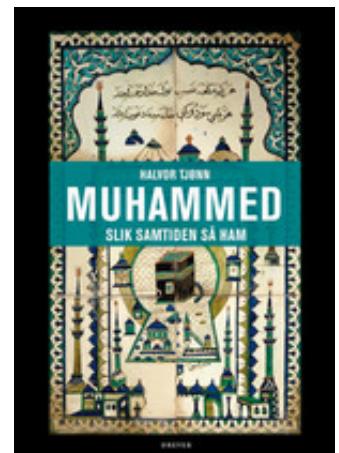


En Muhammed-reportasje



//

//]]]]> //]]]>UTVIDET BOKOMTALE: Halvor Tjønns *Muhammed – slik samtiden så ham* er et interessant forsøk på å presentere en meget viktig kilde til [islams](#) tidligste historie for norske lesere. Boken klarer til en viss grad å formidle en oppriktig interesse for de fabuløse fortellinger og historiske fragmenter som utgjør sagaen om profeten Muhammeds liv og levnet. Men forfatterens bevingede beveggrunner (å «forstå dagens terrorister») og påtrengende polemikk, samt den naive tilnærmingen til tekster og historie som gjennomsyrer boken, kaster en mørk skygge over kildematerialet og ødelegger det som ellers kunne ha blitt en viktig bokutgivelse. Av Amund Bjørnsnøs, stipendiat ved Institutt for kulturstudier og orientalske språk (Universitetet i Oslo)

– *You shall see a Bold Fellow, many times, doe Mahomets Miracle*

Francis Bacon¹

I denne boken får vi servert et løst gjenfortalt utvalg fra en engelsk oversettelse av Ibn Ishaqs (d. ca. 767 e.Kr.) berømte Muhammed-biografi, supplert med materiale fra andre kilder, både klassiske arabiske tekster i moderne oversettelse (al-Waqidi og al-Tabari) og vestlig forskningslitteratur (Frants Buhl, W. M. Watt og Maxime Rodinson).

Ideen synes å være å formidle, i deler av teksten føler man at kanskje «blottlegge» eller «avsløre» ville passet bedre, det «antatt mest genuine bildet av Muhammed» som vi finner hos «de tidligste muslimske historikerne/tradisjonsinnsamlerne» (s. 11–12) for å vise at det er en sammenheng mellom de bestialske handlingene og ekstreme holdningene i disse gamle fortellingene og den islamistiske terrorismen og islamske fundamentalismen vi opplever i dag.

Hvis dette inntrykket er riktig, og det ville forbause meg om ikke alle som leser boken sitter igjen med det samme inntrykket, må vi karakterisere boken som historiografisk naiv og kanskje i overkant polemisk for en bok som hevder å objektivt gjengi et historisk kildemateriale ved å «la de eldste muslimske historikerne selv komme til orde» (s. 17).

Det er også et åpent spørsmål i hvor stor grad den arabiske *sira/maghaz*-litteraturen, som er Tjønns hovedkilde, virkelig gjenspeiler det «Muhammed-bilde» som forfatteren hevder «er blitt stående sentralt i muslimers bevissthet», og som han derfor mener er avgjørende for å forstå «politisk islam» og «den ytterliggående islamismen» (s. 11, s. 15–16).

Utvalg i gjenfortelling

Bokens kjerne er Tjønns kommenterte gjengivelse av utvalgte deler – anslagsvis 25 prosent, hvis man sammenligner antall ord og trekker fra kommentarer og lignende – av Alfred Guillaumes oversettelse fra 1955 av den arabiske teksten og delvis Gustav Weils tyske oversettelse fra 1864. I tillegg bruker han den engelske monumentaloversettelsen av al-Tabaris (d. 923) historieverk og den inntil nylig eneste tilgjengelige versjon av al-Waqidis (d. 822) «profetbiografi» på et moderne europeisk språk, Julius Wellhausens forkortede tyske oversettelse fra 1882, denne sistnevnte så ofte at utvalget fra Guillaume kanskje burde anslås til 15 prosent.

Tjønn nevner ikke noe sted kriteriene for utvalget, og hans presentasjon av kildematerialet og de moderne oversettelsene er meget mangelfull og delvis misvisende (mer om kildene nedenfor).

I tillegg til sin gjenfortelling på norsk av disse oversatte tekstene, inndelt i 17 tematiske kapitler («Utvandringen til Medina», «Erobringen av Mekka» og så videre), presenterer Tjønn fyldige kommentarer i egne innrammede avsnitt på ulike steder i teksten. Kommentarene belyser uklarheter og gir mindre forklaringer til teksten, men det viktigste formålet synes å være å etablere hva som er historisk sannsynlig og hva som «sett fra vår tids perspektiv» (s. 112) er enten dikt og

løgn eller moralsk forkastelig (sistnevnte kategori plasseres forøvrig alltid trygt innenfor rammen av det historisk sannsynlige).

