsbegivenhederne. Samtidig findes også lange personlister over hvem, der var til stede hvor. Beretningerne om disse krigstogter sluttes af med et appendiks, der beskriver krigstogter under andre end Muhammed. Slutteligt hører vi om profetens død, og at Abu Bakr bliver hans efterfølger.

Al Mutaba' delen hos ibn Ishaq i Newbys rekonstruktion er som allerede nævnt bygget på et spinkelt materiale, nemlig hvad man med mere eller mindre god ret kan henføre til ibn Ishaq. Foruden at lade rekonstruktion belyse af en af eftertidens forfattere er det også nyttigt måske at se på, hvad en forfatter af generationen før ibn Ishaq mener, nemlig az Zuhri som var en af ibn Ishaqs kilder og en god bekendt. I dette arbejde har jeg blandt andet brugt en liste over indholdet af historieskriveren az Zuhris al-Mutaba' som er udarbejdet af A. A. Duri.⁵³ Andre tidlige muslimske forfattere kunne også være inddraget i disse overvejelser. Hvad det jødiske materiale hos ibn Ishaq angår, er der endnu mange uklare og ubesvarede spørgsmål, der trænger sig på, og afventer at en forsker tager den opgave på sig.

1. **Jordens skabelse** At-Tabari siger at Al-Mutaba' begyndte således:” I. Hamid sagde, Salama ibn at-Fadl fortalte os at ibn Ishaq sagde: “Det første Gud skabte var lyset og mørket. Så skilte han dem og gjorde mørket til nat, sort bemægtigede sig mørket, og han gjorde lyset til dag, klart og lysende.”⁵⁴
2. **Menneskets skabelse og syndefaldet**. Fredag skabte Gud Adam den første af profeterne. Han blev sat i paradiset og forlod det. Måske fandtes også en notits om, at Adam lagde grunden til Kaabaen i Mekka. Han er på den måde også den første pilgrim på stedet. Ibn Ishaq har to formål med dette afsnit. For det første at udfylde huller i forståelsen af skabelsen, som referencerne i koranen giver. For det andet at forbinde Adam med Mekka. Efter uddrivelsen af paradiset slog Adam sig ned i Mekka og grundlagde en sand Gudsyndyrkelse, som så senere blev forvansket. Der er i ibn Ishaqs hele værk en klar tendens til at fremhæve Mekka som den hellige by. Vi ved fra arkæologiske fund af en tidlig moske, samt af antydninger hos arabiske forfattere, at der en overgang var en strid om, hvad der skulle være den helligste by islam Mekka eller Jerusalem. Måske var man endnu på Ishaqs tid ikke helt afklaret i forhold til det spørgsmål. De mange referencer værket igennem til Mekka og kaabaen kunne tyde på det. Meget af materialet i dette første afsnit om Jordens skabelse og de første mennesker synes bygget på rabbinernes overvejelser som vi finder den i Talmud.⁵⁵

⁵³ A. A., Duri, Al Zuhri. A study on the Beginning of History Writing in Islam. Bulletin of the School of Oriental and African Studies. London University London. 1957 vol 19 s. 1-12.

⁵⁴ Ibn Ishaq følger her den bibelske tradition om hvad der først blev skabt. At Tabari og andre arabiske lærde mente udfra Sura 96 at det første der blev skabt var pennen. Tanken findes også i kristendommen, hvor pennen ses som et værktøj for selve Logos - skaberordet.

⁵⁵ Newby s. 33-34

3. **Profeten Noah, hans sønner befolker jorden, disses efterkommere og opdelingen mellem dem.** Noah ses af Ibn Ishaq som et billede af den sidste profet Muhammed. Også i dette afsnit klare referencer til jødisk tradition. Et enkelt lille eksempel er antallet af frelste efter syndfloden, der hos Ibn Ishaq svarer til hvad der behøves til en jødisk minyan.⁵⁶
4. **Profeten Hud (arabisk: هود).** Denne profet kendes ikke fra bibelen, men har givet navn til sura 11 i koranen. Hud virkede i landet 'Ad som bestod af det østlige Yemen og det vestlige Oman. Sura 11 omtaler indbyggerne som rige, arrogante og utaknemmelige. Samtidig dyrkede de falske guder. Gud straffer dem til sidst med et uvejr, der dræber dem alle. Nogle ser i Hud den bibelske Eber. I den jødiske midrasch regnes Eber som profet og forfader til Abraham.
5. **Profeten Salih** er endnu en profet, der advarer araberne mod frafald overfor den rette tro. Nedenfor fra Ibn Hishams version af Ibn Ishaqs Sira genfinder vi Salih, som en af de to rabbinere der gennem deres ildprøve er med til at indføre jødedommen i Yemen. Salih tilhørte den arabiske Thamud stamme, som var efterkommere efter 'Ads indbyggere. Medlemmerne af Thamud-stammen var forfængelige og stolte af deres jordbrug og deres bygningsværker. Salih prædiker omvendelse, men stammen vil se tegn før de tror. Salih skaber fra en klippevæg en hunkamel. Men de tror alligevel ikke. Referencen til Salih findes flere steder i koranen.
6. **Abraham** har som stamfader for araberne det mest omfangsrige afsnit hos Ibn Ishaq. Stamfaderen førte araberne endnu engang tilbage til Adams sande tro og er forbilledet for en sand monotheist. Abraham bliver ideal for den troende. Se sura 16,124: "Følg den rettroende Abrahams vej, han der ikke var afgudsdyrker." (min oversættelse). Abrahams forbindelse til Kaabaen har en central placering i materialet. Også dette afsnit bygger i høj grad på den rabbinske tradition.
7. **Lot** har funktion som en straffende profet. Fremstillingen følger koranen ret præcist.
8. **Job** regnes også for profet. Materialet om Job har Ibn Ishaq formodentlig fra nedskrevne versioner af beretningen om Job som cirkulerede i datiden. Til vor tid er overleveret et sådant skrift i form af det såkaldte Jobs Testamente.
9. **Profeten Shu'ayb.** Endnu en mindre betydningsfuld profet finder vi i Shu'ayb. Nogle mener, at han er den bibelske Jethro, men koranen har intet, der tyder på en sådan sammenhæng.
10. **Josef** er den næste profet. Patriarken Jakob og hans 12 sønner (stammer) behandles ikke i denne forbindelse hos Ibn Ishaq. Dog tolvtalet har symbolsk betydning som også tages op af islam. Ligesom Jesus får 12 apostle udpeger Muhammed ifølge Ibn Ishaq 12 ledere fra Ansar (dvs. hjælperne) ved Aqaba. Men i hovedsagen benytter Ibn Ishaq beretningen til at belyse koranvers.
11. Beretningen om **Moses** er sammensat af en række forskellige beretninger som tolkes som forudsigelser om Muhammed. Væsentlige afsnit har udspring i muslimsk teologi, der så igen bygger på jødisk tradition: Moses på bjerget og folkets frafald tolkes i forhold til jøderne, som et folk der fornægter Guds lov, En forudsigelse og løfte om en fremtidig ny profet som Moses er afsnittets mest markante information for læseren. Tolkningen hviler på Deut. 18.18ff. "Jeg vil af deres egen midte lade en profet som dig fremstå for dem, og jeg vil lægge mine ord i hans mund. Han skal forkynde dem alt det, jeg befaler ham, og den, der ikke adlyder mine ord, som han taler i mit navn, vil jeg kræve til regnskab. Men den profet, der formaster sig til at tale noget i mit navn, som jeg ikke har befalet ham at sige, eller som taler i andre guds navn, den profet skal dø." Denne profeti som sandsynligvis har været central allerede i det messianske miljø på Muhammeds tid, kom til siden at stå centralt i opfattelsen af Muhammed. Dels ser man opfyldelsen i

⁵⁶ ibid s. 43-449

profeten Muhammed, dels ser man også det jødiske og kristne frafald. Jøderne ser ikke Muhammed som profeternes segl, som bringer den sande uforfalskede lov. De kristne misforstår og indfører polyteisme - treenhedsopfattelsen - og de anerkender ikke loven og forstår derfor ikke at Muhammed er den, der prædiker den sande Guds lov. En sen ummayadetekst gengiver en samtale mellem en araber og en munk som sætter modsætningsforholdet mellem muslimerne og de der tilhører de andre monotheistiske religioner i perspektiv. Araberen: Hvorfor tror I ikke på Abraham og hans bud når skriften vidner om hans retfærdighed? ”Munken: hvad er det vi skal tro og hvilke bud er det vi skal overholde? Araberen: Omskæring og offer, fordi Abraham modtog dem fra Gud.”⁵⁷ I parentes skal nævnes, som Patricia Crone med rette gør opmærksom på, at Abrahams to hovedpunkter nemlig ofret og omskærelsen ændrer betydning. Ofret er blevet nedskrevet i islam til rituel slagting (halal) og der er tvivl om omskærelsens nødvendighed - altså pagtstegnets nødvendighed. Fra en mulig forståelse af frelsen som kristendommen har som centrum, glider udviklingen i islam mod åbenbaring af lov. Her kommer så en profet som Moses ind under henvisning til ovenfor nævnte 5. Mosebog 18,18ff. Der opstår altså et behov i det tidlige islam for en åbenbaringsbog som bliver koranen. Siraen bliver derfor foruden en historiebog også en bog med udlægning af åbenbaringen set i lyset af erindringen om den første muslimske generation, og set i lyset af de tegn, som fortidens historie har givet iøvrigt om den kommende sidste profet Muhammed, profeternes segl.

