

Tidlig islamisk historie i mnemohistorisk belysning –

Et case-study af *sûrat al-kâfirûn*¹

JEAN BUTLER

ENGLISH ABSTRACT: *The notion of the Other is basically about distinguishing between one self and others. As such, it is a vital element in constructing an identity, be that identity socially, religiously or politically defined. This article takes its theoretical point of departure in German Egyptologist Jan Assmann's thesis on monotheism as building on a Mosaic Distinction between 'true' and 'false' in religion; 'belief' and 'unbelief,' and ultimately 'us' and 'them.'* It focuses on some of the more grave aspects of Islamic monotheism, namely those of religiously defining one self as the more righteous party in opposition to other people perceived as being unbelievers, or even *shayâtîn*, 'satans.' Furthermore, as also pointed out by Assmann, in salvation-oriented monotheistic religions 'forgetting' means being lost, while 'remembrance' spells salvation. This insight appears to be relevant for a study of the Islamic religious tradition in particular, constructed as this is on a strong historical tradition of transmission of memorized and normative narratives. Cultural Memory, in the shape of the narrative Qur'ân, staging and defining Islamic religious culture and telling its story of origins is thus here viewed as crucial to that culture's continued relevance and existence. The exemplary case-study is *sûrat al-kâfirûn*, 'The Infidels;' at the same time illustrating the inherited Mosaic Distinction in Islam.

KEYWORDS: *Koranen, den Anden, Satan, monoteisme, myte, erindring, Cultural Memory, identitet, shirk, kufr, Qutb*

- 1 Nærværende artikel er baseret på dele af min PhD-afhandling *Myth and Memory. Satan and the Other in Islamic Tradition*, forsvaret ved Københavns Universitet 5. maj 2008. Forinden havde jeg dog haft lejlighed til at præsentere artiklen i form af et paper ved det af Afdeling for Religionsvidenskab arrangerede Assmann-forskerseminar på Århus Universitet, 8.-9. februar 2008.

Den Mosaiske distinktion

At skelne mellem 'sandt' og 'falsk' i gudsdyrkelsen er, if. den tyske ægyptolog Jan Assmann, et grundlæggende bud indenfor monoteismen.² Denne skelnen er ikke, som man måske kunne forledes til at tro, 'as old as religion itself' (1997, 2), men udgør snarere:

a radically new distinction which considerably changed the world in which it was drawn. The space which was "severed or cloven" by this distinction was not simply the space of religion in general, but that of a very specific kind of religion. We may call this new type of religion "counter-religion" because it rejects and repudiates everything that went before and what is outside itself as "paganism" [...] Whereas polytheism, or rather "cosmotheism," rendered different cultures mutually transparent and compatible, the new counter-religion blocked intercultural translatability. False gods cannot be translated (1997, 3).

Assmann kalder sin distinktion den 'Mosaiske distinktion,' fordi, som han siger, "tradition ascribes it to Moses" (1997, 1). Den polyteistiske verden hvorfra monoteismen udsprung opererede if. Assmann ikke med en sådan skelnen mellem sand og falsk gudsdyrkelse. Det var en verden, som havde sat sig ud over "the primitive ethnocentrism of tribal religions by distinguishing several deities by name, shape and function" (1997, 3), såvel som at den havde udviklet "means of intercultural translatability" (ibid.). Fordi guderne i polyteisternes verden var kosmiske, var de også internationale: "Different people worshipped different gods, but nobody contested the reality of foreign gods itself and the legitimacy of foreign forms of worship" (1997, 3). I *Concepts of the Other in Near Eastern Religions*, tilslutter Itamar Singer sig argumentet. If. ham, var den polyteistiske verden

an open world, receptive to the flow of ideas and influences. Rather than obsessed with defining the strict borders of religious distinctiveness and vehemently opposing divergent systems, the ancient polytheist readily identified common denominators in his neighbour's beliefs, which only reinforced his perception of a harmonic cosmic order in which *all* gods are worthy of reverence and undeniable. Where there are many gods there is always place for more, and the concept of "non-gods" or "false gods" was as strange as that of a heaven ruled by a single omnipotent creator (1994, 20f).

2 Jan Assmann: *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, s. 1. Harvard University Press, 1997. Bogen udkom først på tysk det følgende år som *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur* (Carl Hanser Verlag, München); en titel som måske i endnu højere grad end dens engelske forlæg peger frem mod Assmanns primære interesse i studiet af monoteismen, nemlig *kulturelles Gedächtnis* eller *cultural memory*, som det spor der forbinder kosmoteismens og monoteismens oppositionelle verdenssyn.

Heraf den Mosaiske distinktions radikalitet. Udgivelsen af Assmanns *Moses the Egyptian* forårsagede en del postyr i europæiske, teologiske kredse. Her var en bog fra en velrenommeret specialist i ægyptiske tekster og religionshistorie, der ikke alene udfordrede måden, vi er vant til at anskue monoteistisk religion og kultur (såsom vor egen), men som ydermere vendte det traditionelle billede af og overleverede historie om en højt agtet bibelsk figur på hovedet, og placerede patriarken Moses i en anderledes vovet, historisk kontekst af vold og erindring. Så talrige var de kritiske anmeldelser, artikler og papers skrevet i den efterfølgende polemik omkring bogen, at Assmann "had to continue the debate begun" (2003, 18). Det gjorde han i 2003 med *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*; en bog som ikke alene gav Assmann mulighed for at videreudvikle sin oprindelige tese om en afgørende ny, mosaisk distinktion mellem sandt og falsk i religionen (og dermed også i den menneskelige væren), men som også indeholder nogle af de bedste indlæg fra kritikken af *Moses the Egyptian*. Væsentligheden af Assmanns tese anerkendtes dog også i den efterfølgende, akademiske debat, og er reflekteret i bidragene til *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieinige Gott* fra 2005. Heri sættes Assmanns kritik af monoteismen som en grundlæggende voldelig religiøs tradition yderligere i perspektiv.³ En vigtig pointe i Assmanns tese er således, som han også indledningsvis gør det klart i *Moses the Egyptian*, at den distinktion, hvis oprindelses- og virkningshistorie han er interesseret i at kortlægge, er en generel markør for monoteistiske religioner som sådan:

The distinction I am concerned with in this book is the distinction between true and false in religion that underlies more specific distinctions such as Jews and Gentiles, Christians and pagans, Muslims and unbelievers. Once the distinction is drawn, there is no end of reentries or subdistinctions. We start with Christians and pagans and end up with Catholics and Protestants, Calvinists and Lutherans, Socinians and Latitudinarians, and a thousand more similar denominations and subdenominations. Cultural or intellectual distinctions such as these construct a universe that is not only full of meaning, identity and orientation, but also full of conflict, intolerance, and violence (1997, 1).

Religiøs intolerance og vold er således ikke en unik, bibelsk karakteristika, men udgør et potentiale i enhver monoteisme. *It goes with the territory*, så at sige: troen på én Gud, kombineret med et ihærdigt krav på 'sandheden,' må nødvendigvis ekskludere 'de andres' religiøse forestillinger som 'falske.' Det betyder også, at hvis vi lægger Assmanns Mosaiske distinktion ned over et islamisk kildemateriale eller fænomen, og lader dén tese udgøre en teoretisk forklaringsramme, så siger vi ikke, at der er noget særligt islamisk i det, at være intolerant eller voldelig. Religiøs intolerance og vold er snarere

3 Peter Walter (red.): *Das Gewaltpotential des Monotheismus*. Part I af bogen, *Religionswissenschaftlicher Verdacht*, indeholder således Assmanns essay *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, side om side med to indlæg af de tyske teologer Erich Zenger and Klaus Müller. Herder Verlag, Freiburg: 2005.

et distinkt, *monoteistisk* træk, og udgør som sådan en grundlæggende del af et fælles tankegods for både jødedom, kristendom og islam.

I *Moses the Egyptian* argumenterer Assmann for et, om end kun i erindringen, samlesæt af begivenheder, der angiveligt udspandt sig i tiden omkring det kortvarige, men revolutionerende monoteistiske styre under farao Akhenaten – en forfærdelig epidemi; muligvis spedalskhed, koblet med tilstedeværelsen af en gruppe fremmede på ægyptisk jord – som dét traume der ikke alene udvaskede erindringen om Akhenaten fra den officielle faraoniske kongeliste og etablerede monoteismen som den første 'modreligion,' men som også konserverede et billede for fremtiden af især den jødiske monoteisme som et forfærdeligt, sygdomsbefængt fænomen. Relevansen af Assmanns teori for nærværende artikel ligger imidlertid ikke så meget i hans analyse af et hidtil tavst, oldgammelt testamente om traume, ej heller i hans pegning på dette traume som grundlæggende for middelalderlig, såvel som moderne anti-semitisme. Relevansen ligger nærmere i hans observation, at den monoteistiske distinktion som angiveligt blev etableret af Moses/Akhenaten var i behov for – om end den stod i voldsom opposition til polyteismen – en grum, polyteistisk modpart for at kunne definere sig som monoteistisk. Monoteismen havde brug for polyteismen i sit udspring, fordi polyteismen angiver selve monoteismens *raison d'être*, og den havde behov for polyteismen efterfølgende som *erindret* – og ikke nødvendigvis som 'den virkelige var' – for at retfærdiggøre sin egen fortsatte *raison d'être*. Assmann kalder denne form for selektiv erindring og den historieskrivning, den er ophav til, for *mnemohistory*; *mnemohistorie*:

Mnemohistory is concerned not with the past as such, but only with the past as remembered. [...] Mnemohistory is not the opposite to history, but rather is one of its branches or subdisciplines. [...] It has an approach of its own in that it deliberately leaves aside the synchronic aspects of what it is investigating. It concentrates exclusively on those aspects of significance and relevance which are the product of memory – that is, of a recourse to a past – and which appear only in the light of later readings. Mnemohistory is reception theory applied to history. But "reception" is not to be understood here merely in the narrow sense of transmitting and receiving. The past is not simply "received" by the present. The present is "haunted" by the past and the past is modeled, invented, reinvented, and reconstructed by the present (1997, 8f).