Til denne oppgaven bruker han tre moderne Muhammed-biografier fra første halvdel av 1900-tallet (Frants Buhl 1903; W. M. Watt 1953 og 1956; og Maxime Rodinson 1961), som forøvrig fortsatt er viktige «klassikere». Han nevner også sporadisk andre tilsynelatende tilfeldig valgte bokutgivelser, men ser ikke ut til å ha reflektert nok over sitt eget utvalg til å innse at det er tilfeldig. Derfor kan han omtale Fred Donners bok fra 1998 som «den mest autoritative moderne framstillingen om den eldste muslimske tradisjonssamlingen» (s. 9). Donner er riktignok en autoritet, og boken er interessant, men som én av svært mange bøker om dette temaet er dens anliggende først og fremst å fremme en ny (og akkurat passe revisjonistisk) teori, som Tjønn ikke nevner. I tillegg har den en grundig og meget oversiktlig innledning (Donner 1998: 1–31), som er den delen av boken Tjønn bruker.²

Bare noen få av de 15 bøkene som utgjør «sekundærlitteratur» nevnes ellers i boken, og man lurer på hvordan Tjønn kan få seg til å skrive «så godt som alle bøkene som vestlige historikere har skrevet om emnet [...] formidler god og verdifull kunnskap» (s. 17). Etter 1980-tallet, og særlig fra slutten av 1990-tallet har antallet studier av Muhammeds liv og den tidligste islamske historien, for ikke å snakke om studier av Koranen, økt voldsomt. Ingen av disse nevnes av Tjønn. (Donner er intet unntak, for Tjønn bruker kun bokens innledning.)

Muhammed

Med utgangspunkt i oversettelser av eldre arabiske kilder forteller forfatteren altså historien om profeten Muhammed, fra vuggen til graven. I motsetning til en annen kjent profetskikkelse, er det hverken fargerike fortellinger om en mirakuløs fødsel eller mystiske utlegninger av en metafysisk signifikant død som står i sentrum; her er det levd liv og tilsynelatende ganske verdslige politiske og militære bragder som utgjør historiens dynamikk, selv om fortellingen er fargelagt med spådommer og mirakler her og der.

Kildetekstene er litterære fremstillinger som må leses med en forståelse for betydningen av sjangermessige krav (Faizer 1999) og politiske forhold i forfatternes samtid (Sellheim 1966). Tjønn understreker selv at det er «religiøse – ikke historievitenskaplige kilder vi har med å gjøre» (s. 12) og for ham «er heller ikke hensikten å kartlegge den historiske Muhammed» (s. 11), men viser allikevel i sine kommentarer at det er nettopp den historiske Muhammed han forsøker å sette opp som en kontrast til «Muhammed-skikkelsen som et forbilde for islamister» (for å parafrasere fra s. 16).

Den første delen av boken behandler tiden i Mekka (s. 24–122). En foreldreløs arabisk gutt vokser opp på 10 sider, opplever enkelte varsler og profetier og gifter seg med en rik enke (Khadija). Før Muhammed «stod fram som forkynner for folket i Mekka» (s. 37) i en alder av omtrent 40 år, er det ikke mye vi vet og ikke mye profetbiografene hadde å gå på. Den samme usikkerheten gjelder til

en viss grad for resten av tiden i Mekka, men Ibn Ishaq har allikevel bygget opp en historie rundt enkeltoverleveringer (*akhbar*) og koransitater.

Muhammed opplever at en skikkelse som han etterhvert forstår er engelen Gabriel bringer åpenbaringer fra Allah. Han nøler først, men forstår deretter at han er utvalgt. Selv om han møter mye motstand fra den mektigste familien/klanen i Mekka, nemlig Quraysh, «fortsatte enda flere mennesker i Mekka å slutte seg til Muhammed, og for Quraysh-stammens ledere ble problemet stadig større» (s. 47). Det oppstår flere konfrontasjoner med den etablerte eliten i Mekka, til tross for forsøk på alliansebygging (fra begge sider) og et økende antall viktige personer går over til den nye religionen.

Under hele denne tiden mottar Muhammed stadig nye åpenbaringer i form av koranvers som kildene knytter direkte til hendelser i hans liv. Men Muhammed møter stort sett motstand inntil han får kontakt med en gruppe menn fra Medina sommeren 621 (s. 85–96) og utvandrer med sine tilhengere i slutten av september 622, en hendelse som markerer en ny æra i verdenshistorien. (Utvandringen ble senere fastsatt som utgangspunkt for en ny islamsk tidsregning og datoen [«epoken»] beregnet til den første dagen i det (måne)året utvandringen fant sted, 16. juli 622).

Krigeren

I Medina kommer Tjønns *Leitmotiv* tydelig frem: Muhammed som «krigerprofeten» (s. 123–397), et tema han introduserte i en kronikk i Aftenposten 10. februar 2006, [«Krigerprofet og religionsstifter»](#)

Bakgrunnen synes å være at Tjønn er overrasket over at de kildene han benytter fokuserer så mye på kamper og kriger.

De tidlige muslimene under Muhammeds ledelse fortsatte, eller man kunne kanskje si videreutviklet, den eldgamle arabiske stammesporten: jevnlig raid og plyndringstokt. Med en parafase av Maxime Rodinson som illustrerer bokens kommentarstil godt, fastslår Tjønn at «det Muhammed satte i gang, etter vår tids tankegang ikke kan karakteriseres som annet enn landeveisrøveri» (s. 125). Landeveisrøveriet utvikler seg til erobringskriger, og strategen Muhammed går ikke av veien for å benytte både list og mord.