12. **Profeterne Ezekiel, Elias, Elisha og deres efterfølgere** er omtalt kort ud fra det faktum at de kun omtales sporadisk i koranen. Kortheden omfatter også den ellers i jødedommen væsentlige profet Elias. Ibn Ishaq gengiver en historie om Elias, der skal understrege de gode en tilbedelse af den sande Gud medfører.
13. **Samuel** fremhæves ikke i forhold til det jødiske kongedømme men atter ser vi temaet om at lydighed mod en profets ord der vil bringe belønning hvis de efterleves, mens ulydighed vil bringe ødelæggelse.
14. **Kong David** fremstilles som en meget menneskelig person til trods for den heroiske skikkelse såvel jødedom som kristendom har været tilbøjelig til at gøre ham til. Han er på den ene side tapper, en god digter og from, men han er også den, der begår alvorlig synd. Den første synd er lysten til selv at blive konge gennem drabet på kong Saul. Den anden synd er, da han forfører Urias' hustru. Her fortæller Ibn Ishaq en rørende fortælling om David, der foreholdt sin synd af engle fortryder og beder om Guds nåde. Vi hører hvordan han kaster sig i bøn for Herren i en sådan grad, at han - som en del muslimer - får et mærke af hård hud i panden. Kong Davids menneskelighed og bøn er måske understreget som det gode eksempel for Ibn Ishaqs kongelige elev. Profeten Nathan som den, der foreholder David sin synd er udeladt i Ibn Ishaqs beretning. Som det er tilfældet med andre af profetfremstillingerne trækker Ibn Ishaq på materiale fra de jødiske rabbinere.
15. **Salomon og dronningen af Saba**. Salomon er en hovedskikkelse i Ibn Ishaqs fremstilling. I den muslimske fremstilling er han først og fremmest profet, dernæst den gode hersker. I muslimsk forståelse er han modsat hos jøderne ikke magiker. I forhold til dronningen af Saba er han den, der understreger ægteskabets vigtighed for den muslimske kvinde. I forbindelse med omtalen af Salomon som den gode hersker der ikke handler ud fra egne ønsker og drifter og fortryder sine fejl, igen må man umiddelbart tænke på at Ibn Ishaqs værk måske er skrevet til oplæring af tronarvingen al-Mahdi.
16. **Esajas** Esajasberetningen har det overordnede mål at fastslå, at hvis man følger Guds ord, da vil alt gå vel for alle, følges Guds ord derimod ikke, vil det gå ilde for alle. Som muslimerne - og Ibn Ishaq - læser Esajas, så forudsiger han såvel Jesus som Muhammed.

⁵⁷ Patricia Crone kapitel 4

17. **Al-Khidr** er en profet formet over profeten Jeremias hos ibn Ishaq. Oprindeligt er han svag og syndefuld. Men gennem guddommelig ledelse finder han den rette vej.
18. **Daniel, Hananiah, Azariah, Mishael og Ezra** står svagt i Ibn Ishaqs fremstilling. Ezras funktion er, at han gennem sin genskabelse af Torahen bringer jøderne tilbage til Guds specielle forhold til det udvalgte folk
19. **Alexander den Store**. Koranen omtaler i sura 18,84ff en person Dhu-l-Quarayn (den to hornede) som er identisk med Alexander. De to horn aner vi på møntportrætter.



Mønt med Alexander den Store. Man aner Ammon Ras vædderhorn på billedet til venstre.

Vædderhornet var den ægyptiske gud Ammon Ras tegn, og det er den gud, som Alexander identificerer sig med. Alexander den Store blev i legender opfattet som monotheist. Ganske som senere med Muhammed åbnede Gud hans bryst med to himmelske væsners hjælp for at give ham magt, som en budbringer sendt af Gud. På et tidspunkt kommer Alexander på sit erobringstogt til at stå overfor et muslimsk idealsamfund, og ibn Ishaq beskriver dette samfund. Måske står vi her overfor et billede

af et idealsamfund, som ibn Ishaq gerne vil belære sin kongelige elev om.

20. **Zacharias og Johannes Døberen**. Profeten Zacharias og Johannes Døberens far smelter sammen til en person. Dette afsnit har til formål at understrege at jøderne er faldet fra denne rette tro og det er det budskab de får gennem Zacharias og Johannes Døberen.
21. **Jesus og hans disciple**. Beretningen føres frem til og ender med Jesus og hans disciple.⁵⁸ Her har Alfred Guillaume fundet et fragment fra en nu forsvundet bog af den muslimske historieskriver Musa ibn 'Uqba. Han har, hævder Guillaume, haft medtaget dele af siraen i sit værk. Hos Musa ibn 'Uqba finder vi en notits, hvor Muhammed gengiver en drøm, han har haft om Jesus. Profeten drømmer, at han går rundt omkring Kabaen, da han ser en mand med glat hår mellem to andre mænd og med vand dryppende fra sig. "Da jeg spurgte hvem han var sagde de at det var Jesus, Marias søn. Så vendte jeg mig og så en rød (?) mand, tung, med krøllet hår og ét øje. Det var som om hans øje var en drue, der svømmede i vand."⁵⁹ Da jeg spurgte, hvem det var, sagde de Anti-Krist".⁶⁰ Dette afsnit er bemærkelsesværdigt, fordi drømmen indirekte taler om korsfæstelsen af Jesus gennem de to mænd på hver side af Jesus. Yderligere er dette interessant, fordi muslimerne ikke anerkender korsfæstelsen, som en korsfæstelse af Jesus, men af en stedfortræder korsfæstes i hans sted. Talen om Anti-Krist er endnu en antydning af samtidens endetidsforventninger. I at-Taberis gengivelse af Siraen har vi en omtale af Jesu liv som er medtaget i Gordon Darnelle Newbys rekonstruktion s. 206. Fødslen fremstiller ibn Ishaq ud fra koranens sura 19. I sin fremstilling ser ibn Ishaq det som sit mål at give for det første en historisk redegørelse for Jesus, for det andet at understrege Jesus som et jordisk menneske overfor synet på ham som Guds søn. Ibn Ishaq har en interessant forklaring på Mariæ ubesmittede undfangelse. Marias moder beder om Guds beskyttelse for moderen og barnet, da hun

⁵⁸ Herbert Berg (ed.) Method and Theory in the Study of Islamic Origins. Boston 2003 p. 83. (fra artikel: Uri Rubin, Prophets and Califs: The Biblical Foundations of the Ummayyad Authority)

⁵⁹ I beskrivelsen af Kristus overfor Anti-Krist kan man næppe undgå at tænke på beskrivelsen af Esau i 1. Mosebog kap. 25 vers 25f .Da...hun skulle føde viste det sig, at der var tvillinger i hendes liv. Den, der kom ud først var rød og lodden over det hele....

⁶⁰ Alfred Guillaume s. xliii

opdager, at hun er med barn. Det er opfyldelsen af denne bøn, der sikrer hende den ubesmittede undfangelse. Syndigheden i forbindelse med en barnefødsel, mener ibn Ishaq skyldes et angreb fra djævelen mod den vordende moder I den overlevering vi har fra ibn Ishaq via at-Taberi fortælles om Jesu korsfæstelse med udgangspunkt i Sura 4,157: ...”Vi har dræbt Messias, Jesus, Marias søn, Guds udsending” - men de dræbte ham ikke, og de korsfæstede ham ikke. Det forekom dem kun således.” Ibn Ishaq hævder, at det var en apostel ved navn Sergius, der blev korsfæstet i Jesu sted. Ibn Ishaq skriver om apostlene: Ifølge hvad der nævnes om dem, var der én ved navn Sergius - som de kristne ikke anerkender - så de var tretten foruden Jesus. Det er fordi han var den der tog Jesu plads blandt jøderne... men de fornægtede ham efter at Jesus var korsfæstet.”⁶¹ Da Jesus ikke døde på korset har ibn Ishaq ingen opstandelsesberetning. Jesus blev derimod taget op til himlen levende. Her aflægger han sin menneskelige skikkelse og bliver til en engel.⁶²

22. **De syv sovende fra Efesus** bliver også regnet for profeter i Siraen. Det er egentlig en kendt kristen legende. Hos ibn Ishaq er syvsoverne nogle af de, der “følger evangeliet” som han udtrykker det. De er faldet fra den rette tro. Disse syv har taget afguder til sig og er følgelig kommet under undertrykkende jordiske herskere. Hos ibn Ishaq er politisk undertrykkelse et resultat af frafald fra den sande tro på linje med misvækst og sygdom, som ligeledes skyldes frafald. For den kongelige elev, den senere kalif al Mahdi, lå her et budskab, at kun den korrekte religionsudøvelse kunne sikre et vedvarende styre. Syvsoverne fra Efesus bliver vækket igen, for at de kan blive frelst, og som et bevis på Guds magt over døden.

23. **Jonas** I rækken af profeter brydes den kronologiske orden gennem profeten Jonas. I koranen sura 46,35 sammen med sura 68,48 advares Muhammed mod at blive som Jonas, som er for svag til at bære profetbyrden og prøver at flygte fra sin opgave. Karakteristisk for ibn Ishaqs fremstilling af profeterne og herunder også Muhammed er, at han lægger vægt på at fremstille dem som menneskelige med fejl og mangler. Det billede man i de senere afsnit får af personen Muhammed hos ibn Ishaq er, at han er en stor manipulator, svigagtig og egentlig ikke så lidt usympatisk. Profeter er ikke engle eller himmelske væsener synes ibn Ishaq også her at ville understrege.

24. **De tre budbringere.** Beretningen om de tre budbringere må nærmest karakteriseres som en martyrfortælling. Fortællingen sætter Sura 36 i perspektiv. Vi hører hos ibn Ishaq om en ydmyg og from mand ved navn Habib, som lever under en tyrannisk hersker ved navn Antiochus. Nu kunne man formode ud fra dette sidste navn, at beretningen ønskede at føre os tilbage til Makkebæernes tid. Det er nu ikke tilfældet. Habib er en from mand, der på grund af sin fromhed og sit martyrium tages op til Paradiset i levende live. Specielt hans lidelser er meget malende beskrevet, og det med et ordvalg der direkte oversat virker ganske overraskende i denne sammenhæng.

25. **Samson** er endnu en profet anbragt udenfor den forventelige kronologi. Samson er ikke nævnt i koranen, men ibn Ishaq bruger beretningen til at understrege udviklingen synd, fortrydelse og frelse.

26. **Sankt Georg.** Som den sidste i rækken af ældre profeter nævner ibn Ishaq sankt Georg Megalomartyros, som virkede mod den romerske kejser Diokletian (245-313). Heller ikke sankt Georg Megalomartyros er nævnt i koranen. Det er helgenens karakteregenskaber, der fremhæves. Det vil sige udholdenhed i prøvelser, karakterstyrke, menneskelighed og vrede. Beretningen om helgenens martyrdød er ganske fantastisk og har sikkert kunnet tiltrække en sensationslysten skare til den

⁶¹ Newby s. 209 - min oversættelse af Newby fra engelsk

⁶² ibid s 210-211

professionelle historiefortæller, som sandsynligvis er ophavsmanden til denne helgenlegende.