En mnemohistorisk-orienteret tilgang til et givent stof siger altså, at hvis noget er erindret, så er det det, fordi det bærer noget væsentligt for nutiden med sig. Ud fra den indsigt vil mnemohistorikeren gå videre og undersøge, hvorledes denne erindring er blevet udlagt i nutiden. "Mnemohistory investigates the history of cultural memory" (1997, 15), siger Assmann andetsteds i *Moses the Egyptian*, og henviser dermed til et andet centralt begreb for hans tænkning. *Cultural Memory* eller, som det hedder på tysk; *kulturelles Gedächtnis*, udlægges af Assmann som

the extent to which this unique memory [of man] is socially and culturally determined.
[Maurice] Halbwachs took the step leading from the internal world of the subject into the

social and emotional preconditions of memory, but refused to go as far as to accept the need for symbolic and cultural frameworks. [...] Memory in his view was always a *mémoire vécue*, lived, embodied memory. Everything lying beyond that frontier, he called "tradition" and contrasted it with memory. But can that distinction really be sustained? Is not tradition too always embodied in something?⁴

Det græske navn for *cultural memory*, *Mnemosyne* – moder til de berømte ni mus og dermed symbolet for kulturel aktivitet som personificeret af de forskellige mus – fortæller os, at grækerne anså kultur for ikke alene at være baseret på erindring, men også for at være en form for erindring i sig selv (1997, 15). Mnemohistorie udgør, if. Assmann, blot én af mange byggesten i denne form for kulturel erindring, men den adskiller sig også fra den ved sit skarpe fokus på erindringen som et stykke selvstændig historie.

Myte og erindring i islamisk tradition

Islamisk *cultural memory* er ikke alene forankret i Koranens *scriptural memory*; fortolkningen af denne erindring i teologiske genrer som *sîra*, *hadîth*, *tafsîr*, *asbâb al-nuzûl*, osv. udgør måske den rigeste kilde til erindring af alle i islamisk tradition. Koranen læser ikke sig selv; det gør muslimer, og de har til alle tider udlagt den i henhold til egen samtid. Mens det narrative indhold af den islamiske erindringskat ofte blot indikeres i Koranen, udfoldes disse narrativer i fortolkningstraditionen og bliver først dér formative *mémoires* for det muslimske samfund. Derfor kan fortolkningen af den tidlige islamiske tradition siges at være så vigtig: Her tager de *Grand Narratives*, som udgør fundamentet for fremtidige formuleringer af islam form.

Det overordnede spørgsmål der søges besvaret i min afhandling *Myth and Memory. Satan and the Other in Islamic Tradition* er, i hvilken grad et sæt af forvrængede og fabrikerede erindringer om den negative og forkastede – og dog nødvendige – Anden kan siges at have udøvet (og fortsat udøver) en indflydelse på dannelsen af en religiøs, islamisk identitet og identitetshistorie. Det viser sig her, at den *cultural memory* som den islamiske tradition rettelig må siges at være indbegrebet af, ikke alene kan læses som historien om, hvordan en særegen, islamisk identitet etableredes og blev 'genopfundet' gennem århundreders islamisk sameksistens og konflikt med 'de andre,' men at denne erindring også reflekterer et normativt billede af de religiøse opponenter, minoriteter og fjender i forhold til hvem, denne særegne identitet fortsat kan opretholdes.

I *Myth and Memory* fremstår erindring, og det paradoksale behov for at ihukomme en afvist oprindelse og derved forblive på den rette vej, som et grundlæggende tema

4 Assmann, *Religion and Cultural Memory*, s. 8. Stanford University Press, 2006. Udkom på tysk i 2000 som *Religion und kulturelles Gedächtnis* (Verlag C.H. Beck oHG, München: 2000).

for også den islamiske, monoteistiske tradition. Her synes traditionen at trække på to, tilsyneladende modsatrettede impulser for at opretholde sin fortsatte dynamik: På den ene side udgør et guddommeligt åbenbaret Skrift det – i princippet – 'ikke-til-forhandling' grundlag, som al religiøs tænkning og rituel praksis hviler på; på den anden side er Skriftet og dets relaterede eksegetiske litteratur netop karakteriseret ved at indeholde en række kun nær-kanoniske narrativer i konstant fortolkning. Det er de narrative elementer i islamisk tradition og i helligskriftet, som bærer den *cultural memory*, der er islam, ligesom det er de narrative elementer der bibringer den islamiske traditions menneskelige 'bærere' en konstant mulighed for på dynamisk vis at definere og redefinere islam igen og igen. For disse bærere af traditionen bliver det at definere islam, ensbetydende med at erindre islam som 'den virkelig var,' eller 'burde være,' og dén erindring bygger på, såvel som videregives gennem, erindrede narrativer. Den islamiske tradition kan da også karakteriseres som værende en til fingerspidserne narrativ tradition, hvis bærere med stolthed fremhæver netop traditionens oprindeligt orale, recitative og memorerede udgangspunkt som en art bevis for dens sandhed og sandfærdighed.

Én gruppe af koraniske narrativer fremstår særligt centrale for definitionen og ihukommelsen af den i Koranen afviste Anden. I de såkaldte *Straflegenden* illustreres Koranens advarende didaktik om tro og vantro gennem en række mere eller mindre mytiske beretninger om forskellige, u lydige oldtidssamfunds guddommelige straf og udryddelse.⁵ I *Myth and Memory* – som jo er et studie af den ultimative Anden; nemlig Satan, i islamisk tradition – behandles Koranens syvfoldige beretning⁶ om englen/djævelen *Iblîs*' arrogance, uvidenhed og afvisning af det guddommelige bud om at bøje sig for Adam som den proto-typiske straffelegende; den eksemplariske narrativ om 'oprindeligt synd' og guddommelig sanktion, og den skabelon hvorover alle senere u lydige elementer skal skæres i helligskriftet. For det er i overensstemmelse med de af *Iblîs*-figuren og hans alter ego *al-Shaytân* fremviste karakteristikkere i denne historie – *kufr* (utaknemmelighed og vantro), *kibr* (stolthed og hovenhed), *shirk* (tro på mere end én guddommelig magt), *nasy* (glemsel), *kidhb* (løgn) og *fitna* (opsætsighed og moralsk korrupsion) – at den sande tros opponenter og fjender skal portrætteres i såvel som uden for Koranen. Som sådan fungerer den koraniske Satan-figur ikke alene som en rig kilde til fjendebilledekonstruktioner, men også som en helt nødvendig narrativ illustration af alt uislamisk; dét, som den sande troende for enhver pris må orientere sig *imod*.

