

TOTEM

Tidsskrift ved Religionsvidenskab,
Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet

Nummer 53, forår 2024

© Tidsskriftet og forfatterne, 2024

Originalsprogsopgave

Originalsprogsopgave i klassisk arabisk

Af stud. mag.

Rikke Sølvkær Schütz

Originalsprogsopgave i klassisk arabisk

Indhold

1. Indledning	2
2. Hadith	2
3. Ḥadīth al-ʿifk	2
3.1 indledende kommentar	3
4. Den sunnimuslimske tradition	6
5. Den vestlige forskning.....	8
6. Konklusion.....	10
7. Litteraturliste.....	11

1. Indledning

Korankommentarer har længe beskæftiget sig med ḥadīthgenren i forhold til eksegesi af koranen. Man har gennem ḥadīth sat åbenbaringerne af koranvers i en historisk kontekst og på den måde skabt en forestilling om et Mellemøsten i 600-tallet som vestlige forskere hverken kan be- eller afkræfte.

Jeg vil i denne opgave besvare spørgsmål 3. Jeg vil først kommentere på konteksten af teksten og herefter lave en selektiv gennemgang af grammatik og sprog. Herefter vil jeg med udgangspunkt i korankommentarværker af ibn Kathīr (d. 774/1373) og Maudūdī redegøre for, hvordan man efter sunnimuslimsk tradition opfatter teksten i forhold til Q24:11-22. Herefter vil jeg diskutere, hvilken brug vestlige forskere mener, ḥadīth har i en historisk kontekst og en eksegetisk kontekst.

2. Hadith

Ordet ḥadīth kan oversættes til ”hændelse” eller ”tradition” og lægger fundamentet for historisk skrivning i *Islām* og er en måde hvorpå, man kan overføre og dokumentere historisk information. En ḥadīth indledes med en *isnād*, en navneliste over dem, der har overleveret indholdet frem til nedskrivningen, og derefter følger indholdet, *matn* (Brown, 103-4). Ibn Ishāq samlede ḥadīth, som dannede den første sammenhængende biografi om profeten Muhammeds liv kaldet *sīra* (Ibid., 55). Andre samlede ḥadīth til at forklare baggrunden for åbenbaringer af koranvers til Muhammed også kaldet *asbāb al-nuzūl*. Ḥadīth blev foruden Koranen også brugt til at forme islamisk *shariʿa*, og derfor samlede lærde ḥadīth for normativt at kunne beskrive den rette måde at leve som muslim bl.a. ved at følge profetens *sunna* (ibid., 105). Der findes andre former for ḥadīth, men jeg vil beskæftige mig med ovenstående typer.

3. Ḥadīth al-ʿifk

*Ḥadīth*en er en medinensisk tradition, da den omhandler begivenheder, der har fundet sted efter *hijrāen* til Medina, hvorfra muslimsk tidsregning starter. Det er en normativ ḥadīth, der gennem fortællingen beskriver, hvordan muslimer senere skal handle. Desuden hører den også ind under genren *asbāb al-nuzūl*, da den omhandler anledningen af en åbenbaring. Den er sendt ned efter krigstogtet mod banū l-Muṣṭaliq, men det er

omdiskuteret præcis hvornår den finder sted. Iflg. Tafsīr Maudūdī er versene fra efter åbenbaringen af Q33, hvori befalingen om tildækning af profetens koner befinder sig. Dette vil give mening når, versene sættes i konteksten af ḥadīthen om halskædeaffæren, da ‘Ā’isha selv nævner, at denne åbenbaring har fundet sted (al-Bukhārī, 2661). De to stammer i Medina, banū aus og banū khazraj, var i konflikt med hinanden. Banū khazraj var konverteret til islam, men var i deres hjerter hyklere, og de prøvede at nedbryde Muhammeds autoritet ved at starte rygter om ham og hans familie (Maudūdī, Historical Background). Ḥadīthen omhandler en episode, hvor der bliver sat spørgsmålstegn ved profeten Muhammeds yngste kone og jomfru ‘Ā’isha bt. Abī Bakrs uskyld efter hun er blevet eskorteret til Medina af en ung mand ved navn Ṣafwān b. al-Mu‘aṭṭal. ‘Ā’isha er taget med Muhammed på ghazāt. På vej tilbage skal ‘Ā’isha nete sig. Hun mister sin halskæde og går tilbage for at lede efter den, mens Muhammeds hær tager videre uden at opdage at ‘Ā’isha er væk. Hun bliver samlet op af Ṣafwān og da de kommer tilbage til Medina sammen, spredes der rygter af hyklerne, ledt af ‘Abdallāh b. Ubayy om at de to har haft seksuel omgang, og selv Muhammed bliver i tvivl om ‘Ā’ishas uskyld. Mistroen til ‘Ā’isha ophæves ikke før Muhammed får en åbenbaring af Q24:11.