Hele dette afsnit om profeterne er siden blevet fravalgt af ibn Hisham ved revisionen af ibn Ishaqs tekst, fordi det ikke levede op til de krav man senere satte til en sand overleveringshistorie. Materialet som sådan var også i denne senere mere fromme periode i islam ej heller længere af større interesse. Man havde ikke det behov, man på ibn Ishaqs tid anså for vigtigt, nemlig for en dialog med de andre skriftreligioner ved at knytte overleveringer hos islam sammen med kristen og jødisk historie.. Specielt den tætte forbindelse til rabbinisk visdomstradition er interessant. Gordon Newby har påpeget, at ikke alene er der direkte henvisninger til et jødisk materiale, men også sprogbrugen peger i høj grad hen til en tæt forbindelse til jødiske kredse. I den forbindelse har den israelske forsker Uri Rubin påpeget, at Ibn Ishaq her i sit første afsnit bl. andet også har bygget på et jødisk



St. Georg. Novgorod. Tidlig 15. århundrede. Novgorod Skolen
Tretiakov Galleriet, Moskva

skrift som Jubilæerbogen⁶³. Rubin nævner et eksempel som patriarkernes koners navne. Dog er de blevet forvanskede i al Tabaris fremstilling, som vi har ibn Ishaqs beretning igennem. Et andet eksempel er arvelig autoritet. Ibn Ishaq (hos at Tabari) fortæller, at da Adam skulle dø, kaldte han sin søn Seth og udpegede ham til sin arving. Han advarer om den kommende syndflod og skrev sit testamente til Seth. Ibn Ishaq citerer endelig profeten for at have sagt, at Gud åbenbarede 5 skrifter for ham. Efter Seth går autoriteten videre til Enosh. Fra Noah og frem til Abraham er slægtslisten ikke fuldstændig hverken i Jubilæerbogen eller hos ibn Ishaq. Det skyldes, mener Rubin, at Abraham så at sige begynder slægtslisten på ny. Listen af Muhammeds forfædre er ligeledes bygget i høj grad på Jubilæerbogen. Jubilæerbogen slutter sit sammendrag ved 2. Mosebog kapitel 12. Det vil sige, at der sluttes af med beretningen om Ægyptens ti plager.⁶⁴ Jubilæerbogens messianisme må vi formode har talt lige ind i datidens forventninger om en snarlig endetid og Messias komme, som var udbredt hos såvel jøder som kristne på profeten Muhammeds tid, og som sikkert endnu var levende indenfor jødiske kredse på Ibn Ishaqs tid.

⁶³ Herbert Berg (ed.), *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*. Boston 2003 p. 81ff. (artikel her: Uri Rubin, *Prophets and Caliphs: The Biblical Foundations of the Umayyad Authority*)

⁶⁴ Jubilæerbogen kaldes også den lille Genesis. Den foregiver at være en åbenbaring fra Gud til Moses gennem en engel. Åbenbaringen er delt op i perioder i forbindelse med det jødiske jobelår (50. år). Skrevet formodentlig i det andet århundrede før Kristus. Selvom fortællingsrammen går fra skabelsen til Moses er der dog indslag, der afspejler andre dele af de 5 Mosebøger. Det gælder især "det præstelige dokument" eller **P** fra den den såkaldte firekildehypotese, der argumenterer for at skrifterne oprindeligt var fire dokumenter: J for Jahvisten, E for Elohisten og P for det præstelige dokument og D for deuteronomisten. Det præstelige dokument giver detaljerede forklaringer og beskrivelser af rituelle love og procedurer. (jf. R. H. Charles (ed.). *The Book of Jubilees* London 1917 s. VII ff. Charles har en grundig indføring i skriftet og en detaljeret indholdsfortegnelse også selvom meget anskues forskelligt fra den tid til nu herunder dele af firekildehypotesen. Om skriftets forbindelse til Quranteksterne skal man søge information hos yngre forskere.

Al-Ma'bath - sendelsen. Beretninger som peger frem mod profeten Muhammed og hans liv indtil flugten til Yatrib/Medina

Al-Ma'bath⁶⁵ (det vil sige sendelsen) er det afsnit, som ibn Hisham starter sin reviderede udgave af Ibn Ishaqs sira med. Som ovenfor nævnt begynder afsnittet med profetens fødsel. Men før det - og efter model fra den bibelske litteratur - opridses først Muhammeds afstamning tilbage til Adam. Umiddelbart må vi her tænke på bibelens genealogier, og det gælder såvel det gamle som det nye testamente. Iøvrigt er der vel næppe noget i jødedommen, der har vakt så megen opmærksomhed og affødt så megen diskussion som jødernes overbevisning af at være Guds specielt udvalgte folk. Genealogiens betydning i jødedommen blev allerede i antikken set som jødisk forsøg på at isolere sig som værende særligt udvalgt i forhold til andre. Denne eksklusivitet forsøgte oldkirken at bryde ved at gøre pagten med den ene Gud åben for alle folkeslag. Den almindelige overbevisning var altså, at den hebræiske bibels lister var et udslag af jødisk partikularisme, mens den kristne og muslimske traditions genealogi tværtimod var et udslag af universalisme. Men ordet universalisme har i sig flere betydninger. Således kan man hævde, at alle tre religioner jødedom, kristendom og islam henviser til en universel Gud. Der er ingen anden Gud end ham og han alene er jordens herre. Men selv som en universel Gud, er han også den partikulære Gud, idet han for eksempel sætter menneskene over dyrene eller udvælger enkeltpersoner eller grupper. Det kan være Israels folk, den kristne kirke eller den muslimske umma. Formålet med den genealogi der indleder al-Ma'bath er at understrege Muhammeds stilling som partikulær, dels som medlem af en særlig udvalgt slægt, og i denne særlige slægt er han af Gud udvalgt til en særlig opgave.⁶⁶ Læseren eller tilhøreren, hvad enten han er jøde eller kristen, muslim, får gennem dette genealogiske afsnit bekræftet Muhammeds legitimitet.

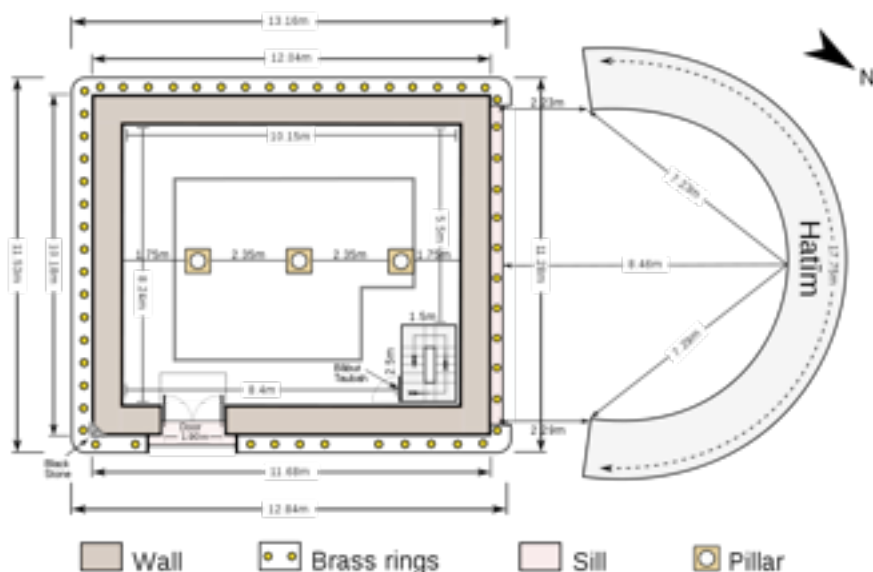
Det er værd at bemærke, at at evangelisten Matthæuses indledning til Jesu afstamning¹ "Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ" ligger meget tæt på den indledning, vi finder hvad Muhammed angår. Her læser vi: "Dette er Guds apostels slægtsbog." Derefter følger så slægtsoversigten tilbage til Adam. Endelig følger et afsnit med ibn Ishaqs uddybende genealogiske kommentarer, som han har fra autoriteter som han har rådført sig med. I selve listen over forfædre og senere i de uddybende kommentarer finder vi ibn Ishaqs indskud "dette ifølge overleveringen, men kun Gud ved om det er sandt." Det har været hævdet, at dette udtryk som vi finder adskillige steder i ibn Ishaqs Sira og det ofte ved vanskelige eller tvivlsomme passager udtrykker ibn Ishaqs private skepsis. Nogle har herudfra ment, at kunne bygge en teori om, at han var fritænker. Som det tidligere er nævnt, udviklede mu'tazilisterne, som vi må formode at Ibn Ishaq enten direkte tilhørte eller i det mindste må have stået nær, en kildekritisk holdning til koranen og ikke mindre til overleveringerne. Der skal nok ikke lægges andet i ibn Ishaqs bemærkninger, end at dette for mennesker ikke helt lader sig afgøre, men at Gud, den sande og ene, alene sidder inde med sandheden. Kort sagt, denne passus kan ibn Ishaq ikke påkalde sig en menneskelig autoritet for sandheden af.

Efter genealogien følger et længere afsnit sammensat af forskelligt materiale med det formål at pege frem mod den kommende profet. Endvidere knyttes den yeminitiske historie sammen med Mekkas historie og Muhammeds slægts historie. Endelig knyttes forbindelse til de hellige steder i Mekka som Zamzam kilden, en kilde som sprang frem da Hagar med sin spæde søn Ishmael kom forbi Mekka i en fjern fortid og havde brug for vand.

⁶⁵ Ibn Hisham (Wüstenfelds arabiske tekstudgave) s. 3-323

⁶⁶ Jon D. Levenson, *The Universal Horizon of Biblical Particularism* i Mark G. Brett (ed.) *Ethnicity and the Bible*, Boston 2002 s. 143-145

Muhammeds bedstefar, Abdul Muttalib, får en åbenbaring, der befaler ham at grave den gamle kilde ud. Åbenbaringen får han, medens han sover mellem kaabaen og muren "hatim" hvor Ishmael og Hagar skulle ligge begravet. Profetens bedstefar gør som befalet i åbenbaringen. Vandet springer da på forunderlig vis igen fra kilden Zamzam.



