



AKADEMIN FÖR UTBILDNING OCH EKONOMI
Avdelningen för kultur-, religions- och utbildningsvetenskap

Ibn Khaldun om Banu Umayya

Historieskrivningen om det umayyadiska kalifatet
och dess återgivelse i *al-Muqaddima*

Tobias Andersson

2012

Magisteruppsats, D-nivå, 15 hp
Religionsvetenskap
Religionsvetenskap med inriktning mot historiska studier

Handledare: Olof Sunqvist
Examinator: Peder Thalén

Abstract

The history of Banu Umayya has since the collapse of the caliphate occupied a major part in Islamic historiography. The present thesis analyses the presentation of the Umayyads in Ibn Khaldun's *al-Muqaddima* and its relation to previous historical traditions. The thesis examines the social and intellectual context in which Ibn Khaldun stood and how it is represented in his historiography, while also providing an overview of the various socio-political, intellectual and historiographical developments in Islam. The theoretical perspectives are based on the concept of agency, examining the intellectual room for manoeuvre that the historian disposed of while composing the works. The relation between the past-as-history and the historical past is emphasised and analysed by examination of narrative arrangements and content in relation to the historians' contexts. Rather than viewing Ibn Khaldun as an exception, the study clarifies his contextual representativity by analysing his views on the Umayyads. The thesis also discusses the historiographical significance of the Umayyad history for the later development of Islam, while thereby attempting to open the field of research regarding the Umayyad history and its importance as self-definitions among later movements, historians and traditions of Islam.

Keywords: Ibn Khaldun, al-Muqaddima, Kitab al-'Ibar, Banu Umayya, Banu al-'Abbas, Umayyads, Abbasids, caliphate, Islam, historiography, history writing.

1. INLEDNING	4
1.1. Bakgrund	4
1.2. Syfte och problemformulering	6
1.3. Material	7
1.4. Metod	8
1.5. Disposition	8
1.6. Tidigare forskning	9
2. TEORI OCH DEFINITION	12
2.1. Historiografiska utgångspunkter	12
2.2. Teoretiska perspektiv och definitioner	13
3. HISTORISK ÖVERSIKT	17
3.1. Den historiska bakgrunden	17
3.2. Historieskrivningens utveckling	23
4. IBN KHALDUN OM BANU Umayya	38
4.1. Kontext och historiografiska perspektiv	38
4.2. Kalifatets historia enligt al-Muqaddima	45
4.3. Kalifernas historia enligt al-Muqaddima	54
5. AVSLUTNING	67
5.1. Avslutande diskussion	67
REFERENSER	74
Primärlitteratur	74
Sekundärlitteratur	74

1. Inledning

1. 1. Bakgrund

Efter det umayyadiska kalifatets fall år 750 och Abbasidernas maktövertagande etablerades det auktoritativa historienarrativ som redan under de omvälvande upproren hade förmedlats i opposition mot de föregående kaliferna. Under Abbasidernas persiska inflytande flyttades kalifatet från dess tidigare centrum i Damaskus till Bagdad, varifrån grunden lades till föreställningarna om Umayyadernas världsliga kungadöme i kontrast mot de Abbasidernas religiösa guldålder. Med undantag av ett flertal lärda och ett antal historiker, bidrog den vetenskapliga, litterära och socio-politiska historieförmedlingen till att befästa både dialektiken som hade upprättats mellan de tidiga kalifaten och dess samhälleliga implikationer. Sällan har betydelsen av historieföreställningar varit lika påtaglig som följderna av de auktoritativa narrativ som formades om islams tidiga historia.

Än idag kvarlever denna historieförmedling i stor utsträckning angående Umayyadernas kalifat, vilket formar föreställningarna om islams tidiga historia inom olika akademiska och muslimska diskurser. Likväl har flertalet lärda (*'ulama*) genomgående under historien betonat de båda kalifatens legitimitet och framhållit Umayyadernas avgörande betydelse för islams expansion, samhällsetablering och förmedling efter de fyra första rättvägleda kaliferna (*khulafa rashidun*). Emedan historieskrivningen österut legitimerade Abbasidernas maktövertagande opposition mot de föregående kaliferna, etablerades dock en delvis annorlunda tradition inom områdena för islams västliga expansion. I väst formades historieskrivningen av den syrisk-medinska traditionen som hade bevarats under 'Abd ar-Rahman ad-Dakhils ledning, efter att han undflytt Abbasidernas massaker av den umayyadiska familjen och upprättat ett Umayyadiskt emirat i al-Andalus, vilket lade grunden till det senare kalifatet i Cordoba. Visserligen utvecklades de olika traditionerna inte oberoende av varandra, men likväl formade den medinska traditionens spridning västerut och den irakiska traditionens spridning österut både de omgivande samhällena och deras rådande historienarrativ. En avgörande aspekt var förståelsen av den umayyadiska historien och dess relation till de samtida förhållandena umman, vilket åtskiljer flera de tidiga historikerna även om de må förmedla samma narrativ och skeende.

En av de mer berömda muslimska historikerna i samtiden är 'Abd ar-Rahman Ibn Khaldun, som föddes 1332 i Tunis inom den Maghribinska traditionen och även

verkade som bland annat högste qadi Kairo. Efter att delvis ha negligerats, vidareförmedlades hans historiska arv sedermera av de lärda inom det Osmanska kalifatet och tilldrog sig därmed även västerländska akademikers intresse. Emedan flertalet senare akademiker har betraktat hans historiografiska verk som unika för den islamiska traditionen, har andra framhållit hans vidareförmedling av föregående historikers förståelse och historievetenskapliga perspektiv, om än i mer utvecklad och förädlad form.¹ Även om hans historiografiska förståelse, vidgade perspektiv och konsekventa vetenskaplighet må framstå som unikt, är det ofrånkomligt att inte lägga märke till den idé- och samhällshistoriska kontext som formade hans tänkande.

Som en representant för den medinska tradition och framförallt för den historieförståelse som upprättades inom områdena för islams västliga expansion, utlägger Ibn Khaldun de grundläggande parametrarna och perspektiven för historisk civilisationsvetenskap (*'ilm al-'umran*) i *al-Muqaddima*, introduktionen till sin *Kitab al-'Ibar*. Utifrån begrepp som *'asabiyya*, *mulk*, *badawa* och *hadara* redogör han för samhällens fundamentala förändringsfaktorer och historievetenskapens grundläggande perspektiv. Därtill använder han genomgående historiska exempel från islams tidiga kalifat för att klargöra förståelsen av historiska förändringar och återkommande mönster vid samhällens uppgång, fall och förnyelse.

Till skillnad från flera tidigare historiker som at-Tabari och al-Baladhuri, strävar han dock inte enbart efter att återge historien enligt förmedlade narrativ. Snarare eftersträvas en förståelse av orsakerna till dess förändringar och återkommande mönster, vilket även är anledningen till användandet av den umayyadiska historien som klargörande exempel på de teoretiska perspektiven. De historieteoretiska perspektiven i *al-Muqaddima* och de världshistoriska narrativen i de följande volymerna av *Kitab al-'Ibar*, utgör dock en historieförståelse som representerar islams förmedling enligt den medinska lärdomstraditionen, vilket tydliggörs av redogörelsen för de tidiga kalifatens historia.

I *al-Muqaddima* förmedlas sålunda en historievetenskaplig återgivning av förändringar och återkommande mönster under islams historia, där den umayyadiska och Abbasidiska historien intar en central plats i det narrativ som förmedlas utifrån de historiografiska teorierna. Den följande studien avser därför att analysera det meningsbärande innehållet i *al-Muqaddima* i relation den socio-politiska,

¹ Tarif Khalidi 1994: 182-231.

idéhistoriska och historiografiska kontext varinom verket formades. Studien utgår därmed från Ibn Khalduns fundamentala insikt att vetenskaper, konstformer och idéströmningar inte är abstrakta enheter utan yrkesskickligheter (*sana'a*) som utvecklas och formas i relation till människans omgivande samhällscivilisation (*'umran*). Därmed avhandlas framförallt historieskrivningens utveckling i relation till dess historiska kontext och den avgörande betydelsen av föreställningarna om den umayyadiska historien. Avsikten är att bidra till förståelsen av såväl de historiografiska traditionerna inom islam, som historieskrivningens förhållande till omgivande socio-politiska och idéhistoriska samhällsförhållanden, där det förflutna som-historia och den förflutna historien formar samtiden i relation till varandra.

1.2. Syfte och problemformulering

Det övergripande syftet är att, genom en historiografisk analys av Ibn Khalduns *al-Muqaddima* med avseende på Banu Umayyas historia, utforska verkets meningsinnehåll, narrativ och kontextuella sammanhang. Avsikten är även att analysera den historiografiska tradition och den idéhistoriska kontext varinom Ibn Khalduns verkade genom jämförelser med föregående historikers återgivelse av den Umayyadiska historien av historiker efter kalifatets fall år 750. Utifrån de utgångspunkterna kommer även de idéhistoriska och socio-politiska skillnaderna mellan islams utvecklingstendenser österut och västerut att översiktligt belysas, samt relateras till de olika traditionernas auktoritativa historienarrativ. I förhållande till forskningsläget inom ämnet avser studien därtill att öppna upp för vidare historiografisk forskning angående historieskrivningen i islams västliga områden, i synnerhet angående betydelsen av den umayyadiska historien. De grundläggande problemformuleringar, varigenom det ovan nämnda syftet skall uppnås är därmed följande:

1. Vad innehåller och karakteriserar Ibn Khalduns historieskrivning om det umayyadiska kalifatet?
2. Hur förhåller sig Ibn Khalduns historieskrivning till föregående historikers återgivelse av Banu Umayyas historia?
3. Inom vilken idéhistorisk kontext verkade Ibn Khaldun och hur representeras det i hans historiografiska perspektiv på Banu Umayya?

1.3. Material

Den huvudsakliga litteraturkällan är Ibn Khalduns *Kitab al-'Ibar* i dess arabiska originaltext enligt *Bulaq*-upplagan som publicerades 1867-1868 i sju volymer under editering av Shaykh Nasr al-Hurini, varav *al-Muqaddima*, utgör den första volymen. Även utvalda delar av de resterande volymerna kommer att användas för ytterligare intertextuella referenser och klargöranden av Ibn Khalduns perspektiv. Framförallt kommer dock den engelska översättningen av Franz Rosenthal från 1958 att användas för översatta referenser, även om signifikanta arabiska termer kommer att inkluderas inom hakparenteser eller som förklarande noter där översättningen bedöms vara otillräcklig. De utvalda delarna av *Kitab al-'Ibar* citeras utifrån egen översättning av den arabiska originaltexten, om andra översättningar inte är tillgängliga.

Därtill kommer Franz Rosenthals omfattande fotnoter att användas vid sidan av en större mängd sekundärlitteratur om Ibn Khaldun och *al-Muqaddima*, i syfte att fördjupa förståelsen av verkets kontext, mening, innehåll och karakteristiska element. Med anledning av de tydliga ställningstagandena angående Banu Umayyas historia i *al-Muqaddima* och faktumet att Ibn Khaldun genomgående relaterar det umayyadiska kalifatet till sina övergripande historieteorier, begränsas studiens omfång till *al-Muqaddima* och inte den historieskrivning som återfinns i de resterande delarna av *Kitab al-'Ibar*. Eftersom *al-Muqaddima* innehåller det essentiella i Ibn Khalduns historieperspektiv på Banu Umayya är det inte bara ett kvantitativt, utan även ett kvalitativt val som representerar Ibn Khaldun och den kontext varinom han verkade.

Därtill består studiens material av föregående historikers historieskrivningar från dels den irakiska traditionen under det Abbasidiska kalifatet och dels från den tradition som utvecklades inom regionerna för islams västliga expansion i Maghrib och al-Andalus. De kommer dock framförallt att studeras översiktligt utifrån avsikten att kontextualisera Ibn Khalduns historietradition och dess framträdande skillnader gentemot föregående historieskrivningar. De föregående historikernas verk kommer i stor utsträckning att förklaras utifrån sekundärlitteraturens bearbetning, eftersom de framförallt används i syfte att kartlägga de kontextuella utvecklingstendenserna inom de olika traditionernas historieskrivning om det umayyadiska kalifatet och dess fall. Den berörda sekundärlitteraturens återgivelse och analyser av historieskrivningens utveckling inom islam diskuteras dock vidare under tidigare forskning.

1.4. Metod

Studien utgår från ett historiografiskt perspektiv, där Ibn Khalduns historieskrivning om Banu Umayya analyseras i relation till dess tradition, idéhistoria och omgivande socio-politiska kontext. Eftersom syftet primärt inte är att verifiera eller falsifiera den berörda historieskrivningen, utan snarare relatera den till religiösa och socio-politiska förändringar, kan undersökningen metodologiskt sett även beskrivas som idéhistorisk. Detta historiografiska perspektiv av idéhistorisk karaktär innebär att fokus riktas mot *al-Muqaddimas* uttryckta idéinnehåll angående det umayyadiska kalifatet, vilket sedermera relateras till verkets historiska kontext och jämförs med annan historieskrivning inom den Abbasidiska kontexten olika vidareutvecklingar. Analysen av det narrativ som förmedlas i *al-Muqaddima* utgår från den idéhistoriska vetenskapens syfte att söka förståelse för idéers utveckling och genomslagskraft i relation dess historiska kontext. En sådan studie lämnar sålunda den värderande bedömningen av historieskrivningens idémässiga innehåll därhän och söker istället analysera deras uppkomst, utveckling, följder, kontext och interrelation.

Angående bemötandet och kontextualiserandet av texten är flera metodologiska strategier möjliga i form av deskriptiva, förklarande, formulerande, tematiskt analytiska, diagnosticerande, jämförande och intertextuella ansatser. Den innevarande studien begränsas dock inte till en enskild metodologi, utan inkluderar flera perspektiv i syfte att förstå texten inom dess idéhistoriska och socio-politiska kontext. Därtill erfordrar studiens historiografiska syfte att flera metodologiska ansatser samspelar. Såväl de deskriptiva och förklarande, som de komparativa och intertextuella tillvägagångssätten, är nödvändiga för att förstå textens kontext och relation till andra historietraditioner. Angående den kontextualiserande analysen av *al-Muqaddima*, är avsikten att upprätta en väldefinierad terminologi varmed en tydlighet i förståelsen av materialet kan uppnås. Den teoretiska apparaten kommer sålunda användas för förtydliga innehållet i relation till den idéhistoriska kontexten och därutöver jämföra dess utveckling med föregående historietraditioner.

1.5. Disposition

Efter de inledande kapitlens redogörelse för bakgrund, syfte, metod och tidigare forskning, följer en genomgång av de teoretiska utgångspunkterna och studiens grundläggande terminologi. Studiens huvuddel består inledningsvis av en översiktlig genomgång av den umayyadiska historien, de olika idétraditionernas utvecklingar

under islams expansion och en ingående redogörelse för de olika historieskrivningar som formades efter det umayyadiska kalifatets fall. Därefter avhandlas de grundläggande historieperspektiv som kännetecknar Ibn Khalduns historieskrivning och vidare den gestaltning av Banu Umayya som återfinns i *al-Muqaddima*, med avseende på både kalifatets och de enskilda kalifernas historia. Den avslutande diskussionen avhandlar Ibn Khalduns historieåtergivning av det umayyadiska kalifatet i relation till föregående historiker och till den omgivande socio-politiska och idéhistoriska kontexten. Därmed ämnas den teoretiska diskussionen att sammankopplas med det genomgångna materialet för ytterligare klarhet i analysen av Ibn Khalduns historieskrivning i relation till dels dess omgivande kontext.

1.6. Tidigare forskning

Den tidigare forskningen om Ibn Khalduns historieskrivning är omfattande, även om den specifika inriktningen på hans återgivning av den umayyadiska historien är ytterst begränsad och därför någonting som den innevarande studien avser att avhandla. Betydande referenser i sammanhanget är Aziz al-Azmehs två studier, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study in Orientalism* (1981) och *Ibn Khaldun: an Essay in Reinterpretation* (1982), vilka bidrar med diskussioner om Ibn Khalduns samhällstänkande och idéhistoriska kontext. Han belyser även den orientalistiska problematiken inom senare studier av framförallt *al-Muqaddima*. Ytterligare forskning är Fuad Baalis studier av Ibn Khalduns teoretiska historieförståelse i *Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought* (1988) och, tillsammans med Ali Wardi, i *Ibn Khaldun and Islamic Thought-Styles: A Social Perspective* (1981), varav den senare bland annat diskuterar idealism kontra realism i *al-Muqaddima* och Ibn Khalduns idéhistoriska kontext. Även Zaid Ahmads *The Epistemology of Ibn Khaldun* (2003), bidrar med flera givande perspektiv på Ibn Khalduns epistemologi och den tradition som formade hans kunskapsförståelse.

Angående studier av Ibn Khalduns historiska kontext återfinns även Michael Bretts *Ibn Khaldun and the Medieval Maghrib* (1999), som redogör för den samhällshistoriska utvecklingen i al-Andalus och Nordafrika efter den islamiska expansionen, med utgångspunkt i Ibn Khalduns historiska verk. Även Walter Joseph Fischels *Ibn Khaldun in Egypt: His public functions and his historical research 1382-1406* (1967), Muhammad Abdallah Enans *Ibn Khaldun: His life and work* (1962) och Allen James

Fromherz *Ibn Khaldun: Life and Times* (2010) kan nämnas som tidigare studier av Ibn Khalduns historiska kontext. Vidare har otaliga studier genomförts angående såväl den islamiska traditionens historiografi som dess filosofiska tänkande. Bland dem återfinns Franz Rosenthals klassiska *A History of Muslim Historiography* (1952) och Chase Robinsons *Islamic Historiography* (2003), vilka översiktligt redogör för islams idéhistoriska utveckling. Ytterligare modern forskning har genomförts angående Ibn Khaldun och hans teorier, men de faller utanför ämnets avgränsning då den innevarande studiens avsikt är utforskandet av historieskrivningen om Banu Umayya i relation till Ibn Khalduns idéhistoriska kontext.

Emedan den Abbasidiska historieskrivningens återgivelse av Banu Umayyans historia är relativt välutforskad, har den syrisk-medinska traditionens vidareförmedling inom islams västliga regioner ofta förbisetts, även om ett framstående undantag som Janina M. Safrans *The Second Umayyad Caliphate: The Articulation of Caliphal Legitimacy in al-Andalus* (2000) är värd att nämnas. Den innevarande studien avser sålunda att vidare öppna upp forskningsområdet om den västliga traditionens historieskrivning och dess betydelse för den senare utvecklingen av islam.

Flera givande studier om den islamiska traditionens historieskrivning angående det umayyadiska kalifatet har dock genomförts. En av de grundläggande studierna av den tidiga historieskrivningen är Erling L. Petersens *Ali and Mu'awiya in Early Arabic Tradition* (1964). Med utgångspunkt i historieskrivningen om konflikten mellan Ali och Mu'awiya redogör Petersen för hur de efterkommande historikerna återgav skeendet. Framförallt avhandlas de historieveritioner som etablerades under den Abbasidiska tiden, varav at-Tabari och Baladhuri är två av de som erhåller mest utrymme. Ytterligare studier om den Abbasidiska historieskrivningens gestaltning av Umayyadernas kalifat och dess religio-politiska motiv, återfinns även i Khalid Keshks omfattande avhandling, *Depictions of Mu'awiya in Early Islamic Sources* (2002), samt delvis i de otaliga verk som författats angående det Abbasidiska maktövertagandet och dess utbredda historiepropaganda gentemot Umayyaderna.

Av de mer givande publikationerna angående historieskrivning inom islam, framträder Tarif Khalidis studie av dess utveckling fram till Ibn Khaldun i *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (1994). Även Abdullah ad-Duris *The rise of historical writing among the Arabs* (1983), Konrad Hirschlers *Medieval Arabic Historiography* (2006), Stephen Humphreys *Islamic History: A Framework for*

Inquiry (1991) och James E. Lindsays *Ibn Asakir and Early Islamic Historiography* (2001), kan återges som betydande forskning inom området och användbara för förståelsen av historieskrivningens kontextuella utveckling. Av de specialiserade studierna framträder även Ulrika Mårtensson historiografiska arbeten om al-Tabaris historieskrivning, i synnerhet doktorsavhandlingen *The True New Testament: Sealing the Heart's Covenant in al-Tabari's Ta'rikh al-rusul wa'l-muluk* från 2001 och ett antal akademiska artiklar, däribland "Discourse and Historical Analysis: The Case of al-Tabari's *History of the Messengers and the Kings*" (2005) i *Journal of Islamic Studies*.¹ Flera forskare, som Albrecht Noth, Tayeb el-Hibri, Fred Donner och den nämnde Stephen Humphrey, har ytterligare sökt utveckla det metodologiska bemötandet av den tidiga historieskrivningen som källor om den faktiska historien, men den forskningen hamnar dock delvis utanför den innevarande studiens primära syfte, även om deras redogörelser för den tidiga historiografins tendenser är användbara i sammanhanget.

I förhållande till den tidigare forskningen ämnar studien inbringa nya perspektiv på utvecklingen av islamisk historieskrivning och i synnerhet på betydelsen av den umayyadiska historien som grund för senare utvecklingstendenser. Framförallt avses den mindre välutforskade historieskrivningen i islams västra områden, utanför det abbasidiska kalifatets regioner, att ingående undersökas genom studien av Ibn Khalduns återgivelse av Banu Umayyas historia. Eftersom Ibn Khaldun verkade inom de västliga områdenas tradition under tiden strax före det muslimska al-Andalus fall i väst, Abbasidernas kollaps i öst och etableringen av det nya Osmanska kalifatet torde hans historieskrivning tydligt illustrera utvecklingen som skedde västerut efter Abbasidernas maktövertagande år 750. Således kan studien fylla funktionen av att öppna upp forskningen om den syrisk-mediska och umayyadiska historietraditionens vidareförmedling västerut under islams tidiga historia samt dess betydelse för den religiösa, politiska, sociala och kulturella utvecklingen i områdena, i sammanhanget illustrerat genom Ibn Khalduns historiesperspektiv i al-Muqaddima.

¹ Mårtensson, Ulrika 2005. "Discourse and Historical Analysis: The Case of al-Tabari's *History of the Messengers and the Kings*" i *Journal of Islamic Studies*, 16:3, s. 287-331.

2. Teori och definition

2.1. Historiografiska utgångspunkter

Den innevarande studiens teoretiska perspektiv utgår från den grundläggande problemformuleringens tre nivåer angående (1) *al-Muqaddimas* idé- och historieinnehåll, (2) dess narrativ i förhållande till tidigare historieskrivning och (3) dess idéhistoriska kontext. Därmed avser studien att analysera *vad* Ibn Khaldun förmedlar om Banu Umayya, *hur* denna förmedling förhåller sig till tidigare historieskrivning och slutligen inom *vilken* historisk kontext den förmedlades, vilket även berör dess representativitet inom islams historietradition och sålunda *varför* dess karakteristiska perspektiv formades. Eftersom studien i första hand inte angår bedömningen av historieskrivningens autenticitet, utan snarare dess idéinnehåll, traditionsförmedling och historiska kontext, analysera *al-Muqaddima* som en av olika traditioner islams historiografiska diskurs.