3.1 Indledende kommentar

Der findes mange forskellige traditioner omhandlerende rygterne og bagtalelsen af ‘Ā’isha, som er blevet døbt ”halskædeaffæren” eller ”bagvaskelsen”. Jeg har taget udgangspunkt i ḥadīthen, som den står i Ṣaḥīḥ al-Bukhārī 2661 og oversættelsen af Dr. M. Muhsin Khan. Analysen begynder fra *thumma taḥawwaltu* og slutter ved *fa anzala l-Lāhu ta‘ālā*. Teksten er i sproganalysen delt op for overskuelighedens skyld. Jeg har benyttet mig af Wolfdietrich Fischers *A Grammar of Classical Arabic* (2002) ved alle paragraf nedslag. I gennemgangen har jeg brugt grammatiske forkortelser og erstattet ”Allah” med ”Gud”.

3.1.1 ‘Ā’isha’s bekymring

Denne ḥadīth er fortalt fra ‘Ā’ishas perspektiv med hende som førstepersonsfortæller. Dette ses i tekststykket ved verbet *taḥawwaltu* (at vende sig), som er en 1.p.sg. i V stamme, hvis funktion er reflektiv til II stamme. II stamme er kausativ og har betydningen ”at få til at vende” (§167). Hvad ‘Ā’isha håber på, indledes med partiklen *‘an*, som her sætter næste verbum, *bara’a*, i konjunktiv (§196 b). Verbet er en kausativ II stamme i 3.m.sg henvisende til Allah som subjekt. Partiklen *lākin* er en forkortelse af partiklen

lākinna, da den ikke følges af et substantiv (§338), men af konjunktionen *wa*. *Wa* styrer genitiv, da den her indleder en ed til Gud (§294.2). Sammen med en perfektum negerer *mā* at hele følgende hændelse skulle ske (§321). *Mā* bruges frem for negationen *lam*, når pågældende subjekt, ‘Ā’isha, er meget påvirket af situationen. Hun er så påvirket af situationen at hun får det dårligt i en måned, da hun ved hvor alvorligt, det er at blive anklaget for utugt. Der står i Q4:15, at utugtige kvinder skal lukkes inde i deres hus til de dør, men det er kun hvis anklageren kan fremsætte fire vidner på utroskabet. Udover det tyder det på at hun også har en frygt for at hendes mand, vil skille sig fra hende. Det er ifølge familieloven en mands ret ved *ṭalāq* at kunne skille sig fra sin kone, hvis ikke han er tilfreds med hende, ved blot at sige det højt (Vikør 2005, 309-310). Gør profeten dette vil ‘Ā’ishas ære være besudlet endnu mere end den er i forvejen.

Det negerede verbum er *mediae geminitae*, men da det står i 1.sg. kræves der en (V)CVC-sekvens, og for ikke at have 3 radikaler i streg må stavelsesellipsen ophæves (§50.2). Verbet *yunzila* står i en kausativ IV stamme, som bruges om Allah’s åbenbaringer af koranen og kan oversættes med ”at nedsende”. *Sha’n* er et *masda* med et