Selv om Tjønn er noe selektiv med materialet for å holde seg til sitt hovedtema, går det ikke an å fornekte at profetbiografien er full av vold og krig, og mord og drap. Kildene presenterer seg selv som en oversikt over profeten Muhammeds militære og strategiske bragder, og viderefører en tradisjon fra eldre arabisk historieskrivning hvor «plyndringstokt» eller «felttog» (*ḥaǧhazī*) står i sentrum. «Felttog» er for øvrig tittelen på både Ibn Ishaqs og al-Waqidis verker, selv om Ibn Ishaqs tekst senere ble gitt tittelen «Profetens liv og levnet» (*al-sira al-nabawiyya*).

Historien drives nå fremover av små og store slag og militære seire, fra slaget ved Badr (s. 133–161) og Uhud (s. 174–194) til den endelige overtakelsen av Den arabiske halvøya (s.

249–288) og Mekka (s. 289–324). Voldsmotivet kulminerer i historien om Qurayza-stammen (s. 229–248): Kildene forteller om en massehenrettelse av flere hundre menn³ av Muhammeds motstandere, den jødiske Qurayza-stammen, en hendelse Tjønn ganske anakronistisk kaller «etnisk rensning» (s. 200).

Koranen er hele tiden sterkt til stede, enten som inspirator eller som kommentator. Krigsbyttet etter slaget ved Badr har et eget «kapittel» både i Koranen (sura nr. 8) og hos Tjønn (s. 149–153), og «ultimatet Muhammed rettet mot dem som fortsatt holdt fast ved den hedenske religionen på Den arabiske halvøya» (s. 389) behandles utførlig i Koranen (9:1–29). De siste kapitlene i boken er tematiske: Muhammeds kvinner (s. 398–422), Muhammeds felttog (s. 423–428) og Muhammeds død (s. 429–440).

Kildene

Tekstene Tjønn benytter er velkjente, men vanskelige å forholde seg til og krever stor analytisk innsats. Moderne forskning spriker fra en total avvisning av hele fortellingen som oppspinn (spunnet rundt koranvers) til en relativt ukritisk tro på at alle deler av fortellingen inneholder en «historisk kjerne» som man kan finne ved å skrelle bort oppspinnene. Sistnevnte holdning gjelder forøvrig for alle de tre autoritetene Tjønn benytter. En bedre tilnærming er nok å studere alle aspekter – historiske, litterære, politiske og religiøse – ved utvalgte enkelthistorier og dermed få et bedre utgangspunkt for å si noe om hvordan tekstene er bygd opp. Dette er den mest utbredte praksis i våre dager, og det beste eksempelet er kanskje Schoeler (1996), som nå også finnes i en engelsk oversettelse (2010).

Det som er fint med Tjønns bok er at han i alle fall nevner mange av de problematiske sidene ved teksten i de mange innrammede kommentaravsnittene, slik at leseren får ett inntrykk av at ikke siste ord er sagt og at videre forskning og debatt er viktig.

Men det kanskje mest grunnleggende problemet med boken er at Tjønn prøver å knytte disse «profetbiografiene» til muslimers religiøse identitet og utfordringer i den islamske verden i vår samtid.

I et tilsvarende svar til Lars Gules [anmeldelse](#) av boken (*Dag og Tid* 27. mai 2011) uttrykker han sine politiske motiver mer eksplisitt: «alle sider [...] ved islams historie må hentast fram i ljuset, slik at den islamske verda blir i stand til å ta et oppgjør med det som hindrar ho i å gå inn i den moderne epoken» (*Dag og Tid* 16. juni 2011). Det kan være at Tjønn er inspirert av profeten til å tro at hans egen lokalpolitikk vil få betydning langt utover Den skandinaviske halvøy, men det er mildt sagt usannsynlig at oversettelser av gamle arabiske tekster er løsningen for de politiske og økonomiske problemene i den islamske verden i dag.

Muhammed-bildet

Når det gjelder islamsk identitet er det nok utvilsomt riktig at alle historier fra den eldre arabiske islamske litteraturen om profeten Muhammed, i alle fall i den grad de anses som troverdige, bidrar til å danne et «Muhammed-bilde» som muslimer føler de kan anta som et forbilde for sine egne liv. Men det er allikevel en grunnleggende forskjell mellom de tidlige hagiografiske fortellingene (*sira*, *maghazi*, etc.) og den kanoniske *hadith*-litteraturen som ble utviklet i Ibn Ishaqs samtid. *Hadith*-litteraturen har for det første en mye strammere (og tørrere) form enn de mer livlige hagiografiske fortellingene, men langt mer avgjørende er det man kunne kalle deres teologiske status:

Hadith-samlinger ble etablert (og i mange tilfeller fabrikkert, noe som ikke nødvendigvis gjør deres teologiske betydning mindre) med et meget spesifikt formål: nemlig for å tjene som grunnlagsmateriale for den voksende juridiske institusjonen og for det «Muhammed-bilde» som den tidlige islamske «samtiden» satte opp som et mønster for et godt og rettskaffent liv og en «korrekt» islamsk levemåte. Dette er den såkalte *sunna* (omtrent «sedvane»), altså profetens eksemplariske ytringer og handlinger, etablert gjennom samlinger av *hadith* og tolkninger av Koranen, i motsetning til *sira* («liv og levnet; bragder, dåder»), nemlig historiefortellinger uten direkte «juridisk» eller teologisk betydning.