En sådan historiografisk analys kan dock inte åstadkommas enbart genom bibliografisk sammanställning eller granskning av historiska verk, utan måste utgå från historieförmedling som en oskiljaktig del av den idé- och samhällshistoriska kontext varinom den formas och utöver inflytande. Utgångspunkten är att historiker inte bara informerar om det förflutna, utan även om tänkandet om det förflutna och därmed om deras historiska kontext. Det är följaktligen nödvändigt att särskilja *det historiska förflutna* från *det förflutna-som-historia*, varav det förra avser den faktiska historien och det senare den efterkommande historieskrivningen. Det förflutna-som-historia är de historiska narrativ som formas i relation till omgivande den omgivande diskursens vetenskapliga, sociala, kulturella, politiska, ekonomiska och religiösa paradig. Sålunda betecknar det den diskursspecifika historieskrivningens konstruktion av historiska narrativ som, oavsett underliggande avsikt och yttre form, etableras utifrån den omgivande kontextens tradition.

Inga historiska narrativ är neutrala, utan formas ofrånkomligen utifrån diskurs, kontext, funktioner och avsikter, vilket gör att historieskrivningen ofrånkomligen representerar särskilda traditionsförmedlingar. Den engelske historikern Alan Munslow konstaterar att "History is not only an emplotted narrative but, because it is the past-as-history, it is also always a political text of dissent or affirmation even though its author may proclaim to be in pursuit of the truth."¹ Vidare menar han att

¹ Munslow 2006: 183.

sådana historienarrativ ofrånkomligen formas ”under the impress of language, tropes, preferred arguments and emplotments that are plausible because they resonate epistemically.”¹ Därmed är de etablerat auktoritativa historienarrativens betydelse avgörande för idé- och samhällsutveckling, liksom idé- och samhällsutvecklingen är avgörande för historienarrativens utformning. Historien och historiografin är principiellt oskiljaktiga. Det innebär förvisso inte att historiska narrativ inte kan stämma överens med det historiska förflutna, men att den innevarande studiens fokus snarare är den relationen mellan det förflutna-som-historia och den förflutna historien.

2.2. Teoretiska perspektiv och definitioner

Med hänvisning till Konrad Hirschlers teoretiska diskussion om det historiografiska studiet av arabiska historienarrativ i *Medieval Arabic Historiography* (2006), är avsikten att analysera det manöverutrymme, eller den *agens*, som den specifika historikern förfogade över vid författandet av sitt historiska verk.² Det innebär ett fokus den agens som Ibn Khaldun förfogade över i relation till den omgivande socio-politiska kontext varinom han verkade, den lärdomstradition varinom han skolades och den litterära miljö varinom han författade *Kitab al-'Ibar*. Utifrån Hirschlers terminologi, avser begreppet agens “the capacity of socially embedded actors to appropriate, reproduce, and, potentially, to innovate upon received cultural categories and conditions of action in accordance with their personal and collective ideals, interests, and commitments.”³ Studiet av agens kräver därmed en ingående analys av författarens omgivande socio-politiska och idéhistoriska kontexten, vid sidan av dennes specifika historieskrivning.

Den tidigare forskningen om islamsk historieskrivning under 1900-talet har i stor utsträckning berört ursprungen till dess utveckling utifrån ett idéparadigm om uppkomst, guldålder och nedgång, snarare än analyser av dess socio-politiska och idéhistoriska kontext.⁴ Signifikant är därtill att Ibn Khaldun länge har betraktats som undantaget till föreställningen om historieskrivningen uppkomst, guldålder och nedgång. Ändock har flera studier under de senare åren bringat nya perspektiv på förståelsen av arabisk-islamsk historieskrivning. En av de mer intressanta är Tarif Khalidis socialhistoriska studie av arabisk historieskrivning utifrån socio-politiska

¹ Munslow 2006: 20.

² Hirschler 2006: 1.

³ Emirbayer/Goodwin 1994: 1442f.

⁴ Hirschler 2006: 2.

historieutvecklingar i relation till de historiska texterna i *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (1994). Även Tayyib el-Hibris forskning om Abbasidisk historieskrivning utifrån de litterära teoriernas användning inom historievetenskapen, utgör ett givande perspektiv för åskådliggörandet av historietexternas kontextuella innebörd och funktion. Den innevarande studien ligger dock närmare Khalidis social- och idéhistoriska perspektiv, eftersom al-Muqaddima framförallt har karaktären av teoretisk historiefilosofi med narrativa inslag och belysande exempel, snarare än litterärt och kronologiskt historienarrativ

Detta perspektiv utgår från antagandet att Ibn Khaldun och de föregående historikerna var aktiva uttolkare av sina omgivande samhällen utifrån en strävan att begripliggöra det förflutna och forma meningsfull historieförståelse i relation till den omgivande samhällskontexten, vilket de uttryckte i mer eller mindre sammanhängande historieskrivningar och narrativ. En ytterligare definition är dock nödvändig angående studies grundläggande begrepp *mening*, *narrativ* och *samhällskontext*.

Meningsbegreppet utgår från förståelsen av kultur som ”a sphere of practical activity, where wilful action, power relations, contradiction and change play a significant part.”¹ Därmed struktureras den praktiska aktiviteten utifrån meningsbärande symboliska system, liksom meningen och symbolerna förverkligas utifrån den praktiska samhällsaktiviteten. Det tydliggör även relationen mellan historieskrivningen och dess historiska kontext. Den tidigare nämnde Hirschler konstaterar, med hänvisning till historikern William H. Sewell, att ”Human practice has been structured by elements of meaning, but also by power relations or resource distribution”,² vilka interrelationellt formar och begränsar varandra. I den innevarande studien avses historieåtergivningerna i *al-Muqaddima* att inledningsvis analyseras utifrån dess innehåll och meningsskapande funktion inom den specifika kontext varinom Ibn Khaldun verkade, vilket bidrar till förståelsen av *hur* och *vad* Ibn Khaldun förmedlar om Banu Umayya i *al-Muqaddima*.

Det är även fördelaktigt att betrakta Ibn Khalduns teoretiska historiefilosofi om samhällens uppgång, fall och förnyelse utifrån ett narrativt perspektiv där författarens sammanförande av event till ett sammanhängande narrativ analyseras i relation till omgivande socio-politiska och idéhistoriska omständigheter. Det är även fördelaktigt vid jämförandet av Ibn Khalduns historieskrivning och föregående traditioners

¹ Hirschler 2006: 4.

² Hirschler 2006: 4.

återgivning av det umayyadiska kalifatets historia. Analyserandet av historikernas tillvägagångssätt vid förmedlandet av mening utifrån föreställningar om det förflutna är särskilt givande i sammanhanget, eftersom Ibn Khaldun delvis baserar sin historieskrivning på abbasidiska historiker som at-Tabari och al-Mas'udi, men ändå formulerar en delvis annorlunda återgivning av Umayyadernas kalifat. En fundamental aspekt av de narrativa tillvägagångssätten är *exkludering* och *inkludering* av historiskt material, vilket tydliggör avsikterna och valen bakom historieförmedlingen. En ytterligare aspekt av det är analysen av historienarrativens återgivning av *skillnad* och *likhet*. Med referens till historikern Frank R. Ankersmith, menar Alun Munslow att:

the historical narrative reveals the historian's thinking about difference and resemblance. It is not, therefore, only a matter of the single statement that, in this instance, conveys metonymic meaning, but the epistemic and culturally disciplined intertextuality of the historical narrative itself.¹

Eftersom formulerandet av skillnad och likhet var en avgöra beståndsdel inom de proto-shi'itiska och Abbasidiska historienarrativens dialektik, är det väsentligt att betrakta vid analyserandet av *al-Muqaddima* i förhållande till föregående historietraditioner. Eftersom historienarrativ konstrueras genom ett urval av händelser, individer, kollektiv, institutioner och platser, sker ofrånkomligen en normerande inkludering, exkludering och etablering av skillnader och likheter enligt rådande idé- och samhällsparadigm. Det manöverutrymme som historikern förfogar över inom ramarna för den samhälleliga och idéhistoriska kontexten, är sålunda innebörden av det tidigare nämnda begreppet *agens*. Även om *al-Muqaddima* inte återger den fullständiga eller kronologiska historien om det umayyadiska kalifatet utan enbart exemplifierande nedslag och generella bedömningar, är det givande att betrakta vad som lyfts fram inom narrativet och hur det ordnas i relation till tidigare historieskrivning, då valen vidare relaterar till den omgivande kontexten.

Då varken mening, narrativ eller historieförmedling kan förstås i avskildhet från den omgivande socio-politiska och idéhistoriska kontexten, är det nödvändigt att vidare kontextualisera historieskrivningen i förhållande till den sociala, politiska och intellektuella miljö varinom Ibn Khaldun verkade. Det sker genom relaterandet av de uttryckta historieförståelserna till den samhälleliga, den intellektuella och den historiografiska kontexten inom islams idéhistoriska utveckling. Sålunda avses de tre nivåerna av meningsinnehåll, form och kontext att analyseras utifrån de ovan

¹ Munslow 2006: 139.

genomgångna perspektiv och deras tillhörande terminologi, vilket kommer att ske genomgående den löpande texten och därefter utvärderas vid den avslutande diskussionen.

3. Historisk översikt

3.1. Den historiska bakgrunden

Vid tiden för Profeten Muhammads första uppenbarelser av Quranen omkring år 610, var Banu Umayya och Banu Hashim två av de ledande Quraysh-släkterna i det tidiga 600-talets Mecka, varav Profeten själv tillhörde den senare. Båda härstammade dock från den gemensamme anfadern 'Abd Manaf ibn Qusay, fem generationer före Profeten Muhammad. Emedan 'Abd Shams och hans son Umayya var föregångarna till Banu Umayya, var Hashim föregångare till den släktlinje som bland annat inkluderade Profeten, den fjärde kalifen 'Ali ibn Abu Talib och 'Abbas ibn 'Abd al-Muttalib, från vilken de senare Abbasidiska kaliferna härstammade.

Under Muhammads tidiga år var det dock de umayyadiska ättlingarna under ledning av Abu Sufyan som innehade de framträdande samhällspositionerna i Mecka. Det underbyggde även deras inledande opposition mot Profeten Muhammad och de tidiga följeslagarna, vilket år 624 utmynnade i muslimernas avgörande seger vid Badr och de sedermera slagen vid bland annat Uhud och diket (*ghazwat al-khandaq*). Vid öppnandet av Macka antog dock Abu Sufyan och flertalet Umayyader islam. Det gjorde även hans son, Mu'awiya, som år 661 kom att bli den förste Umayyadiske kalifen efter Uthman ibn 'Affan och den första inom den umayyadiska dynastin. Det skedde efter att al-Hasan ibn Ali överlätit kalifatet till honom under förenandets år (*'am al-jama'a*) och därmed enat den islamiska umman efter ett antal år av inbördesstrider (*fitna*, pl. *fitan*). Även om Abu Sufyan före antagandet av islam hade varit en av motståndsledarna inom Quraysh, tillsattes han redan under Profetens livstid som ledare över bland annat Najran i sydvästra Arabien och över insamlandet av *zakat* i Ta'if.¹ Angående Banu Umayyas sedermera åtagande för islam, kan det därför konstateras att "they accepted it completely and gave it their full support. Indeed, this was the case with many of the companions. Their previous opposition to Islam was completely wiped out by their later unswerving loyalty and devotion to Allah and His Messenger."²

Till skillnad från Banu Umayya, härstammade Banu Hashim och de senare Banu Abbas från Profetens närmsta familj, vilket gjorde att flera av dem tidigare antog islam. Släktbanden till Profetens kusin 'Abbas ibn 'Abd al-Muttalib (566-662) och

¹ Bewley 2002: 3.

² Bewley 2002: 2.

närheten till *ahl al-bayt*, kom sedermera att utgöra en av grundvalarna i den särskiljning från Umayyaderna som Abbasiderna upprättade under de senare konflikterna, vid sidan anklagelser om religiös, moralisk och administrativ korrupcion. Det genealogiska landskapet hade sålunda avgörande betydelse för den senare historien och dess historieskrivning, då det utgjorde den diskurs varigenom de politiska maktförhållandenas konflikter formades och uttrycktes. Även om Profeten och de första kaliferna inledningsvis hade lyckats övervinna de olika stammarnas konflikter genom enandet under islam, framkom ändå stridigheter inom den muslimska umman, vilka ytterligare intensifierades genom de proto-shi'itiska och Abbasidiska rörelsernas propaganda vid maktövertagandet från Umayyaderna.

Ett historiskt avgörande skede för den islamiska gemenskapen och dess senare utveckling var dock den stora fitna,¹ (*fitna al-kubra*) som uppkom år 656 (35 *hijri*) i och med mordet på den tredje kalifen Uthman ibn 'Affan. Framåt mitten av hans tid som *amir al-muminin*, hade det centrala ledarskapet från Madina sakteligen börjat erodera, varefter provinserna i de erövrade områdena omkring Irak och Egypten uppvisade tendenser mot självständighet och söndring. Därom skriver Aisha Bewley:

'Uthman himself realised that something had to be done to stop the rot and hence he appointed various Umayyads who were, with one exception, all very experienced and capable men and men who had often been used in the same positions by the Messenger of Allah, to the posts of governor of the provinces. This was in order to bind them more closely to the centre in Madina and counter the erosion which was taking place.²

Detta försök att knyta provinserna närmare Madina och förhindra det politiska tumultets samhällserosion fick sedermera en del avvikande grupper att anklaga honom för nepotism, liksom hans ytterligare åtgärd för att bevara enheten genom enandet av Quranens skrift (*rasm*) även det möttes av kritik från Kufa och de irakiska områdena. Under den politiska turbulensen mördades 'Uthman, varefter den första inbördesstriden (*fitna*) uppdelade muslimerna i olika läger i form av de som stödde Ali och de som utkrävde hämnd för Uthmans mord, samt de som övergav båda grupperna och därmed den övergripande muslimska gemenskapen.

Den tredje gruppen benämndes inledningsvis *al-Haruriyya*, men kom senare att gå till historien som den avvikande sekten *Khawarij* och utgöra ett av flera motstånd som

¹ Betydelserna av det arabiska ordet fitna är *inbördesstrid, schism, oenighet, uppvigling, uppror, frestelse, prövning*. (Wehr 1976: 696)

² Bewley 2002: 12f.

den fjärde kalifen 'Ali mötte efter att Uthmans död tvingat honom till ansvaret som *Amir al-Mu'minin*. Dessa *khawarij*-rörelser och deras historiekaryotypiska ideologi om en långtgående demokratisering av islam representerade det avgörande motståndet mot den islamiska gemenskapen under såväl Uthmans som 'Alis kalifat.¹ På grund av det politiska tumultet och det utbredda motståndet som i Kufa, vartill kalifatet hade förflyttades efter mordet i Medina, förmådde inte 'Ali att straffa mördarna. Det underbyggde det efterföljande kamelslaget vid Basra 656 (36 *hijri*) där en armé bestående av bland andra Profetens fru 'Aisha, Talha ibn 'Ubaydullah och az-Zubayr ibn al-'Awwam begav sig från al-Hijaz till Irak för att få 'Ali att överlämna mördarna. Det var första gången som muslimer ställdes mot varandra i öppet krig, varefter Alis sida stod segrande, emedan az-Zubayr, Talha och omkring 10 000 andra muslimer rapporteras ha dödades på båda sidor under det fåtal timmar som striden pågick.² Året efter stundade det andra stora inom-islamiska slaget, vid Siffin år 657 (37 *hijri*), mellan kalifen Ali ibn Abi Talibs armé och den syriska armén under ledning av Mu'awiya ibn Abi Sufyan. Uppemot 25 000 av de förra och 45 000 av de senare rapporteras ha dödat innan en framförhandlad förlikning stoppade vidare blodsutgjutelse.³

Därefter invände dock flera av 'Alis följeslagare mot förlikningen och övergav hans ledarskap, vilket han inledningsvis tillät så länge det inte ledde till öppet uppror. Denna utbrytargrupp, som benämndes *al-Haruriyya* och senare *khawarij*, förklarade sig dock förpliktade att bestrida varje innovation (*bid'a*) och förgöra alla som inte höll med dem. Det tvingade kalifen Ali att slå ner deras uppror under slaget vid Nahrawan år 658 (38 *hijri*). Trots det inledningsvist framgångsrika förhindrandet av deras motstånd, följde flera olika upprorsförsök, varefter 'Ali slutligen mördades av *khawarij*-tillhörande lönnmördare år 661 (40 *hijri*). Därefter följde ett sex månader långt styre under al-Hasan, Alis son, innan han överlät kalifatet till Mu'awiya vid det som senare kom att benämnas förenandets år ('*am al-jama'a*). Därmed enade han den islamiska umman och fullbordade Profetens ord om al-Hasan, att "This son of mine is a master. Perhaps Allah will make peace between two great parties of the Muslims through him."⁴

¹ Pedersen 1964: 11.

² Bewley 2000: xi.

³ Bewley 2000: xii.

⁴ Bewley 2002: 29.

Under Mu'awiyas strategiska ledning från år 661 till 680 (41-60 *hijri*) erfor den muslimska gemenskapen en fredlig tid av välgång och expansion. När han dog år 680 (60 *hijri*) och Yazid övertog kalifskapet, lössläpptes dock de krafter som Mu'awiya hade lyckats styra. Därmed lades grunden till det som benämns den andra *fitna*, varav en av de inledande händelserna var al-Husayns uppror och död vid Karbala år 680 (61 *hijri*). På sin dödsbädd varnade Mu'awiya sin son Yazid och förmanade honom att vara försiktig med Husayn ibn 'Ali och 'Abdullah ibn az-Zubayr, utifrån vetskapen om att irakierna inte skulle lämna Husayn ifred förrän de provocerat honom till uppror.¹ Därtill bad han sin efterföljare att behandla Husayn med största varsamhet och betonade att den största faran var Ibn az-Zubayr.² Liksom Mu'awiya hade förutsett, begav sig Ibn az-Zubayr och al-Husayn mot Mecka, varefter framförallt Kufa-borna såg till att uppmuntra al-Husayn att göra uppror mot Yazids kalifat. Dessa planer om uppror avslöjades dock kort därefter och flertalet av de inblandade avrättades. Något senare gav sig al-Husayn mot Kufa och förbisåg råden från de som ombad honom att hålla tillbaka.

Vid Karbala, strax norr om Kufa, stoppades al-Husayn och hans följeslagare av den umayyadiska guvernören 'Ubaydullah ibn Ziyad, under 'Amr ibn Sa'ds befäl. Därefter följde en strid mellan den flertaliga syriska hären och al-Husayns mindre skara följeslagare, varunder al-Husayn och större delen av hans följe brutalt dödades. När rapporterna om det massakern nådde Yazid, sände han omedelbart de överlevande till Medina.³ Den förödande skadan var dock redan skedd och var än skulden låg, kom dess följder att prägla den religio-politiska situationen inom den muslimska gemenskapen under lång tid framöver.

Framförallt är det perioden efter al-Husayns död vid Karbala som benämns den andra *fitna*, då strider utbröt mellan å ena sidan Umayyaderna under ledning av kaliferna Marwan och hans efterträdare, 'Abd al-Malik, och å andra sidan Abdullah ibn az-Zubayr. Det varade fram till den senares död år 692 (61 *hijri*) i strid mot 'Abd al-Maliks militära ledare och sedermera guvernör, al-Hajjaj ibn Yusuf. Under denna konfliktfyllda tid förstördes bland annat Ka'ba i Mecka, liksom flertalet sekteristiska grupperingar som *Khawarij* och proto-shi'itiska rörelser uppkom. Även flera efterföljande stridigheter som al-Mukhtars uppror år 685, Ibn al-Ash'aths uppror år

¹ Bewley 2000: xiv.

² Bewley 2000: xiv.

³ Bewley 2000: xiv.

701 (82 *hijri*) och Yazid ibn al-Muhallab år 720 (101 *hijri*), framtvungade en större centralisering och administrativ organisering inom det umayyadiska kalifatet för att behålla ummans enhet motstå ytterligare splittring. Det var under denna tid som bland annat arabiskan etablerades som officiellt språk inom provinsernas administration och därmed spreds inom kalifatet. Under 'Abd al-Maliks framgångsrika kalifat och al-Hajjajs stränga guvernörskap i Iraq, skapades även en enhetlig myntning inom kalifatet, vilket var en av flera avgörande strategier som företogs för att ena umman och förbättra de civila situationerna efter de omfattande upproren och inbördesstriderna.

Efter 'Abd al-Maliks död år 705 övertog Walid ibn 'Abd al-Malik (d. 715) kalifatet och under hans tid erövrades al-Andalus efter invasioner under ledning av Tariq ibn Ziyad omkring år 711-713, samtidigt som kalifatet sträckte sig österut ända till Kinas gränser. Vidare följde Sulayman (d. 717) och 'Umar ibn 'Abd al-'Aziz (d. 720), varav den senare reformerade en del problematiska aspekter av kalifatets skattesystem som hade uppkommit i vissa provinser under expansion. Under de efterföljande kaliferna, Yazid ibn 'Abd al-Malik (d. 724) och Hisham ibn 'Abd al-Malik (d. 743), eskalerade dock det politiska tumultet efter att ett antal uppror av proto-shi'itisk karaktär växte fram och spred sin propaganda (*da'wa*). Ytterligare turbulens uppkom i och med den tredje *fitna* inom den umayyadiska familjen omkring 744 (126 *hijri*) fram till att Marwan ibn Muhammad återställde ordningen 747 (129 *hijri*). Nästintill omedelbart därefter följde *Hashimiyya*-rörelsens övertagande av makten i Khorasan och dess spridning västerut, varefter en armé under ledning av den Abbasidiske generalen 'Abdullah ibn 'Ali besegrade de umayyadiska arméerna under slaget vid Zab (*ma'rikat az-zab*) år 750 (132 *hijri*). Redan under maktövertagandet hade Abbasiderna allierat sig med *al-Hashimiyya* och deras proto-shi'itiska propaganda, men efter slaget vid Zab kvarstod de som den enda auktoriteten och såg därmed till att kalifatet inte hamnade i de shi'itiska rörelsernas händer. Efter det umayyadiska kalifatets fall utropade de sig till sålunda kalifer genom att bland annat hävda Abu Hashims testamenterade maktöverföring till den Abbasidiske Muhammad ibn Ali, vilket därtill antyder den idé- och strategimässiga kontinuiteten mellan tidigare shi'itiska uppror som al-Mukhtars rörelse och den rörelse som bringade Abbasiderna till makten.¹

¹ Se Shaban 1971: 138ff.