1.sg possessivt suffiks og kan betyde mange ting. Ordet kan bruges som en slags fyldeord, og bliver her oversat med ”min sag”. Normalt bruges roden *n-z-l, som før, i passiv om profetens åbenbaringer, men her bruges i stedet det maskuline nomen *wahyān* og betegner en åbenbaring, som kun profeterne får. Dette står i en anden modsætning til *’ilhām*, som er en inspiration for det enkelte menneske og ikke til forkyndelse. *Aḥqaru* (at se ned på) er et imperfektum verbum i I stamme 1.sg. Sætningen bliver refleksiv i form af nomenet *naḥsī* (*min sjæl*), der her agerer refleksivt personligt pronomen, da der ikke findes et sådant på arabisk (Penrice 2004, 149). Denne sætning er et udtryk for ‘Ā’ishas ydmyghed. *Yutakallama* er en V stamme 3.m.sg. og kan her bruges til at udtrykke at noget omtales og dette indføres med præpositionen *bi*. ”Min sag” optræder igen, men i stedet med et primæ nomen, der har mange betydninger. Verbet *kāna* kan sammen med en imperfektum indikere datid og have betydningen ”plejede + handling”, her indikerer den dog udvidet tid, og fortæller at en handling har været i gang på et bestemt tidspunkt (§192). Hver gang titlen ”Guds sendebud” fremkommer, følges den af en eulogi, som er en fast form knyttet til profeten. Andre eulogier er knyttet til hans nære følgere eller for de døde (§24).

3.1.2 Profetens åbenbaring

‘Ā’isha ønsker at profeten har en god drøm, hvori Gud renser hendes omdømme for rygter. Drømmen, *ru’yā* er et fem. nomen, da en drøm er noget abstrakt, hvilket ses på endelsen *-ā* (§64b). Denne endelse indikerer også at ordet er diptotisk og derfor ikke tager nogen nunation (§153.1). Ordet der har roden *r-ε -y (*at se*), kan oversættes med ”et syn eller en drøm”, men skal i form af konteksten oversættes med ”en drøm”, da der i den arabiske tekst refereres til, at det noget der skal ske, når profeten sover. Denne drøm er i modsætning til mareridt og seksuelle drømme en god drøm og er en af de måder, hvorpå profeten før har fået åbenbaringer fra Gud (Madigan, 2004). Desuden ses ε i nomenet ovenpå et w, hvilket skyldes at ε har brug for en stol og som oftest ikke kan stå alene (§15c). Ordet *majlisahu*, er et ma-nomen, som indikerer et sted (§78), med suffiks og akkusativen betegner at den er målet for bevægelse, da det mediae svage w verbum *rāma* er et bevægeverb. *Majlis* er et stednavn af roden *j-l-s, som betyder ”at sidde” og er et mødelokale (Hans Wehr 2011, 131). Muhammed har ikke bevæget sig fra sin stue, da hele situationen er en krisesituation, og han ved ikke, hvad han skal gøre. Her ses et meget menneskeligt profettopos, som sætter ham på lige fod med menig mand. Muhammed kan ikke se ind i fremtiden og vide med sikkerhed, hvad der er sandt eller falsk uden de åbenbaringer, som Gud har givet ham (Maudūdī, 10). Dette er en typisk måde at fremstille profeten på, da han i modsætning til de tidligere profeter bliver nægtet adgang til mirakler. Dog fremstilles han ofte som en fattet mand, der ikke bærer tvivl om hvilke handlinger, der skal foretages (Rubin, 2004).

Aḥadun er den substantiviske form af talordet ”en” (§129.1) og bruges især i negative sætninger. Herefter indledes en temporal bisætning med præp *ḥattā*, som efter en negativ sætning introducerer et pludseligt tilfælde, som her hvor profeten får en åbenbaring (§439.1). *Unzila* er den passive form af verbet *nazala* i IV stamme, men agerer her ikke som et verbum men er i overført betydning begrebet for en åbenbaring. Relativpronomenet *mā* indleder en syndetisk relativsætning. Ordet *al-buraḥā’i* er et fem. nomen, hvor endelsen *-ā* er skiftet ud med varianten *-ā’u* (§75.4). Det er begrebet for den abstrakte, ubehagelige tilstand, der overtog profeten, når han fik åbenbaringer (Lane, 182) og den indføres med præpositionen *min*, da tilstandens overtagelse er en passiv handling (§199.2). Herefter fortælles det om hvordan det løb meget ned, indikeret med et emfatisk *la*, med sved som perler fra profeten, selvom det var en vinteragtig dag. Dette er typiske træk ved Muhammeds modtagelse af åbenbaringer fra Gud. Generelt er åbenbaringerne ubehagelige oplevelser, hvilket også ses i parallellen, hvor englen Gabriel presser

Muhammed til at læse sura 96 vers 1-5, som siges at være den første åbenbaring (Madigan, 2004).