Skillet mellom de to er nok mindre viktig i en ren historisk undersøkelse, men helt avgjørende for en bok som hevder å tegne et «Muhammed-bilde» som fremstilles som en viktig del av muslimers identitet. Som Tjønn paradoksalnok skriver i innledningen: «Mest overraskende var det at mange muslimer i Norge skrev til meg og fortalte at heller ikke de visste noe som helst som det Muhammed-bildet de tidligste arabiske historikerne hadde tegnet» (s. 17).

Skulle muslimer altså la seg inspirere på mystisk vis av en bok de ikke engang har lest?

Uvitenheten

Ser man et øyeblikk bort fra de noe spesielle omstendighetene som ligger til grunn for at denne boken ble skrevet og den naive og alt for påtrengende polemikken som gjennomsyrrer fremstillingen, kunne man kanskje se på den som en interessant og leseverdige presentasjon på norsk av en meget viktig kilde for islams tidligste historie. Som bakgrunn for sin egen interesse nevner Tjønn at «[u]vitenheten om islam i Vesten, inkludert i Norge, var påfallende stor» (s. 17). Dette er jo riktig, men islams historie burde interessere norske lesere av mange ulike grunner, og ikke kun reduseres til nødvendig kunnskap for å forstå «de muslimer som har bosatt seg i vestlige samfunn» eller «den danske karikaturstriden» (s. 15).

Dessuten er det meget naivt å tro at det er i de eldste tekstene, enten det er i Koranen eller i den litteraturen Tjønn formidler, man finner nøkkelen til å forstå islam og muslimsk identitet i dagens samfunn. Islam har en lang historie og muslimer har sine egne nasjonale og regionale (bitre?) erfaringer i moderne tid. Og det sterke misforholdet mellom den avgjørende betydningen arabisk-islamsk sivilisasjon har hatt for Europa på nær sagt alle områder (teologi, filosofi og vitenskap, men

også teknologi og handel, kultur og identitet) og den ubetydelige rollen den er tillagt i den allmennkulturelle historiebevissthet i Vesten, fremstår etter de siste cirka femti års historieforskning som nesten ubegripelig.⁴

Denne uvitenheten har skapt et blottlagt og utsatt tomrom som danner grunnlaget for et islambegrep fullstappet av perifere terrorhandlinger og mystisk konspirasjonstenkning. Uvitenheten er blitt større.

Historien

Fortellingene om profeten Muhammed er et grunnleggende element i den islamske høykulturens meget lange historie, og man kommer ingen vei uten kjennskap til dem. Samfunnet på Den arabiske halvøy i tiden før de islamske erobringene virker meget fremmed på oss i dag og kunne grovt sammenlignes med den rollen vikingene spiller i vår historie: et rått og barskt krigersamfunn som både drev omfattende handelsvirksomhet og la ut på hyppige plyndringstokt (dog fikk vi ingen «vikingprofet», men overtok en ferdig utviklet monoteisme).

Etter erobringene kom dette til å endre seg, men den perioden som dekker Muhammeds forkynnelse og militære fremgang (610–632 e.Kr.), er fortsatt sterkt preget av det gamle arabiske samfunnets skikker og normer. Islam som religion, i mye større grad enn islam som kultur og sivilisasjon, kom derfor til å absorbere mange av disse skikkene gjennom de grunnlagsdokumenter som ble religionens hellige tekster, selv om også motstanden mot en rekke «hedenske» skikker var stor.

De fleste moderne forskere understreker at islam i den første tiden forble «arabernes» religion og (for øvrig i grell kontrast til utbredte forestillinger både i vesten og i den islamske verden) at

omvendelse av ikke-arabere til islam i de erobrede landeområdene var uaktuelt for det arabiske herskersjiktet i tiden etter erobringene. Det er viktig at utbredelsen av islam på Den arabiske halvøya, hvor militær fremgang og «omvendelse» gikk hånd i hånd, ikke forveksles med den raske militære erobringen av Det bysantinske riket og Persia, hvor omvendelse var en meget langvarig prosess som tok flere generasjoner.

Det er med andre ord viktig at historien om profeten Muhammed får en plass som gir mening i den større islamske konteksten. For en skikkelse som har en så sterk helgenstatus (selv om han teknisk sett ikke er en «helgen» i islamsk teologi), er dette naturligvis meget vanskelig. Det er vanskelig å skille historie fra teologi og – ikke minst – biografi fra hagiografi.

Reporteren

Halvor Tjønn har valgt å skrive det man kunne kalle en *anti-hagiografi*: han unngår å takle de grunnleggende historiografiske og religionshistoriske problemene (og den omfattende forskningslitteraturen) ved å plukke ut en primærkilde og ikke oversette men *gjenfortelle* eller nærmest *rapportere* teksten. Han gjengir sentrale deler av kildene for denne hagiografien i en lettleselig form «uten undertoner av religiøst budskap», som han sier selv (s. 22). Noe underlig er det at han føler et behov for å rettferdiggjøre denne helt alminnelige vitenskapelige grunnholdningen og påkalle historiefagets «trygge tradisjon» som begrunnelse.