Under de följande månaderna efter Abbasidernas maktövertagande massakrerades mer eller mindre samtliga kvarlevande ur den umayyadiska familjen, varefter minnet av det föregående kalifatet fortsatte att skändas genom selektiv förstörelse av flera kalifers gravar.¹ Genom maktövertagandet nådde den umayyadiska dynastin sitt slut och kalifatet förflyttades från Syrien till Irak. Samtidigt flydde den enda överlevande familjemedlemmen, 'Abd ar-Rahman ad-Dakhil, till al-Andalus och etablerade det umayyadiska emirat som sedermera övergick till kalifatet i Cordoba. Inom det Abbasidiska kalifatet österut, etablerades även historieskrivningen om Umayyaderna och förmedlades vidare som Abbasidernas auktoritativa historienarrativ.

När Abbasiderna väl övertog makten omkring år 750 (132 *hijri*), efter flera år av intensiv propaganda, var de tvungna att göra upp med sitt revolutionära förflutna. De framställde sig följaktligen som de enda rättmätiga förmedlarna av det profetiska arvet och hävdade såväl religiös som politisk legitimitet. De förmådde dock inte att ena umman omkring Banu Hashim. Istället intensifierades den religio-politiska oro som uppstått under den senare umayyadiska tiden och historieskrivningen formades ofrånkomligen utifrån den samhälleliga och idéhistoriska kontext som uppkom. Att det mer eller mindre explicita förmedlandet av föreställningar om Banu Umayyas orättfärdighet ökade, var en naturlig följd av behovet att övervinna det föregående kalifatets auktoritet och befästa den egna. Förvisso reviderades den mer extrema historieskrivningen av flertalet lärda inom islams tradition, i synnerhet inom den madinska traditionens förmedling västerut, men betydande delar av dess narrativ kvarlevde ändå inom den muslimska umman.

Det umayyadiska kalifatet i al-Andalus varade fram till dess fragmentisering och sönderfall efter inbördesstriderna mellan år 1009 och 1013, varefter de olika småkungadömena (*muluk at-tawa'if*) uppkom och officiellt ersatte kalifatet år 1031. Framåt 1086 inkallades dock den marockanske ledaren över *al-Murabitun* (Almoraviderna), Yusuf ibn Tashfin, av de iberiska emirerna för att försvara de muslimska regionerna från de kristna härarna under Kung Alfonso VI. Därmed återtog Yusuf ibn Tashfin de muslimska områdena i al-Andalus och utökade den murabitunska dynastins styre från Maghrib till al-Andalus. Sedermera ersattes dock *al-Murabituns* ledning av *al-Muwahidun* (Almohaderna), som tog över al-Andalus och Nordafrika från omkring år 1130 till 1269. När även deras styre disintegrerade

¹ Se Borrut, Antoine och Cobb. 2010: 1ff.

övertogs det till stora delar av den berbiska dynastin, *Banu Marin* (Mariniderna), efter en erövring av norra Marocko från år 1214, vilken även öppnade för den hafsidiska dynastins (*al-Hafsiyun*) styre i Tunisien.¹

Trots de omvälvande politiska förhållandena och växlingarna mellan olika dynastier efter kollapsen av det umayyadiska kalifatet i Cordoba, fortlevde den medinska förmedlingen av islams tradition inom regionen, vilken inte ens de shi'itiska Fatimidernas Nordafrikanska dynasti mellan åren 909 och 1171 förmådde avbyta. Framåt tiden för Ibn Khalduns födelse i Tunis år 1332 karakteriserades den politiska situationen i al-Andalus och Nordafrika av ännu av olika ledningar som emiratet i Granada, *Banu Zayans* dynasti omkring Tlemcen och framförallt Mamlukernas styre från Egypten, vid sidan av de tidigare nämnda dynastierna under Banu Marin och al-Hafsiyun.² Därmed skolades och formades Ibn Khaldun inom en politisk händelserik tidsperiod, utifrån en tradition av islam enligt etablerad Maliki-*fiqh* och andra grundläggande vetenskaper. Han levde och verkade även från år 1382 fram till sin död 1406 under Mamlukernas styre över Egypten och delar av Nordafrika. Det gav honom en avgörande politisk och samhällsorganisatorisk erfarenhet, vid sidan av sin klassiska skolning och bemästring av islams vetenskaper.

3.2. Historieskrivningens utveckling

Den tidiga historieskrivningen

Historieskrivningens utveckling som en specialiserad vetenskap inom islam skedde framförallt under den Abbasidiska tiden. Dessförinnan hade den tidigare förmedlingen i stor utsträckning skett genom muntlig, litterär och socio-politisk traditionsetablering, vid sidan av dess förmedling inom *hadith*- och *fiqh*-vetenskaperna. Under den senare umayyadiska tiden formades historieförmedlingen alltmer till en vetenskaplig disciplin enligt dels den syrisk-medinska förmedlingstraditionen och dels den irakiska, varav den senare dominerade under det Abbasidiska kalifatet. De olika traditionerna överlappade dock varandra och historikerna var inte bundna till olika regioner, men det är ändå tydligt att de olika kontexterna formade de olika förmedlingarna. Under Umayyadernas kalifat formulerades och etablerades historieskrivningen av de lärda inom på samma sätt som *fiqh*-vetenskapens formulerande lagen. Därmed skapades regionala

¹ Fromherz 2010: 16.

² Se Fromherz 2010: 1-39.

utvecklingsmönster beroende på intellektuell och socio-politisk kontext. Det litterära källmaterialet av historisk karaktär från den tidigaste perioden är dock begränsat, sedan de äldsta bevarade manuskripten eller fragmenten av historisk karaktär i stor utsträckning tillhör den tidiga Abbasidiska perioden,¹ även om *hadith*-förmedlingen från Profetens tid och framåt ger en omfattande inblick i den tidiga historien.

Under den Abbasidiska perioden formades historieskrivningen utifrån kalifatets behov av att legitimera sin religio-politiska auktoritet. Det var dock inte nödvändigtvis en utarbetad strategi, utan skedde naturligen efter eftersom historienedtecknarna och de lärda omgavs av det Abbasidiska kalifatets idéhistoriska kontext, även som en del av dem även försågs med patronat. Under den senare umayyadiska och den tidiga Abbasidiska tiden tycks de muslimska lärda alltmer nedteckna historia angående inbördesstrider (*fitan*), administration och kalifernas historia (*sirat al-khulafa*).² Det var dock i samband med Abbasidernas maktövertagande som historieskrivningen systematiserades och tendenser till skolbildningar uppkom, vilket relaterar till historieskrivningens ökade politisering. Omkring åren 830 till 925 (215-313 *hijri*) skedde en övergång från nedskrivandet av relativt sammanfattande monografier om fåtaliga ämnen till storskaliga och syntetiska historieverk.³ Därefter karakteriserades de Abbasidiska historikerna av ett selektivt arrangerande av tidigare välkända *akhbar* (narrationer) genom att omformulera, omstrukturera och omkomponera dess historieåtergivning.⁴ Vare sig narrativen förmedlades litterärt eller muntligt genom samhällelig etablering, är det tydligt att flera samtida socio-politiska kontroverser satte sin prägel på materialet och formade dess förmedling.

Under det Abbasidiska kalifatets första generationer kännetecknades historieskrivningen av försök att komma till rätta med dynastins revolutionära förflutna och dess tidigare proto-shi'itiska allianser. Flera historieförmedlare under de första tre århundradena (621-912) fram till at-Tabari kännetecknades av influenser från *hadith*-vetenskapens återgivelser av flertaliga versioner och den litterära form som betecknas *khabar* (narrativ rapportering). Senare övergick historievetenskapen till benämningen *tarikh* (kronologisk historia) och genom det mu'tazilitiska inflytandet under al-Mas'udis (d. 956) tid övergick historien till mer singulära narrativ.

¹ Abbot 1957: *passim*.

² Donner 1994: 222.

³ Robinson 2003: 30ff.

⁴ Robinson 2003: 36.

På grund av att Abbasiderna i stor utsträckning saknade en självständigt historienarrativ, formades det i kontrast mot både föregående Umayyaderna och de tidigare allierade, proto-shi'itiska sekterna. Flertalet av de Abbasidiska narrativen kännetecknades sålunda av projicerandet av "topical subjects of conflicts back to the past."¹ Splittringarna av den ursprungliga alliansen med shi'ismen är påtagliga i Abbasidernas uppgörelse med sitt revolutionära ursprung och i reaktionen mot de framväxande hoten från dess tidigare allierade. Av den anledningen är den dåvarande historieskrivningen talande för tidens politiska, religiösa och socio-kulturella utveckling, samtidigt den tydliggör formerandet av rörelser och idéströmningar såväl inom den muslimska umman som inom avvikande, sekteristiska sammanhang.

Det var även framförallt efter Abbasidernas maktövertagande som historieskrivningens moraliska narrativ etablerades genom att betoningen flyttades från släktskapen och *ahl al-bayt* till dialektiken mellan Abbasidernas religiösa legitimitet och Umayyadernas världslighet. Till skillnad från de shi'itiska sekterna, begränsades Abbasidernas dialektik dock enbart till Umayyaderna och de första *khulafa rashidun*. Därmed uppstod kontraderande historieskrivningar mellan Abbasiderna och de tidiga shi'itiska avvikelserna, även om de enades i fördömandet av Banu Umayya. Det tydliggör även historieskrivningens betydelse som idémässig mobilisering under de politiska och religiösa konflikter som var påtagliga även vid tiden för det Abbasidiska kalifatet. Sammantaget ledde det till etablerandet av bilden av Umayyaderna som världsliga usurpatorer, vilket inkluderade anklagelser för att ha ersatt kalifatet med en kungadynasti. De anklagades även för att ha förtryckt följeslagare och flertaliga medlemmar av profetens familj, attackerat städerna Mecka och Medina, hindrat icke-araber och icke-muslimer från att anta islam, utövat olovlig skatteindrivning från muslimer, samt illegitimt styrt genom orättfärdighet och tyranni. Oavsett sanningshalten i anklagelserna, förpassades den umayyadiska dynastin till samma kategori som andra kungadömen, vilket Abbasiderna kontrasterade mot sitt eget styre och framförallt mot kalifatets ideal. Genom historieskrivningen efter maktövertagandet katalogiserades anklagelserna, även om det politiska klimatet sedermera komplicerade situationen ytterligare och framtvängde ytterligare utvecklingar.

Flera historiker som al-Ya'qubi och al-Mas'udi under den Abbasidiska tiden, avfärdade Mu'awiyas och de följande kalifernas kalifat som *mulk*, med påtagliga

¹ Petersen 1964: 181.

konnotationer till egensinnighet och usurpation. Dessa föreställningar spreds såväl inom den muslimska gemenskapen som inom sekteristiska rörelser, vilka “were unwilling to regard Umayyad rule as being on the same level of legitimacy as the earlier, increasingly idealized caliphate, as witnessed by its title of ‘rightly-guided’”.¹ I synnerhet historien om Mu’awiyas kalifat kom därmed att bli avgörande vattendelare, varmed historiker och andra samhällliga idéförmedlare definierade sina ståndpunkter i förhållande till islams tidiga historia och den ytterst avgörande problematiken om ledarskaplig legitimitet.

En grundläggande tendens inom delar av den Abbasidiska historieskrivningen var utgångspunkten att människor åtföljer beteendet och attityderna hos sina ledare, då de, som al-Ya’qubi skriver, agerar “in accordance with that they see of him, adhering closely to his morals, actions and speech.”² Följaktligen porträtterade bland andra al-Ya’qubi kalifen Mu’awiya som en världslig och despotisk härskare, vilket vidare ansågs präglade hans guvernörer och efterföljare, liksom ’Abd al-Malik återgavs som en blodtörstig härskare, vars ageranden imiterades av hans guvernörer. Likväl framställdes kaliferna utifrån de handlingar och övergrepp som utfördes av deras guvernörer. En återkommande tendens var sålunda förklaringarna av de historiska skeendena och dess utveckling utifrån personligheternas föreställda karaktär inom ramarna för en upprättad moralisk dialektik. Även om senare historiker och framstående *‘ulama* intog mer neutrala ståndpunkter efter det Abbasidiska kalifatets fragmentisering, kvarlevde ändå den idealiserade narrativet om Umayyaderna i stor utsträckning om den muslimska umman.

Genom upprättandet av det auktoritativa historienarrativt kunde Abbasidernas revolutionära förflutna legitimeras och deras rådande socio-politiska förhållanden bekräftas. Historievetenskapens specialisering inom Abbasidernas framväxande stadscivilisation, ledde till att dess uttryck understödde den Abbasidiska ordningen och dess ideologi, vilket delvis särskiljer historievetenskapen från *hadith*- och *fiqh*-vetenskaperna. Därav kan det noteras att:

Patronizing history thus held out to the Abbasids the prospect of establishing their cultural credentials and legitimizing the violence that had brought them to power. [...]

If the Abbasids had good reason to patronize men of learning, they also had the means

¹ Khalidi 1994: 198.

² al-Ya’qubi, *Mushakalat an-Nas li Zamanihim*, översatt och citerad i Khalidi 1994: 117.

to pay them, and to make learning well paid more generally, for the social and economical circumstances were favourable for an explosion of learning.¹

Eftersom de hade både de kulturella medel och de ideologiska motiven för dessa åtaganden, skedde det påtagligare under Abbasiderna, emedan de lärda generellt var självständigare och vetenskaperna mer organiskt etablerade under Umayyaderna.

Det kan även vara värt att nämna i sammanhanget att framstående lärda inom islams förmedling som Imam Malik (d. 795) och Imam Ahmad ibn Hanbal (d. 855), erkände båda kalifatens legitima ledning av den islamiska umman efter sina respektive maktövertaganden. Även om det umayyadiska kalifatet måhända leddes av mer namnkunniga kalifer som Mu'awiya, 'Abd al-Malik, Walid I, 'Umar ibn 'Abd al-'Aziz, var dock flertalet av traditionella lärdas ståndpunkt att båda kalifaten var legitima och påbjudna att underordnas. Åtlydandet av den rådande kalifen anses även vara en grundläggande del av islams *'aqida* (trossatser) och likaså respekten för Profetens följeslagare. Bland annat förklarar Ibn Abi Zayd al-Qawrawani i sin välkända *Risala*, att två aspekter av islams grundläggande *'aqida* är:

1.10c. Respect for all the Companions

None of the Companions of the Messenger should be mentioned except in the best way and silence should be maintained concerning any disagreements that broke out between them. They are the people who are most worthy of being considered in the best light possible and the people whose opinions should be most respected.

1.10d. Those in authority

Obedience to the leaders of the Muslims, both their rulers and their men of knowledge, is obligatory.²

Vidare märks det delvis även i den *tabaqat*-litteratur som författades av Muhammad ibn Sa'd (d. 845), där konflikterna mellan Umayyader och Abbasider nedtonas till förmån för beskrivningen av människornas historiska biografier, trots att hans verk i stor utsträckning baseras på irakiska narrationer.

Angående den mer bejakande historieskrivningen om Umayyaderna som cirkulerade under den tidiga Abbasidiska tiden, kan det konstateras att den var välkänd för de Abbasidiska historikerna men i stor utsträckning ”was suppressed very early by the Abbasid and Shiite tradition.”³ Ett påtagligt exempel är al-Ma'muns mu'tazilitiska *mihna* (inkquisition) varunder ett flertal lärda, däribland Ahmad ibn

¹ Robinson 2003: 26.

² Ibn Abi Zayd al-Qayrawani u.å.

³ Petersen 1964: 109.

Hanbal, och även historiker med pro-umayyadiska sympatier anhölls.¹ Än mer betydande faktor i avsaknaden av en pro-Umayyadisk historieskrivningsidealism är dock att flertalet av de lärda framhöll vikten av ummans enhet under de rådande kalifernas ledning. Ändock är det påtagligt att *mu'atazila*-doktrinerna och Abbasidernas omvälvande socio-politiska förändringar skapade reaktioner från såväl islams traditionella lärda som hos de framväxande shi'itiska rörelserna. Angående det noterar Pedersen att "The Mu'tazilites' attack on the Islamic tradition struck of course also at the historical writing."² Inbringandet av rationalism och rörelsens ursprung ur anti-umayyadiska sammanhang bidrog därutöver till det principiella fördömandet av Umayyaderna efter implementeringen av dess ideologi, även om det mötte motstånd från framstående *'ulama*. Till skillnad från *fiqh*-, *hadith*- och *'aqida*-vetenskapernas systematiserade bevaring av den ursprungliga traditionen och tron, tilläts historieskrivningen delvis att omformuleras utifrån rådande intellektuella och politiska idéer.

Ytterligare kontextuella bakgrunder vid tiden för formerandet av de Abbasidiska narrativen var shi'ismens utveckling inom kalifatets landområden och dess innersta maktcentra, varom Pedersen noterar att:

The increasing Shi'i infiltration into the finance department and the opposition provoked by this process are also noticeable. Furthermore, the extremist Shi'ism's ominous transformation into a social-revolutionary movement (Isma'ilism) and the beginning of Isma'ilitic rising in the provinces at the transition to the 10th century likewise compelled the caliphal court to define its attitude to the religious conflicts.³

Detta ledde ofrånkomligen till kompromisser inom den islamiska umman för att stå emot de isma'ilitiska upproren inom samhällets politiska, religiösa och kulturella sfärer. De lärda tvingades sålunda besvara både den mu'tazilitiska ideologin och de shi'itiska tendenserna, vilket var avgörande för utvecklingen av de nämnda *fiqh*-, *hadith*- och *'aqida*-vetenskaperna. Även historievetenskapens utformning påverkades av de omvälvande idéutvecklingarna. Ett tydligt exempel på den rationalistiska mu'tazilismens strukturerande inflytande på historieskrivningen är att historievetenskapen övergick från den utbredda benämningen *'ilm al-akhbar* till *tarikh*, varav det sistnämnda bokstavligen betecknar konsekutivt kronologiska redogörelser.⁴

¹ Petersen 1964: 113ff.

² Petersen 1964: 124.

³ Petersen 1964: 134.

⁴ Rosenthal 1952: 10ff.

En annan tendens inom den tidiga Abbasidiska historieskrivningen var upptagenheten med *nasab* eller genealogisk litteratur, vilken formades i relation till det multinationella och framförallt persiska inflytandet inom kalifatet. En av de första och mer betydande systematiseringarna av *nasab*-vetenskapen skedde av den Kufahärstammande Hisham ibn Muhammad al-Kalbi (d. 819/821), som vidareutvecklade och strukturerade sin faders enorma material. Där om konstaterar Tarif Khalidi att det är troligt att Kufa "preserved a genealogical tradition of pride in Arab descent considered frivolous or even subversive by the new pan-Islamic state. Kufa became the home of lost causes, with Alid Shi'ism and Arab *nasab* heading the list."¹ En vidareutveckling av *nasab*-litteraturen skedde genom dess påtagliga ideologisering, då framförallt Quraysh-stammens genealogiska historia uppdelades i två moraliska läger. Det kan exemplifieras av al-Mu'arrij ibn 'Amr as-Sadusi (d. 811) verk, där de rättfärdiga Abbasiderna förklaras vara de främsta arbetarna för Profetens sak och de orättfärdiga Umayyaderna förklaras vara dömda att dödas.² Avsikten med genealogin övergick därmed referensmaterial till att glorifiering Abbasiderna i kontrast mot de Umayyaderna, vilket underbyggdes av historieföreställningar om en välsignad dynasti varigenom alla värden omdirigerades.³ Ett karakteristiskt exempel är al-Mu'arrij ibn 'Amr as-Sadusi verk *Hadhf*, där han skriver om Marwan och hans efterträdare att:

His son 'Abd al-Malik ibn Marwan rose up and killed Ibn al-Zubayr and assumed the caliphate for himself and his descendants. It was to remain with them until Allah removed it from their hands through this Blessed Call to Truth... Marwan ibn Muhammad rose to power and his edition (*fitna*) lasted long until Allah removed power from his hands and delivered it to the House of 'Abbas.⁴

För att ytterligare tydliggöra utvecklingstendenserna under den tidiga historieskrivningen är det fördelaktigt att se till de två mest framstående historikerna, al-Baladhuri (d. 892) och at-Tabari (d. 923). Den historia som al-Baladhuri presenterar i sina historieverk *Kitab Futuh al-Buldan* och *Kitab Ansab al-Ashraf*, kännetecknas av objektiva redogörelser av den umayyadiska historien, varom Petersen skriver att "it holds true that his handling of the sources is distinguished for its soberness, especially as compared with that of earlier generations."⁵ Han menar vidare att "Both Baladhuri's books are imbued with strict poise and admirable consistency, without

¹ Khalidi 1994: 50.

² Khalidi 1994: 55.

³ Khalidi 1994: 55.

⁴ Mu'arrij, *Hadhf min Nasab Quraysh*, översatt och citerad i Khalidi 1994: 55.

⁵ Petersen 1964: 138.

doubt the best products of early Islamic historical writings.”¹ I enlighet med framstående lärda ur islams tradition, erkänner han sålunda Umayyadernas legitimitet och effektiva ledning av umman, även om han för den skull inte förnekar Abbasidernas kalifat. Angående den framstående *hadith*, *fiqh* och *tafsir*-auktoriteten, at-Tabari, kännetecknas hans enorma historieverk, *Tarikh ar-Rusul wa al-Muluk*, av flertaliga narrationer enligt *hadith*-vetenskapens förmedling och struktur. Även om verket har kommit att utgöra grunden för mer eller mindre all erkänd historieförmedling efter honom, förmedlas flera föreställningar som den irakiska historietraditionen upprättade, bland annat en påfallande del material från den proto-shi’itiska historikern Abu Mikhnaf (d. 774).² Utgångspunkten för at-Tabari var dock att:

knowledge of the reports of men and the past of contemporaneous news of men of the present do not reach the one who has not witnessed them nor lived in their times except through accounts of reporters and the transmission of transmitters, to the exclusion of rational deduction and mental interference. Hence, if I mention in this book a report about some men of the past which the reader or listener finds objectionable or worthy of censure because he can see no aspect of truth nor any factual substance therein, let him know that this is not to be attributed to us but to those who transmitted it to us and we have merely passed this on as it had been passed on to us.³

Även om at-Tabaris förmedling och lärdomsbredd är oomtvistlig inom islams tradition, är det tydligt att han verkade inom ramarna för det Abbasidiska paradigmet. Enbart titeln på historieverk, *Tarikh ar-Rusul wa al-Muluk* (”Profeternas och kungarnas historia”) anspelar delvis på Quranens återgivna konflikt mellan profeter och faraoniska kungligheter, samt vidare på de historiearketytiska striderna mellan ”every despotic king and every appointed caliph.”⁴ Bland annat det Abbasidiska historieparadigmets strukturer och underliggande idéer är ändå påtagliga vid uppdelningen i de arketytiskt moraliska läger som titeln indikerar.