Denne begivenhed følges af flere forunderlige tildragelser. Abdul Muttalib beslutter nu, at han må ofre en af sine ti sønner til Gud. En begivenhed med klare paralleller til biblens fortælling om Abraham, der af Gud beordres til at ofre sin søn Isak. Abdul Muttalib lader nogle mænd kaste lod om hvilke af sønnerne, der skal være den, der ofres. Loddet falder på den yngste og mest elskede søn, Abdullah. Her aner vi inspiration fra biblens fortælling om Jakob og hans sønner. Nu sker der det, at Abdullahs familie beder ham ikke ofre sønnen ved kaabaen, som han agter at gøre. En klog kone får til opgave at løse striden, og han siger, at der skal kastes lod igen, mellem det antal kameler der bruges i forbindelse med forsoning ved blodhævn som dyreoffer og Abdullah som menneskeoffer. Resultatet bliver selvfølgelig i sidste ende at Gud foretrækker et offer af kameler. Beretningen om Abdul Muttalib - profetens bedstefader - har som funktion at sætte profetens nærmeste ind i den

Kaabaen er bygget af marmor men ses oftest dækket med brokadeklæde. I før islamisk tid indeholdt den figurer af de omliggende stammers guder. Iøvrigt skulle den også have haft fremstillinger af såvel Jesus som jomfru Maria. I muren er indmuret en sort meteorsten. På den lægger pilgrimmen sine synder. Deraf den sorte farve. (afbildning: Wikipedia - public domain)

guddommelige historie og derved understøtte Muhammeds legitimitet som profet. Historien om Abdul Muttalib, hans forbindelse til Zamzam og ofringen af sønnen er delt i to afsnit hos ibn Ishaq. Delingen er sandsynligvis foretaget fordi første del bruges i forbindelse med at gøre den gamle helligdom, Kaabaen, til et fortsat pilgrimsmål nu i

islam. Zamzam, den hellige kilde, ligger omkring 20 m fra Kaabaen. I forbindelse med den såkaldte lille pilgrimsfærd ('umrah') som finder sted hver gang en muslim kommer til Mekka er målet Zamzam. Et af de ritualer der skal udføres er at man drikker af det hellige vand. Den form 'umrah' har går måske helt tilbage til Muhammeds tid eller i det mindste tæt på hans samtid.⁶⁷

Af særlig interesse er ligeledes det afsnit, der følger lige efter slægtsoversigterne. Et eventyr - og det er hvad dets opbygning afslører at det er - knytter forbindelsen til det gamle yeminitiske kongedømme. Vi hører, at kongen af Yemen har en drøm, og at han tilkalder to berømte drømmetydere. Kongen mener, at hvis drømmetyderne kan gengive hans drøm uden at han fortæller dem, hvad han har drømt, må deres udlægning også være sand. Og sådan sker det. Drømmetydningen gengives i et lille vers, let at huske og derfor også et træk som vi ofte finder i netop eventyrene. Yemen vil blive erobret af fremmede. Men herredømmet vil ende omkring 70 år. Den der ville bringe det til fald vil være en sand profet, hvem åbenbaringen fra det høje var kommet over. Hans herredømme hedder det: "vil vare til tidernes ende": "Har tiderne en ende? spurgte kongen. Ja, svarede Salih (den ene drømmetyder) dagen hvor de første og de sidste skal samles, de retfærdige til glæde, de onde til lidelser." Spådommen har klare referencer til de almindelige endetidsforestillinger, som herskede blandt jøder og kristne på denne tid i Mellemøsten. Den anden drømmetyder ved ligeledes, hvad kongen har drømt. Den anden spåmand har samme udlægning som den første om den profet, der skal indvarsle endetiden.⁶⁸ Yemen bliver som drømmen har forudsagt besat af fremmede nemlig abbesinere. På et tidspunkt vil de kristne abbesinere ødelægge kaabaen. Her er Abdul al Muttalib blandt de, der leder forsvaret af byen. Den abbesinske leder, Abrahams' elefant ved navn Mahmud (betyder prisværdig - og er iøvrigt afledt af samme rod som navnet Muhammed) lader sig ikke drive mod byen, men knæler i ærefrygt hvergang den tvinges i den retning. Historien spiller her bevidst på forbindelse mellem elefantens navn og profetens navn. Muhammed blev nemlig siden født i elefantens år. Endelig bliver ved Guds direkte indgriben angriberne tvunget bort fra Mekka. En flok søfugle med sten i næbet og i hver klo flyver ind over de fremmede og bombarderer dem. Angrebet bliver en katastrofe for abbesinerne, der dør i et stort antal. Lederen Abrahams dør af en uhyggelig sygdom. Efter sejren søger araberne hjælp først hos Byzants, der ikke svarer på henvendelsen, og så siden hos den persiske statholder over Irak ved navn Chosroes. Alle, som der står "med krøllet hår bliver dræbt" altså abbesinerne.⁶⁹

Blandt de beretninger som ibn Ishaq tolker som et tegn på den kommende profet er de kristne legender om den omvandrende kristne murer og prædikant Faymiyun (græsk: Phemion). Foruden sin forkyndelse har han også evner som mirakelmager, hvilke evner han dog søger at holde skjult. Således opdager en beundrer at Faymiyun med sin forbandelse kan slå en slange ihjel. Møder Faymiyun syge på sin vej helbreder han dem hemmeligt med sin bøn. På et tidspunkt bliver Faymiyun taget til fange for at man kan tvinge ham til en helbredelse og ved samme lejlighed åbenbares også den bøn han beder, når han helbreder: "O, Gud din fjende har angrebet en af ad dine tjeneres helbred for at ødelægge det. Gengiv ham nu helbredet og beskyt ham mod Ham" (dvs. djævelen). Der nævnes flere legender blandt andet en legende om at Faymiyun kalder en mand ned fra et træ (sikkert med et litterært lån fra beretningen om tolderen Zakæus). Manden i træet vil gerne have at den hellige mand vil bede over hans grav, for han er ved at dø. Ifølge ibn

⁶⁷ Første del af beretningen om Abdul Muttalib Wüstenfeld s. 71ff og fortsættes s. 91ff

⁶⁸ Wüstenfeld s. 9-12.

⁶⁹ ibid. s. 25 til 50

Ishaq prædiker Faymiyun den uforfalskede lære, nemlig islam.⁷⁰ Til trods for den rette tro og lære er Faymiyun dog ikke af ibn Ishaq nævnt blandt profeterne.

Om begivenhederne op til Muhammeds fødsel hører vi, at Abdul Muttalib får sønnen Abdullah gift med Amina. En kvinde der, som ibn Ishaq skriver, gennem sin position og fødsel indenfor Quraysh stammen var den ypperste kvinde. Efter vielsen bliver Amina straks gravid med Muhammed. Ingen apostelfødsel uden overnaturlige træk. På vej til vielsen blev Abdullah tiltalt af en kvinde, der tilbyder sig selv som hans ægtefælle. Dagen efter - og efter at Amina er blevet gravid - møder Abdullah kvinden igen, der nu ikke længere er interesseret. Igår var et specielt lys over Abdullah, det er væk nu. Hun siger, at hun fra sin bror, som har været kristen og havde læst skrifterne, at der ville komme en profet til hendes folk. Nu ved hun at det er sket.

Under graviteten dør Muhammeds far. I elefantens år bliver da Muhammed født. Ind imellem disse oplysninger bemærker læseren at ibn Ishaq såvidt muligt bringer slægtstavler over de mennesker Muhammed eller hans forældre kommer i kontakt med. Slægtstavlerne skal nok tages med et vist forbehold. En senere tid har dels på grund af pensionsudbetalinger dels af prestige ofte udarbejdet fejlagtige slægtslister.

De første år lever Muhammed hos sin ammes familie. Ibn Ishaq gengiver en længere beretning som er lagt i munden på ammen, og som er holdt i 1. person. Muhammed viser sig at være et lykkebarn. Der er misvækst og dyrene giver ingen mælk. Det gælder dog ikke i fosterfamiliens dyreflok. En dag kommer der ifølge Muhammeds fosterbroder, fortæller senere fostermoderen, to mænd i hvide klæder. De kaster Muhammed til jorden og åbner hans mave. Her aner man en reference til Sura 94,1: "Har vi ikke udvidet dit bryst for dig og taget dine byrder fra dig?" Mere frit står der har vi ikke gjort dig åben for sandhed, visdom og åbenbaring. Det underfulde i den tidlige barndom viser sig også ved at nogle abbesinere kommer forbi og aner noget stort i barnet Muhammed. De ønsker at tage ham med til deres konge.

Efter såvel moderens som også bedstefaderens død kommer Muhammed i farbroderen Abu Talibs varetægt. Abu Talib er købmand og tager blandt andet Muhammed med til Syrien. Her møder de munken Bahira, der sidder i sin celle og læser. Han erkender på forunderlig vis at Muhammed er profet, og da han ser nærmere efter på hans ryg mellem skulderbladene finder han profetseglet der.

Senere - også i Syrien - genkender en anden munk Muhammed, idet han sidder under et ganske bestemt træ. En slavedreng ser senere to engle, der skygger Muhammed mod solens stråler, da han rider på et æsel. Abu Talib får Muhammed gift med Khadija. Som hans mor fortæller ibn Ishaq om hende, at hun var en kvinde af den største værdighed indenfor Quraysh stammen. Og så tilføjer han i en sidebemærkning: - og også den rigeste! Khadijas fætter som er kristen hører beretningen om slavedrengen, der ser de to engle, der skærmer Muhammed for solen. Fra sin kristne kundskab ved han, at Muhammed må være folkets profet.