Forfatteren lovpriser ikke helgener og martyrer, men teksten bærer allikvel preg av å være en slags hagiografi med motsatt fortegn. I stedet for å gjengi profetbiografiene for det de er og «videreformidle bildet de tidligste tradisjonsinnsamlerne tegnet av Muhammed» (s. 12), forfremmer historikeren seg selv til en reporter som behandler gamle tekster som om de var samtidige, men upålitelige øyenvitneskildringer, med samme selverklærte rett til å lovprise og forbanne som en hagiograf.

Symptomatisk for denne formen er en ganske merkelig apotropaisk motvilje mot å bruke ordet (eller som Tjønn uttrykker det, «den ladede betegnelsen», s. 23) «profet». Man kan kanskje forstå at

overtroiske kristne vegrer seg for å omtale Muhammed som profet, eller eksplisitt omtaler ham som «falsk profet» (*pseudoprophetes*), en lang tradisjon som i hvert fall går tilbake til den bysantinske historikeren Theophanes' (d. 818) Krønike.⁵ Det er mindre forståelig at en moderne historiker opplever at uttrykket «profeten Muhammed» er noe annet enn en anerkjennelse av et historisk faktum. For Muhammed er islams profet, selv om man ikke tror at profeter får bøker sendt ned fra himmelen.

Tjønns bok er kanskje uten religiøst budskap men den er ikke uten undertoner. Han skriver islamhistorie med Ground Zero som historisk nullpunkt, og etter al-Qaida «ble [det] nå like viktig å gjøre seg kjent med Muhammed-litteraturen og Koranen som det i kommunismens epoke hadde vært å sette seg inn i Karl Marx' skrifter» (s. 17). Det gjelder med andre ord å blottlegge eller «avsløre» den grusomme ideologien som på mystisk vis ligger skjult i disse gamle tekstene (Marx er en annen historie).

Denne reporterstilen, som først og fremst er betinget av at Tjønn beveger seg et godt stykke utenfor sitt kompetanseområde, er nok godt egnet til å formidle det noe fremmede innholdet til norske lesere. Men den drukner i polemikk og vil etter alt å dømme bidra til mer av den uvitenheten som boken ble skrevet for å bøte på.

Muhammed og fjellet

«Når fjellet ikke kommer til Muhammed så får Muhammed komme til fjellet» heter ordtaket. Det kunne godt stå her i sin konvensjonelle betydning som en karakteristikk av Tjønns pågangsmot og gjennomføringsvilje stilt overfor en tilsynelatende umulig oppgave. For oss kan historien om dette ordtaket tjene til å illustrere et sentralt problem med Tjønns prosjekt. Det har vist seg umulig å spore dette noe merkelige uttrykket lenger tilbake enn til Francis Bacon (d. 1626), som i sitt essay «Of Boldnesse», først publisert i 1625, skriver (letterer korrigeret original ortografi):

[There are] Men that undertake great Cures; And perhaps have been Lucky, in two or three Experiments, but want the Grounds of Science; And therefore cannot hold out. Nay, you shall see a Bold Fellow, many times, doe *Mahomets* Miracle. *Mahomet* made the People beleieve that he would call an Hill to him; And from the Top of it, offer up his Praiers, for the Observers of his Law. The People assembled; *Mahomet* cald the Hill to come to him, againe and againe; And when the Hill stood still, he was never a whit abashed, but said; *If the Hill will not come to Mahomet, Mahomet will go to the Hill*. So these Men, when they have promised great Matters, and failed most shamefully, (yet if they have the perfection of *Boldnesse*) they will but slight it over, and make a turne, and no more adoe. (Bacon 1625: 63–4)

Det første man legger merke til her, er at det for Bacon ikke dreide seg om en ærlig og samvittighetsfull innsats eller om en klok og nøktern aksept av tingenes tilstand – som ordtaket refererer til i dag, men om et retorisk triks. Eller kanskje en retorisk figur, «Mahomets Miracle».

Det er som sagt umulig å si hvor denne historien har sitt opphav, men det virker usannsynlig at Bacon skulle ha funnet på den selv, for anledningen. Det mest sannsynlige er vel at han viderefører en hittil ukjent variant av slike velkjente historier om Muhammeds uttalelser mot mirakler i den voksende europeiske antiislamske propagandaen i tiden etter korstogene. Selv i hagiografiens mirakelkåte fortellinger, nøkternt gjengitt av Ibn Ishaq, kommer profetens mirakelmotstand klart frem, som når menn fra Quraysh ber Muhammed om å bevise at han var sendt av en gud ved å utføre mirakler som blant annet å «fjerne fjellene som stengte dem inne» og Muhammed svarer at han «hverken ville gjøre eller be om noe slikt, for det var ikke den slags gjerninger han var sendt til jorden for å utføre» (Tjønn, s. 48). Middelalderens europeere fikk i dette

tilfellet kanskje vann på mølla av Jesus' diametralt motsatte holdning til mirakler i den kjente passasjen fra bergprekenen (Matteus 17:20): «Sannelig sier jeg eder: Har I tro som et sennepskorn, da kan I si til dette fjell: Flytt dig derfra og dit! og det skal flytte sig, og intet skal være umulig for eder.»