Historieskrivningen och samhällsförändringarna

Följderna av det historienarrativ och den tradition som utvecklades under Abbasiderna var omfattande, även om de tidiga kaliferna fram till Harun ar-Rashid upprätthöll ett framgångsrikt styre. Föreställningarna om Umayyadernas världslighet

¹ Petersen 1964: 148.

² Petersen 1964: 156.

³ at-Tabari, *Tarikh ar-Rusul wa al-Muluk*, översatt och citerad i Khalidi 1994: 74.

⁴ at-Tabari, *Tarikh ar-Rusul wa al-Muluk*, översatt och citerad i Khalidi 1994: 79.

formades i samband med den muslimska expansionens slut. Det Abbasidiska kalifatet utvecklade förvisso en blomstrande stadscivilisation, men förmådde inte att upprätthålla den yttre expansionen. Historieskrivningens framställande av Umayyaderna som världsliga kungar, underbyggde delvis befästheten av Abbasidernas religiösa dynasti då kalifernas funktion blev alltmer symbolisk till skillnad från deras tidigare politiska auktoritet. Under Umayyadernas ansvarade kaliferna och guvernörerna för bland annat expansionen av *Dar al-Islam*, distribuering av arméernas löner, bevarande av ordning, försvar och utökande av gränsområdena, insamling av *zakat*-, *kharaj*- och *jizya*-skatter, samt ledandet av bönerna i moskéerna, vilket inte var fallet under de senare Abbasiderna.¹ Därmed särskildes det religiösa från det politiska, liksom kalifen och guvernörerna särskildes från befolkningen. I längden underbyggde det även kalifatets nedgång då Buwayhiderna relativt obehindrat och utan befolkningsprotester kunde avvärja Abbasiderna från all verklig makt. Utan relationen mellan befolkning och kalif, sönderföll kalifatets samhällskänsla och inte ens dess symboliska funktion förmådde upprätthålla sammanhållningen.

Även de lärdas inflytande dämpades genom kalifens försvagning under den nya samhällsordningen, vilket ledde till att det ”became blameworthy for men of knowledge to frequent amirs – because they could no longer effect any change on the use of power. They could only be misused.”² Denna utveckling märks även inom historieskrivningens övergång från den återgivelse av de första generationernas liv och expeditioner, till den irakiska traditionens dialektala narrativ och betoning av genealogiska narrativ (*nasab*). Därmed konstaterar Aisha Bewley att:

In Abbasid times, instead of expansion there was a switch to writing about *fiqh* and worship, history, literatures, the sciences, and translations from Greek and Pahlavi. The ideal Abbasid types became the rich merchant, the *qadi* and the *faqih*, whereas in the Umayyad times, the ideal types were the *ghazi* and the *mujahid* – the fighters – and the first *sira* written in Umayyad times is about the expansions of the Prophet.³

Med Ibn Khalduns terminologi, kan det dock konstateras att det framförallt är ett tecken på utvecklingen från islams beduin-civilisation (*'imran badawi*), via Umayyadernas dynastietablering genom *'asabiyya* och *mulk* (kunglig auktoritet), till Abbasidernas stadscivilisation (*'imran hadari*). Utvecklingen hade förvisso inletts redan under de senare Umayyaderna, men det är tydligt att senare historie-skrivningen

¹ Bewley 2002: 60.

² Bewley 2002: 67.

³ Bewley 2002: 60.

befäste utvecklingen ytterligare och därmed både formade och formades av Abbasidernas stadskulturella civilisation. Det kan även noteras att historieskrivningen inte bara befäste och formade den rådande historien, utan likväl historieskrivningens tradition som sådan.

En avgörande historisk bakgrund till den kontext varinom Ibn Khaldun verkade, var att den medinska Maliki-skolan tidigt etablerades under det umayyadiska kalifatet i Cordoba, vilket spred dess *fiqh* i al-Andalus och stora delar av Nordafrika. Eftersom al-Andalus hade erövrats under de Syrien-baserade Umayyadernas kalifat, etablerades inledningsvis den syriska traditionsförmedlingen enligt en av dess mest framstående *fuqaha*, 'Abd ar-Rahman al-Awza'i (d. 774). Övergången till den medinska Maliki-förmedlingens *fiqh* skedde kontinuerligt sedan erövrandet av al-Andalus, då lärda reste till Medina för att studera under Imam Malik. Dess officiella etablering skedde dock först under Hakam ibn Hisham ibn Abd ar-Rahmans (d. 822) amirat över Cordoba mellan åren 794 och 822.

Liksom Imam Maliks medinska tradition, kännetecknades den umayyadiska *fiqh*-förmedlingen av betoningen av levande praxis (*'amal*) och den oavbrutna förmedlingen av islam som skett från generation till generation sedan Profeten, vilken etablerades vidare under det umayyadiska kalifatet. Det fanns sålunda en påtaglig kontinuitet mellan de båda rättsskolorna. Den avgörande anledningen till övergången var att otaliga lärda inom islams västliga regioner reste till Madina för att studera under Imam Malik och återvände för att förmedla hans *fiqh*. Det ledde till att Imam Maliks *madhhab* föredrogs och etablerades inom området av framstående efterföljare som Ziyad ibn 'Abd ar-Rahman (d. 808/809) och Yahya ibn Yahya al-Laythi (d. 848), vilka förmedlade direkt från Imam Malik. En ytterligare anledning implementering torde även ha varit dess samstämmighet med den föregående *fiqh*-förmedlingen och al-Hakams preferens för Imam Malik, vars anseende och medinska *fiqh*-förståelse stod i samklang med de västliga Umayyadernas. Genom kontinuiteten under övergången fortfor även den historieförmedling som hade etablerats under Umayyaderna. Den historieförståelse som spreds genom denna syrisk-medinska förmedling märks även hos flertalet av de senare lärda inom de västliga områdena.

Den senare historieskrivningen

Under den något senare Abbasidiska tiden avtog delvis historieskrivningens upptagenhet med inbördeskonflikter (*fitan*) och negativa porträtterande av det

umayyadiska kalifatet. Därmed uppvärderades dess kalifer, guvernörer, *'ulama*, poeter och andra personligheter i förhållande till tidigare historieskrivning, vilket troligen berodde på Abbasidernas tydligare uppgörelse med sitt revolutionära förflutna.¹ I väst kvarlevde dock delvis den umayyadiska traditionen genom 'Abd ar-Rahmans förmedling västerut, vilket formade såväl implementeringen av de syrisk-medinska traditionernas *fiqh*-förmedling, som de lärdas historieskrivning. Även om det umayyadiska kalifatet i Cordoba ersattes av en rad olika dynastier, kvarlevde även Maliki-skolans *fiqh*-förmedling. Därutöver fortfor även den syrisk-medinska historieåtergivelsen av den umayyadiska historien utanför det Abbasidiska kalifatets kontext. Skillnaderna mellan de olika historietraditionerna var dock långt ifrån uttalad, då de återkommande refererade till och influerades av varandra. Västerut saknades dock den religio-politiska spänningen som inledningsvis återfanns inom det Abbasidiska kalifatet, vilket formade en mer objektiv historietradition. Ett karakteristiskt exempel är Qadi Abu Bakr ibn al-'Arabis (d. 1148) *al-'Awasim min al-Qawasim* ("Försvar mot förödelserna"),² där han vänder sig emot de cirkulerande fördömandena av de följande generationerna efter Profetens död och framhåller Banu Umayyas framstående ställning inom islams historia.

Det var även inom denna kontext som Ibn Khaldun tänkande formades och ur denna idéhistoriska tradition som hans historieförståelse förmedlades. Signifikant är därtill att han, liksom den tidigare nämnde Abu Bakr ibn al-'Arabi, vid åtskilliga tillfällen anställdes som *qadi* (rättsdomare) i Egypten och inte enbart erfarenhet från de vetenskapliga disciplinernas förmedling, utan även från samhällets socio-politiska verklighet och *qadi*-yrkets kritiska bedömningar. Även om Ibn Khaldun utvecklade historieskrivningen ytterligare genom sina teoretiska perspektiv, representerar påtagligt den medinska traditionens idéhistoria. Därav använder han återkommande Umayyadernas och Abbasidernas kalifat som icke-värderande exempel för sina historieperspektiv på bland annat *'asabiyya*, *mulk* och det återkommande mönstret under civilisationers uppgång, fall och förnyelse. Det tydliggör även hans pragmatiska historiesyn och representativitet för den historietradition som etablerades västerut. Ett exempel på en annan inom samma tradition är Ibn Rushd som återger liknande tankegångar i sin kommentar till Platons *Staten (Politeia)*, där han redogör för olika

¹ Se Khalidi 1994: 109.

² Översatt till engelska av Aisha Bewley som *Defence Against Disaster* (Cape Town: Madinah Press, 1995).

typer av statsorganisationer utifrån deras vägledande principer och ledarskap. De grundläggande typerna återges som dygdiga, timokratiska, oligarkiska, demokratiska och despotiska, vilket Ibn Rushd bland annat förklarar med referenser till islams historia och utvecklingen från dygdig statsorganisation till timokrati vid kalifatets övergång från *khulafa rashidun* till Banu Umayya.¹

Vidare kan det dock vara fördelaktigt att översiktligt återge de senare utvecklingstendenserna inom islams östra regioner efter det Abbasidiska kalifatets nedgång, då arvet från dess historienarrativ vidareförmedlades och påverkade den historiediskurs som Ibn Khaldun verkade inom. De persiska och turkiska maktövertagandena inom Arabiens östra områden under 900-talet inledde en omvälvande process som kom att fortgå under flera århundraden, varunder maktstrukturer och socio-politiska förhållanden omformades, liksom det politiska och historiografiska tänkandet. När sedermera korstågen och mongolernas invasioner drabbade de muslimska länderna, omstrukturerades samhällena mot en striktare militarisering och social mobilisering. Det ledde till att de styrande eliterna monopoliserade samhällsinflytandet och inrättade påtagliga klasshierarkier på samtliga samhällsnivåer.² Inom historieskrivningen under Mamlukerna övergick även upptagenheten med kalifatens legitimitet och rättfärdighet. Istället avhandlades framförallt politisk organisering och ledarskaplig effektivitet, vilket utkristalliserades i den omfattande *siyasa*-influerade litteratur om politisk organisation som författades av både historiker och rättslärda.

En annan tendens var att de lärdas samhällsinflytande ökade då de knöts till politiska samhällspositioner och närmade sig makthavarna, samtidigt som makthavarna sökte allianser med de lärda i kampen mot främmande fiender och intern sekterism. Vid sidan av den rena legitimationslitteraturen för särskilda dynastier och *fiqh*-avhandlingarna av samhällsorganiseringens lagliga aspekter, utvecklades en litteraturform som kretsade kring den socio-politiska samhällsdynamiken och avsåg att vägleda ledarnas samhällsorganisering utifrån politikens nödvändiga förmågor och strategier. En sådan var Turtushis furstespegel *Siraj al-Muluk*, vilken Ibn Khaldun återkommande nämner som en betydande influens för sin historieskrivning och samhällsförståelse. Därmed formades den rådande historieskrivningen dels av den förmedlade *shari'a*-traditionen och dels av en alltmer framträdande *siyasa*-tradition. Det är påtagligt även hos Ibn Khaldun, vars historieskrivning karakteriseras av *fiqh*-

¹ Averroës [Ibn Rushd] 1974: 121.

² Khalidi 1994: 183.

vetenskapens perspektiv i kombination med den socio-politiskt inriktade *siyasa*-traditionens samhällsförståelse. En ytterligare utvecklingstendens var historiografins biografiska fokus med en ökad mängd biografiska historielexikon. Samtidigt utvecklades den historiografiska självmedvetenheten och historikerna uttryckte oftare en större medvetenhet om problematiken inom deras vetenskapsdiscipliner. Det ledde till formuleringar de nödvändiga utgångspunkterna för undvikandet av historieskrivningens problematik, vilket kan exemplifieras av den shafi'itiska rättslärd Taj ad-Din as-Subki (d. 756/1355) och introduktionen till hans *Tabaqat*.¹

För att ytterligare tydliggöra de historieperspektiv som präglade Ibn Khalduns tid är det dock fördelaktigt att betrakta de syften som samtida historiker ansåg att historiografen uppfyllde. Därom återger Tarif Khalidi att:

For Nuwayri (d. 732/1332) it was a subject of special importance to kings, viziers, governors and state secretaries, from which they could learn the proper conduct of government and war. [...] For Abu Shama, ignorance of history renders a person confused and blinded, unable to differentiate a caliph from an emir, a sultan from a vizier, a Shafi'i from a Maliki, a Companion (*sahabi*) from a Follower (*tabi'i*), the implication being that social order itself would be the victim of such ignorance. For al-Khatib (d. 776/1374), history helps to unite people by acquainting them with their ancestry, to enrich them with experience and to enlighten them regarding that time (*dahr*) may or may not bring forth. [...] For Safadi, history, in addition to its high moral and political purpose alluded to above, can help to uncover fraud, whether in *Hadith* or in official documents.²

Även hos en historiker som Ibn al-Athir påträffas de tidstypiska idéerna om historieskrivningens syfte att berika människan med bildande erfarenheter och förmedlare av förmanande exempel ur historien, *'ibra*, vilket talande nog utgör titeln på Ibn Khalduns historieverk, *Kitab al-'Ibra*.

En av de tematiska angelägenheterna inom historieskrivningen under Ibn Khalduns tid, var relationen mellan *shari'a* och *siyasa* eller rättfärdighet och politisk makt, vilket även märks i *al-Muqaddima*. Genom återkommande exemplifieringar från bland annat Mu'awiyas tid som kalif, förklarar han historien utifrån *siyasa*-traditionens neutrala betraktande av samhällelig makt, en makt som kan brukas såväl gott som ont i förhållande till *Shari'a*-lagens regleringar. Utifrån den idéhistoriska kontexten är det ofrånkomligt att förbise relationerna mellan Ibn Khaldun och andra

¹ Khalidi 1994: 200ff.

² Khalidi 1994: 216.

historieskrivare som Ibn al-Athir och Turtushi, även om Ibn Khaldun breddar perspektivet och mer konsekvent tillämpar de analytiska redskapen. I *Kitab al-'Ibar* strukturerar Ibn Khaldun världshistorien enligt dess olika samhällscivilisationer och redogör för dess korrekta historieförståelse utifrån de samhällsteoretiska perspektiv som formuleras i dess inledande introduktion, *al-Muqaddima*. Den grundläggande utgångspunkten i *al-Muqaddima* är vetenskapen om människans civilisationer (*'ilm al-'umran al-bashari*), vars applicering på världshistorien utgör *Kitab al-'Ibar*. Genomgående relaterar Ibn Khaldun de historiska skeendena till dess underliggande meningskontext. Därigenom förklarar han orsakerna till att samhällsmakt etableras och förloras under särskilda omständigheter och hur *'asabiyya* verkar inom olika samhällssituationer, framförallt i relation till islams historia. Fundamentalt för hans perspektiv är sålunda att historien och dess rapporter (*akhbar*) enbart kan förstås utifrån dess rättmätiga kontext.

Angående Ibn Khalduns relationen till föregående historikers metodologier och perspektiv kan det nämnas att han liksom Nuwayri strukturerar *Kitab al-'Ibar* utifrån specifika samhällen (*dawla*), liksom Ibn al-Athir drar skarpa distinktioner mellan och verklighet, liksom Ibn Wasil arrangerar materialet noggrant för att undvika upprepning och liksom Tartushi betonar betydelsen av *siyasa* i relation till dess samhällsbetydelse och funktioner.¹ Vidare betonar han även föregående historikers betydelse och framförallt at-Tabaris, då de båda delar strävan att undvika det moraliska fördömande av Profetens följeslagare som karakteriserar de tidigt avvikande rörelserna under islams historia. Ändock skiljer dem sig åt, då at-Tabari förmedlar enorma mängder historierapporter (*akhbar*) enligt *hadith*-vetenskapens metodologi och till synes lämnar värderingen därhän, emedan Ibn Khaldun snarare förklarar och söker förstå de centrala narrationerna utifrån omgivande samhällsförhållanden. Därutöver skiljer sig Ibn Khaldun från flertalet andra historiker på ytterligare signifikanta punkter, då han inte bara utmanade rådande historieföreställningar angående kontroversiella ämnen, utan även de rådande historieteorierna om anledningarna till historiens utvecklingsskeenden. Genom arrangerandet av historien utifrån statscivilisationer (*dawla*, pl. *duwal*) i *Kitab al-'Ibar* sökte han förklara hur makten verkar inom olika samhällskontexter i relation till sociala, kulturella, samhälleliga, klimatiska, religiösa, yrkesmässiga, mentala och andra

¹ Khalidi 1994: 224.

samhällsprocesser. Emedan flertalet föregående historiker betraktade historiens förändringar som orsaker av individuella ledare och framstående personligheter, betonade Ibn Khaldun större samhälls-processer och maktrelationer utifrån en till stor del egenformulerad terminologi som kom att utgöra grunden för den *'ilm al'umran* som introducerades i *al-Muqaddima*. Det är dock tydligt att den historiografiska agens som Ibn Khaldun förmedlade sin historieskrivning utifrån, grundlades av den idéhistoriska tradition varinom han verkade och vilken han bidrog till att vidareutveckla. Utifrån den kontextuella bakgrunden är det lämpligt att närmare betrakta den återgivelse och förståelse av den umayyadiska historien som Ibn Khaldun förmedlar i *al-Muqaddima*.

4. Ibn Khaldun om Banu Umayya

4.1. Kontext och historiografiska perspektiv

Inledningsvis är det fördelaktigt att förklara ett antal av de historieteorier och terminologiska utgångspunkter som introduceras i *al-Muqaddima*, eftersom de utgör grunden för Ibn Khalduns perspektiv på den Ummayyadiska historien. Med sin samhällspolitiska erfarenhet, skolning inom islams traditionella vetenskaper och därtill en ansevärd förståelse för den aristoteliska samhällsfilosofin, författade han introduktionen utifrån det historiografiska behovet att förstå samhällsfenomens generella och specifika karaktär, skillnaderna mellan nationer, regioner och epoker angående deras beteenden, samhällstransaktioner, vanor, religionsföreställningar, doktriner, ideologier och socio-politiska strukturer. Historieteorierna utgör sålunda grunden för hans strävan att inte enbart återge vad som skedde under historien, utan förstå varför och relatera det till samtidens förhållanden.

I *al-Muqaddima* introducerar Ibn Khaldun vad han benämner *'ilm al-'umran*, med betydelsen kultur- och civilisationsvetenskap eller möjligen kunskapen om social organisation, vilket avser analyserandet av människans historiska och samtida samhällen. Historiefilosofin utmärks framförallt av dess fokus på förståelse av samhällsförändring och dess dynamiskt återkommande mönster inom civilisationer (*'umran*) och mänskliga gemenskaper (*al-ijtima' al-insani*). De grundläggande sociala kategorierna varemellan civilisationer förändras, förklaras vara dels *badawa*, med innebörden beduin- eller ruralkultur, och *hadara*, med innebörden stadskultur eller etablerat stadssamhälle. Vidare förklaras *'asabiyya* (grupp känsla) vara historiens avgörande drivkraft, då det är vad som socio-politiskt sammanhåller och stärker gemenskaper, liksom nedgången *'asabiyya* är vad som disintegrerar och försvagar. Begreppet förklaras ytterligare då han skriver att *'asabiyya* "produces the ability to defend oneself, to offer opposition, to protect oneself, and to press one's claims. Whoever loses (his group feeling) it is too weak to do any of these things."¹ Brukandet av termen *'asabiyya* urskiljer Ibn Khaldun inom islamsk historieskrivning, då ordet *'asaba* ursprungligen avser manliga släktskapsband och därmed vanligtvis har inneburit partiskhet, agnatanda, tribalism eller "blind support of one's group without regard for the justices of its cause."² Enligt Ibn Khalduns perspektiv behöver

¹ Ibn Khaldun 1980a: 289.

² Rosenthal 1980: lxxvii.

'*asabiyya* dock inte nödvändigtvis baseras på släktskap, eftersom de samhällsavgörande "consequences of (common) descent, though natural, still are something imaginary."¹ För Ibn Khaldun är '*asabiyya* ett naturligt mänskligt fenomen som kan verka såväl i rättfärdiga som orättfärdiga sammanhang. Inte heller begränsas '*asabiyya* till försvar och socio-politiska anspråk, utan förklaras även vara nödvändigt för alla mänskliga verksamheter som profetskap, etablering av kungadöme (*mulk*) eller propagandistisk mobilisering av gemenskaper.

Angående *hadith*-förmedlingen om Profeten Muhammads fördömanden av '*asabiyya*, bland annat med orden att Allah "removed from you the arrogance of the pre-Islamic times [*jahiliyya*] and its pride in ancestors. You are the children of Adam, and Adam was made of dust",² förklarar Ibn Khaldun utan motsägelse att '*asabiyya* är "necessary for the Muslim community [*umma*]"³ eftersom "All religious laws and practices and everything that the masses are expected to do requires group feeling [*'asabiyya*]." ⁴ Han konstaterar därmed att '*asabiyya*, liksom ilska, censurerades av Profeten utan avsikt att fullständigt utplåna, eftersom om ilskan "were no longer to exist in (man), he would lose the ability to help the truth become victorious."⁵ Det förklaras sålunda vara en ofrånkomlig del av människans sociala sammanhang snarare än ett ideal och även ett användbart förklaringskoncept vid förståelsen av historiska skeenden och förändringar. Ett tydligt exempel på det icke-idealistiska bruket av begreppet är förklaringen av de konflikter som uppstod bland följeslagarna efter Profetens död. Han skriver:

When trouble arose between Ali and Mu'awiyah as a necessary consequence of group feeling [*'asabiyya*], they were guided in (their dissensions) by the truth and by independent judgment. They did not fight for any worldly purpose or over preferences of no value, or for reasons of personal enmity. This might be suspected, and heretics might like to think so. However, what caused their difference was their independent judgment as to where the truth lay. It was on this matter that each side opposed the point of view of the other. It was for this that they fought. Even though Ali was in the right, Mu'awiyah's intentions were not bad ones. He wanted the truth, but he missed (it). Each was right in so far as his intentions were concerned.⁶

¹ Ibn Khaldun 1980a: 374.

² Ibn Khaldun 1980a: 414f.

³ Ibn Khaldun 1980a: 414.

⁴ Ibn Khaldun 1980a: 414.

⁵ Ibn Khaldun 1980a: 415.