Jeg medtager disse barndomsberetninger blandt andet fordi de afslører en interessant detalje, nemlig at hvor vi i forbindelse med fortiden har set at Muhammed bygger i meget høj grad på samtidige jødiske autoriteter, så er det her hvad angår messiasforventningerne de kristne der kommer i forgrunden. I den forbindelse skal det bemærkes at samtidens jøder også havde messiasforventninger og ikke kun de kristne. Et andet træk vi bemærker, er at ibn Ishaq ofte peger på at de kristne har deres forkundskaber og mulighed for at kunne erkende profeten ud fra deres ivrige læsning af de kristne skrifter. I den forbindelse må man tænke på, at på ibn Ishaqs tid er islam gået fra at have været en

⁷⁰ En mere indgående behandling af Faymiyn se Theresia Hainthaler, *Christliche Araber vor dem Islam: Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit. Eine hinführung.* Eastern Christian Studies No.7, Leuven 2007 s. 222ff

åbenbaringsreligion med udgangspunkt i formodentlig mundtlige erindringer om profetens åbenbaringer til en skriftreligion med en autoriseret Koran som trosgrundlag. Som supplement og hjælp til læsning af koranen er så ved at opstå en teologisk litteratur, som ibn Ishaq selv er en del af. Faktisk ved vi ikke om Siraen fra ibn Ishaqs hånd har eksisteret i sin helhed som en litterær udgivelse. Meget tyder på, at selvom der måske har eksisteret en nedskreven sira måske udgivet som undervisningsbog til tronfølgeren, så har ibn Ishaq stadig arbejdet med sit materiale, og det har medført, at hans elever som siden citerer ham, ikke altid har de helt samme beretninger.⁷¹

Quraysh-stammen planlægger at restaurere kabaaen. Også her får Muhammed en funktion, som den der samler alle om at få sat den sorte sten på plads i bygningen. Endnu engang ser vi kristne men også her en jøde som medspillere. Materialet og det er i hovedsagen træ til genopbygningen kommer fra et strandet græsk skib, og man får en kopter til at være bygmester. Da man rydder de gamle vægge, og når ned til fundamentet finder man en indskrift, som det er en jøde der kan oversætte. Her står: "Jeg er Allah (Gud), Bakkas herre som skabte den (kabaaen) på den dag, da jeg skabte himlen og jorden, dannede solen og månen og omgav den (kabaaen ?) med syv fromme engle." Desuden fandt man en indskrift bygget over en variation af måske Galaterbrevet 6,7ff og Matthæus 7, 16 måske også med inspiration fra Ordsprogenes Bog eller Jobs Bog, hvor vi finder lignende formuleringer. Ibn Ishaq citerer: "Han der sår godt skal høste glæde, han der sår ondt skal høste sorg. Kan man gøre ondt og blive belønnet med godt. Nej man kan ikke plukke druer fra tjørne." Ordlyden kan meget vel også stamme fra et af de utallige apokryfe evangelier vi ved endnu var i brug på denne tid. Efter endnu et afsnit med beretninger fra kristne, jødiske rabbinere og arabiske sandsigere om den kommende profet følger nogle omvendelsesberetninger, der også har som udgangspunkt rygtet om at en profet vil vise sig i Arabien.

Som en samlet overskrift på de foregående afsnit af al-Ma'bath delen kunne man vælge "Menneskers vidnesbyrd om den kommende profet". Først herefter kommer ibn Ishaqs eget vidnesbyrd om den kommende profet, som han finder - eller hans kilde har fundet - i Johannesevangeliet kap. 15, 23ff. Selvom ibn Ishaq nævner, at beretningen stammer fra apostelen Johannes, så er det ikke selve evangeliet, han citerer, men som flere har påpeget, at det et palæstinensk-syrisk lektionar med læsninger til gudstjenester der har været hans kilde. Teksten i dette lektionar er ikke identisk med den bibel, der ellers blev brugt i de syrisk talende menigheder.⁷²

Som ibn Ishaq læser dette afsnit forstår han ordene om parakleten som en henvisning til profeten Muhammed. I den syriske tekst som ibn Ishaq tager udgangspunkt i står der ikke paraklet (παράκλητος) altså det græske ord som er brugt i den almindelige syriske Peshetta version, men "nunahhemana" som betyder livgiver. Hvad der menes her er én der trøster mennesker, der har mistet en af deres kære, en fortaler, og én der giver styrke. I denne sammenhæng ville "trøsteren" gengive Ibn Ishaqs tolkning. Ved sin oversættelse fra syrisk til arabisk har ibn Ishaq iøvrigt ikke holdt sig tilbage for at tillempe teksten, så den er mere overensstemmende med islamisk rettroenhed.⁷³

⁷¹ Wüstenfeld s. 100 - 120

⁷² jf. Alfred Guillaume, *The Version of the Gospels used in Medina circa 700. A.D. Al-Andalus 15*, Madrid 1950 s. 289-96. Artiklen indeholder blandt andet en gengivelse af den syriske grundtekst samt interessante overvejelser af sproglig karakter der måske kan give fingerpeg om, hvor netop denne syriske oversættelse oprindeligt har været brugt. Se også Josef Schacht. *Une Citation de L'évangile de St. Jean dans la Sira d'ibn Ishaq. Al Andalus 16*, Madrid 1951s. 489-90 hvor Schacht påpeger at andre også har bemærket det som Alfred Guillaume har behandlet i sin artikel.

⁷³ jf. Alfred Guillaume, *The Version of the Gospels se specielt s. 293-295*

Herefter går Ibn Ishaq over til at beskrive Muhammeds gerning som profet og apostel. Han skal bære vidnesbyrd om den sande Gud. Beskrivelsen er holdt i et højtideligt sprog med afsmitning fra bibelsk ordvalg og stil.

Beretningen om Muhammeds gerning begynder med en beretning om åbenbaringen af koranen. Den første der tror og bliver muslim er profetens kone Khadija. En af de såkaldte søjler i islam er bønnen og her har Ibn Ishaq yderligere forklaringer. Således, at en af profetens døtre siden fortalte, at i første omgang fik Muhammed bud om, at man for hver bøn skulle kaste sig ned to gange. Senere blev det præciseret til fire. Dog sådan at hvis man var på rejse, var det nok stadigvæk med de to gange. Dette afsnit har altså i høj grad betydning i forhold til den rette udførelse af pligtbønnen. Efter at profetens fætter og senere svigersøn Ali som den første mand går over til islam følger så en liste over de første omvendte, som siden blev de der fulgte Muhammed fra Mekka til Medina.

Historikeren at-Tabari har på dette sted i sin beretning med henvisning til Ibn Ishaq som ophavsmand en beretning, der tydeligvis er inspireret af bespisningen af de 5000 og med en referencen til den kristne nadver.⁷⁴ Muhammed taler til en skare. Da man skal spise mener Ali ikke, er der kan være nok. Så siger Muhammed til de spisende: "Tag det i Guds navn. Og de spiste til de ikke kunne mere." Og Ali forklarer: "Og så sandt som jeg lever, hvis der kun havde været en mand kunne han spist hvad jeg satte for dem alle. Derefter sagde profeten: Giv folk at drikke. Og jeg bragte dem koppen og de drak til de alle var tilfredse og så sandt som jeg lever hvis der kun havde været en mand kunne han have drukket den portion." Dette er i sammenhængen det første under der sker i forbindelse med Muhammed og igen må man tænke tilbage til den kristne tradition og foruden beretningen om bespisningen af de 5000 også til Jesu første tegn ved brylluppet i Kana, hvor der efter Jesu under med at gøre vand til vin, er vin til alle.

Som bekendt har dette bespisningsunder aldrig givet anledning til et muslimsk nadvermåltid. Man bemærker i teksten at selve beretningen med opfordringen og de ord Muhammed retter til de forsamlede "Tag det i Guds navn" og "Giv folk at drikke" næsten har liturgisk karakter. I det mindste må man forestille sig at Ibn Ishaq eller en af hans hjemmelmænd har haft et nært kendskab til den kristne nadver.

Næste fase for den muslimske sekt - og endnu var islam kun en lille sekt - var modstand fra indflydelsesrige kredse i Mekka. Samtidig har dog interessen for islam vundet genklang i to stammer i Yatrib/Medina ifølge Ibn Ishaq. Ibn Ishaq skriver: "Der var ingen stammer blandt araberne som vidste mere om apostlen...end Aus og Khazraj. Grunden hertil var, at de havde stort kendskab til de jødiske rabbiners tanker og de boede som naboer til dem."⁷⁵ En kommentar af en vis interesse finder vi et afsnit s. 190 i Wüstenfelds udgave af Ibn Hishams reviderede udgave af Siraen. Her hører vi, at profeten mens han var i Mekka havde bederetning mod Syrien. Måske hører vi her et ekko af den formodning, som vi ovenfor har berørt, nemlig at bederetningen i en periode var mod Jerusalem. Hvorfor Ibn Ishaq ikke direkte her siger "mod Jerusalem" kan skyldes en vis forsigtighed i forhold til en diskussion som måske endnu på Ibn Ishaqs tid endnu var indenfor den umiddelbare erindringshorisont.

Hvor vi i hovedsagen tidligere i fremstillingen har mødt henvisninger til koranen og kortere eksempler på koraneksegese, så finder vi også eksempler her i det afsnit, hvor muslimerne har fremgang i Mekka. Væsentligst er den første længere forklaring af en sura i koranen. Det drejer sig om sura 18 Hulen (al Kahf). Suraen tager iøvrigt udgangspunkt i den kristne legende om de syv sovende i en hule (syvsoverne). Vi møder også en anden

⁷⁴ A. Guilaume, The Life of Muhammed. London 1955 s. 117

⁷⁵ Wüstenfeld s. 178

kategori for første gang nemlig samtalen eller ligefrem stridssamtalen med jødiske lærde. Ofte optræder de jødiske lærde på samme måde, som vi finder dem i de kristne evangelier, nemlig som modstandere der søger at fange henholdsvis Jesus og Muhammed i at modsige sig selv og afsløre sig selv som gudsbespottere. Da modstanden mod muslimerne tog til i Mekka flygtede en del af muslimerne til Abbesinien. Ibn Ishaq gengiver en udførlig liste over de udvandrede, som ialt ifølge ibn Ishaq udgør 83 plus børn og hvad der kom til yderligere af nyfødte på rejsen. Med løfte om frit lejde søger Quraysh stammens ledende i Mekka gennem den abbesinske fyrste at få de flygtede tilbage igen med løfte om frit lejde, men det frie lejde er dog kun et skalkeskjul. Quraysh prøver at få den stadige fremgang som islam oplever selv under en del af muslimernes eksil stoppet ved at udelukke to af byens klaner fra kontakt med de øvrige klaner. Det gælder banu Hashim som er profets klan og ledes af hans farbror Abu Talib. I striden med Quraysh sker det, at Muhammed er imødekomme overfor deres hedenske guder, og det skaber glæde hos modstanderne. På et tidspunkt vil nogle af muslimerne i eksil tilbage igen, idet de har fået rapport om at Quraysh har tilsluttet sig islam. Men profetens imødekommenhed overfor Mekkas gamle guder for konsekvenser. For nu viser ærkeenglen Gabriel sig for Muhammed og foreholder ham, at han har bragt et budskab videre som han ikke har fået fra Gud. Apostlen fortryder og Guds viser sig som den tilgivende Gud i en åbenbaring. Gud gør derefter den falske åbenbaring som er født af Satan i Muhammeds sind til intet.⁷⁶ Muhammeds frafald fra den ene gud som vi finder i at-Taberis som et citat fra ibn Ishaq og her den åbenbaring hvor Gud på forunderlig vis sletter det gjorde til at være ugjort har siden været et omstridt afsnit. Selve bekendelse til ikke alene den ene Gud men også de gamle byguder har fået betegnelsen "de sataniske vers" og som blev inspiration for Salman Rushdies roman af samme navn. I sura 22,52-53 erkender Muhammed sin fejl ved at lade Gud sige: "Vi har aldrig før dig udsendt nogen udsending eller profet, uden at det skete når han havde et ønske, at Satan indføjede noget i hans ønske; men Gud ophæver det, som Satan har indføjet, og derpå gør Gud sine tegn utvetydige. Gud er vidende og vis. Han gør det, som Satan indfører til fristelse for dem, der bærer en sygdom i hjertet, og hvis hjerte er hårdt. De, der handler uret, er i dyb splittelse."