Halvor Tjønn skriver seg inn i denne tradisjonen, som man nå kaller «islamkritikk». Dette er et merkelig og meget problematisk begrep som skiller seg fra religionskritikk eller debatt om tabukultur importert fra mange muslimers hjemland, og kjennetegnes av en forestilling om at det er noe fundamentalt galt med «kjernen» i islam – at det på mystisk vis finnes elementer i religionen og dens tekster som forklarer alle uhumskheter med muslimer. Når man skriver historie på denne måten, og benytter irrelevante og uheldige begrep som «landeveistrøveri» eller «etnisk rensning», enten uten å forstå implikasjonene eller i verste fall som bevisst polemikk, tåkelegges kildematerialet og mister sitt potensiale som viktige kilder til både historie og religiøs tradisjon.

Filologien

Det er ikke lett å forholde seg til gamle tekster, og når man ikke behersker originalspråkene eller mangler forståelse for de filologiske problemer med oversatte tekster er katastrofen uunngåelig. Et av de mest groteske eksemplene kommer i «Møtet med engelen Gabriel» (s. 37–40), hvor en meget kjent korantekst (Kor. 96:1–5) siteres av Ibn Ishaq men fremstilles av Tjønn som profetbiografens egen gjengivelse av engelens første ord til Muhammed. Fordi han bruker ulike oversettelser uten kritisk sans, tror Tjønn at «[i] Koranens kapittel 96 finner vi imidlertid igjen mange av de samme ordene som Ibn Ishaq gjengir i sin beskrivelse av Muhammeds ord» (s. 39). Merk her at «Muhammeds ord» er Tjønns måte å referere til det som tradisjonen forstår som engelens/Guds ord i åpenbaringen, altså koranteksten.

Uten å blunke bruker han så teksten til å illustrere at «denne tendensen til å gripe til eldre tekster fra den kristne og jødiske litteraturen er tydelig hos de arabiske tradisjonssamlerne» (s. 40), mens det i virkeligheten dreier seg om Koranen. Merk også forvirringen Tjønn skaper med uttrykket «Muhammeds ord»: fordi han hele tiden føler et behov for å minne oss på at Muhammed ikke *virkeligheten* fikk åpenbaringer, men bare «hevdet» eller «påstod» å høre Guds tale, utvisker han skillet mellom koranteksten og profetens ord, noe som er en helt avgjørende distinksjon både for den moderne forskningen og for muslimsk tradisjon (det finnes for eksempel en liten gruppe forskere som mener at Koranen er blitt til lenge *etter* Muhammeds død). Men for Tjønn er naiv amatørpsykologi mer opplysende enn historisk kildekritikk: «Man kan bare gå inn i moderne lærebøker i psykologi for å finne tilfeller der mennesker i all oppriktighet i en hallusinert tilstand hevder å høre og se ting de aldri tidligere har sett eller hørt» (s. 116).

Boken er ellers full av en kaotisk og inkonsekvent transkripsjon av arabiske ord og egennavn. Tjønn har, med visse modifikasjoner, helt rett i at «[f]elles retningslinjer for transkripsjon av arabiske navn eksisterer ikke» (s. 22). Men det finnes allikevel en ganske utbredt oppfatning om at man bør være konsekvent, og holde seg til ett system gjennom hele boken. Forlaget kunne ha påkostet seg en konsulent for å rydde opp i transkripsjonen. Sa'd heter både Sa'd (s. 94) og Sad (s. 117) og Ka'b både Ka'b (s. 89) og Kab (s. 233); 'Uthman heter både Utman (s. 241) og Uthman (s. 177); vi har både Gafar (s. 241) og Jafar (s. 286), Abdulrakhman (s. 241) og Abd al-Rahman (s. 145).

Samme stedsnavn omtales på samme side som både Qudayd og al-Kadid (s. 279), samme person

på samme side som både Abdallah og Abdullah (s. 283). Som så ofte ellers kuttes *ibn* («sønn av») fra arabiske navn *ad hoc* («Al-Zubayr» s. 10, for «Ibn al-Zubayr», Zubayr heter forøvrig også Zubair, s. 237), slik at den berømte feltherre Amr ibn al-As (s. 53) blir hetende Amr al-As (s. 226 og *passim*). For det er vel ikke egentlig så stor forskjell på «Knut» og «Knutsen». Og hvorfor ikke like gjerne «Knutsson» (*bn* på side 113, men *bin* på side 112)? Sura 9 i Koranen (*al-Tawba*, tidligere også kalt *Bara'a*, «fritak», etter det første ordet i suraen) opptrer som «korankapittelet Beraat» (s. 387). Ordet *kawthar* som forekommer kun én gang i Koranen (108:1) i betydningen «overflod» (senere tolket som et egennavn) kunne man unngått å gjengi *kausar* (s. 71).

Det fremgår tydelig at Tjønn har oppdaget dette problemet underveis, men glemte å «rette opp» de delene av boken som følger et ganske eiendommelig tysk transkripsjonssystem, som man derfor kan anta at han oversatte først: Wellhausens forkortede tyske oversettelse (Wellhausen 1882) av al-Waqidis beretning om «Massakren på Banu Qurayza» (s. 229–248).