⁶ Ibn Khaldun 1980a: 421.

Enligt denna förståelse är det även *'asabiyya* som reglerar styrkeförhållandet inom och mellan olika gemenskaper, då ledarskapet inom en eller flera grupper centreras kring den person eller familj, vars ställning och släktskap ger dem "the strongest and most natural claim to control of the available *'asabiyyahs*."¹ Grundläggande är även förståelsen av att det inom ett samhälle existerar så många *'asabiyya* som det existerar enade gemenskaper med särskilda intressen. Ett ytterligare avgörande begrepp i Ibn Khalduns terminologi är *mulk*, vilket avser kunglig auktoritet. Det förklarar han vara den naturliga följden eller målet med gemenskapers *'asabiyya*, varinom ledare framträder med återhållande inflytande (*wazi*) och transformerar gemenskapens sammanhållning under kunglig auktoritet. Därtill konstaterar Ibn Khaldun att "royal authority [*mulk*] and large-scale dynastic (power) [*dawla*] are attained only through a group and group feeling [*'asabiyya*]"² och vidare att "Dynasties of wide power and large royal authority have their origin in religion based on either prophecy or on truthful propaganda."³ Signifikant är även begreppet *dawla*, vilket vanligtvis översätts till samhälle, stats-organisation, dynasti eller stat. Det arabiska ordet är dock inte ett abstrakt statsbegrepp, utan snarare ett samhällsorganisatoriskt tillstånd som existerar "in so far as it is held together and ruled by individuals and the group which they constitute, that is, the dynasty. When the dynasty disappears, the state, being identical with it, also comes to an end."⁴

Eftersom formandet av *mulk* kräver en större gemenskap, relateras begreppet även till de senare stadierna av civilisationens utveckling mot *hadara*, stadskultur. Därför leder *mulk* till etablering av städer och dess karakteristiska stadskultur, eftersom städerna är materien varpå dynastins (*dawla*) och kungadömet (*mulk*) form etableras.⁵ Vidare konstaterar han dock att övergången till *mulk* medför de faktorer som underbygger civilisationers nedgång, eftersom transformationen från ruralkultur till stadskultur och från *'asabiyya* till *mulk*, även medför omvälvande sociologiska förändringar. Framförallt återkommer han till tre faktorer som underbygger samhällens nedgång i form av luxuös eftergivenhet, avtagande *'asabiyya* och finansiella problem. Som rättslärare och anställd *qadi* i den politiska verklighetens centrum, var Ibn Khaldun väl bevandrad i reella frågor om regering och

¹ Rosenthal 1980: lxxix.

² Ibn Khaldun 1980a: 313.

³ Ibn Khaldun 1980a: 319.

⁴ Rosenthal 1980: lxxx.

⁵ Ibn Khaldun 1980b: 235.

samhällsekonomi. Därtill var han utifrån sin traditionella bildning även insatt i *fiqh*-vetenskapens omfattande avhandling av ledarskap, ekonomi och andra samhällstransaktioner (*mu'amalat*). Dessa faktorer återkommer ständigt vid redogörandet för orsaker och följder av samhällenas förändring. Det relaterar även till det cykliska historieperspektivet på samhällens uppgång, nedgång och förnyelse, varunder förhållandet mellan *'asabiyya* och strävan efter *mulk* utövar en avgörande betydelse.

Det var utifrån denna förståelse som Ibn Khalduns förmedlade sina perspektiv på de tidiga kalifatens historia, vilket är påtagligt i hans pragmatiska förklaringar av konflikter och historiska förändringar med hänvisning till *'asabiyya* och *mulk*. Det som framförallt skiljer honom från föregående historikers narrativa förmedling, är strävan efter att förstå historien utifrån historiens återkommande mönster och därmed undvika historiska återgivningar utifrån samtida föreställningar. Ett tydligt exempel är förklaringen av följeslagarnas skrivarkonst och nedteckningar av Quranen:

No attention should be paid in this connection to the assumption of certain incompetent (scholars) that (the men around Muhammad) knew well the art of writing and that the alleged discrepancies between their writing and the principles of orthography are not discrepancies, as has been alleged, but have a reason. [...] The only reason that caused them to (assume such things) is their belief that (their explanations) would free the men around Muhammad from the suspicion of deficiency, in the sense that they were not able to write well. They think that good writing is perfection. Thus, they do not admit the fact that the men around Muhammad were deficient in (writing). They (want to) consider them as perfect by ascribing good writing to them, and they seek to explain (orthographic peculiarities) that are contrary to good orthographic usage. This is not correct. It should be known that as far as (the men around Muhammad) are concerned, writing has nothing to do with perfection.¹

Därmed understryker Ibn Khaldun att historien enbart kan förklaras genom en förståelse av dess återkommande mönster och av de historiska skillnaderna mellan samhällen, epoker, civilisationsstadier och transaktionsmönster. Även återgivelsen av det umayyadiska kalifatet karakteriseras av en kritik mot en del föregående historikers idealistiska degradering av Umayyaderna utifrån senare religio-politiska idéer. Istället förklarar han Umayyadernas historia utifrån förståelsen av *'asabiyya*, *mulk* och historiens återkommande samhällsförändringar. Det särskiljer honom från flera föregående historikers inom det Abbasidiska paradigmet och tydliggör hans

¹ Ibn Khaldun 1980b: 382f.

representativitet för den medinska historietraditionen i Nordafrika och al-Andalus.

Som skolad inom islams nedärvda vetenskaper och i synnerhet specialiserad inom Maliki-skolans medinska *fiqh*, formades han inom den traditionsförmedling som betstod av Maliki-*fiqh*, Ash'ari-'*aqida* och *tasawwuf* enligt Imam Junayd. Det är tydligt vid de flertaliga referenserna till Imam Malik och hans efterföljare, liksom till den grundläggande '*aqida* som formulerades av Abu'l-Hasan al-Ash'ari (d. 936) och till islams ursprungliga *tasawwuf*-tradition som den förmedlades av Imam Junayd al-Baghdadi (d. 910).¹ Det är därmed påtagligt att hans traditionella skolning inom islams *fiqh*-, *hadith*-, '*aqida*-, och *tasawwuf*-vetenskaper, liksom inom den Aristoteliska filosofin, formade hans historiska perspektiv och även hans epistemologiska grundantaganden.² Faktum är att *tasawwuf*-traditionen utövade ett betydande inflytande på flertalet historiker under tidsperioden.³ Det karakteriserar även hans vetenskapliga urskiljning vid härledandet av den inre meningen ur den yttre historiens skeende.

Att Ibn Khaldun dessutom verkade inom områdena för det tidigare umayyadiska kalifatet i Cordoba, bidrog till hans medinska perspektiv och kritiska objektivitet gentemot såväl det umayyadiska som det Abbasidiska kalifatets historia. Därtill genomförde han flera resor till bland annat de betydande biblioteken och de lärda i Mecka, Damaskus och andra städer österut.⁴ Han torde även muntligen ha mottagit en omfattande historieförmedling under resorna, inom det politiska livet i det Mamlukernas Egypten och framförallt under sin bildningskarriär. Även om han anlände till Kairo med akademiska avsikter att studera och lära ut, drogs han snarligen in i det politiska livet och anställdes bland annat vid sex tillfällen som högste *qadi* i Kairo och intog flera viktiga diplomatiska funktioner inom den nordafrikanska politiken.⁵ Livet i Egypten möjliggjorde i stor utsträckning hans historievetenskapliga utveckling, då det "confronted him with new scholarly challenges and opened new vistas for him in dealing with hitherto untouched topics of historical scholarship."⁶

Även om han som muslim var hemmastadd inom större delar islams vidsträckta områden, bevarade Ibn Khaldun en närhet till det maghribinska arvet och tycks ha

¹ Se kapitlen "Jurisprudence [*fiqh*] and its subdivisions..." (1980c: 3ff.), "The science of speculative theology [*kalam*]" (1980c: 23ff.), och "The science of sufism [*tasawwuf*]" (1980c: 76ff.).

² Se Fromherz 2010: 115 och Ahmad 2003: *passim*.

³ Khalidi 1994: 210ff.

⁴ Fischel 1967: 4.

⁵ Fischel 1967: 3.

⁶ Fischel 1967: 5.

”felt a certain responsibility for the political fate of Northwestern Africa and took an active interest in it long after he had left.”¹ Vid sidan av hans avgörande utbildning och motivering genom sin faders traditionsförmedling, skedde hans skolning till större delen hos andalusiska och nordafrikanska lärda. Under dem studerade han bland annat arabiska, historia, medicin, litteratur, matematik, filosofi, Quranen och dess tillhörande vetenskaper, samt specialiserades i *hadith* och *fiqh*.² Några av hans läromästare inom islams traditionella vetenskaper var Muhammad ibn Ali ibn Sulayman as-Satti, 'Abd al-Muhayman ibn Muhammad al-Hadrami och Muhammad ibn Ibrahim al-Abili, varav den sistnämnde även utmärkte sig för sin kunskap inom ytterligare vetenskaper som bland annat logik, matematik och metafysik.³ Det torde ha bidragit till Ibn Khalduns breda och traditionellt rotade historieperspektiv. Framförallt formades Ibn Khalduns historieperspektiv utifrån hans rättsvetenskapliga skolning och ständiga utbyte med sina läromästare. Han vidkänner själv influenserna från den tidigare nämnde Aristoteles och den muslimska traditionens flertaliga *siyasa*-skrifter om politisk lag och administration. Bland annat nämns al-Mawardis *Ahkam as-Sultaniyya* och at-Tartushis *Siraj al-Muluk*, från vilka han återkommande refererar till från minnet.⁴ Grunden till hans historieskrivning utgörs naturligtvis vidare av Quranen, de klassiska *hadith*- och *fiqh*-samlingarna, historieskrifterna, *sira*-litteraturen, personliga erfarenheter, mellanmänsklig förmedling och även socialt förmedlade historiekällor.

Angående Ibn Khalduns relation till föregående historieskrifter är det dock fördelaktigt att närmare betrakta hans kritiska anmärkningar av dess historietradition. I den inledande diskussionen om historievetenskapens problematik och nödvändiga utgångspunkter nämns flera tidigare historiker som Ibn Hayyan, Ibn ar-Raqiq och vidare ”Ibn Ishaq; at-Tabari; Ibn al-Kalbi; Muhammad b. 'Umar al-Waqidi; Sayf b. 'Umar al-Asadi; al-Mas'udi, and other famous (historians) who are distinguished from the general run (of historians).”⁵ Han förklarar dock historiker som al-Mas'udi och al-Waqidi “suspect and objectionable in certain respects”⁶, även om deras narrationer och historierepresentation är allmänt godtagna.⁷

¹ Fromherz 2010: 44, Rosenthal 1980a: xxxvi.

² Rosenthal 1980: xliii.

³ Fromherz 2010: 45.

⁴ Se Rosenthal 1980: lxxxv och Ibn Khaldun 1980a: 83.

⁵ Ibn Khaldun 1980a: 7f.

⁶ Ibn Khaldun 1980a: 8.

⁷ Ibn Khaldun 1980a: 8.

Hans kritik riktas mot det okritiska förmedlandet utan varken förståelse av historiens natur eller bedömning av dess vetenskapliga rimlighet. Vidare kritiserar han presentism och partisk historieförmedling av narrativ utifrån ideologiska tillhörigheter, vartill han förklarar flera sentida historiker vara “all tradition-bound and dull of nature and intelligence.”¹ Angående de klassiska historikerna klargör han bland annat att en stor del av historieförmedlingen i *Kitab al-'Ibar* baseras på at-Tabaris narrationer, vilka anses vara de mest tillförlitliga. Det som skiljer honom från at-Tabari är sålunda inte den återgivna faktan, utan förståelsen, förklaringen och bearbetningen av det historiska materialet. Det är även karakteristiskt att han förbiser föregående historikers ideologiskt laddade återgivningar, men ändå refererar till dem angående neutrala skeenden. Genomgående utmärks Ibn Khalduns verk av en pragmatisk historieförståelse av historien utifrån dess återkommande mönster, snarare än utifrån samtida religio-politiska föreställningar. Följaktligen förklarar han även det främsta försvaret mot falsk historieförmedling vara förståelsen av att:

Every event (or phenomenon), whether (it comes into being in connection with some) essence or (as the result of an) action, must inevitably possess a nature peculiar to its essence as well as to the accidental conditions that may attach themselves to it. If the student knows the nature of events and the circumstances and requirements in the world of existence, it will help him to distinguish truth from untruth in investigating the historical information critically. This is more effective in critical investigation than any other aspect that may be brought up in connection with it.²

Syftet med de historievetenskapliga perspektiven på mänsklighetens civilisationer och sociala organisationer förklaras vara ”explaining the conditions that attach themselves to the essence of civilization”³ eftersom “The accidents involved in every manifestation of nature and intellect deserve study.”⁴ I *al-Muqaddima* introduceras sålunda de grundläggande perspektiv som möjliggör förklaringar av:

such various aspects of civilization that affect human beings in their social organization, as royal authority, gainful occupation, sciences, and crafts, (all) in the light of various arguments that will show the true nature of the varied knowledge of the elite and the common people, repel misgivings, and remove doubts.⁵

¹ Ibn Khaldun 1980a: 8.

² Ibn Khaldun 1980a: 72f.

³ Ibn Khaldun 1980a: 77.

⁴ Ibn Khaldun 1980a: 79.

⁵ Ibn Khaldun 1980a: 84.

Utifrån redogörelsen för de historiografiska perspektiven i *al-Muqaddima* och Ibn Khalduns idéhistoriska kontext, är det dags att närmare betrakta Ibn Khalduns förmedling av det umayyadiska kalifatet och dess kalifer.

4.2. Kalifatets historia enligt al-Muqaddima

Den historiska utvecklingen från Profeten Muhammad och de fyra första *khulafa rashidun* till det umayyadiska kalifatet och sedermera det Abbasidiska, förklarar Ibn Khaldun framförallt utifrån den historiska signifikansen av *'asabiyya* och *mulk*, samt *badawa*- och *hadara*-kulturer. Efter Quranens uppenbarelse och etablering hos följeslagarna genom Profeten Muhammads ledning av umman, befästes islam som den muslimska gemenskapens främsta *'asabiyya* och ersatte den tidigare *jahiliyya*-kulturens förislamiska stammentaliteter. Även om mindre framträdande *'asabiyya*-tendenser naturligen kvarlevde inom släkter, stammar och andra inom-islamiska gemenskaper, enades de under islams övergripande *'asabiyya* och de första kalifernas ledning. Under den tidiga historien skedde visserligen en omfattande expansion, men enligt Ibn Khaldun sammanhölls kalifatet ändå av islams ursprungliga förmedling och de fyra första kalifernas ledning. Det formade en enande *'asabiyya* utan behov av *mulk*, skriver Ibn Khaldun skriver att:

When the Messenger of Allah was about to die, he appointed Abu Bakr as his representative to (lead the) prayers, since (praying) was the most important religious activity. People were, thus, content to accept (Abu Bakr) as caliph, that is, as the person who causes the great mass to act according to the religious laws. No mention was made of royal authority, because royal authority was suspected of being worthless, and because at that time it was the prerogative of unbelievers and enemies of Islam. Abu Bakr discharged the duties of his office in a manner pleasing to Allah, following the Sunnah of his master (Muhammad). He fought against apostates until all the Arabs were united in Islam. He then appointed 'Umar his successor. 'Umar followed Abu Bakr's example and fought against (foreign) nations. He defeated them and permitted the Arabs to appropriate the worldly possessions of (those nations) and their royal authority, and the Arabs did that.¹

Sedermera övergick kalifatet till Uthman ibn 'Affan och 'Ali ibn Abi Talib, vilka avstod från *mulk* och vidareförmedlade islams etablering med stöd från Profetens nära följeslagare. Flertalet av dessa följeslagare var araber med naturlig *badawa*-

¹ Ibn Khaldun 1980a: 418.

mentalitet, vars *'asabiyya* hade konsoliderats genom Profeten Muhammads förmedling.¹ Efter den territoriella expansionen under de första kaliferna, erhöll muslimerna omfattande rikedomar och landtillgångar, vilket ”helped them along on the path of truth and served the purpose of attaining the other world”² eftersom de brukade det välplanerat enligt islams livsmönster. Expansionen innebar dock att ”the desert attitude [*badawa*] of the Arabs and their low standard of living [*ghadaba*] approached its end.”³ Det innebar även att merparten av befolkningen inte bestod av muslimer, vilket gjorde att *mulk* uppkom inom kalifatet som en naturlig följd av *'asabiyya*. Han poängterar dock att kaliferna ”did not abandon the intentions of the religion [*maqasid ad-diniyya*] or the ways of truth.”⁴ Det är inom denna kontext som Ibn Khaldun talar om det umayyadiska kalifatet och dess kalifer, då han skriver att:

When trouble arose between Ali and Mu'awiyah as a necessary consequence of group feeling [*'asabiyya*], they were guided in (their dissensions) by the truth and by independent judgment. They did not fight for any worldly purpose or over preferences of no value, or for reasons of personal enmity. This might be suspected, and heretics might like to think so. However, what caused their difference was their independent judgment as to where the truth lay. It was on this matter that each side opposed the point of view of the other. It was for this that they fought. Even though Ali was in the right, Mu'awiyah's intentions were not bad ones. He wanted the truth, but he missed (it). Each was right in so far as his intentions were concerned.⁵

Därmed konstaterar han att det var en naturlig följd av *'asabiyya* enligt den utveckling mot *mulk* som hade formats inom kalifatet. Det enade Mu'awiyas följeslagare, varav flertalet var nära *sahaba* till Profeten Muhammad. Han noterar även att:

Had Mu'awiyah tried to lead them on another course of action, had he opposed them and not claimed all the power for (himself and them), it would have meant the dissolution of the whole thing that he had consolidated. It was more important to him to keep it together than to bother about (a course of action) that could not entail much criticism.⁶

Efter att 'Alis son, al-Hasan, överlämnade kalifatet åt Mu'awiya under gemenskapens år (*'am al-jama'a*), etablerades det umayyadiska kalifatet och därmed dess *mulk*. Om denna följaktiga utveckling under Umayyaderna, skriver Ibn Khaldun vidare att:

¹ Ibn Khaldun 1980a: 418f.

² Ibn Khaldun 1980a: 420f.

³ Ibn Khaldun 1980a: 421.

⁴ Ibn Khaldun 1980a: 421.

⁵ Ibn Khaldun 1980: 421.

⁶ Ibn Khaldun 1980: 421f.

When royal authority is obtained and we assume that one person has it all for himself, no objection can be raised if he uses it for the various ways and aspects of the truth. Sulayman and his father Dawud had the royal authority of the Israelites for themselves, as the nature of royal authority requires, and it is well known how great a share in prophecy and truth they possessed.¹

Angående Mu'awiyas strategiska förståelse av samhällsorganisation och hans enande ledarskap av den muslimska gemenskapen, i enlighet med de föregående *khulafa rashidun*, återger Ibn Khaldun att:

When 'Umar b. al-Khattib went to Syria and was met by Mu'awiyah in full royal splendor as exhibited both in the number (of Mu'awiyah's retinue) and his equipment, he disapproved of it and said: "Are these royal Persian manners (*kisrawiyah*), O Mu'awiyah?" Mu'awiyah replied: "O Commander of the Faithful, I am in a border region facing the enemy. It is necessary for us to vie with (the enemy) in military equipment." 'Umar was silent and did not consider Mu'awiyah to be wrong. He had used an argument that was in agreement with the intentions of the truth and of Islam. If the intention (implied in 'Umar's remark) had been to eradicate royal authority as such, 'Umar would not have been silenced by the answer with which Mu'awiyah (excused) his assumption of royal Persian manners. He would have insisted that Mu'awiyah give them up altogether. 'Umar meant by "royal Persian manners" the attitude of the Persian rulers, which consisted in doing worthless things, constantly practicing oppression, and neglecting Allah. Mu'awiyah replied that he was not interested in royal Persian manners as such, or in the worthlessness connected with them, but his intention was to serve Allah. Therefore, ('Umar) was silent.²

Utifrån det påpekar Ibn Khaldun Umayyadernas nödvändiga övergång till *mulk*-strategier, även om han betonar att det inte innebär att de framträdande kaliferna var kungar, utan rättmätiga kalifer enligt arvet från de föregående *khulafa rashidun*, om än med kunglig auktoritet. I *Kitab al-'Ibar* förklarar han vidare att man bör räkna Mu'awiyas *dawla* och hans historia till de rättvägledda kalifernas *dawla* och deras historia, eftersom han är deras efterträdare i merit, rättvisa och sällskap till Profeten [*suhba*].³ Han betonar även att Mu'awiyas styre inte ska betraktas utifrån *hadithen* "kalifatet efter mig varar trettio år" eftersom den inte är *sahih*, samt vidare att är att han bör räknas till en av kaliferna [*al-khulafa*].⁴

¹ Ibn Khaldun 1980: 422.

² Ibn Khaldun 1980a: 417.

³ Ibn Khaldun, *Kitab al-'Ibar*, översatt och citerad i Khalidi 1994: 198f.

⁴ Ibn Khaldun, *Kitab al-'Ibar*, översatt och citerad i Khalidi 1994: 198f.

Därmed understryks den rättfärdiga inledningen av det umayyadiska kalifatet, vartill Ibn Khaldun konstaterar att flertalet av de efterföljande kaliferna visserligen antog kungliga strategier utifrån de rådande samhällsförändringarna, men att ”Even though they were kings, their royal ways were not those of worthless men and oppressors.”¹ Han klargör även att Umayyadernas *‘asabiyya* och *mulk* var avgörande för kalifatets expansion och etablering, vid sidan av att det formade särskilda samhällsstrukturer som sammanhöll umman. Bland annat återger han att Umar ibn ‘Abd al-‘Aziz brukade säga om en av de framträdande *fuqaha* i Madina, al-Qasim ibn Muhammad ibn Abi Bakr, att "If I had anything to say about it, I would appoint him caliph", vartill Ibn Khaldun förklarar att han visserligen hade möjligheten, men avstod till förmån för den umayyadiska auktoriteten, eftersom “to do so would have caused a split. All this was the consequence of the tendencies inherent in royal authority [*mulk*], as the necessary consequence of group feeling [*‘asabiyya*].”²

Även Mu’awiyas överlåtande av kalifatet till sin son, Yazid ibn Mu’awiya, skedde utifrån *‘asabiyya* och Mu’awiyas strävan att bevara den ummans enhet genom Umayyadernas ledarskap. Han klargör även att kalifatets funktion inom islam är att sammanhålla den muslimska gemenskapen och tillgodose både dess världsliga och religiösa intressen, eftersom kalifen är ”guardian and trustee of (the Muslims). He looks after their (affairs) as long as he lives.”³ Av den anledningen skriver han vidare:

It follows that he should also look after their (affairs) after his death, and, therefore, should appoint someone to take charge of their affairs as he had done (while alive), whom they can trust to look after them as they had trusted him then. (Such appointment of a successor) is recognized as part of the religious law through the consensus of the (Muslim) nation, (which says) that it is permissible and binding when it occurs.⁴

Därtill klargör han att:

No suspicion of the imam [i.e. the caliph] is justified in this connection, even if he appoints his father or his son his successor. [...] Especially if there exists some reason for (the appointment of a successor), such as desire to promote the (public) interest or fear that some harm might arise (if no successor were appointed), suspicion of the imam is out of the question.⁵

¹ Ibn Khaldun 1980a: 423.