I Koranen selv er eksplicit dæmonisering af 'de andre' dog snarere undtagelsen end reglen. Oftest er dæmoniseringen implicit, og 'de andre' snarere tilskrives synder af en *iblisî* (*kufr*, *istikbâr*, *shirk*) eller en *shaytânî* (*nasy*, *kidhb*, *fitna*) art, end at de beskrives som Satan selv. De ses dog som stående under hans indflydelse; de er *al-shayâtîn*, 'sataner,'

5 Se f.eks. *sûra* 7:59-102. Der henvises i nærværende artikel til den ægyptiske standardversificering af Koranen fra 1923.

6 Koranen, *sûra* 2:30-39, 7:11-25, 15:26-43, 17:61-65, 18:50, 20:116-123 og 38:71-85.

eller udgør *hizb al-shaytân*, 'Satans parti,' i modsætning til de sandfærdige *hizb allâh*, 'Guds parti'. 'De andre' kan dog også fremstilles som Guds redskaber, at Han kan belære de troende; faktisk anskues de gerne som sådan af de, som definerer sig selv som 'de retfærdige.' Den Anden er instrumental, for han tjener til at illustrere vejen, den troende ikke skal gå ad.

I *Myth and Memory* anskues Koranen som en art mnemoteknisk redskab; en liturgisk *dhikr lil-nâs*, 'ihukommelse for folket,' og en konstant *reminder* for de troende om den Mosaiske distinktion mellem sand og falsk gudsyndelse.⁷ Her er det værd at bemærke, at Satan gerne beskrives i Koranen som den, der får mennesket til glemme,⁸ og derigennem evner at lede det vild.⁹ I en koranisk kognitiv optik er det at erindre således lig med 'sandhed,' mens glemsel lignes med uvidenhed (om Gud) og 'falskhed.' I den senere islamiske tradition, bliver uvidenhedens epitet, *jâhiliyya*, endda synonymt med den før-islamiske æra, hvor mennesker per (islamisk) definition ikke levede i overensstemmelse med 'sandheden.' I den betydning er begrebet også videreført i moderne tid som en magtfuld metafor for alt, hvad der ligger udenfor islam.¹⁰

Den 'Muhammedanske' skelnen

Koranen bibringer os faktisk en nærmest poetisk genkaldelse af den Mosaiske distinktion, som defineret af Assmann, i form af en endelig 'Muhammedansk distinktion' mellem sandt og falsk i religionen i *sûrat al-kâfirân*. 'De *vanthro*,' eller 'De, som *afviser troen*,' lyder således:

Sig: O, I som afviser troen! Jeg tilbeder ikke, hvad som I tilbeder,
Og I tilbeder ikke, hvad som jeg tilbeder!
Og jeg skal ikke nogensinde tilbede det, som I tilbeder,

- 7 Koranens generelt formanende retoriske stil er, sammen med dens gentagne referencer til *dhikr* i begrebets forskellige verbale variationer (ialt 281 tilfælde), indikativt for netop dette forhold. Det koraniske modsætningspar *dhikr*, 'ihukommelse,' og *našîy*, 'glemsel,' er, som påpeget af Toshihiko Izutsu, tæt forbundet med modsætningsparret *hudâ*, 'retledning,' og *dalâl*, 'gåen vild.' *Dhikr* og *hudâ* bruges da også på skift – i deres forskellige verbale afledninger – i flere tilfælde i Koranen, f.eks. *sûra* 2:185: *al-Qur'ân hudan lil-nâs*. Se: Toshihiko Izutsu 2002, s. 193-194.
- 8 Koranens vers 58:19 genkalder f.eks. al-Shaytân som den, der 'får folk til at glemme Gud' (*fa-ansâ-hum dhikr allâh*), og de, som glemmer som 'Satans flok,' *hizb al-shaytân*, i modsætning til et implicit *hizb allâh*, 'Guds (ihukommende) flok.'
- 9 Se f.eks. Koranens historie om Josef og hans brødre, hvor Satan får den, der går i forbøn for Josef til at glemme sit forehavende og dermed også Josef, som efterlades i fængsel i et par år mere (12:42).
- 10 Se f.eks. en klassisk arabisk ordbog som A. de B. Kazimirski: *Dictionnaire Arabe-Français, tome premier*, s. 345-346. ((Paris: 1860), Beirut: Librairie du Liban, no year) og en moderne såsom Hans Wehr: *A Dictionary of Modern Written Arabic*, s. 144. ((Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1961), Librairie du Liban, 1984.) og John Penrice: *Dictionary and Glossary of the Ko-rân*, s. 30. ((London, 1873), Curzon Press, 1993.). I Koranen selv er verbalroden *jhl* ikke ualmindelig; den optræder 24 gange i forskellige afledninger; herunder begrebet *jâhiliyya* fire gange i *sûra* 3:154, 5:53, 33:33 og 48:26.