Den temporale partikel *falammā* sammen med et perfektum verbum, her i passiv, indleder en temporalsætning, der introducerer en handling, som er forudsætning for det, der sker i hovedsætningen, hvilket er at Muhammed griner (§443). Muhammeds grin eller smil, som Mushin Kahn oversætter det med, er endnu et tegn på hans menneskelighed. Det er et tegn på overraskelse, som igen bekræfter at Muhammed ikke ved hvad Gud ved. Verbet *surriyā* som hører sammen med efterfølgende præposition 'an, er tertiae w. Endelsen er ændret til y, da verbet i passiv har morfentypen *fu'ila* og følger fjerde bøjningsform af tertiae svage verber uanset om det er tertiae y eller w (§255). Den vokative partikel *yā (o)* determinerer 'Ā'isha, derfor vides det at imperativen *-ḥmadī (lovpris)* er sagt til hende. Dette kan også ses på ī, der indikerer at imperativen er sagt til en kvinde. Roden **ḥ-m-d* er samme rod som Muhammeds navn, der er et passivt participium i II. stamme og oversættes med den meget priste. *Barra'ki (frikende)* er et verbum i II. stamme perfektum, hvis funktion er kausativ af *bara'a (blive frikendt)*, med et suffiks i 2.f.sg. Partiklen *qad* sammen perfektum indikerer her en førnutid, men kan også indikere en førdatid. Negationen *lā* bruges til at negere imperfektum. *'illā (undtagen)* er en assimilering af **'in-lā* og fremsætter at 'Ā'isha ikke vil prise andre end Gud, da alle andre omkring hende, selv Muhammed har tvivlet på om rygterne var sande. Her bliver Muhammeds menneskelighed igen påpeget.

Efter *-llahu* sættes verbet *ta'āl ā*, som står i VI stamme 3.m.sg., som normalt har funktionen af at være reflexiv til III stamme, men her har det en form for optativ funktion og kan oversættes "vær han ophøjet" (Penrice 2004, 100). Herefter følger åbenbaringen af sura 24:11, som frikender 'Ā'isha ved at proklamere at der en flok mennesker blandt muslimerne, som spreder løgne og bagvasker, *l-'afki*. Dette vers er en syndetisk relativ sætning, hvilket ses på det relative pluralispronomen *-lladhīna*. Ordet for vers på arabisk er *āya*, hvilket også betyder tegn. Det forstås som at versene i Koranen er tegn fra Gud, som man skal tage alvorligt og følge. At ignorere tegnene er en synd ifølge. Koranen, og de, der ikke følger dem, er vantro (Abrahamov 2006).

4. Den sunnimuslimske tradition

Sunnimuslimer opfatter sig traditionelt set som sunnaens folk, som anser Koranen, de mest autentiske ḥadīthsamlinger og de som eksegerer dem i lovskoler som højeste