² Ibn Khaldun 1980a: 422.

³ Ibn Khaldun 1980a: 430.

⁴ Ibn Khaldun 1980a: 430.

⁵ Ibn Khaldun 1980a: 431.

Angående Mu'awiyas utnämning av sin son Yazid som efterträdare, konstaterar Ibn Khaldun att det godtogs av omgivningen och skedde utifrån Mu'awiyas intentioner att tillgodose allmänhetens intressen och sammanhålla umman.¹ Detta tycktes enbart kunna uppnås genom Yazid, vilket gjorde att "the men who possessed executive authority, that is, the Umayyads, agreed at that time upon Yazid."² Valet av Yazid skedde sålunda på bekostnad av mer kapabla ledare, med intentionen att bevara harmoni och enhet, vilket förklaras vara av större betydelse enligt Profeten Muhammad.³ I kontrast mot en del föregående historikers fördömande av Mu'awiya och utnämningen av Yazid till efterträdare, understryker Ibn Khaldun att:

His probity and the fact that he was one of the men around Muhammad preclude any other explanation. The presence of the men around Muhammad on that occasion and their silence are the best argument against doubt in this matter. They were not persons to tolerate the slightest negligence in matters of the truth, nor was Mu'awiyah one of those who are too proud to accept the truth.⁴

Den avgörande skillnaden gentemot *khulafa rashidun*, förklaras vara att de "lived in a time when royal authority as such did not yet exist, and the (sole) restraining influence was religious."⁵ Efter Mu'awiya och hans efterföljare antog kalifatet än mer karaktären av *mulk* som en naturlig följd av expansionen och behovet av ett återhållande inflytande från ledningen.⁶ Det betonas därmed att utan den strategiska organiseringen utifrån *mulk* och *'asabiyya* hade varken expansionen eller sammanhållandet av umman varit möjligt under de umayyadiska och de tidiga Abbasidiska kaliferna.

Angående de meningsskiljaktigheter och inbördesstrider (*fitna*, pl. *fitan*) som uppstod mellan al-Husayn och Yazid, samt senare mellan Ibn az-Zubayr och 'Abd al-Malik, förmedlar Ibn Khaldun en förståelse i linje med det som flertalet *'ulama* har sagt om stridigheterna mellan Ali och Mu'awiya. Visserligen påpekas Yazids övergrepp och kontroversiella ageranden, men vad det gäller de delar av umman som antingen ställde sig bakom kalifatets enhet eller som beslutade sig för uppror, menar Ibn Khaldun att "differences between the men around Muhammad and the men of the second generation were no more than differences in the independent interpretation

¹ Ibn Khaldun 1980a: 431f.

² Ibn Khaldun 1980a: 432.

³ Ibn Khaldun 1980a: 432.

⁴ Ibn Khaldun 1980a: 433.

⁵ Ibn Khaldun 1980a: 433.

⁶ Ibn Khaldun 1980a: 433.

[*ijtihad*] of equivocal religious problems, and they have to be considered in this light.”¹ Angående al-Husayns uppror förklarar han att:

Thus, al-Husayn's error has become clear. It was, however, an error with respect to a worldly matter, where an error does not do any harm. From the point of view of the religious law, he did not err, because here everything de-pended on what he thought, which was that he had the power to (revolt against Yazid). Ibn 'Abbas, Ibn az-Zubayr, Ibn 'Umar, (al-Husayn's) brother Ibn al-Hanafiyah, and others, criticized (al-Husayn) because of his trip to al-Kufah. They realized his mistake, but he did not desist from the enterprise he had begun, because Allah wanted it to be so.²

Vidare tydliggör han att:

The men around Muhammad other than al-Husayn, in the Hijaz and with Yazid in Syria and in the 'Iraq, and their followers, were of the opinion that a revolt against Yazid, even though he was wicked, would not be permissible, because such a revolt would result in trouble and bloodshed. They refrained from it and did not follow al-Husayn (in his opinion), but they also did not disapprove of him and did not consider him at fault. For he had independent judgment, being the model of all who ever had independent judgment. One should not fall into the error of declaring these people to be at fault because they opposed al-Husayn and did not come to his aid. They constituted the majority of the men around Muhammad. [...] Likewise, one should not fall into the error of declaring that his murder was justified because (it also) was the result of independent judgment, even if (one grants that) he (on his part) exercised the (correct) independent judgment.³

Därmed rättfärdigas både al-Husayn *ijtihad* och följeslagarna bakom Yazids kalifat. Enligt Ibn Khaldun frångår det Qadi Abu Bakr ibn al-'Arabis ord i *al-'Awasim min al-Qawasim* om att al-Husayn “was killed according to the law of his grandfather (Muhammad)”,⁴ vilka förbiser “the condition of the ‘just (*'adil*) imam’ which governs the fighting against sectarians.”⁵ En liknande förklaring återges angående inbördesstriden mellan az-Zubayr och 'Abd al-Malik. Inledningsvis konstaterar Ibn Khaldun att Banu Asad, som az-Zubayr tillhörde, omöjligen kunde mätas med Banu Umayyas '*asabiyya* och auktoritet. Skillnaden gentemot al-Husayns död under Yazids kalifat, förklarar han vara att den inblandade kalifen, 'Abd al-Malik, ”possessed greater probity than anybody else”,⁶ vilket tydliggörs av faktumet att han erhöll *bay'a*

¹ Ibn Khaldun 1980a: 438.

² Ibn Khaldun 1980a: 444.

³ Ibn Khaldun 1980a: 444f.

⁴ Ibn Khaldun 1980a: 446.

⁵ Ibn Khaldun 1980a: 446.

⁶ Ibn Khaldun 1980a: 447.

(trohetsed) från framstående män som Ibn 'Abbas och Abdullah Ibn 'Umar.¹ Även under denna inbördesstrid var det ett faktum att:

all of them were using independent judgment and were evidently motivated by the truth, even though it is not expressly indicated to have been on one side. Our discussion shows that the killing of Ibn az-Zubayr did not conflict with the basic principles and norms of jurisprudence. Nonetheless, he is a martyr and will receive his reward, because of his (good) intentions and the fact that he chose the truth.²

Därmed klargör han hur följeslagarna till Profeten Muhammad och deras efterkommande generationer bör betraktas, då de aldrig var oense annat än utifrån goda intentioner och aldrig dödade utom i *jihad* eller för att upphöja sanningen.³ Vidare tillägger att "It should further be believed that their differences were a source of divine mercy for later Muslims, so that every (later Muslim) can take as his model the old Muslim of his choice and make him his imam, guide, and leader."⁴

Angående de kommande kaliferna under den umayyadiska historien nämner han deras sanningsenlighet och rättfärdiga agerande, med ett fåtal undantag. Han skriver bland annat om Marwan ibn al-Hakam och hans efterträdare att de:

They complied with the intentions of the truth with all their energy, except when necessity caused them to do something (that was worthless). Such (a necessity existed) when there was fear that the whole thing might face dissolution. (To avoid that) was more important to them than any (other) intention. That this was (their attitude) is attested by the fact that they followed and imitated (the early Muslims).⁵

Vidare betonar han deras excellens genom hänvisning till Imam Maliks återkommande referenser till bland andra 'Abd al-Malik ibn Marwan och 'Umar ibn 'Abd al-'Aziz i *al-Muwatta*. Han skriver vidare angående 'Abd al-Maliks söner att "Their outstanding religious attitude is well known. 'Umar b. 'Abd-al-'Aziz reigned in between them. He eagerly and relentlessly aspired to (follow) the ways of the first four caliphs and the men around Muhammad."⁶ Efter fastställandet de tidiga kalifernas framstående ledarskap, noterar han dock att de senare kaliferna förvisso agerade utifrån förståeliga intentioner och behov, men "forgot the deliberate planning and the reliance upon the truth that had guided the activities of their predecessors.

¹ Ibn Khaldun 1980a: 447.

² Ibn Khaldun 1980a: 447.

³ Ibn Khaldun 1980a: 448.

⁴ Ibn Khaldun 1980a: 448.

⁵ Ibn Khaldun 1980a: 423.

⁶ Ibn Khaldun 1980a: 423.

This caused the people to censure their actions and to accept the 'Abbasid propaganda in the place of (the Umayyads')."¹ Därtill konstaterar Ibn Khaldun att det Abbasidiska och proto-shi'itiska motståndet uppbyggdes genom propaganda under en längre tid, varom han skriver att de "remained in Khurasan for ten years or more after the ('Abbasid) propaganda had consolidated and (the 'Abbasids) had gathered for attack. Then, their victory materialized, and they gained the upper hand over the Umayyads."² Han påpekar även att Abbasiderna, efter Umayyadernas fall, "curbed the Hashimites. They killed all the 'Alids (descendants of Abu Talib) and exiled them."³ Därmed nedmonterades det umayyadiska kalifatets sammanhållning och 'asabiyya, samtidigt al-Hashimiyya avväpnades och banade vägen för Abbasidernas *mulk* och dess auktoritativa historieförmedling.

Efter maktövertagandet utökade de Abbasidiska kaliferna den kungliga auktoriteten ytterligare. Angående det skriver Ibn Khaldun att de tidiga Abbasiderna slutligen "were succeeded by the descendants of ar-Rashid. Among them there were good and bad men. Later on, when the power passed to their descendants, they gave royal authority and luxury their due. They became enmeshed in worldly affairs of no value and turned their backs on Islam."⁴ Det Abbasidiska kalifatets förfall förklaras sålunda enligt den historiska cykelns återkommande förnyelse, eftersom kalifatet och den etableringen av islam skedde annorstädes. Ett sådant område var al-Andalus, dit 'Abd ar-Rahman ad-Dakhil flydde och etablerade det umayyadiska emirat som, efter det Abbasidiska kalifatets stadskulturella nedgång, transformerades till Kalifatet i Cordoba. Vidare betonar Ibn Khaldun länkarna mellan den umayyadiska traditionen och islams vidareförmedling västerut efter det umayyadiska kalifatets fall. Ett tydligt exempel är Abbasidernas antagande av regentnamn och Umayyadernas vana att behålla sina namn som kalifer enligt traditionen från de första *khulafa rashidun*. Han skriver:

The earlier Umayyads in the East had done so, in keeping with their austerity and simplicity. Arab manners and aspirations had not yet been abandoned in their time, and (the Umayyads) had not yet exchanged Bedouin characteristics for those of sedentary culture. The Umayyads in Spain also refrained from such titles, because

¹ Ibn Khaldun 1980a: 423.

² Ibn Khaldun 1980b: 132f.

³ Ibn Khaldun 1980b: 121.

⁴ Ibn Khaldun 1980a: 423f.

they followed the tradition of their ancestors.¹

Utöver det återger han likheterna mellan de senare Umayyaderna och Abbasiderna efter Harun ar-Rashid, varunder övergången från *khilafa* till *mulk* intensifierades och underbyggde kalifatens nedgång. Angående de förändringar inom vetenskaperna och förmedlingstraditionerna som skedde mot slutet av det umayyadiska kalifatet och framförallt efter den Abbasidiske kalifen Harun ar-Rashid, konstaterar Ibn Khaldun att under islams tidiga historia återfanns varken specialiserade vetenskaper eller hantverk eftersom människorna levde inom en *badawa*-kultur och "The religious laws, which are the commands and prohibitions of Allah, were in the breasts of the authorities."² Förmedlingen av Quranen och Profetens *sunna* skedde inledningsvis naturligt, genom samhällelig implementering och mellanmänsklig förmedling, även om Quranen och *hadither* även nedtecknades som läromässigt komplement redan under Profetens livstid. Det pågick fram tiden omkring Harun ar-Rashids kalifat då den socio-politiska och muntligt traderade traditionen specialiserades som nedtecknad vetenskap. Om det skriver Ibn Khaldun att:

It was thus necessary to write commentaries on the Qur'an and to fix the traditions in writing, because it was feared that they might be lost. It was also necessary to know the chains of transmitters and to assess their reliability, in order to be able to distinguish sound chains of transmitters from inferior ones. Then, more and more laws concerning actual cases were derived from the Qur'an and the Sunnah. Moreover, the (Arabic) language became corrupt, and it was necessary to lay down grammatical rules.³

Det ledde till en omfattande specialisering av de lärda vetenskaper, vilka utvecklades i takt med utvecklingen av det Abbasidiska kalifatets stadskultur. Framförallt förklaras det dock vara en nödvändig följd av de ovan nämnda behoven, även om det bidrog till att den religiösa kunskapen differentierades från de socio-politiska sfäerna och därmed förlorade inflytande över den samhälleliga makten.

De återkommande jämförelserna mellan kalifaten är karakteristiska för *al-Muqaddima*. Bland annat konstaterar han att under de tidiga Umayyaderna och Abbasiderna fram till Harun ar-Rashid kvarlevde "the traits that are characteristic of the caliphate, namely, preference for Islam and its ways, and adherence to the path of truth. A change became apparent only in the restraining influence that had been Islam

¹ Ibn Khaldun 1980a: 467f.

² Ibn Khaldun 1980c: 311.

³ Ibn Khaldun 1980c: 312.

and now came to be group feeling [*'asabiyya*] and the sword.”¹ Först därefter försvann kalifatets kännetecknande element och enbart dess namn levde kvar utan sammanhållande *'asabiyya*. Det ledde till att “The form of government came to be royal authority pure and simple. Superiority attained the limits of its nature and was employed for particular (worthless) purposes, such as the use of force and the arbitrary gratification of desires and for pleasure.”² Det tydliggör även Ibn Khalduns öppna perspektiv på både Umayyaderna och Abbasidernas historia, då han medger att sådana tendenser inträffade redan under ett antal av 'Abd al-Maliks efterträdare, även om det umayyadiska kalifatet fortfarande sammanhölls av *'asabiyya*.³

4.3. Kalifernas historia enligt al-Muqaddima

Den förmodligen mest avgörande aspekten av historieskrivningen om de tidiga kalifaten har varit den biografi-politiska historien om de enskilda kaliferna. Analysen av Ibn Khalduns perspektiv på kalifernas historia är därför väsentlig för förståelsen av skillnaderna och likheterna mellan de olika historietraditionerna, då de tydligt framträder vid återgivningerna av kalifatets biografi-politiska historia. I både al-Muqaddima och den resterande *Kitab al-'Ibar* klargör Ibn Khaldun utförligt historien om den förste kalifen, Mu'awiya ibn Abi Sufyan (d. 680), som var Profeten Muhammads följeslagare och den förste umayyadiska kalifen efter Uthman. Han skriver bland annat:

I ought to have appended Mu'awiya's state [*dawla*] and history [*akhbar*] to the state and history of the (Rashidun) caliphs, for he comes next to them in virtue, justice and companionship [*suhba*] of the Prophet. And in this regard, no consideration should be taken to the *hadith* that 'the caliphate after me will last thirty years', for it is not a sound *hadith*, In truth, Mu'awiya belongs among those caliphs but historians of that period have placed him in a later age for two reasons: first, the caliphate of Mu'awiya's time was one of struggle for power (*mughalaba*) issuing from the partisanship [*'asabiyya*] which occurred in his days whereas before then the caliphate was a matter of choice and consensus. Historians thus distinguished between two cases, Mu'awiya being the first to arrive at the caliphate through the struggle for

¹ Ibn Khaldun 1980a: 427.

² Ibn Khaldun 1980a: 427.

³ Ibn Khaldun 1980a: 427.

power and partisanship. These caliphs are called 'kings' by Muslim sectarians [*ahl al-ahwa*'].¹

Ibn Khaldun klargör att fördömandet av Mu'awiya och de efterkommande, rättfärdiga umayyadiska kaliferna som kungar (*muluk*) och föreställningen om deras felaktiga transformerande av kalifatet till kungadöme (*mulk*), är avvikande åsikter som tillhör *ahl al-ahwa*', vilket bokstavligen betyder "lustarnas folk" men i sammanhanget avser avvikande och sekteristiska åsikter. Därmed tydliggörs Mu'awiyas ställning som en rättmätig arvtagare till de fyra första *khulafa rashidun*. De kontroverser som uppstod förklaras utifrån rådande samhällsförhållanden och faktorer som *mulk* och *'asabiyya*, vartill det klargörs att Mu'awiya hanterade dem i enlighet med arvet från de föregående kaliferna. Vidare skriver Ibn Khaldun angående Mu'awiyas efterföljare:

Whoever came next to him in piety and virtue from among the Marwanid caliphs is to be judged in similar fashion (i.e. as a legitimate caliph) as also the later caliphs of the Abbasid line. It must not be said: kingship (*mulk*) is lower in rank than the caliphate so how can a caliph be king? You must realize that the type of kingship which opposes, even negates, the caliphate is tyranny (*jabarutiyya*), also called *kisrawiyya* (Kisra = the Persian Chosroes) such as the caliph 'Umar found objectionable when he saw its symptoms appearing in Mu'awiya. As for kingship which is (the result of) the struggle for power and victory achieved through partisanship and sheer force, this is not the antithesis, either of the caliphate or of prophethood.²

Återigen tar Ibn Khaldun avstånd från mycken föregående historieskrivnings skildringar av de umayyadiska kaliferna och tydliggör deras framstående ställning utifrån förklaringarna av historiens återkommande mönster och *siyasa*-vetenskapen insikter om samhällens förändringar. Han refererar även återkommande till faktumet att båda profeterna Sulayman och Dawud även var kungar. Vidare skriver han:

Mu'awiya did not seek kingship or its splendor from motives of worldly greed but was driven to it by the very nature of partisanship [*'asabiyya*] when the Muslims had conquered all states and he was their caliph. He merely summoned his people to that which all kings summon their peoples whenever partisanship becomes intense and creates the natural need for kingship, as was also the case with later and pious caliphs.³

Den historiska och vetenskapliga metoden att bedöma Mu'awiyas och de umayyadiska kalifernas rättfärdighet, förklaras vara att jämföra deras ageranden med den islamiska traditionens historiska förmedlingar. Om deras ageranden överens-

¹ Ibn Khaldun, *Kitab al-'Ibar*, översatt och citerad i Khalidi 1994: 198f.

² Ibn Khaldun, *Kitab al-'Ibar*, översatt och citerad i Khalidi 1994: 198f.

³ Ibn Khaldun, *Kitab al-'Ibar*, översatt och citerad i Khalidi 1994: 198f.

stämmer med sådana förmedlingar “then the person is a successor (*khalifa*) of the Prophet in rule over the Muslims. If they do not, then he is a worldly king and called a caliph only metaphorically.”¹ Den andra anledningen till att Mu’awiya räknas till Umayyaderna snarare än *khulafa rashidun*, menar han vara att de umayyadiska kaliferna utgör en släktlinje, varav Mu’awiya var den förste att regera under etablerad auktoritet. Angående hans tjugo år långa styre, varunder den muslimska gemenskapen enades och ingen potentiell kandidat hotade hans ställning, konstateras det slutligen att ingen “would have achieved more success at this than he did.”²

En avgörande aspekt av flera narrativ inom mycken föregående historieskrivning är de fördömande gestaltningarna av Mu’awiya efter inbördesstriderna (*fitan*) och under hans tid som kalif.³ Angående de konflikterna tydliggör Ibn Khaldun att problematiken uppstod som en ofrånkomlig konsekvens av konkurrerande ‘*asabiyya* och att båda parter ”were guided in (their dissensions) by the truth and by independent judgment.”⁴ De stred inte för världsliga ändamål eller för personligt fiendskap, vilket de avvikande rörelserna (*ahl al-ahwa’*) hävdar, utan “what caused their difference was their independent judgment as to where the truth lay. It was on this matter that each side opposed the point of view of the other.”⁵ Därmed klargör Ibn Khaldun att även om Ali hade rätt, var Mu’awiyas intentioner lika goda, ty han strävade uppriktigt efter sanningen men missbedömde dess implementering.

Tidigare har Mu’awiyas framstående ställning under Profetens och de första kalifernas tid nämnts, då han utnämndes till guvernör över den syrisk regionen (*ash-Sham*) och utmärktes för sitt strategiskt enande ledarskap, vilket Ibn Khalduns återgivelse av mötet mellan Mu’awiya och ’Umar ibn al-Khattab indikerar.⁶ Även angående Mu’awiyas utnämnannde av sin son Yazid som efterträdare betonas Mu’awiyas rättfärdighet och legitima strategi för bevarandet av den muslimska gemenskapens enhet och samhällsliga harmoni. Därutöver härleder han det till ‘*asabiyya* och *mulk*, med förklaringen att:

Had Mu'awiyah appointed anyone else his successor, the Umayyads would have been against him. Moreover, they had a good opinion of (Yazid). No one could have doubts in this respect, or suspect that it was different with Mu'awiyah. He would not have

¹ Ibn Khaldun, *Kitab al-'Ibar*, översatt och citerad i Khalidi 1994: 198f.

² Ibn Khaldun, *Kitab al-'Ibar*, översatt och citerad i Khalidi 1994: 198f.

³ Se Khalid Keshk 2002: *passim*.

⁴ Ibn Khaldun 1980a: 421.

⁵ Ibn Khaldun 1980a: 421.

⁶ Se Ibn Khaldun 1980a: 417.

been the man to appoint Yazid his successor, had he believed him to be (really) so wicked. Such an assumption must be absolutely excluded in Mu'awiyah's case.¹

Angående detta skeende, som inom mycken tidigare historieskrivning har tillmätts oerhört kontroversiell signifikans, tillägger han vidare att:

Mu'awiyah himself preferred his son Yazid to any other successor, because he was concerned with the (public) interest of preserving unity and harmony among the people, (and realized that he could achieve this purpose only by appointing Yazid), since the men who possessed executive authority, that is, the Umayyads, agreed at that time upon Yazid. The Umayyads were then agreeable to no one except (Yazid). The Umayyads constituted the core (group) of the Quraysh and of all the Muslims, and possessed superiority (Mu'awiyah,) therefore, preferred (Yazid) to anyone else who might have been considered more suited for the caliphate.²

Därmed återföljde han Profeten Muhammads påbud om bevarandet av överenskommelse och harmonisk enhet inom umman, vartill Ibn Khaldun betonar att Mu'awiya och stora delar av hans omgivning var Profetens följeslagare och människor som aldrig skulle tolerera minsta försumlighet eller stolthet stå i vägen för sanningen.³ Som utgångspunkt för mycken återgivelse av den historiska utvecklingen under Mu'awiyas kalifat, refererar Ibn Khaldun till faktumet att under Umayyaderna transformerades kalifatets *'asabiyya* till *mulk*, vilket var en ofrånkomlig övergång för sammanhållandet av umman. Han skriver att:

The restraining influence of religion had weakened. The restraining influence of government and group was needed. If, under those circumstances, someone not acceptable to the group had been appointed as successor (to the caliphate), such an appointment would have been rejected by it. The (chances of the appointee) would have been quickly demolished, and the community would have been split and torn by dissension.⁴

Transformeringen till *mulk* innebar även flera andra socio-politiska konsekvenser som nödvändiggjorde särskilda strategier för det samhälleliga etablerandet av islam och bevarandet av ordning. Bland annat nämns Mu'awiya som den första att använda en tron och att upprätta en inhägnad omkring moskéns *mihrab* för kalifen att be i efter att *khawarij*-anhängare hade attackerat honom.⁵ Det relateras även till de dörrvakter

¹ Ibn Khaldun 1980a: 422.