Muslimerne i eksil troede på meddelelsen om at alle modstanderne var gået over til islam i Mekka og først på vejen hjem opdager de sandheden. Dog opnår de frit lejde, og ibn Ishaq fortæller at i det mindste 33 af de udvandrede vender tilbage til byen. Hvad der i virkeligheden skete i forbindelse med de sataniske vers, om Muhammed og andre en overgang godkendte de gamle arabiske guder som måske en slags halvguder lader sig næppe helt klargøre. Man må også bemærke, at den tidligere udelukkelse af de to klaner banu Hashim og banu Aud bliver strøget og de bliver genoptaget i Mekkas fællesskab. En af de mest kendte episoder fra islams første tid er profetens natlige rejse til Jerusalem og hans opstigen til himlen. Motivet af Muhammed ridende på den flyvende ganger Buraq har været et ofte gentaget motiv blandt persiske bogillustrationer.

Udgangspunktet for ibn Ishaqs beretning er en drøm som vi finder omtalt i sura 17 Natterejsen (al-Isra'). I drømmen tages Muhammed til Jerusalem for at mødes der med de tidligere profeter. Rejsen foregår ved nattetid og som vi læser i sura 17 første vers: "Højlovet være Han, der lod sin tjener rejse om natten fra det fredhellige bedehus (nogle forskere vælger her at fortolke: kabaaen) til det fjerneste bedehus (dvs. Jerusalem), hvis område vi har velsignet, for at vise ham nogle af Vore tegn. Han er den Hørende og den Seende." Ibn Ishaq fortæller, at da nogle af muslimerne hørte om denne rejse, faldt de fra troen. Sidenhen blev denne rejse anledning til en lærd debat om hvorvidt rejsen var fysisk, hvor kroppen virkelig kom til Jerusalem eller det var et drømmesyn. A'isha som var en af

⁷⁶ ibid s. 239-240 og Tabari 1192

profetens koner, citerer ibn Ishaq for at have udtalt: at apostlens legeme forblev, hvor det var, men Gud flyttede alene hans sjæl.⁷⁷

Dette har sandsynligvis også været ibn Ishaqs synspunkt, idet han ikke forsøger gennem andre citater at modsige sandheden af dette. Men tanken om den fysiske rejse har alligevel påvirket ibn Ishaq. Til drømmen hæftede måske historiefortællerne en himmelrejse, hvor det ikke længere er ærkeenglen Gabriel der bringer ham fra et sted til et andet, men at rejsen fra Jerusalem foregår på den vingede hest Buraq. Netop denne transportform på en vinget hest understreger, at historiefortællerne har lagt vægt på, at der er tale om en fysisk rejse. Fra eventyrverdenen er også taget den prøve, som profeten stilles overfor. Han skal vælge mellem tre bægre. En stemme advarer ham om at ikke at



Illustration fra persisk bog fra midten af 1500 tallet med digte af den persiske digter Nazami. (foto fra British Library.) I traditionen har Buraq ofte kvindeansigt og hestekrop. Omkring profeten flyver engle.

tage hverken bægret med vin eller det med mælk. Han skulle altså vælge bægret med vand. Muhammed går op ad en himmelstige for at kunne besøge de syv himle og paradiset. Den svenske orientalist Tor Andræ påviste allerede i begyndelsen af det 20 århundrede, at såvel jøderne som de kristne apokalyptikere fra Muhammeds tid og nære eftertid har indeholdt beretninger om himmelrejser.⁷⁸ På hvilken måde kan disse beretninger om himmelrejser have påvirket beretningen om Muhammeds drømmerejse til Jerusalem og den efterfølgende himmelrejse? I de seneste år er der kommet ny erkendelse om netop himmelrejseberetningerne i såvel jødedom som kristendom.⁷⁹ Moses og Enok er de to respekterede modtagere af åbenbaringer i jødedommen, men hvor Gud typisk stiger ned til Moses, stiger Enok op til Gud. Det gamle testamente er udtryk for den "mosaiske" retning, mens den "enokiske" er at finde i andre tekster. Den enokiske tradition for himmelrejser har også præget en del af kristendommen. Et eksempel er i den allertidligste kristendom Paulus, der taler om en rejse til

"den tredje himmel." Den mest centrale himmelrejse i kristendommen er evangeliernes

⁷⁷ ibid s.265

⁷⁸ Tor Andræ, Die Person Muhammeds in Lehre und Glaube seiner Gemeinde. Stockholm 1917 s. 42f

⁷⁹ Flemming A.J.Nielsen, Jesper Tang Nielsen (eds.) Apokalyptik og himmelrejse. Bibliana nr. 2, 2009. Dette hæfte er en udmærket indgang til emnet apokalyptik og himmelrejseberetninger.

omtale af Jesu himmelfart efter døden på korset og opstandelsen påskedag. Engang i 1990'erne fandt to amerikanske forskere i Berlin nogle stumper af et gammelt græsk manuskript, som var blevet indkøbt i 1967 for 300 D-mark. Efter et sandt detektivarbejde viste stumperne at være et hidtil ukendt evangelieskrift som er blevet kendt under navnet Frelserens Evangelium. Udfra skriften kunne man fastslå, at dette måtte være nedskrevet senest i det 7. århundrede. Selvfølgelig kan meget vel være meget ældre. Men det vi kan fastslå er, at man har haft interesse og behov for at kopiere dette skrift engang i det 6. og 7. århundrede. Det interessante i Frelserens evangelium er i vores forbindelse dens himmelrejseberetning. Beretningen om Jesus i Getsemane Have og forklarelsen på bjerget smelter i dette evangelium sammen til en begivenhed. På dette sted er teksten uklar, men vi forstår, at disciplene falder i søvn og i drømme placeres de på et bjerg. På bjerget forvandles de til åndelige væsener – så er i modsætning til Muhammed transportproblemet løst! I himlen ser disciplene Frelseren gennemtrænge alle himle. En sådan gennemtrængning er dog ikke disciplene selv forundt. Sammenligner vi med Muhammed ja, så føres han gennem alle syv himle. Disciplene oplever også en himmelsk tilbedelse af Gud foran hans trone. Det der er af interesse i forbindelse med Muhammeds himmelrejse er, at disciplene først på deres rejse tildeles apostelstatus. En himmelrejse kan altså tolkes som en tildeling af en speciel autoritet på jorden begrundet i himmelsk indsigt. I Frelserens Evangelium hedder det, at disciplenes øjne blev åbnet til alle sider, og stedet blev afsløret for dem. Således kan de i himlen se Jesus i hans guddommelighed, når han gennemtrænger alle himle. Her på jorden kan man ikke umiddelbart se, at Jesus er guddommelig, men det er åbenbart i himlen. På lignende måde får Muhammed gennem sin himmelrejse indblik i Guds skjulte majestæt, og derigennem får han et nyt syn på verden. Han kan nu gennemskue verdens sande beskaffenhed. En himmelrejse giver en særlig autoritet overfor menigheden. Sandheden befinder sig i himlen, og hvis man har haft adgang til den gennem sin himmelrejse, så har man et stærkt argument for sine fortolkninger og påbud. Man er altså ikke som en Moses henvist kun til at tage udgangspunkt i den lov som er givet på de lovtavler, som Gud har skænket, man har autoritet udfra sin himmelske kundskab til fortløbende med autoritet at udstede retningslinjer. Så stærke argumenter har en apostel med en himmelrejse bag sig, at man i høj grad kan undgå at blive udsat for kritik. Dog nævner ibn Ishaq at nogle muslimer faktisk på grund af beretningen om rejsen – og det må jo så være drømmerejsen til Jerusalem alene, himmelrejsen må regnes for en sekundær tilføjelse – forlod islam. Men de der så blev tilbage må vi tro, har være desto mere knyttede til Muhammeds ledelse.⁸⁰ Der er altså blevet åbnet for dogmet om Muhammeds profetiske ufejlbarlighed (isma). Efter beretningen om himmelrejsen kommer meget passende en beretning om hvordan Gud straffede de blandt Quraysh, der spottede profeten. De dør af ting som en opsvulmet mave, der medførte vattersot, et gammelt ar der springer op, og én får en torn i foden, da han binder sit æsel til et palmetræ og dør af betændelsen. Endelig er der så en der dør af betændelse i hovedet.

På et tidspunkt får Muhammed en guddommelig tilladelse til at bruge vold overfor modstanderne. Dette sker lige før hijra (flugten til Yatrib/Medina). Året sættes til 622. Først flygter profetens fæller og ibn Ishaq meddeler os navnene på flygtningene. Sidst flygter Muhammed efter at han er blevet advaret om et mordforsøg på ham. Yatrib bliver profetens by, og den får siden navnet Madinat un-Nabi, det vil sige profetens by. Un-Nabi blev snart droppet så navnet blev Medina. Året 622 blev så det år hvor den muslimske kalender tager udgangspunkt. Muhammed og hans fæller samt hans tilhængere får sig etableret i Medina også i forhold til den jødiske del af byboerne. Ting som bøn, skat til almisser, faste, straf, og endelig det tilladte og forbudte blev fastlagt her i den første tid,

⁸⁰ ibid s. 35 - 39: Jesper Tang Nielsen: Himmelrejse i Frelserens Evangelium.

nævner Ibn Ishaq⁸¹ Men hvordan skal der kaldes til bøn? Muhammed overvejer at kalde sammen med en trompet som jøderne, men i en drøm åbenbares det bønneråb, der den dag i dag lyder fra minareten.