Ej heller skal I tilbede det, som jeg tilbeder!
I har jeres religion, og jeg har min!¹¹

Disse koranvers kan forstås på flere måder. Blandt konsensusøgende muslimer og læsere af Koranen læses de gerne som pegende på en grundlæggende religionsfrihed i islam, hvor mennesker af forskellig religiøs observans kan tilkendes retten til at tilbede Gud i overensstemmelse med egne traditioner.¹² 'De *vanthro*' kan imidlertid også læses på anden og mere foruroligende vis, nemlig som repræsenterende den Mosaiske distinktion i islam. I en enkelt, men meget indflydelsesrig, moderne muslimsk kommentators udlægning af disse vers, er dette netop tilfældet. Ægypteren Sayyid Qutb (d. 1966) siger således:

Araberne modsatte sig ikke Gud, men de kendte ikke sandheden om Ham, sådan som Han selv beskriver den: Én, Almægtig og Ophøjet. Så de tilbad andre guder udover Ham, tilskrev Ham ikke Hans sande magt og tilbad Ham ikke som de burde have. De tilskrev Ham partnere; afgudsbilleder, der symbolsk repræsenterede deres ærværdige og mægtige forfædre eller engle. De troede, at englene var Guds døtre, og at der var en forbindelse mellem Ham – Han være priset – og englene (*al-jinna*) ...[...] Deres sammenblanding af ideer og deres anerkendelse af Gud på linje med andre guder fik dem sandsynligvis til at tro, at der ikke var så langt mellem dem og Muhammad; de troede, at de ville være i stand til at nå en gensidig forståelse, dele landet mellem sig og mødes på halvvejen – især hvis de fik lidt for det!

Denne *sûra* blev sendt ned for at korrigere den fejltagelse, blokere vejen [til forståelse] og sætte et klart skel mellem de to former for gudsyndyrkelse og de forestillinger, anskuelse og måder at leve på [de hver især medfører]. Derfor er [*sûraen*] så afvisende og så fast i mælet, og derfor gentager den sig selv. Den søger at nægte al tale, afskære enhver forbindelse, og én gang for alle sætte et endeligt skel mellem *tawhîd* og *shirk*.¹³

Qutb beskrives gerne som den moderne islamismes 'åndelige fader',¹⁴ og han kendes også som en idealistisk fortaler for et udtalt sort/hvidt verdensbillede. Qutbs grundlæggende syn på verden som bestående af forskellige kræfter – menneskelige og andre – som enten arbejder for en fremmelse af Guds sag, eller modarbejder samme sag, står således ikke i modsætning til hans kompromisløse definition af hvad, som udgør 'sand' gudsyndyrkelse, og hvad, som markerer gudsyndyrkelse som 'falsk.' De mellem menneske-

11 Koranen, *sûra* 109:1-6. Al arabisk-dansk oversættelse i nærværende artikel er forfatterens egen.

12 En sådan læsning synes også at finde støtte i vers 2:256; *Lâ ikrâha fi al-dîn qad tabayyana al-rushdu min al-ghayyi fa-man yakfuru bi-al-tâghût wa-yu'minu bi-llâh fa-qad istamsaka bi-al-'urwati al-wuthqâ lâ infisâma la-hâ*: "Der er ingen tvang i religionen; sandheden kan klart skelnes fra det, som er falsk. Den som afviser det onde (eller: afguderne) og tror på Gud, han har grebet om det fasteste, mest ubrydelige bånd."

13 Sayyid Qutb: *Fi zilâl al-Qur'ân*, vol. VI, s. 3990-3991. Cairo, u.år.

14 Se f.eks. Yvonne Y. Haddad (1983) og Olivier Carré (2003).

lige og politiske konsekvenser af Qutbs 'endelige skel' er imidlertid enorme, for hans distinktion mellem sandt og falsk i gudsdyrkelsen efterlader ingen plads for forhandling med 'de andre,' ej heller for at mødes 'på halvvejen,' og nå til en fælles forståelse. Qutbs konklusion hviler oven i købet på et solidt, skriftbaseret grundlag.

Shirk – det, at tilskrive den ene Gud partnere¹⁵ – kan siges at repræsentere den ultimative synd i Koranen, og som sådan fordømmes *shirk* også fortløbende i skriftet i modsætning til den korrekte, fromme attitude af *tawhîd* – det, at bekende Guds enhed. I den forbindelse er særligt én verssekvens interessant for en læsning af Satan som den Anden i Koranen:

Sandelig, Gud tilgiver ikke det at tilskrive Ham partnere (*yushraka bi-hi*),
men Han tilgiver andet end denne [synd], for hvem Han vil.

Den som tilskriver Gud partnere, han er sandelig på afveje!

Påkalder de kvindelige guddomme foruden Ham, påkalder de ingen andre end Satan, den Oprørske.

Gud forbandede ham, men han sagde: "Sandelig, jeg vil tage en del af Dine udvalgte tjenere, og jeg vil lede dem på afveje..."¹⁶

Shirk, det at tilbede andet end Gud alene, svarer til at påkalde Satan selv. I sin *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam*, noterer Gerald Hawting således, at "[t]he idea that demonic or satanic influence is involved in the introduction of idolatry is an[other] element in the monotheistic explanation of it" (1999, 103). Denne 'sataniske forbindelse' bekræftes i flere, koraniske passager, hvor Muhammads modstandere implicit placeres som *shayâtîn*, 'sataner,' eller 'de onde.'¹⁷ Sådan skriftbaseret dæmonisering af 'de andre' har også sat sig sine spor i den senere, islamiske tradition, hvor den på effektiv vis tjener til at genkalde mindet om den koraniske distinktion mellem sandt og falsk; *shirk* og *tawhîd*. Qutb er en radikal eksponent for sådan potentielt dæmoniserende retorik, og er som sådan ikke nødvendigvis repræsentativ for den islamiske fortolkningstradition. Den popularitet, hans værker nyder blandt muslimer i den moderne verden generelt og blandt radikale, islamistiske grupper, netværk og organisationer i særdeleshed, giver dog grund til opmærksomhed om, hvordan, og af hvem, hans læsning af den koraniske dikotomi modtages.