² Ibn Khaldun 1980a: 431.

³ Ibn Khaldun 1980a: 431.

⁴ Ibn Khaldun 1980a: 431.

⁵ Ibn Khaldun 1980b: 63.

(*hajib*) som också inrättades under Umayyadernas kaliferna eftersom "The rulers feared that their lives were in danger from attacks by rebels and others, such as had happened to 'Umar, to 'Ali, to Mu'awiyah, to 'Amr b. al-'As, and to others."¹ Därtill noterar han att dessa restriktioner utökades ytterligare under Abbasidernas luxuösa samhällsutveckling, då "It arises only when dynasties are luxurious and flourishing, as is the case with all pomp."² Kalifatets utveckling mot *mulk* under Umayyadernas expansion förklaras även ha lett till att *jihad* började utföras på haven under Mu'awiyas kalifat, vilket den tidigare *badawa*-civilisationen inte hade erfarenhet av.³ Sammantaget framställs Mu'awiya utifrån hans personliga karaktärsegenskaper, ledarskapliga framgångar och rättfärdigt strategiska styre av den muslimska gemenskapen utifrån de rådande socio-politiska behoven, vilket underbyggde islams etablering och expansion under det umayyadiska kalifatet.

Avsevärt mer omgärdad av kontroverser har dock framställningen av Mu'awiyas son och efterträdare, Yazid ibn Mu'awiyah (d. 63/684), varit inom såväl tidig som senare historieskrivning. Även Ibn Khaldun medger den omfattande problematik och de flertaliga övergrepp som inträffade under Yazids kalifskap, men tillägger att han omgavs av majoriteten muslimer från den bästa av generationer.⁴ Angående det motstånd som uppstod från bland andra al-Husayn och 'Abdullah ibn az-Zubayr, konstaterar Ibn Khaldun att även om de förklarade trohetseden till Yazid vara ogiltig på grund av hans orättfärdighet, vidhöll majoriteten av muslimerna ändå troheten till kalifatet eftersom motståndet "threatened to stir up a revolt and to cause much bloodshed."⁵ Båda förklaras dock basera sina ståndpunkter på rättfärdigt *ijtihad* och sunda intentioner, vilket gör att ingen av dem bör kritiseras för sina ställningstaganden.⁶ Den styrka som fanns samlad inom det umayyadiska kalifatets '*asabiyya* utifrån släktskapet till den Qurayshiske förfadern 'Abd Manaf, som de även delade med Banu Hashim, gjorde dock upproren omöjliga. Av den anledningen ledde konfliktens upptrappning till al-Husayns och hans följeslagares död vid Karbala, varom Ibn Khaldun klargör att:

Thus, al-Husayn's error has become clear. It was, however, an error with respect to a worldly matter, where an error does not do any harm. From the point of view of the

¹ Ibn Khaldun 1980b: 8.

² Ibn Khaldun 1980b: 53.

³ Ibn Khaldun 1980b: 39.

⁴ Ibn Khaldun 1980a: 444f.

⁵ Ibn Khaldun 1980a: 434.

⁶ Ibn Khaldun 1980a: 434.

religious law, he did not err, because here everything de-pended on what he thought, which was that he had the power to (revolt against Yazid). Ibn 'Abbas, Ibn az-Zubayr, Ibn 'Umar, (al-Husayn's) brother Ibn al-Hanafiyah, and others, criticized (al-Husayn) because of his trip to al-Kufah.¹

Det stora flertalet av Profeten Muhammads följeslagare i al-Hijaz, Syrien och Iraq vidhöll dock att en revolt inte vore tillåten eftersom det enbart skulle leda till omfattande inbördesstrider och blodsutgjutelse, vilket gjorde att de avstod från uppror utan att för den skull orättfärdigförklara al-Husayns *ijtihad*. Det betonas dock att varken al-Husayn eller de som vidhöll kalifatets enhet kan kritiseras eftersom de utövade *ijtihad*.² Vidare förklarar Ibn Khaldun att dödandet av al-Husayn inte var rättfärdigt eftersom "The (authorities) consider it a condition of fighting evildoers that any such fighting be undertaken with a just (*'adil*) imam."³ Det utgör även hans kritik mot den bokstavliga meningen av Qadi Abu Bakr ibn al-'Arabis ord om att al-Husayn "was killed according to the law of his grandfather (Muhammad)."⁴ Enligt Ibn Khaldun förbisåg nämligen Qadi Abu Bakr "the condition of the "just (*'adil*) imam which governs the fighting against sectarians."⁵

Det är ändå ett påtagligt avståndstagande från mycken tidigare historieskrivnings dialektiska narrativ mellan Banu Hashims rättfärdighet och Banu Umayyas förislamiska orättfärdighet. Det skiljer sig från den öppenhet som Ibn Khaldun representerar, då han avstår den ideologiska dialektiken som karakteriserar flertalet tidigare narrativ. Det är även tydligt i den objektiva återgivelsen av ytterligare en kontroversiell händelse under Yazids och den efterföljande Marwan ibn al-Hakams kalifat, då Ibn Khaldun omnämner Ka'bas rasing med orden att:

Ibn az-Zubayr, who wanted to be caliph, fortified himself in Mecca. The armies of Yazid b. Mu'awiyah, under al-Husayn b. Numayr as-Sakuni, advanced against him in the year 64 [683]. (The House) was set afire, it is said, by means of *naphtha*, which the armies of Yazid shot against Ibn az-Zubayr. Its walls began to crack. Ibn az-Zubayr had it torn down and rebuilt it most beautifully.⁶

Sålunda återges historien utifrån historien och islams medelväg, snarare än utifrån senare ideologiska fördömanden av olika parter under det politiska tumult som

¹ Ibn Khaldun 1980a: 444.

² Ibn Khaldun 1980a: 445.

³ Ibn Khaldun 1980a: 446.

⁴ Ibn Khaldun 1980a: 446.

⁵ Ibn Khaldun 1980a: 446.

⁶ Ibn Khaldun 1980b: 252.

uppstod under Yazids kortvariga kalifat, vilket generellt karakteriserar perspektiven på de kontroversiella historieskedena i *al-Muqaddima*.

Efter Mu'awiya ibn Yazids (d. 63/684) kortvariga kalifskap övertog Marwan ibn al-Hakam ledningen av kalifatet, vartill Ibn Khaldun konstaterar att han och hans söner "Even though they were kings, their royal ways were not those of worthless men and oppressors."¹ Därutöver förklarar han att deras ledning av den muslimska gemenskapen karakteriserades av sannfärdiga intentioner och utföranden, även om nödvändigheterna måhända tvingade dem att agera annorlunda, vilket skedde då man fruktade kalifatets upplösning och splittring inom umman.² Undvikandet av det var deras främsta intention, varom Ibn Khaldun konstaterar att "That this was (their attitude) is attested by the fact that they followed and imitated (the early Muslims)."³ Han betonar att Marwan tillhörde de främsta av den andra generationens muslimer, vars utmärkande karaktärsegenskaper är välkända.⁴ Tillsammans med sina söner påträffas Marwan återkommande som personifiering av starkt ledarskap inom de tidiga kalifaten och som kontrast mot den senare utvecklingens luxuösa stadskultur.⁵

Även 'Abd al-Malik ibn Marwan (d. 86/705) omnämns som en av de mer framstående av Marwan ibn al-Hakams söner, då han bland annat återkommande refereras till som *fiqh*-auktoritet av Imam Maliks *Muwatta*.⁶ Vidare förklaras han vara en av de kalifer i Mu'awiyas efterföljd som utmärktes av att välja sanningen och agera i enlighet med den.⁷ Hans framstående ställning tydliggörs även då han tillsammans med Mu'awiya, Marwan och de Abbasidiska kaliferna fram till Harun ar-Rashid beskrivs utifrån deras "preference for Islam and its ways, and adherence to the path of truth",⁸ trots att de rådande samhällsförhållandena krävde särskilda åtaganden eftersom "the restraining influence that had been Islam and now came to be group feeling and the sword."⁹ Även i relation till Ibn az-Zubayrs opposition mot kaliferna i Mu'awiyas efterföljd och sedermera död vid inbördesstriden år 692 mot en armé ledd 'Abd al-Maliks guvernör, al-Hajjaj ibn Yusuf, nämner Ibn Khaldun att 'Abd al-Malik innehade mer redbarhet än någon annan. Det understryker han med hänvisning till att

¹ Ibn Khaldun 1980a: 423.

² Ibn Khaldun 1980a: 423.

³ Ibn Khaldun 1980a: 423.

⁴ Ibn Khaldun 1980a: 423.

⁵ Se Ibn Khaldun 1980a: 427.

⁶ Ibn Khaldun 1980a: 423.

⁷ Ibn Khaldun 1980a: 432.

⁸ Ibn Khaldun 1980a: 427.

⁹ Ibn Khaldun 1980a: 427.

Imam Malik "used 'Abd-al-Malik's actions as proof, and that Ibn 'Abbas and Ibn 'Umar rendered the oath of allegiance to 'Abd-al-Malik and left Ibn az-Zubayr with whom they had been together in the Hijaz."¹

En ytterligare kontroversiell figur inom historieskrivningen om det umayyadiska kalifatet var den tidigare nämnde al-Hajjaj, som var en av kalif 'Abd al-Maliks verksamaste guvernörer och därtill ökad för sin brutalitet, även om han uträttade flera av kalifatets viktigaste angelägenheter. Angående al-Hajjajs framstående positioner inom Umayyadernas ledning och militär skriver Ibn Khaldun att 'Abd al-Malik utsåg al-Hajjaj till ledare eftersom "he was confident that al-Hajjaj possessed enough group feeling [*asabiyya*] and energy for it."² Vidare omnämns även al-Hajjajs belägring av Ibn az-Zubayr i Mecka, varunder han bombarderade moskén från katapult och belägringsvapen till dess väggar föll sönder.³ Han återger vidare att:

After Ibn az-Zubayr's defeat, al-Hajjaj consulted 'Abd-al-Malik concerning (Ibn az-Zubayr's) reconstruction of the House and additions to it. 'Abd-al-Malik ordered him to tear it down and rebuild it upon the foundations of the Quraysh. The Ka'bah has this (appearance) today. It is said that he ('Abd-al-Malik) regretted his action when he learned that Ibn az-Zubayr's transmission of the tradition of 'A'ishah was a sound one. He said: "I wish I had left it to Abu Khubayb (Ibn az-Zubayr) to rebuild the House as he had undertaken to do it."⁴

Sålunda gestaltas såväl Ibn az-Zubayr som 'Abd al-Malik positivt, enligt ett icke-dömande historieperspektiv, vilket skiljer *al-Muqaddima* från mycken tidigare historieskrivning. Angående 'Abd al-Maliks framstående administrativa reformer och strategiska organisering av kalifatet, nämner Ibn Khaldun att han beordrade sin guvernör, Sulayman ibn Sa'd, att införa arabiskan som officiellt språk inom Syriens administration (*diwan*) och därmed inom hela kalifatet, vilket tidigare inte alltid hade varit fallet.⁵ Vidare konstateras det att även al-Hajjaj, med understöd av sin sekreterare och efterföljare, Salih ibn 'Abd ar-Rahman, införde arabiskan istället för persiskan inom Iraks administration och därmed grundlade arabiskans utbredning inom kalifatets östliga områden.⁶ Ytterligare betydande initiativ som Ibn Khaldun återger från 'Abd al-Maliks tid är beordrandet av al-Hajjaj att prägla *dirham*-mynt

¹ Ibn Khaldun 1980a: 447.

² Ibn Khaldun 1980a: 68.

³ Ibn Khaldun 1980b: 254.

⁴ Ibn Khaldun 1980b: 254.

⁵ Ibn Khaldun 1980b: 22f.

⁶ Ibn Khaldun 1980b: 22f.

omkring år 694, vilket etablerade grunden för sunda samhällstransaktioner och möjliggjorde särskiljandet av äkta mynt från falska. Om detta avgörande initiativ för islams samhällsetablering skriver Ibn Khaldun att "When 'Abd-al-Malik saw fit to use the mint to protect against fraud the two coins (the gold dinar and the silver dirham) that were current in Muslim transactions, he determined their values as what they had been in the time of 'Umar."¹ Därtill konstateras det att efter 'Abd al-Malik förblev mynten desamma under både det umayyadiska och det Abbasidiska kalifatet, liksom under det umayyadiska kalifatet i al-Andalus. Anledningen till att dess etablerade myntning infördes först under 'Abd al-Malik förklaras vidare vara att:

The truth is that the value of (legal dirhams and dinars) was known at the (earliest) times (of Islam) for the implementation of laws involving tariffs based on (legal dirhams and dinars), but their value was not individually specified outside. It was an internal custom of the Muslims, which had become accepted under the influence of the religious law, and which used a fixed value and weight for (dirhams and dinars). The Muslim dynasty thereafter became great and flourishing. Conditions called for individual specification of the value and the weight of dirhams and dinars, in accordance with the religious law, in order to obviate the (constant) obligation to determine their value. This (situation) developed in the days of 'Abd-al-Malik.²

Därmed var 'Abd al-Maliks etablering av den profetiska sunnan avgörande för såväl den muslimska gemenskapens samhälleliga transaktioner, som kalifatets expansion och inkludering av nya befolkningar inom nya territorier. På grund av expansionen insåg 'Abd al-Malik nödvändigheten av ett enhetligt myntsystem för att bibehålla ummans enhet, möjliggöra administrationen och reglera samhällstransaktionerna enligt den förmedlade *Shari'a*-lagen. Därtill konstaterar han talande att 'Abd al-Malik "withdrew the pre-Islamic coins altogether. They were eventually purified (melted down) and (re-)engraved with a legend, so that (in their original form) they became non-existent. This is the inescapable truth."³

Med referens till *Muruj adh-Dhahab*, citerar Ibn Khaldun dock al-Masa'udis karakteristiska förmedling från Abu Ja'far al-Mansur om Banu Umayya att "When al-Mansur's paternal uncles mentioned the Umayyads in his presence, he said, "Abd-al-Malik was a tyrant who did not care what he did. Sulayman was concerned only with his stomach and with sexual pleasure. 'Umar was a one-eyed man among the blind.

¹ Ibn Khaldun 1980b: 52.

² Ibn Khaldun 1980b: 59.

³ Ibn Khaldun 1980b: 59f.

Hisham was their man."¹ Vidare återges al-Masa'udis ord om att:

The Umayyads continued to hold on to the power that had been established for them and to preserve it, and to protect the power that Allah had given them. They aspired to lofty matters and rejected base ones. Eventually, the power passed to their wasteful descendants who were only concerned with the gratification of their desires and with sinful pleasures. They were ignorant of Allah's attitude to sinners, and they felt safe from His punishment. At the same time, they prostituted the caliphate. They made light of the privileges of leadership and showed themselves too weak for political leadership. Therefore, Allah stripped them of their power. He humiliated them and deprived them of their prosperity.²

Denna historieförmedling korrigerar Ibn Khaldun dock då han skriver angående Marwan ibn al-Hakam och hans söner att:

Even though they were kings, their royal ways were not those of worthless men and oppressors. They complied with the intentions of the truth with all their energy, except when necessity caused them to do something (that was worthless). Such (a necessity existed) when there was fear that the whole thing might face dissolution. (To avoid that) was more important to them than any (other) intention. That this was (their attitude) is attested by the fact that they followed and imitated (the early Muslims). It is further attested by the information that the ancients had about their conditions. Malik used the precedent of 'Abd-al-Malik (b. Marwan) as argument in the *Muwatta*. Marwan belonged to the first class of the men of the second generation, and his excellence is well known. The sons of 'Abd-al-Malik, then, came into power one after the other. Their outstanding religious attitude is well known. 'Umar b. 'Abd-al-'Aziz reigned in between them. He eagerly and relentlessly aspired to (follow) the ways of the first four caliphs and the men around Muhammad.³

Angående den efterföljande kalifen, Walid ibn 'Abd al-Malik (d. 96/715), nämner Ibn Khaldun enbart kortfattat att fullföljde sina förfäders expansion och även hängav sig åt konstruerandet *al-Aqsa*-moskén i samma storslagna stil som de muslimska moskéerna, vilket han även gjorde under restaureringen av moskén i Mecka, Profetens Moské i Medina och moskén i Damaskus.⁴ Det kan dock nämnas att det framförallt är de tidiga umayyadiska kaliferna fram till 'Umar ibn 'Abd al-'Aziz som beskrivs som efterföljare av de första *khulafa rashidun* med avseende på helhetligt ledarskap inom såväl de religiösa som socio-politiska sfärerna, varom han skriver att:

¹ Ibn Khaldun 1980a: 424.

² Ibn Khaldun 1980a: 424.

³ Ibn Khaldun 1980a: 423f.

⁴ Ibn Khaldun 1980b: 262.

The first caliphs did not delegate the leadership of prayer. The fact that certain of the caliphs were stabbed in the mosque during the call to prayer, being expected (by the assassins to be there) at the prayer times, shows that the caliphs personally led the prayer and were not represented by others. This custom was continued by the Umayyads later on. They considered it their exclusive privilege and a high office to lead the prayer. [...] Later, when the nature of royal authority, with its qualities of harshness and unequal treatment of the people in their religious and worldly affairs, made itself felt, (the rulers) chose men to represent them as prayer leaders. They reserved for themselves the leadership of prayer at certain times and on general (festive) occasions, such as the two holidays and the Friday service. This was for purposes of display and ostentation.¹

Därmed betonas deras vidhållande av de föregående kalifernas traditioner, även om en viss förändring sedermera skedde under kalifatets övergång till stadscivilisationens senare stadier, som en naturlig följd av samhällseliga faktorer som *mulk* och *'asabiyya*. Vidare omnämns al-Walids efterträdare, Sulayman ibn 'Abd al-Malik (d. 99/717), tillsammans med Mu'awiya och sin fader som en av de kalifer som "were used to choose the truth and to act in accordance with it, acted similarly."² Hans vidsträckta auktoritet eller *mulk* återges även utifrån faktumet att kalifatet under Sulayman sträckte sig från al-Andalus, via Indien, till Kinas gränser och att Umayyaderna erhöll fullständig kontroll genom sin *'asabiyya*. Först senare inträdde den luxuösa utvecklingen inom kalifatet och desintegrationen av *'asabiyya*, varefter det umayyadiska kalifatet föll och den umayyadiska familjen massakrerades av Abbasiderna tillsammans med kalifen 'Ali Abi Talibs ättlingar.³

Om den framstående kalifen 'Umar ibn 'Abd al-'Aziz (d. 101/720), som utsågs till efterträdare av Sulayman, skriver Ibn Khaldun relativt begränsat, även om han betonar hans utmärkande karaktärsegenskaper då han under sin tid som kalif "eagerly and relentlessly aspired to (follow) the ways of the first four caliphs and the men around Muhammad."⁴ Därefter följer ett antal kalifer i form av Yazid ibn 'Abd al-Malik (d. 105/206), Hisham ibn 'Abd al-Malik (d. 125/743), Walid ibn Yazid (125/744), Yazid ibn al-Walid (d. 126/744) och Ibrahim ibn al-Walid (d. 126/744) och den siste kalifen Marwan ibn Muhammad (d. 132/750), vilka omnämns kortfattat utan

¹ Ibn Khaldun 1980a: 451.

² Ibn Khaldun 1980a: 432.

³ Ibn Khaldun 1980b: 121.

⁴ Ibn Khaldun 1980a: 423.

historiska redogörelser, förutom det generella konstaterandet angående den stadskulturella utvecklingen under de senare åren av Umayyadernas kalifat, att:

As far as their worldly purposes and intentions were concerned, they acted as the nature of royal authority required. They forgot the deliberate planning and the reliance upon the truth that had guided the activities of their predecessors. This caused the people to censure their actions and to accept the 'Abbasid propaganda in the place of (the Umayyads'). Thus, the 'Abbasids took over the government.¹

Den generella återgivelsen av det umayyadiska kalifatet och dess framträdande kalifer utgår sålunda från det tidigare uttryckta perspektivet från *Kitab al-'Ibar* att:

I ought to have appended Mu'awiya's state [*dawla*] and history [*akhbar*] to the state and history of the (Rashidun) caliphs, for he comes next to them in virtue, justice and companionship [*suhba*] of the Prophet. And in this regard, no consideration should be taken to the *hadith* that 'the caliphate after me will last thirty years', for it is not a sound *hadith*. In truth, Mu'awiya belongs among those caliphs [...] Whoever came next to him in piety and virtue from among the Marwanid caliphs is to be judged in similar fashion (i.e. as a legitimate caliph) as also the later caliphs of the Abbasid line. It must not be said: kingship (*mulk*) is lower in rank than the caliphate so how can a caliph be king? You must realize that the type of kingship which opposes, even negates, the caliphate is tyranny (*jabarutiyya*), also called *kisrawiyya* (Kisra = the Persian Chosroes) such as the caliph 'Umar found objectionable when he saw its symptoms appearing in Mu'awiya. As for kingship which is (the result of) the struggle for power and victory achieved through partisanship and sheer force, this is not the antithesis, either of the caliphate or of prophethood. [...] Mu'awiya did not seek kingship or its splendor from motives of worldly greed but was driven to it by the very nature of partisanship [*'asabiyya*] when the Muslims had conquered all states and he was their caliph. He merely summoned his people to that which all kings summon their peoples whenever partisanship becomes intense and creates the natural need for kingship, as was also the case with later and pious caliphs.²

Liksom han konstaterar angående Mu'awiyas kalifat, att ingen ”would have achieved more success at this than he did”³, affirmerar han även de framstående kaliferna i hans efterföljd. Såväl kaliferna från Banu Umayya som Banu al-'Abbas betraktas därmed genom förståelsen av historien utifrån historien, snarare än sentida föreställningar och

¹ Ibn Khaldun 1980a: 423f.