Maghazi - krigstogter med udgangspunkt i Medina

I høj grad blev det jødernes rabbinere, der blev Muhammeds skarpeste modstandere i Medina. Ibn Ishaq skriver: "Det var de jødiske rabbinere, som plejede at genere apostlen med spørgsmål, og som skabte forvirring og sammenblandede sandhed med løgn."⁸² Der følger herefter hos Ibn Ishaq en række eksempler på konflikten mellem de jødiske rabbinere og Muhammed. Denne konflikt sætter stadigvæk sine spor i nogle muslimers holdning til jødedommen. En læsning af flere af disse konfrontationer får læseren umiddelbart til at tænke på, om ikke den muslimske fortælletradition her har kopieret evangeliernes model, hvor også Jesu modstandere konfronterer Jesus med forrædderiske spørgsmål. Kort sagt, måske er mange af disse stridssamtaler konstruktioner, hvor man rent pædagogisk har brugt jøderne som en slags djævelens advokater for at fremhæve Muhammeds holdninger til forskellige forhold. Spørgsmålene kan nærme sig det komiske. Nogle jøder spørger Muhammed: Det er sandt at Gud har skabt verden, men hvem har så skabt Gud? Profeten bliver så vred, at han skifter farve i ansigtet, og han farer på sine modstandere. Heldigvis griber ærkeenglen Gabriel ind, og siger at han skal svare modstanderne, at Gud er en og Gud er evig. Han avler ikke og er ikke avlet og ingen er lige med ham."⁸³ Men også de kristne diskuterer han med f.eks. en kristen delegation fra Najran. Her bliver forskellene mellem islam og kristendom regnet op. Det er næsten selvfølgelig spørgsmålet om treenigheden og Jesu stilling i forhold til Gud, der bliver hovedemner i diskussionen. Herefter følger et længere afsnit med forskellige krigshandlinger. Alfred Guillaume har i sin indledning til sin oversættelse af Siraen argumenteret for, at mange af disse beretninger hviler på øjenvidneberetninger. Da sådanne små krigs- eller ligefrem røvertogter som dem der omtales her, allerede i det gamle arabiske samfund gav stolthed og prestige, så må vi formode at denne indstilling varede ved også ind i den første muslimske tid. Meget af den gamle arabiske poesi beskæftigede sig med disse krigs- og røvertogter. I ummayyadetiden blev de gamle beretninger taget frem som underholdning hos de herskende. For poesens vedkommende ofte "forbedret" med romantiske og idealiserende indslag og kommentarer. Desuden lå disse krigstogter så tæt på Ibn Ishaqs egen tid, at det var sin sag at manipulere med sandheden, som stadigvæk var kendt af mange.

Et eksempel på, hvordan Ibn Ishaq benytter maghazistoffet kan vi finde f.eks. i beretningen om slaget ved Badr. Modstanderne var de ledende Quraysh medlemmer fra Mekka. Dette slag blev optakten til Muhammeds religiøse og politiske gennembrud i Arabien som helhed. Man kan opdele beretningen op efter den kategori af kilder, som Ibn Ishaq her har brugt.⁸⁴

1. **Introduktion** (Wüstenfeld s. 427-28). Dette afsnit er bygget af maghazimateriale - altså krigsberetninger. Ibn Ishaq nævner sine kilder og tilføjer: "Hver af dem fortalte noget af denne historie, og deres beretninger har jeg samarbejdet til historien om Badr."

⁸¹ Wüstenfeld s. 346-347

⁸² ibid. s. 351

⁸³ ibid. s. 400

⁸⁴ P. Lewis, P.M. Holt (eds.), *Historians of the Middle East*. London 1962 s. 32. Det af Montgomery Watt her opstillede skema har været grundlag for de følgende overvejelser.

2. **Forløb og resultat af slaget ved Badr skildret gennem Maghazi-materiale (Wüstenfeld s. 428-75).** a. A'tikas drøm: På bedste eventyrvis forudsiger denne kvinde fra Mekka en karavanes trængsler. Ganske som drømmen forudsiger, ankommer der da tre dage efter bud fra karavanen, der beder om hjælp. b. Forberedelserne til slaget: De to parter gør sig rede til et opgør. Videre hører vi meget detaljeret om muslimernes vandring frem mod den kommende slagmark. c. Slaget ved Badr. En af Qurayshstammens mænd får en åbenbaring om, at mange af stammens lende mænd vil blive dræbt: "Jeg vil sætte en skræk i livet på dem, der er vantro. Giv dem sværdslag over nakken! Giv dem over hver en finger og tå! For de satte sig op imod Gud og Hans udsending, og den der sætter sig op imod Gud og Hans udsending er Gud streng, når han straffer. Sådan er det, så smag det! De vantro har Ildens straf i vente."⁸⁵ d Efter kampen skændes de sejrende muslimer om byttets fordeling. Endnu engang får Muhammed en belejlig åbenbaring, der løser problemet.⁸⁶Som vanligt ved de arabiske stammers krigshandlinger, blev fangerne tilbageholdt indtil der var betalt løsepenge. Sejren over Mekka blev en af de begivenheder i islams ældste historie, som kom til at stå specielt markant for en senere tid. I eftertiden var dette er et af de tidspunkter, hvor det var væsentligt for ens prestige, at en af ens forfædre deltog på den rigtige side. I forhold til for eksempel ummayadedynastiet kunne det ny abbasidedynasti pege på, at det gamle regime blandt deres deres forfædre havde haft nok så mange på den forkerte side. En af de senere arabiske indsamlere af ahadith blev det sagt om, at hvis man ikke på hans spørgsmål om beretninger fra den første tid intet havde at oplyse, så strøg han som hævn forfaderen fra listen over deltagere på profetens side. Om historien er sand kan ikke eftervises, men den afslører, at man blandt menigmand havde en vis skepsis overfor listerne over deltagere ved Badr. Under omtalen af fangerne som muslimerne tog, er der en beretning om en svigersøn af profeten, der er blandt de fangne. Man får bragt profetens datter tilstede fra Mekka, og samtidig går svigersønnen over til islam, og derved løses dette familieproblem. Sejren ved Badr fik positiv betydning for profetens position i Medina, og den bliver også udgangspunkt for alliancer med nogle af beduinstammerne, så de ikke indgik i en front sammen med folkene fra Mekka mod Medina. Siden følger endnu en række mindre sammenstød mellem de to parter.
3. **Koran og tafsir (Wüstenfeld s. 476 - 485).** Dette hovedafsnit om slaget ved Badr behandler primært den religiøse betydning af dette slag. Ibn Ishaq har taget sit udgangspunkt i Sura 8 (an-Anfal). Helt i overensstemmelse med koranen tager Ibn Ishaq det for givet, at det er uenighed om delingen af byttet der var baggrunden for åbenbaringen af Sura 8, hvis navn betyder "byttet". Suraen får betydning ved at dæmpe gemytterne. Den får de troende til at indse, at sejren primært ikke er resultatet af deres indsats, men at den er guddommeligt betinget. Derfor bør byttet også deles under hensyn dertil. Sejren og Muhammeds åbenbaring er en bekræftelse på, at muslimernes bøn om sejr er blevet hørt. Denne tolkning tilslutter Ibn Ishaq sig også.
- a. **Genealogiske oversigter (Wüstenfeld s. 485- 515).** Historisk havde afstamning haft stor betydning blandt arabere. Det var vigtigt at kende sin slægt og de alliancer den havde indgået gennem ægteskaber, og de fælles interesser man havde haft med andre slægter. Slægtsoversigternes betydning forsvandt ikke med islam. Den blev snarere styrket dels gennem muligheden for pensioner for tidlig overgang til islam, dels fik de betydning i opgøret mellem abbasideslægten med de slægtsmæssige nære bånd til Muhammed og ummayadeslægten forfader Abu Sufyan leder af Quraysh-tropperne fra Mekka, der her ved Badr står som

⁸⁵ Sura 8 (An Anfal) vers 12 og vers 10 og 12-14. min oversættelse

⁸⁶ Sura 8 (An anfal) vers 42

Muhammeds hovedmodstander. Abu Sufyans søn, Muawiyah, blev den femte og den første egentlige ummayyadekalif selvom kaliffen Uthman også tilhørte klanen men var af en anden familiegren end Muawiah. Shi'itterne anerkendte aldrig Muawiyah, dels fordi han havde sat deres kandidat Ali fra magten, dels også fordi Muawiyah og hans far Abu Sufyan først blev omvendt da muslimerne erobrede Mekka. Man betegnede såvel Muawiyah og Abu Sufyan for at have været hyklere, der aldrig for alvor blev muslimer. Shi'itterne kunne derfor heller ikke anerkende dynastiets status som kaliffer, og gik derfor i samarbejde med abbasiderne om at styrte dem. Måske ligger der bag de lister som ibn Ishaq opregner et officielt dokumentmateriale. Den form som ibn Ishaq gengiver er opstillet som et regnskab. At det skulle være officielt udarbejdet materiale er dog ikke ensbetydende med listernes fuldstændige sandhedsværdi. Listerne kan muligvis allerede være udarbejdede i forbindelse med delingen af byttet.

Den endelige sum af deltagere anført med denne kommentar: Således var det samlede antal af emigranter og hjælpere som var tilstede ved Badr og som fik del i byttet.....: 314
 Af dem udgjorde emigranterne.....: 83
 Af dem udgjorde Aus).....: 61 tilhørte gruppen af hjælpere (Ansar)
 Af dem udgjorde Khazraj.....: 170 tilhørte gruppen af hjælpere (Ansar)⁸⁷

Efter samme mønster finder vi også opgørelser over tab - såvel egne som modstandernes. Der er også en liste over fanger. Listen over de døde kan have haft betydning ved tilbagegivelse af personlige ejendele eller specielt for døde modstanderes vedkommende tilbagekøb af ejendele. Fangelisten har gjort nytte ved løskøb af fanger. Det var almindeligt efter arabiske krigshandlinger at der blev betalt løsepenge for at få fangne frigivet.

Som lidt af et kuriosum er også en liste over leverandører af kameler til Quraysh-stammen.⁸⁸ Om den har været sammensat ud fra et ønske om hævn over disse leverandører af udrustning til modstanderne kan være en forklaring på den liste.

5. Poesi om slaget ved Badr (Wüstenfeld s. 516-539)

Efter de arabiske slag var det almindeligt at digtere på begge sider gik i kappestrid om at hylde de tapre helte. De pro-islamiske digte slår især på, at sejren ved Badr er et tegn på Guds støtte til muslimerne og Muhammed i kampen mod de vantro. Quraysh-stammen fremhæver, at deres faldne døde med æren i behold. Slægtsstolthed, mod og ære er de egenskaber forfatterne især fremhæver.