Der er imidlertid også andre, gode grunde til at læse *sûrat al-kâfirîn* som dét bud, der sætter et afgørende skel mellem 'dem, som tror' og dem, som ikke gør, i al almin-

15 *Shirk* oversættes sædvanligvis med 'polyteisme,' eller 'afgudsdyrkelse,' men betyder direkte oversat snarere 'det at associere noget med noget andet.' I og med at det at associere andre guder eller væsner med Gud i islamisk teologisk terminologi faktisk udlægges som polyteisme og rituel afgudsdyrkelse, synes oversættelsen af *shirk* som 'polyteisme' eller 'afgudsdyrkelse' dog velbegrunderet.

16 Koranen, *sûra* 4:116-119.

17 Koranen, *sûra* 2:93-103 (jøderne), 23:90-98 and 19:83- 92 (de kristne), 6:112 (mennesker og *jinn* i opposition til Guds budbringere), 6:121-122 og 7:27-30 (venner af de, som ingen tro har), 19:66-70 (sekte i opposition til Gud), og 2:8-14 (hyklerne).

delighed. Her er det værd at genkalde sig Assmanns distinktion mellem 'orden' i betydningen 'en hellig orden foranstaltet af guddommelig åbenbaring,' og 'uorden' i betydningen af alternative former for orden, der må og skal afvises. I islamisk tradition repræsenterer den koraniske åbenbaring essensen af 'orden,' mens 'uorden' identificeres som alt, hvad der ligger udenfor, og truer, denne guddommeligt etablerede orden. Således synes selve *sûra*ens navn – *al-kâfirûn* – at indikere hvem, der her tiltales, nemlig 'de, som utaknemmeligt afviser [åbenbaringen].' Ikke desto mindre synes Qutb at forstå disse *kâfirûn* som tilhørende gruppen af *mushrikûn*, 'de, som associerer andre med Gud.' Pointen er, at mens det, at tilskrive andre guder til Gud ifølge den islamiske, monoteistiske bekendelse gør en *mushrik* til 'vantro,' eller *kâfir*, gør det modsatte sig ikke nødvendigvis gældende. Den vantro kan sagtens defineres som *kâfir* uden at have begået *shirk*. Alligevel anvendes begge termer gerne i flæng, både i Koranen, såvel som i den eksegetiske og ikke mindst i den juridiske tradition, til at beskrive dem, som står uden for islam. Således retter en anden, ligeledes for moderne tid indflydelsesrig fortolker, Ibn Kathîr (d. 1373), i første omgang en tofoldig anklage om *shirk* og *kufir* direkte mod den mekkanske Quraysh-stamme:

Denne *sûra* sætter [muslimerne] fri fra alt, hvad de, som associerer (*al-mushrikûn*), foretager sig og påbyder oprigtig loyalitet og hengivelse til [Hans ord]: Sig: "O, I som afviser troen," idet den henviser til enhver vantro (*kâfir*) på jordens overflade. Men de, som konfronteres med denne tale, er de vantro fra Quraysh (*kuffâr quraysh*).¹⁸

Senere åbner Ibn Kathîr dog op for at lade denne tale gælde for også jøder og kristne:

Imâm Abû 'Abd Allâh al-Shâfi'î og andre udleder af dette vers (*la-kum dînu-kum wa-lî dînî; 'for jer er jeres religion, og for mig min'*) noget væsentligt, idet vantroen (*al-kufir*) udgør én religion (*milla wâhida*). Jødernes lovgivning stammer fra de kristne (*fa-wirth al-yahûd min al-nasârâ*) og omvendt. Hvis der virkelig er et bånd mellem dem, eller en eller anden form for forhold betinget af arv, så er det, at islam ikke kærede sig om hverken den ene eller den anden religion som andet end løgn og falskhed.¹⁹

Hvem er det da, som tiltales i *sûrat al-kâfirûn*? Hawting, som definerer *shirk* i en koranisk såvel som i en extra-koranisk kontekst, er af den opfattelse, at "the concept of *shirk* originated in early Muslim polemic against other monotheists and not, as is usually assumed, in arguments against "real" idolaters, the Arab pagans of the time of the Prophet" (1997, 107). Hawting baserer sit argument på den antagelse, at

18 'Imâd al-Dîn Abû al-Fidâ' Ismâ'îl Ibn Kathîr: *Tafsîr al-qur'ân al-'azîm*, vol. 4, s. 560. Dâr al-turâth al-'arabî, Cairo, u. år.

19 Ibn Kathîr, *Tafsîr*, vol. 4, s. 561.

[as] the language used against opponents in the Quran should be understood as polemic, it is not necessary to take these associations of *shirk* literally. Just because the Quran accuses its opponents of taking gods before God [...] we do not have to envisage that those opponents were in fact polytheists or idolaters in a real sense (whatever that might be given the relativity of concepts such as monotheism and polytheism). Here it is only intended to show that readers or hearers of the Quran would associate *shirk* with polytheism and idolatry, especially once the original polemical context which the Quran reflects had passed away (1997, 109).