Tekstene

Måten Tjønn refererer til grunntekstene på viser at han ikke har reflektert mye over hvor de kommer fra. Det er vanskelig å lese ut av innledningen hvilke tekster han egentlig bruker. Han skriver for eksempel at Ibn Ishaqs verk «er utgitt i en mengde ulike oversatte utgaver». I virkeligheten er det ganske få; i tillegg til de to oversettelsene Tjønn benytter kunne man nevne Badawis franske oversettelse (2001) eller Hämeen-Anttilas delvis forkortede finske oversettelse (1999). Én oversettelse, Gustav Weils, «foreligger elektronisk på Google Books», som i virkeligheten er scannet faksimile av en bok utgitt i 1864. En annen oversettelse finnes også, sier Tjønn «[i] trykt utgave», nemlig Guillaumes oversettelse fra 1955 (s. 19).

Denne sistnevnte boken er altså hovedkilden, noe som mildt sagt ikke fremgår tydelig.

Bokens tittel finner man ikke i bibliografien, hvor den oppføres som «Guillaumes oversettelse til engelsk», men i en ganske tilfeldig sluttnote (s. 469). Han opplyser oss om at "[i] samtlige oversettelser følger pagineringen den originale arabiske teksten, og det er denne pagineringen jeg henviser til i fotnotene» (s. 21), men oppgir ikke bibliografiske detaljer for de arabiske utgavene. Han nevner for eksempel ikke at Guillaume baserer seg på teksten utgitt i Kairo i 1937 (av M. al-Saqqa, I. al-Abyari og A. Shalabi) og gjengir sidetallene i Ferdinand Wüstenfelds standardutgave fra 1858–60. Dette ville det ikke ha vært trivielt å nevne, siden det kan være ganske kronglete å

oppspore den arabiske teksten som ligger under alle disse lagene av tilpasning, utvalg og oversettelse). Det er altså denne sistnevnte utgaven Tjønns sidehenvisninger refererer til, via Guillaume, når han skriver «Ibn Ishaq, side 97», og så videre. De relevante tekstene er altså:

- Wüstenfeld 1858-1860. (Last ned: [Bind 1.1](#); [Bind 1.2](#); [Bind 2](#))
- Weil 1864. (Last ned: [Bind 1](#); [Bind 2](#))
- Guillaume 1955.

For al-Waqidis tekst er problemet om mulig større. Den arabiske standardutgaven av dette verket nevnes ikke i Tjønns kilder, siden den ble utgitt i London i 1966 (av Marsden Jones), og Tjønns kilde er Wellhausens forkortede tyske oversettelse fra 1882. En helt [ny oversettelse](#), basert på Marsden Jones' utgave, av Rizwi Faizer (og A. Ismail og A. Tayob), kom vel for sent til at den kunne brukes av Tjønn (Faizer 2010). Wellhausen benyttet derfor ingen trykt utgave (en tidligere utgave av von Kremer fra 1856 ble vurdert som alt for upålitelig), men baserte oversettelsen på et arabisk håndskrift fra 1100-tallet som ble kjøpt av Theodore Preston i Aleppo i 1847 og nå finnes i British Library. Når Tjønn skriver «side 114a–122a hos al-Waqidi» er det altså ikke sider i en trykt utgave men håndskriftblader (entall *folio*), som det er umulig å oppspore med mindre man har tilgang til dette unike håndskriftet. Tekstene:

- Wellhausen 1882. (Last ned [her](#))
- Jones 1966.
- [Faizer 2010](#).

Al-Tabaris historieverk «foreligger i en engelsk oversettelse fra de siste år» (s. 19), hvorav Tjønn benytter «bind VI til IX» som han forteller oss på side 466. Den arabiske standardutgaven er fortsatt den gamle monumentalutgivelsen fra Brill (Leiden, 1879-1901), utgitt under ledelse av Michael Jan De Goeje, *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari*. Det er to relevante bind i denne sammenhengen:

- Barth og Nöldeke 1881–2 = Ser. 1, Vol 3 (s. 1073–1686). (Last ned [her](#))
- De Jong og Prym 1890 = Ser. 1, Vol 4 (s. 1687–2245). (Last ned [her](#))

Den engelske standardoversettelsen av al-Tabari er ikke mindre monumental. *The History of al-Tabari* er et massivt 40-binds samarbeidsverk som ble påbegynt på 1980-tallet, ledet av Ehsan Yar-Shater (39 bind med oversettelser utgitt 1985–1999, indeksbind utgitt 2007). Utgitt av State University of New York Press. Det er fire bind i denne serien (bd. 6–9) som omhandler den perioden som angår oss her:

- Watt og McDonald 1988 = Bind 6, *Muhammad at Mecca*.
- Watt og McDonald 1987 = Bind 7, *The Foundation of the Community*.
- Fishbein 1997 = Bind 8, *The Victory of Islam*.
- Poonawala 1990 = Bind 9, *The Last Years of the Prophet*.

Fordi Tjønns kildehenvisninger er så kryptiske, og fordi temaet er så viktig, håper vi at denne listen over kildetekstene, både oversettelser og arabiske originaler, vil være til hjelp for den som ønsker å fordype seg i materialet. De viktigste utgavene er også lagt ut her som vedlegg. Siden det finnes så mange ulike arabiske utgaver av både Ibn Ishaq, al-Waqidi og al-Tabari, må den som vil lokalisere et avsnitt eller et sitat i Tjønns bok ta omveien om de eldre utgavene som hans kilder referer til og identifisere den tilsvarende teksten i den utgaven man har for hånden, ved å sammenligne kapitteloverskrifter og så videre. Veien til fjellet begynner her. God tur!