Digtene er oftest anbragt i en sammenhæng, hvor de skal supplere de begivenheder som ibn Ishaq netop har beskrevet. Det er sjældent, disse digte føjer yderligere oplysninger til vor viden om begivenheden. Af størst interesse for os er, at digtene kan ses som udtryk for stammernes eller klanernes holdninger. Allerede ibn Hisham udtrykte stærk tvivl overfor mange af disse digtes autoritet og troværdighed. Også andre tidlige arabiske historieskrivere og forfattere af biografier stillede sig skeptiske overfor digtenes troværdighed. En af disse var ibn Sallām al-Jumāhī (død 853), der blandt andet beskæftigede sig med de gamle arabiske digte. Han skrev om ibn Ishaqs brug af digte: " Muhammed ibn Ishaq var den af dem, der gjorde mest skade mod digtningen, idet han forvanskede digte og lod al slags vås gå videre. Han var en af de lærdeste i profetens

⁸⁷ Wüstenfeld s. 506

⁸⁸ ibid. s. 475

biografi, og man citerede digte på grundlag af hans autoritet. Han plejede at undskylde sig med, at han blot gav det videre, som var meddelt ham. Men dette var ingen undskyldning for, at han i siraen videregav digte, som som blev tilskrevet mænd og kvinder, der aldrig havde ytret en verselinje.⁸⁹ I sin doktorafhandling fra 1952/1953⁹⁰ påviste M.A.H. Azzam at siraens digte må være skrevet eller reviderede til deres nuværende form efter drabet på profetens svigersøn Alis søn Husseins død i 680 og til og med plyndringen af Medina to år senere. Dr. Azzam påviste overbevisende at digtene havde til formål at hævde Ansars (hjælpernes)⁹¹ stilling som de, der støttede profeten mod Quraysh under hans ophold i Medina. På affattelsestidspunktet / tidspunktet for interpolationerne følte hjælperne sig uretfærdigt skubbet til side af Quraysh i kampen om magten i det muslimske rige. Digtene bruger således fortiden som model for politiske begivenheder, der foregik i samtiden. Som eksempel kan nævnes et digt om en af de gamle yeminitiske konger, hvor der står: "den du dræbte var den bedste af os, og den overlevende er herre over os og alle I er herrer over os." Dette kan tolkes som en henvisning til Hussein, som mange mente var den rette tronarving og den overlevende er ummayadekaliffen Yazid den 1. og herrerne er ummayade-familien. Dr. Azzam undersøgelse sandsynliggør, at det var almindeligt, at man i den politisk-religiøse debat genbrugte gamle heroiske digte og tilpassede heltene til samtidens politiske idealer. Linjer og passager er blevet skiftet ud med andre, der passede i den ny situation.

En anden disputats fra samme periode skrevet af W. Arafat har behandlet de digte i siraen som tilskrives Muhammeds hofpoet Hassan ibn Thabit.⁹² I Siraen finder vi 78 digte, der tilskrives ibn Thabit. Heraf mener dr. Arafat, at kun de 15 kan være skrevet af ibn Thabit. En indholdsanalyse kan påvise, at en række digte må være skrevet senere end i denne digters levetid, eller at man må sætte spørgsmålstegn ved simpelthen digtets troværdighed. Mest interessant i dr. Arafats undersøgelse er, at han ved sammenligninger af forskellige senere forfatters overlevering af ibn Thabits digte har kunnet påvise, at forskellige tildigtninger og interpolationer som ofte helt har ændret holdningen til de beskrevne episoder i forhold til originalen. Dette helt på linje med dr. Azzams forskningsresultat som beskrevet ovenfor.

Digtmaterialet fortæller os næppe meget nyt omkring det tidlige muslimske samfund. Siraens digte fortæller mere om stridighederne i Medina senere i forbindelse med drabet på Hussein og plyndringen af Medina. Digtene har mere karakter af politiske kampskrifter end historiske epos.

6. Slutning (Wüstenfeld s. 539)

Der er ingen konklusion men blot en bemærkning om, at Muhammed forlod Badr i måneden Ramadan eller Shawwal.

Det mønster som vi har opridset her vedrørende slaget ved Badr er ganske typisk for krigstogterne - også de mindre omfattende.

⁸⁹ efter A. Guillaume, *The Life...* s. XXV

⁹⁰ M.A.H. Azzam, *A Critical Study of the verse content of the Sira of ibn Hisham*. School of Oriental and African Studies. University of London 1952/53.

⁹¹ Ansar hentyder til de første omvendte fra Medina, der støttede profeten under hans asyl. Ansar var folk fra de to stammer Khazraj og Aus. Begge stammer var af sydlig arabisk afstamning.

⁹² W. Arafat, *A Critical Introduction to the study of the poems ascribed to Hassan ibn Thabit*. University of London 1953-54.

Maghazi-delen af ibn Ishaq afsluttets med beretning om apostlens sygdom og død er i hovedsagen bygget på hans unge yndlingshustru A'isha beretning. En beretning uden de store idealiseringer eller overnaturlige indslag men holdt i en afdæmpet stil. Dødsscenen som A'isha husker den, foregår på den måde, at en af Abu Bakrs slægtninge kommer ind i huset med en tandstikker i munden. A'isha fornemmer at profeten ønsker at få en tandstikker, og giver ham en efter at hun har tygget lidt på den for at blødgøre den. Profeten stanger med stor grundighed sine tænder og lægger sig så ned igen. Så dør han med ordene: Hellere, den højest ophøjede ledsager fra paradiset!⁹³ Abu Bakr hans nærmeste medarbejder bliver efter profetens død leder af menigheden og den første kalif. Til allersidst følger en beskrivelse af selve begravelsen, hvor faktisk det eneste overnaturlige indslag er at finde. Man er i tvivl om Muhammeds afsjælede legeme skal vaskes med eller uden tøj. De der står for afvaskningen falder pludselig i søvn og hører en stemme, der befaler dem at vaske legemet med tøjet på. Uden tvivl er dette en senere tids forsøg på at give afvaskning af de døde med tøj en guddommelig autoritet.

Konklusion

Siraens formål er først og fremmest at indplacere Muhammed i den jødiske-kristne profettradition. Opregningen af profetrækken før Muhammed har netop dette som hovedformål. Dog bemærker vi også i fremstillingen, et vist hensyn til at siraen (eller måske en del deraf) er blevet udarbejdet også med det formål at skulle bruges i forbindelse med oplæring af tronarvingen den senere kalif al Mahdi. Hvor materialet lægger op til det i forbindelse med kongelige personer eller herskere er de gode forbilleder fremhævet. Midterafsnittet fortsætter med at understrege, at alt har været guddommeligt tilrettelagt for den sidste profets komme. Vi hører, hvordan kristne såvel som hedninge fornemmer, hvad det er der står for, nemlig den endelige profets komme. I dette afsnit får de kristne en mere central position i forventninger i forhold til jøderne.

I det sidste afsnit hvor profeten står frem som profet underbygges hans status som profet gennem hans liv og gerninger. I forhold til senere samlinger af traditioner om Muhammed bemærker vi, at han fremtræder meget menneskeligt. Det mest markante eksempel herpå, er de sataniske vers, hvor han i sit ønske om politisk indflydelse påråber sig en falsk åbenbaring, som han så siden får tilgivelse for og som bliver slettet som ugjort af Gud. Enkelte forskere har dog, argumenteret for, at de sataniske vers ikke var at finde hos ibn Ishaq. Men selv om dette ikke skulle have været tilfældet, så ændrer det ikke indtrykket af, at det har været ibn Ishaq magtpåliggende at fremstille Muhammed som et menneske for at hindre et tilløb til at gøre ham til en halvgud eller det skyggebillede som Frede Løkkegaard som før nævnt mener, at en senere tid gjorde ham til. Denne indgangsvinkel peger henimod at ibn Ishaq enten selv har været mutazilit eller i det mindste stået nær denne bevægelse, som var hans samtids mest indflydelsesrige religiøse strømning takket være kalifhoffets favorisering. Siden ca. en generation senere vandt mere konservative kræfter magten, og det forklarer dels hvorfor ibn Ishaqs arbejde måtte redigeres som ibn Hisham gjorde det, dels også de mange negative bedømmelser en række senere autoriteter gav ham, for ikke ligefrem at tillægge ham kætterske tanker i forhold til ortodoks islam, som en senere tid definerede den. Et væsentlig indslag i materialet i den sidste del af siraen er tafsir, det vil sige koranudlægning. Spredt hele vejen gennem det historiske forløb i den sidste del af siraen er der beretninger der enten sætter nogle ord fra koranen ind i et oplysende forløb eller også er der tale om direkte tolkning af en passage i koranen. Enkelte indslag har sin forklaring i forhold til jura, det kan enten gælde almindelig dagligdags gøren og laden, eller normer for hvordan man skal handle i en given situation.

⁹³ Wüstenfeld s. 1011.

Endelig er der tilfælde der beskriver en religiøs praksis som f.eks. pligtbønnerne eller som vi hører i forbindelse med Muhammeds begravelse om liget skal vaskes påklædt eller nøgent. Blandt det stof som vi må regne tilhørende til det rent religiøse er også stridssamtaler med specielt jøderne. I sidste del af værket kommer jøderne især til at stå som de farligste modstandere med djævelske spørgsmål der skal friste Muhammed til selvmodsigelser. Det kan ikke påvises at der er direkte citater fra Jesu stridssamtaler med jøderne, men en vis inspiration i det at opstille netop jøderne som hovedmodstanderne kunne være et lån fra de kristne evangeliers beretninger.

Ibn Ishaq lader stille og så ganske menneskeligt lade Muhammed ånde ud i A'ishas skød efter at han omhyggeligt har stanget tænder. Nogle senere muslimske lærde har ment, at Muhammeds sidste ord - og det er der den dag i dag mange der tillægger ham at have sagt - : "Udvis jøderne fra Hijaz og Najran, fra den arabiske halvø og vid at de ondeste af menneskeheden er de der tog profeternes grave som bedesteder!"⁹⁴ Nogle ulykkelige sidste ord tillagt profeten, ord som endnu den dag i dag desværre af nogle tages så bogstaveligt, at de kommer til at overskygge meget andet i traditionerne om profeten Muhammed.

⁹⁴ her fra al Bukhari som skrev en af de seks kanoniske hadithsamlinger indenfor sunna islam. Al Bukhari levede fra 810 til 870. Blandt de seks regnes denne hadithsamling stadigvæk som den mest troværdige samling. Man siger simpelthen blandt sunna muslimer, at hvad autencitet angår, står den næst efter koranen.