Det betyder, ifølge Hawting, at "what began as a polemical accusation could, in the course of time, come to be understood literally and taken as a fact which is incorporated into historical description" (1997, 115f). Sådant 'polemisk anklage' kan ses som afspejlede, hvad John Wansbrough har kaldt 'det polemiske topos,' dvs. sekteriske markører, som muligvis henviser til historiske *realia*, men som ligeså vel kan tænkes at hidrøre "from a traditional stock of epithets symbolic of separatism, that is, from the *topoi* of confessional polemic" (2006, 98).²⁰ Polemik bliver til historie, bliver til legendarisk rammefortælling. *Sûrat al-kâfirûns* refleksion af den Mosaiske distinktion kan således godt læses som refererende til både monoteistiske og polyteistiske grupper i opposition til det koraniske budskab. Hvilke grupper, og hvornår, er mindre væsentligt; hvad der betyder noget for den islamiske historiefortælling, er at det her bliver muligt at definere en særegen, muslimsk identitet i skarp opposition til en anti-tese: *shirk*.

Hawtings syn på *shirk* som en semantisk 'flydende' term, anvendt med inter-monoteistiske, polemiske mål for øje og kun sent etableret af den post-koraniske, islamiske tradition som et begreb primært associeret med før-islamisk, arabisk afgudsdyrkelse, bekræftes ikke alene af de tilfælde i Koranen, hvor *kufr* og *shirk* tydeligvis refererer, ikke til polyteister i ordets 'egentlige' betydning, men derimod til kristne, der tror, at Jesus er Gud,²¹ eller tror på Treenigheden.²² Som påpeget af Hawting, var

one of the earliest examples of the accusation of *shirk* against other monotheists [...] that said to have been made by the Kharijites against 'Alî, at the time of the First Civil War, an accusation presented as arising out of 'Alî's agreement to appoint the two "arbitrators" to settle his dispute with Mu'âwiya. From the point of view of the Kharijites this was giving men a share in a decision which belonged to God alone (*lâ hukma illâ li-llâh*) and thus 'Alî and his supporters were *mushrikûn* (1997, 117).

Som eksempler på en lignende inter-monoteistisk polemik, peger Hawting også på tidlige begivenheder såsom Klippemoskeens anti-kristne inskriptioner (1997, 121), 800-

20 John Wansbrough, 2006, 98. Med sit forord til denne udgave har Gerald Hawting re-introduceret Wansbroughs *Sectarian Milieu* for islamiske studier og i øvrigt tilføjet nogle – for nærværende studie – interessante perspektiver i form af hans tilgang til islamisk tradition som en tradition båret af erindring.

21 Koranen, *sûra* 5:75.

22 *Sûra* 5:76.

900- og 1300-tallets ophidsede inter-muslimske debat om Koranens skabte (*mu'tazili-ternes* position) eller uskabte (den 'ortodokse' position) natur, hvor de forskellige parter i konflikten gerne refererede til hinanden med henvisning til *kufir* og *shirk* (1997, 117f). Som symbol på den absolutte negation af Gud læses *shirk* endda som repræsenterende en aktuel tilstand i den moderne muslimske verden af wahhabismens grundlægger, Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhâb (d. 1792); en tilstand som, ifølge ham, tillader – ja, kræver – drab på de muslimske 'vantro,' som ikke opretholder den sande mono-teisme (1997, 118f).

Ifølge den narrative, muslimske tradition er *sûrat al-kâfirîn* en tidlig mekkansk *sûra*, åbenbaret på en tid hvor Muhammad endnu måtte kæmpe for anerkendelse og tilhængere. I og med at hans mission var båret af et strengt monoteistisk bud – *lâ ilâh illâ allâh*; 'der er ingen gud foruden Gud;' et bud, som ikke efterlader noget rum for hvad, Assmann kalder 'cultural intertranslatability' – måtte hans første skridt mod etableringen af et nyt, religiøst identitetsprogram i det polyteistiske Mekka være at trække en skillelinje mellem dem, som fulgte ham og dem, som valgte at forblive 'utaknemmeelige' – den egentlige betydning af *kufir* – over for hans sandhedsbud. Muhammad formaner således ved flere lejligheder de vantro om at komme til fornuft, førend det er for sent, og ofte gør han det i et polemisk sprog, der effektivt slører skillelinjerne mellem *kufir* og *shirk*:

O, mit folk! Hvad er der dog med mig, at jeg kalder jer til Haverne, når I kalder mig til Ilden?

I beder mig om at afvise Gud (*li-akfura bi-llâh*)

og tilskrive Ham partnere (*wa-ushrika bi-hi*), som jeg ikke kender,

mens jeg kalder jer til den Almægtige, den Alttilgivende!

I kalder mig sikkert og vist til noget, der ikke bør kaldes til i denne verden;

ej heller i den næste!