Noter

- ¹ Bacon, *Essayes or Counsels* (1625), «Of Boldnesse», s. 64.
- ² Donners teorier om islams tidligste historie kan nå leses i en lettere tilgjengelig form i den nylig utgitte *Muhammad and the Believers* (2010).
- ³ Mellom 400 og 900, den mest autoritative moderne fremstillingen velger 400 (Kister 1986:92).
- ⁴ En god forskningshistorisk startdato kunne være midten av 1950-tallet, da Edward Kennedy og Otto Neugebauer oppdaget en avgjørende sammenheng mellom arabiske astronomer og Kopernikus. Se Ragep 2007 eller 2004.
- ⁵ Theophanes, *Chronographia*, utg. Classen, Bonn 1839, s. 511 (= utg. de Boor, Leipzig 1883, s. 133).

Bibliografi

- [Bacon, Francis =] Francis Lo[r]d Verulam, Viscount St. Alban, 1625, *The Essayes or Counsels, Civill and Morall*, London.
- Badawi, Abd al-Rahman, 2001, *La vie du Prophète Muhammad, l'Envoyé d'Allâh*, Beyrouth-Liban: Editions Albouraq.
- Barth og Nöldeke, 1881–1882, *Annales quod scripsit Abu Djafar Mohammad ibn Djarir at-Tabari*, ed. M. J. de Goeje. *Prima series, t. III, recensuerunt J. Barth et Th. Nöldeke*, Lugduni Batavorum [Leiden].
- Buhl, Frants, 1903, *Muhammeds Liv: med en Indledning om Forholdene i Arabien før Muhammeds Optræden*, København: Gyldendal.
- De Jong og Prym, 1890, *Annales quod scripsit Abu Djafar Mohammad ibn Djarir at-Tabari*, ed. M. J. de Goeje. *Prima series, t. IV, recensuerunt P. de Jong et E. Prym*, Lugduni Batavorum [Leiden].
- Donner, Fred McGraw, 1998, *Narratives of Islamic Origins: the beginnings of Islamic historical writing*, Princeton: Darwin Press.
- Donner, Fred McGraw, 2010, [*Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*](#), Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.

- Faizer, Rizwi S., 1999, «The Issue of Authenticity regarding the Traditions of al-Waqidi as Established in His Kitab al-Maghazi», *Journal of Near Eastern Studies* 58/2, s. 97–106.
- Faizer, Rizwi, [The Life of Muhammad. Al-Waqidi's Kitab al-Maghazi](#), Routledge: London 2010
- Fishbein, Michael, 1997, *The Victory of Islam: Muhammad at Medina, A.D. 626-630/A.H. 5-8.*, Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- Guillaume, Alfred, 1955, *The Life of Muhammad: A Translation of [Ibn] Ishaq's Sirat Rasul Allah*, Oxford: Oxford University Press.
- Hämeen-Anttila, Jaakko, 1999, *Profeetta Muhammadin elämäkerta*, Helsinki: Basam Books.
- Jones, John Marsden Beaumont, 1966, *The Kitab al-Maghazi*, London: Oxford University Press. 3 bd.
- Kister, M.J., 1986, «The Massacre of the Banu Qurayza: A Re-examination of a Tradition», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 8, s. 61–96.
- Poonawala, Ismail K, 1990, = *The Last Years of the Prophet: The Formation of the State, A.D. 630-632/A.H. 8-11.*, Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- Ragep, F. Jamil, 2004, «Copernicus and his Islamic Predecessors: Some Historical Remarks», *Filozofski vestnik* 25: 125–142.
- Ragep, F. Jamil, 2007, «Copernicus and his Islamic Predecessors: Some Historical Remarks», *History of Science* 45: 65–81.
- Rodinson, Maxime, 1961, *Mahomet*, Paris, Le Club français du livre.
- Schoeler, Gregor, 1996, *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, Berlin: de Gruyter.
- Schoeler, Gregor, 2010, [The Biography of Muhammad: Nature and Authenticity](#), London: Routledge.
- Sellheim, Rudolf, 1966, «Prophet, Chalif und Geschichte. Die Muhammed-Biographie des Ibn Ishaq», *Oriens* 18–19: 33–91.
- Watt, W. Montgomery og McDonald, M. V., 1987, *The Foundation of the Community: Muhammad At Al-Madina, A.D. 622-626/Hijrah-4 A.H.*, Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- Watt, W. Montgomery og McDonald, M. V., 1988, *Muhammad at Mecca*, Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- Watt, William Montgomery, 1953, *Muhammad at Mecca*, Oxford: Oxford University Press.
- Watt, William Montgomery, 1956, *Muhammad at Medina*, Oxford: Clarendon.
- Weil, Gustav, 1864, *Das Leben Mohammeds nach Mohammed ibn Ishak, bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hisham*, Stuttgart. 2 bd.
- Wellhausen, Julius, 1882, *Muhammed in Medina: Das ist Vakidi's Kitab alMaghazi, in verkürzter deutscher Wiedergabe*, Berlin.
- Wüstenfeld, Ferdinand, 1858–1860, *Das Leben Muhammed's nach Muhammed ibn Ishâk, bearbeitet von Abd el-Malik ibn Hischâm*, Göttingen. 2 bd.