autoritet ift. shari‘a. Selvom der i sura 24 ikke nævnes nogle navne, anser man i sunnitiske *tafsīr*, hadithen om ‘Ā’isha og halskædeaffæren for at ligge til grund for åbenbaringen af sura 24 vers 11-22 (Spellberg 2001). Sunnimuslimske lærde mener først og fremmest, at hadithen og åbenbaringen er en legitimering af ‘Ā’ishas uskyld og renhed. Den sunnitiske koranekseget ibn Kathīr skriver at åbenbaringen er en belæring om ikke at sprede tydeligt falske rygter om andre gode muslimer (Q24:16) og da slet ikke om de troendes mødre, som profetens koner bliver kaldt. De er de mest fromme af alle muslimske kvinder. Dem som spreder løgne har ikke troen på det rette sted. Gud minder i koranversene om, at der skal fire vidner før man kan tro på en anklage om utugt (Q24:13), hvilket senere bliver en del af *sharī‘a* (afsarruddin 2021). Som sagt er dette tidligere åbenbart i Q4:15-16, hvilket måske kan betyde, at der har været brug for en understregning af loven. Ifølge Ibn Kathir, burde det faktum at ‘Ā’isha er profetens kone og at hun og Şafwān kom ridende tilbage sammen foran alle være evidens nok i sig selv for hendes uskyld (Kathir, Q24:11-18). Ibn Kathir nævner dog at Gud tilgiver dem, som angrer. Dem som ikke bliver tilgivet, bliver straffet både i denne verden og den næste (ibid. Q19-21). Straffen for beskyldning af utugt uden at kunne fremsætte fire vidner ses i et foregående vers (Q24:4).

Den langt senere sunnitiske koranekseget Abul Alā Al-Maudūdī, stemmer i med ibn Kathīrs kommentarer om forsvaret af ‘Ā’isha og styrkelsen af den moralske front, som på dette tidspunkt var truet på grund af de interne konflikter i Medina. Han fremsætter at Muhammed den mest fromme af alle aldrig vil kunne få en kone, der ikke også var from (Mawdūdī, Themes and topics). Han understreger desuden guddommeligheden af suraversene ved at påpege deres manglende bitterhed, som ville have været fremtrædende, hvis profeten, selv havde digtet versene (ibid.). Dette bærer præg af en mere moderne måde at læse Koranen og ḥadīth på. Man skal ikke kun fokusere på det historiske, man skal også fokusere på følelserne (Wietlandt 2002). Menneskeliggørelsen af profeten kan skyldes, at man vil huske muslimer på ikke at tro på diskurser, der sætter Muhammed lig med Gud, ligesom de kristne har gjort med Jesus, da dette vil være *shirk*.

Ikke alle muslimer er lige glade for profetens yngste kone. Selvom sunnieksegeten al-Ṭabarī udtrykker at alle muslimer er enige i ‘Ā’ishas uskyld, så er det ikke tilfældet for alle shiamuslimer. Som sagt, er der ikke nævnt nogle navne i sura 24 og derfor tilskriver nogle shiamuslimer ikke åbenbaringen af versene til halskædeaffæren, og nogle mener endda at ‘Ā’isha har været utro. Dette skyldes de sociopolitiske splittelser mellem shia- og sunnimuslimer. Teksten kan også siges at sætte profetens fætter, og efter

shiamuslimers mening den første retmæssige khalīf, ‘Alī b. Abī Ṭālib i et dårligt lys. Da den fortvivlede profet spørger ham til råds om ‘Ā’isha, foreslår ‘Alī Muhammed at skilles fra hende og finde en ny kone. Nogle sunnimuslimer anklager ‘Alī for at prøve at så mere splid mellem ‘Ā’isha og Muhammed. Denne udsigelse skulle desuden have forværret forholdet mellem ‘Ā’isha og ‘Alī (Spellberg 2001). Maudūdī forsvarer i sin tafīr ‘Alī. Han mener blot at ‘Alī fremsætter det faktum at, hvis ‘Ā’isha har været ham utro, har Gud gjort muligt for Muhammed at skille sig fra hende (Mawdūdī, Q24:11).

Til slut bliver muslimerne mindet om, at også de skal være tilgivende som Gud selv, da ‘Ā’ishas far Abu Bakr vil stoppe sin forsørgelse af en af dem, der var med til at sprede rygter. Gud åbenbarer Q24:22 med en formaning om at man skal være overfor andre, som man gerne vil have, Gud skal være overfor en selv (ibn Kathīr, Q24:22).