² Ibn Khaldun, *Kitab al-'Ibar*, översatt och citerad i Khalidi 1994: 198f.

³ Ibn Khaldun, *Kitab al-'Ibar*, översatt och citerad i Khalidi 1994: 198f.

ideal, vilket genomgående kännetecknar Ibn Khalduns historieperspektiv i *al-Muqaddima* och därutöver hans återgivning av den umayyadiska historien.

5. Avslutning

5.1. Avslutande diskussion

Efter att genomgången av de två inledande frågeställningarna angående vad Ibn Khalduns historieskrivning innehåller och hur den förhåller sig till tidigare historieskrivning om Banu Umayya, avser den avslutande diskussionen att beröra frågan om vilken idéhistorisk kontext Ibn Khaldun verkade inom och hur representeras det i hans historiografiska perspektiv på Banu Umayya. Utifrån det teoretiska perspektivet angående *agens*, vilket refererar till hur författaren väljer att förmedla de idéer och det historiematerial som stod till förfogande, belyses dels den idéhistoriska och socio-politiska kontexten, samt vidare den historiografiska utvecklingen som Ibn Khaldun representerar. Det kan konstateras att Ibn Khaldun i stor utsträckning baserar sin historieskrivning på föregående historikers material, varav han återkommande nämner historiker som al-Mas'udi och framförallt at-Tabari. Trots det gemensamma källmaterialet och de återkommande referenserna till sina föregångare, skiljer sig dock Ibn Khalduns återgivning av Banu Umayyas historia från de tidigare historikerna. Framförallt söker Ibn Khaldun vidareförmedla föregående narrationer inom dess meningsskapande sammanhang och förstå historiens skeenden utifrån sin förklarande historiefilosofi och dess teoretiska perspektiv. Det torde ha utgjort den avgörande grunden för skillnaderna, vid sidan av hans tillhörighet till den idéhistoriska och socio-politiska samhällskontext som formades utifrån den mediska traditionsförmedlingen i områdena för islams västliga expansion. Att han sålunda verkade som både lärare vid framstående läroinstötut och samhällsinvolverad *qadi*, samt därtill levde och skolades utifrån den Malikitiska rättsskolans förmedling, torde ha grundlagt hans historieperspektiv på både Umayyadernas och Abbasidernas kalifat.

En ytterligare nämnvärd aspekt i relation till de teoretiska perspektiven på narrativ, är Ibn Khalduns historienarrativ om tiden efter de fyra första *khulafa rashidun*. Det skiljer sig nämligen från flertalet föregående historikers kontrastering mellan de fyra första kaliferna och de efterkommande Umayyadernas, då Ibn Khaldun tydligt betonar skillnaderna mellan dem, men för den skull inte fördömer de senare kaliferna. Vid sidan av att framhålla de tidiga umayyadiska kalifernas rättfärdighet och avgörande betydelse för islams historia, förklarar Ibn Khaldun framförallt de historiska förändringarna utifrån större samhälls- och civilisationsprocesser, samt den avgörande betydelsen av *'asabiyya* och *mulk* i relation till de olika civilisationsstadierna.

Flera av de tidigare narrativens idealism anspelar framförallt på föreställningen om en ursprunglig guldålder, vilken omintetgjordes under Umayyaderna och delvis återupprättades under Abbasiderna. Det skedde i samband med att den religiösa legitimiteten fränkopplades den politiska och därmed formade ett historiskt tänkande baserat på religion i kontrast mot pragmatisk samhällspolitik. Visserligen är alltför långtgående generaliseringar problematiska, men det kan ändå noteras att denna idealism var framträdande hos ett betydande antal historiker under den formerande Abbasidiska tiden och saknas hos Ibn Khaldun. Även om han medger den historiska nedgången efter de första generationerna i Medina, förklarar han snarare de historiska förändringarna vid samhällens uppgång, fall och förnyelse utifrån historiens generellt återkommande mönster i relation till dess specifikt avgörande faktorer. Därmed tydliggörs även förståelsen av islams samhällsetablering och historieskrivningens relation till samtiden. Det är påtagligt även i titeln, *Kitab al-'Ibar*, vars bokstavliga betydelse är anvisningarnas eller förmaningarnas Bok, med innebörden historiska exempel, tillrättavisningar och lärdomar.

Historien förklaras sålunda i relation till dess samhälleliga processer, dynamiska förändringar och återkommande mönster, vilket återkommande exemplifieras genom det umayyadiska kalifatets historia. Till skillnad från en del andra historienarrativs dialektik mellan rättfärdighet och orättfärdighet, religiositet och världslighet, samt mellan olika släkttillhörigheter, frångår Ibn Khaldun projicerandet av samtida föreställningar och konflikter på det förflutna. Snarare söker han uttolka anledningarna till de historiska skeendena och dess relevans för förståelsen av samhällsutveckling i såväl historia som samtid. Inte heller upprättar Ibn Khaldun skillnader mellan de framstående kaliferna under de umayyadiska och Abbasidiska kalifateten, då han framhåller betydelsen av såväl Umayyaderna som de Abbasidiska kaliferna fram till åtminstone Harun ar-Rashid. Det är påtagligt i *al-Muqaddima* vid Ibn Khalduns återkommande förklaringar av historien utifrån sina introducerade teoriperspektiv. Därmed utreds kontroverserna under kalifatet och kalifernas signifikans som etablerare av islam återges utifrån de rådande samhällsförhållandena. Vidare åtgärdar Ibn Khaldun den ideologiska kategoriseringen av rättfärdiga och orättfärdiga kalifer genom att ersätta dem med ett historiskt perspektiv baserat på förståelsen av historien utifrån historien.

Det narrativ som förmedlas genom exemplifieringarna ur den umayyadiska historien är ett narrativ utifrån de övergripande civilisationshistoriska förändringarna i

relation till islams tradition. Även islam, liksom alla individ- och samhällsomfattande livstransaktioner, förklaras verka utifrån *'asabiyya*, *mulk* och andra gemenskapskomponenter, om än reglerat av den ursprungliga vägledningen. Visserligen återges inte den umayyadiska historien kronologiskt, men ändå redogörs den övergripande redogörs den övergripande historie- och samhällsutvecklingen kronologiskt, med en cyklisk förståelse av återkommande mönster och specifika förändringar. Därmed förmedlas Umayyadernas historia som en del av den större civilisationshistorien och inom den som en av islamiska traditionens mer framstående tidsperioder.

Angående skillnader och likheter inom narrativet, kan det därutöver noteras att Ibn Khaldun avstår från överförenklade fördömanden av föregående historieskrivningars antagonister som Yazid ibn Mu'awiya och al-Hajjaj. Visserligen medger han Yazids kontroversiella ageranden och den problematik som uppstod under hans kalifat, men ändå tydliggörs rättfärdigheten hos de som ställde sig bakom hans kalifat för att bevara ummans enhet. Angående al-Hajjaj, återger Ibn Khaldun även där kritiken mot hans kontroversiella agerande och lagöverträdelser under sin som guvernör, men klargör även hans fundamentala betydelse för islams expansion, samhällsetablering och organisation. Angående det hänvisar Ibn Khaldun till att hans bidrag till kalifatets framgångsrika samhällsorganisering under kalifen 'Abd al-Malik genom bland annat myntningen av en enhetligt sund guld- och silvervaluta, spridandet av det arabiska språket genom dess administrativa etablering och ledandet av framgångsrika militärexpansioner.

Angående upprättade skillnader och likheter inom det narrativ som Ibn Khaldun förmedlar, kan det konstateras att han även i det avseendet skiljer sig från mycken tidigare historieskrivning. Även om han betonar släktskapets avgörande betydelse för *'asabiyya* och *mulk*, bedömer han aldrig kaliferna utifrån deras släkttillhörighet, Banu Umayya eller Banu Hashim. Istället återger han deras biografi-politiska historia i relation till den rådande samhällskontexten och bedömer deras gärningar enbart utifrån den islamiska traditionens kriterier. Därutöver jämför han de framstående kaliferna från såväl Umayyaderna som de tidiga Abbasiderna fram till Harun ar-Rashid, vilket upprättar likheter mellan kalifaten och deras rättfärdiga kalifer. Det kan även betraktas som en medveten korrigerande av mycken föregående historieskrivning, där de olika kalifaten har särskiljts och kontrasterats mot varandra.

Utifrån det teoretiska perspektivet att narrativens upprättade likheter och skillnader indikerar historikerns kontext och förmedlade idétradition, kan det konstateras att Ibn

Khaldun framhållande av båda kalifatens legitimitet och signifikans för islams tradition återknyter till den traditionsförmedling varinom han levde och verkade. Inom områdena för det tidigare Kalifatet i Cordoba, hade en historia av Maliki-*fiqh*, Ash'ari-*'aqida* och traditionsenlig *tasawwuf* förmedlats och etablerats sedan islam nådde dess områden. Därmed förmedlar Ibn Khaldun en återgivning av Umayyadernas och Abbasidernas historia i samklang med den tradition som förmedlades från Medina och etablerades västerut. Han frångår dock partisk historieskrivning och förklarar istället den historiska utvecklingen från dess återkommande mönster och specifika förändringar. Emedan flertalet föregående narrativ av anti-Umayyadisk karaktär tenderar att moralisera angående de umayyadiska kaliferna och guvernörerna utifrån referenser till islams ideal och tidigaste historia, förklarar Ibn Khaldun kalifernas historia utifrån de rådande samhällsförhållandena. Förvisso låter han deras moraliska karaktärer bedömas utifrån islams tradition, men inte i kontrast mot föregående kalifer. Istället återges deras historia utifrån dess historiska proportioner, som en del av islams vidareförmedling och dess möte med den föränderliga historien.

Det material som Ibn Khaldun förmedlar om Banu Umayya är visserligen inte kronologiskt ordnat enligt ett linjärt narrativ, men historien återges ändå som en fundamental del av islams övergripande narrativ. Att kalifernas rättfärdighet under Umayyaderna och de tidiga Abbasidernas betonas kan härledas till deras framstående ställning inom islams tradition, vilken reglerade det idéhistoriska manöverutrymme som Ibn Khaldun utgick ifrån verkade inom. Därmed återkommer flera intertextuella referenser till föregående historieskrivning, *hadith*-vetenskap, *fiqh*-vetenskap och andra förmedlingar ur islams tradition. Det bör även påpekas att en betydande del av referenserna till föregående historieskrivning utgör korrigeringar av tidigare historikers reproducerade missbedömningar och problematiska projiceringar av samtida konflikter på historien. Det antyder en medvetenhet om de problematiska aspekterna av mycken föregående historieskrivning och betydelsen av kalifatens historia inom den idé- och samhällskontext varinom Ibn Khaldun verkade.

Vidare är det påtagligt att Ibn Khalduns historieskrivning påverkades av *siyasa*-tänkandets politiska och samhällsorganisatoriska idéutveckling. Under århundradena före Ibn Khalduns livstid formades det politiska tänkandet starkt av mongolernas förstörelse av det nedgående kalifatet under 1200-talet. Därefter betonades dels idéer om idealt styrelseskick enligt *Shari'a*, där ledarskapet legitimerades av dess perfektion, och dels *siyasa*-idéer om pragmatiskt styre, enligt godtaget islamiska

former, där ledarskapet legitimeras av dess auktoritet. Angående Ibn Khalduns relation till dessa idéhistoriska utvecklingar, tycks hans betraktelse av de umayyadiska kalifernas historia antyda en medelposition, där idealen uppehålls även om islams pragmatiska aktivering och naturliga etablering enligt rådande samhällsförhållanden intar den främsta prioriteten. Att han verkade inom områdena för islams västliga expansion, utan vare sig de mongoliska invasionerna eller de senare Abbasidernas diversifiering mellan politik och religion, torde därutöver ha format hans historieperspektiv. Det ska dock inte förbises att han även riktar kritik mot förfallet inom de västliga områdena och i synnerhet prisar lärdomsutvecklingen islams östliga områden. Ändå kan Ibn Khaldun konstateras vara en del av en större idéhistorisk och socio-politisk utveckling, även om skillnaderna mellan de olika utvecklingstendenserna varken kan betraktas som statiska eller oförenliga. Därtill refererar Ibn Khaldun återkommande till de olika historietraditioners värde och framhåller han den grundläggande enheten mellan de olika traditionsförmedlingarna som formades vid islams expansion i samtliga väderstreck.

Att vidare analysera vad som lyfts fram och vad som förbises kräver en ytterligare studie av *Kitab al-'Ibar*, då *al-Muqaddima* inte handlar om en kronologisk historieskrivning, utan en teoretisk historiefilosofi med belysande exempel. Faktumet att de umayyadiska och Abbasidiska kalifaten återkommande brukas som exempel i *al-Muqaddima* på historiska samhällsförändringar, antyder dock dess centralitet och avgörande betydelse för formerandet av den islamiska historieskrivningen, eftersom denna historia genomgående har använts som projektionsyta för sentida självdefinition. Även Ibn Khalduns medelposition representerar en sådan, då han i enlighet med flertalet lärda genom historien legitimerar både de umayyadiska och de Abbasidiska kaliferna, även om han tydliggör de problematiska aspekterna i förhållande till islams reglerande *Shari'a*. Signifikant är även att han inte frånsär kontroversiella ämnen som de olika inbördesstriderna (*fitna*) och dess inblandade parter, utan neutralt beskriver dess skeende, analyserar dem utifrån den förmedlade *fiqh*-traditionen och söker förståelse för de samhällspolitiska anledningarna bakom dess uppkomst. Det leder även till återupprättandet av de inblandades rättfärdighet och sannfärdiga avsikter bakom strävandena, även om han noga urskiljer de avvikande och sekteristiska tendenserna. Formmässigt är Ibn Khaldun måhända unik med avseende på sitt sätt att förmedla och analysera den islamiska traditionens historieförståelse, men meningsmässigt representerar han en traditionell betraktelse av

det umayyadiska kalifatet i linje med flertalet *'ulama*. Därav menar Ibn Khaldun även att de som söker förklara de umayyadiska kaliferna illegitima och orättfärdiga genom att nedlåtande benämnda dem som enbart kungar (*muluk*) tillhör *ahl al-ahwa'*, de avvikande åsikternas folk.¹

Ett misstag som en del samtida akademiker har gjort angående bedömandet av islams historiografiska utveckling är dock sammanblandandet av verk inom genrer som *fiqh*, *hadith*, *siyasa*-litteratur och historieskrivning, vilka uttrycker olika dimensioner av islams grundläggande mening utifrån olika syften och vetenskapliga förutsättningar. I sammanhanget är det därför signifikant att betona Ibn Khalduns avancerade skolning inom den medinska *madhhab* som utvecklades i Imam Maliks efterföljd och därutöver hans roll som högste *qadi* i framförallt Kairo, då det dels inordnar honom i den tradition av rättslärdar (*fuqaha*) som även förmedlade historia enligt strikta kriterier och dels tydliggör hans representativitet för islams traditionella förmedling inom de fyra rättsskolorna. Det indikerar även vikten av att även studera de lärdas redogörelser för av historien inom islams olika vetenskaper som exempelvis *hadith*, *fiqh*, *tafsir*, *kalam*, *tasawwuf* och inte enbart inom den explicita historieskrivningen, för att förstå de samhällshistoriska skeendena och den idéhistoriska utvecklingen inom islam. Därtill har även flertalet erkända historiker under islams historia har varit skolade *fuqaha* eller åtminstone välorienterade i dess vetenskapliga metodologier och förståelse, liksom flertalet av de erkända och mest framstående *fuqaha* har varit män av omfattande samtids- och historieförståelse.

Vid sidan av förståelsen av den umayyadiska historiens återgivning inom historieskrivningen, har den innevarande studien även tydliggjort Ibn Khalduns representativitet för den lärdomstradition som förmedlades och aktiverades västerut, även om de regionala skillnaderna inte bör överbetonas. Därutöver torde studien ha klargjort skillnaderna och likheterna mellan Ibn Khalduns historieskrivning om Banu Umayya och flertalet av de föregående historikernas återgivelser. Jämförelsen mellan den tradition som Ibn Khaldun representerar och andra historiska utvecklingar har även öppnat upp för en förståelse av de samhälleliga och religiösa tendenser som uppkom inom islams olika regioner, vilket belyser relationen mellan historieskrivning, historiemedvetande och samhällelig utveckling. Därtill har studien visat på nödvändigheten att inte bara studera historieskrivning formulerad av historiker i

¹ Ibn Khaldun, *Kitab al-'Ibar*, översatt och citerad i Khalidi 1994: 198f.

klassisk form, utan av historieskrivning som förmedlas av islamiska lärda inom andra vetenskaper som *hadith* och i synnerhet *fiqh*. Eftersom Ibn Khaldun först och främst var en *faqih* inom Maliki-skolan och regelbundet anställd som *qadi* i Egypten, var det utifrån den traditionen som han förmedlade sin historieskrivning. Genom sådana studier av historieförmedling och historieskrivning inom och utifrån olika vetenskapliga perspektiv kan även dess samhälleliga och idéhistoriska betydelse tydligare förstås. Bland annat har studien klargjort att Ibn Khalduns redogörelse av Umayyadernas historia visserligen var unik i sitt uttryck, men ändå representerade en förståelse som delades av flertalet *'ulama* inom de västliga regionerna dit den syrisk-medinska traditionen spreds under islams tidiga historia. Därmed torde resultaten även indikera om vidare forskningsmöjligheter inom ämnet, då flera av de västliga lärdas verk inom andra discipliner än klassisk historieskrivning är väl värda att studera som förmedlare av historieförståelse.

Det kan avslutningsvis även konstateras att historiska studier av det förflutna-som-historia i relation till den förflutna historien, liksom den innevarande, är signifikanta för förståelsen av islams expansion och utvecklingsmässiga skillnader inom olika områden. Det är betydelsefullt för såväl den idéhistoriska som den politiska och socio-ekonomiska historien, då historiemedvetandet formar och formas av det omgivande samhället, vilket den innevarande studien har påvisat. Angående den vidare forskningen är liknande studier av historieförståelse och historieförmedling i icke-kronologiska historieverk givande, exempelvis historiografiska studier av den omfattande *fiqh*-litteraturen. Det kan som sagt öppna upp förståelsen för den aktiverade historieförståelsens betydelse för islams idémässiga och socio-politiska historie-utveckling, då de *fiqh*-lärdas förmedling inte bara har haft högre status och trovärdighet, utan i de flesta sammanhang även utövat ett direkt samhällsinflytande genom relationen till etableringen av *Shari'a*. Därmed kan förhållandet mellan historiemedvetande, religionstraditioner och samhällsförhållanden än tydligare förstås, vilket är av betydelse såväl inom historiska som samtida religionsdiskurser. Vid sidan av studier av andra historiker inom Ibn Khalduns kontext, torde även ytterligare studier av *Kitab al-'Ibar* vara givande. Likaså torde undersökningar av betydelsen av dess förmedling inom olika sammanhang och samhällen, som exempelvis inom det Osmanska kalifatet vara gynnsamma för förståelsen av historieskrivningen i relation till omgivande samhälls- och idéhistoria.

Referenser

Primärlitteratur

- Ibn Khaldun 1867-1868. *Tarikh [Kitab al'Ibar]*. 7 vol. Editerad av Shaykh Nasr al-Hurini. Bulaq, Kairo.
- Ibn Khaldun 1980a. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Vol I. Övers. Franz Rosenthal. Princeton University, New York.
- Ibn Khaldun 1980b. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Vol II. Övers. Franz Rosenthal. Princeton University, New York.
- Ibn Khaldun 1980c. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Vol III. Övers. Franz Rosenthal. Princeton University, New York.

Sekundärlitteratur

- Abbot, Nabia 1957. *Studies in Arabic Literary Papyri I: Historical Text*. University of Chicago, Chicago.
- Ahmad, Zaid 2003. *The epistemology of Ibn Khaldun*. Routledge/Curzon, London.
- Averroës [Ibn Rushd] 1974. *Averroës on Plato's Republic*. Cornell University Press, New York.
- Bewley, Aisha 2002. *Mu'awiya: Restorer of the Muslim Faith*. Dar al-Taqwa, London.
- Bewley, Aisha 2000. "Introduction" i *The Men of Madina*. Vol II. [Översättning av Muhammad ibn Sa'ds *Kitab at-Tabaqat al-Kabir*]. Ta Ha Publishers, London.
- Borrut, Antoine och Cobb, Paul M. 2010. *Umayyad Legacies: Medieval Memories From Syria to Spain*. Brill, Leiden.
- Donner, Fred 1994. *Narrative of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*. The Darwin Press, Princeton.
- Emirbayer, Mustafa och Goodwin, Jeff 1994. "Network Analysis, Culture, and the Problem of Agency, *American Journal of Sociology* 99 (11): 1411-54.
- Fischel, Walter Joseph 1967. *Ibn Khaldun in Egypt: his public functions and his historical research (1382-1406): a study in Islamic historiography*. University of California Press, Berkeley.
- Fromherz, Allen James 2010. *Ibn Khaldun: life and times*. Edinburgh University Press, Edinburgh
- Hirschler, Konrad 2006. *Medieval Arabic Historiography: Authors as Actors*.

- Routledge, London.
- Ibn Abi Zayd al-Qayrawani u.å. "Chapter 1: Creeds" ur *The Risala of 'Abdullah ibn Abi Zayd al-Qayrawani: A Treatise on Maliki Fiqh*. Övers. Aisha Bewley. bewley.virtualave.net/Riscreeds.html. 25/02/2012.
- Keshk, Khalid 2002. *Depictions of Mu`awiya in Early Islamic Sources*. The University of Chicago, Chicago.
- Khalidi, Tarif 1994. *Arabic historical thought in the classical period*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Munslow, Alun 2006. *The Routledge companion to historical studies*. Routledge, London.
- Petersen, Erling L. 1964. *'Alī and Mu'āwiya in early Arabic tradition: studies on the genesis and growth of Islamic historical writing until the end of the ninth century*. Munksgaard, Köpenhamn.
- Reedy, W. 1994. "The historical imaginary of social science in post-revolutionary France: Bonald, Saint- Simon, Comte", *History of the Human Sciences* 7 (1): 1–26. Sage, London.
- Robinson, Chase F. 2003. *Islamic Historiography*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Rosenthal, Franz 1952. *A History of Muslim Historiography*. Brill, Leiden.
- Rosenthal, Franz 1980a. "Ibn Khaldun's Life" i *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Vol I. Princeton University, New York.
- Rosenthal, Franz 1980b. "The *Muqaddima*" i *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Vol I. Princeton University, New York.
- Shaban, M.A. 1971. *The 'Abbasid Revolution*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Wehr, Hans 1976. *A dictionary of modern written Arabic*. 3. ed. Spoken language services, New York.