5. Den vestlige forskning

Hvad der har optaget vestlige forskere, er spørgsmålet om autenticitet af ḥadīth, hvorvidt man kan stole på, om fortællingen er sand eller falsk, og om man derved kan sige noget historisk om traditionen. Et andet spørgsmål er, hvordan man bruger ḥadīth sideløbende med koranen. Muslimske lærde har gennem årene selv kigget ḥadīthtradentkæderne igennem og tjekket navn efter navn om en ḥadīth kan siges at være overleveret ordentligt, gennem pålidelige personer, og om det er rigtigt, det der står i ḥadīthen. Dette har været vigtigt især, når man har skulle bruge ḥadīth til lovgivning sideløbende med Koranen. Der er enighed om usikkerheden af ḥadīth blandt muslimske lærde, men de kan ikke afskrive dem direkte, især hvis den har indhold, der kunne komme fra Gud (Vikør 2005, 40).

Vestlige forskere har også forsøgt sig med at vurdere autenticiteten af ḥadīth, dog ved sekulært at sætte dem i et sekulært lys, hvor man har afskrevet åbenbaringer og mirakler som historisk korrekte. Denne praksis har ført til forskellige vestlige holdningsmæssige traditioner. Skeptikerne mener at man helt eller delvist skal forkaste troværdigheden af indholdet af ḥadīth og af Muhammed som historisk person, det historiske ligger i de holdninger og traditioner, som kommer til udtryk i traditionen. På den anden side ses traditionalisterne som mener, man godt kan udtrække noget narrativt historisk fra ḥadīth, også selvom man godt ved at traditionerne over tid kan have ændret sig (Schoeler 2011, 9). Den selvproklamerede kritisk traditionelle islamforskeren Gregor Schoeler (2011) argumenterer for, at den store skepticisme især skyldes, at der

har været et hul på 2 århundrede inden traditionerne er blevet skrevet ned. Før har ḥadīth været overleveret mundtligt og selv da mener man, at der er gået mellem 30-60 år fra profeten døde, til at man begyndte at samle på ḥadīth (ibid., 16). Schoeler (2011) mener dog godt at man kan spore sig tilbage til nogle af de første overleveringer, som er indsamlet inden for det første århundrede efter Muhammeds død af ḥadīth, som eks. halskædeaffæren (ibid., 113). Dette gør han ved at sammenligne forskellige traditioner og arbejder sig baglæns ned ad tradentkæderne. For at recitere Koranen udenad, som man har gjort i den formative periode, har man haft forskellige mnemoniske teknikker (Neuwirth 2006, 103), men det har man ikke på samme måde haft ved ḥadīth (Schoeler 2011, 2). Han ender ikke med at kunne sige om selve halskædeaffæren er historisk korrekt og endda heller ikke sætte den i sin præcise kronologiske kontekst i forhold til Muhammeds liv, da dette er umuligt. Men netop fordi, der er flere uafhængige overleveringer af traditionen med en sammenligneligt ramme, kan den siges at være autentisk og måske indeholde elementer af sandhed som kunne være overleveret direkte fra ‘Ā’isha selv (ibid., 114).

Traditioner om asbāb al-nuzūl anses blandt andet som legitimeringer og understregninger af lovstof, hvilket man også har brugt halskædeaffæren til. Man har i vestlig forskning dog haft svært ved at se, hvilken funktion asbāb som ikke omhandler love og regler har haft i koranisk eksegese (Rippin 1989, 1). Professor i islamiske studier Andrew Rippin (1989) anerkender den teologiske funktion asbāb har haft i tafsīr, som en legitimation af Guds almægtighed og Koranens guddommelighed. Men han mener også at mennesket har en tilbøjelighed til at ville læse tekster så litterært som muligt. Rippin (1989) påpeger vigtigheden at en asbāb giver en kontekst, hvorfra eksegesen kan udfolde sig yderligere (ibid., 2-6). Dette ses bl.a. hos Maudūdī, der som nævnt tidligere, kommenterer på flere temaer end det, der er udtrykt direkte i koranverset eks. Muhammeds menneskelighed og karaktererne i fortællingens motiver og følelser (Maudūdī, Themes and Topics). Narrativerne er med til at give et overblik over og indramme hvornår Koranen begynder nye temaer, og de kan besvare spørgsmål om hvorfor dette tema eller vers omtales. Ud fra konteksten kan man læse Koranen kronologisk, hvilket er vigtigt abrogationer af love som tidligere er åbenbaret (Rippin 1989, 9-15; Neuwirth 2006, 98). Eksempelvis menes Q24:4 om straffen af utugtige kvinder at være en abrogation af Q4:15-6 (Abu Zahra, 2001). Den primære funktion ifølge Rippin (1998) af en asbāb er ikke til lovmæssig eksegese, men til for at udvide forståelsen

af Koranen og den samtid, den er nedsendt i, hvilket også er evident i ibn Kathir og Maudūdīs eksegese af Q24:11-22.

6. Konklusion

Ḥadīthlitteraturen er med til at udvide mulighederne for eksegese af Koranen. Det er vigtigt i lyset af især sunniislamisk lovning at kunne koble det sparsomme indhold af lovsstof i Koranen sammen med profetens sunna og andre normative ḥadīther. Men sammenkoblingen skyldes også en tendens blandt mennesker til at ville læse alle tekster litterært og til at søge forklaringer af ren nysgerrighed. Ḥadītherne skaber forestillinger om en verden der var engang, men nogle af de konflikter som ses, i traditionerne er fulgt med gennem historien og taler ind i nogle af de konflikter, der er i dag. Ḥadītherne om halskædeaffæren indeholder elementer af alt ovenstående, og gennem den er måske et virkeligt indblik i fortiden og dens overleveringstraditioner.

7. Litteraturliste

Abrahamow, Binyamin

2006 "Signs," *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Brill, Leiden, Holland v.2-11

Abu Zahra, Nadia

2001 "Adultery and Fornication," *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Brill, Leiden, Holland i.28-30.

Afsarruddin, Asma

2021 "'Ā'isha bt. Abī Bakr," *Encyclopaedia of Islam*,

Brown, Daniel W.

2017 *A New Introduction to Islam*. Oxford, UK : John Wiley & Sons, Ltd, third edition

Fischer, Wolfdietrich.

2002. *A Grammar of Classical Arabic*. Yale University Press.

Ibn Kathīr.

2010. *Tafsīr al-'azīm*, ed. 'Abd al-Ḥālīm Maḥmūd, al-Qāhir: Maktabat Miṣr. (1431 a.h.)

Koranen

2006 *Koranen*, oversat af Ellen Wulff, Vandkunsten, København

Lane, Edward William

1980 *An Arabic-English Lexicon*. Bog 1, pt. 1. Beirut : Librarie du Liban.

Madigan, Daniel A.

2004 "Revelation and Inspiration," *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Brill, Leiden, Holland iv.436-48.

Mawdūdī, Abū l-Alā

- (s.a) Tafhim al-Qur'an - The Meaning of the Qur'an. <http://www.englishtafsir.com/Quran/24/index.html#sdfootnote11sym>, set 13.juni 2023
- Neuwirth, Angelika
2006 "Structural, Linguistic, and Literary Features," 97-114 in McAuliffe (ed.)
- Penrice, John.
2004 *A Dictionary and Glossary of the Koran*. New York: Dover Publications. Print.
- Rippin, Andrew
1989 "The Function of *asbāb al-nuzūl* in Qur'ānic exegesis," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 51(1): 1-20.
- Rubin, Uri
2004 "Prophets and Prophethood", *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Brill, Leiden, Holland iv.289-306.
- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl
846 *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* 2661. <https://sunnah.com/bukhari:2661> set 13.juni 2023
- Spellberg, Denisa A.
2011 "Ā'isha bt. Abī Bakr," *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Brill, Leiden, Holland i.55-60.
- Schoeler, Gregor
2011 *The Biography of Muhammed: Nature and Authenticity*, transl, Uwe Vagelpohl, London & New York; Routledge
- Vikør, Knut
2005 *Between God and the Sultan. A history of Islamic Law*, London: Hurst.

Wehr, Hans

2011 *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Snowball Publishing

Wielandt, Rotraud

2002 "Exegesis of the Qur'ān: Early Modern and Contemporary," *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Brill, Leiden, Holland
ii.124-42.