Sandelig, vi skal vende tilbage til Gud, men de, som overskrider alle grænser, skal komme i Ilden!²³

Muhammad var på dette tidspunkt imidlertid ikke i nogen position til bare at afskaffe sine samtidiges religiøse skikke – disse var endnu for stærkt rodfæstede i det mekkanske samfund. Nogle år senere var situationen ændret til Muhammads fordel, og han kunne vende tilbage til sin fødeby og ødelægge de i Ka'baen tilbedte afbilleder og statuer og i stedet sætte sin egen sandhed:

The apostle entered Mecca on the day of the conquest and it contained 360 idols which Iblîs had strengthened with lead. The apostle was standing by them with a stick in his hand, saying, 'The truth has come and falsehood has passed away; verily falsehood is

23 Koranen, *sûra* 40:41-43.

sure to pass away' (Sûra 17:82). Then he pointed at them with his stick and they collapsed on their backs one after the other (Guillaume 2000, 552).

Da, fortæller traditionen, "skreg Iblîs i afmagt,"²⁴ for han havde tabt Muhammads samfund til *tawhîd*.

Selv om der altså kan læses en indirekte anerkendelse af de andres ret til at forblive *kuffâr* i *sûrat al-kâfirûn*; er der imidlertid i teksten – mere end noget andet – en klar indikation af en mand, som vender sig endeligt bort fra 'de, som afviser troen.' Læsere af Koranen, eller tilhøreren, efterlades med en uafrystelig følelse af, at to distinkte grupper i opposition til hinanden herefter er sat narrativt i verden. Ikke alene udfoldes Assmanns skelnen mellem 'tro' og 'vantrø' i disse vers, men den medfølgende idé om en grundlæggende distinktion mellem 'sandt' og 'falsk' i religionen gives stemme i traditionen på en måde, der ikke levner tvivl om den Mosaiske distinktions absolutthed.

Konklusion

Jeg har i det foregående argumenteret for at anskue den islamiske tradition som en tradition formet af *mnemohistory* – historien, ikke som 'den virkelig var,' men som den erindres. Her spiller de store, islamiske grundfortællinger og deres fortsatte transmission en vital rolle for opretholdelsen af en særegen, muslimsk identitet. I denne historieskrivning erindres Muhammads *hijra*, men også dén begivenheds myto-historiske foreløbere i form af tidligere (bibelske) sendebuds hårde skæbne – udsendt af Gud, men hånet i eksil af deres vantrø samtidige – såvel som Muhammads endelige afgrænsning af et nyt, religiøst samfund af rettroende i opposition til deres samtidige, polyteistiske miljø. Dette var afgørende for samme samfunds opståen og fortsatte beståen som den sidste arvtager til en ældgammel, monoteistisk tradition, og det var afgørende for at kunne skelne mellem sandt og falsk.

En definerende mnemohistorisk *primal scene* af 'falsk' gudsyndelse, hvorfra en ny og mere 'sand' religiøs orden kan udspringe, kan identificeres inden for også den islamiske tradition. Som tilfældet var det for dens bibelske forløber, jødedommen, er den centrale, definerende term for islamisk monoteisme dens antitese; afgudsyndelsen, men afgudsyndelse af en noget anden karakter. Der er, på den ene side, den åbenlyse form for før-islamisk, arabisk afgudsyndelse begået af de *mushrikûn*, som 'tilskriver Gud partnere,' dvs. de sætter andre guder (og gudinder) i Hans sted eller ved Hans side. På den anden side er der de mere subtile former for afgudsyndelse, angiveligt praktiseret af andre monoteister såsom jøder, der tilskriver deres lærde for megen magt i guddommelige spørgsmål, eller kristne, der tilbeder Jesus som Guds søn og holder Treenigheden hellig. I Qutbs fortolkning kan endda muslimer anklages for *shirk*, hvis

24 Som refereret til af Hawting 1997, 68f.

de afviser Guds *hâkimiyya* og vælger at forblive i en tilstand af *jâhiliyya*, 'uvidenhed.' Fortidige – og for den muslimske identitetshistorie – grundlæggende begivenheder er, sammen med deres forsatte 'liv' i nutiden, i høj grad en foretrukken, hermeneutisk kilde for Qutb i hans forsøg på at udstikke en ny, og mere retfærdig, islamisk identitet. For ham er faktualiteten af sådanne 'historiske' begivenheder ikke relevante for en sådan identitetskonstruktion; det er alene deres aktualitet. Med Assmanns ord, "[...] relevance comes not from [a] historical past, but from an ever-changing present in which these events are remembered as facts of importance" (1997, 10).

Den islamiske traditions religiøse fortællinger – traditionens *cultural memory* – kan således ikke alene anskues som værende polemiske med det sigte at etablere og opretholde en stærk religiøs gruppeidentitet, de kan også ses som rummende en iboende intolerance: de tilbyder et modbillede af den ikke-muslimske Anden i modsætning til hvem, de troende kan orientere sig i både konkret og overført betydning. Sådanne narrativer kan fortolkes af troende som mytologiske rammefortællinger, der portrætterer den islamiske sags prototypiske fjender, men de kan også læses som eksemplariske narrativer, der faktisk peger frem mod en anvendelig strategi for de retfærdige, her og nu. I sidstnævnte tilfælde gælder det, at mens de Andre er instrumentale for Guds bud om to, gensidigt udelukkende veje til henholdsvis sand og falsk gudsyndelse – monoteisme og polyteisme – så sættes de troende, der spejler sig selv i disse narrativer, i stand til at se sig selv som aktører i en Frelsehistorie, hvor den enkeltes valg faktisk har afgørende betydning. Disse historier tilbyder, kort sagt, *myths to live by*.

LITTERATUR

Assmann, Jan:

- 1997 *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Harvard University Press.
2003 *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. Carl Hanser Verlag, München.
2006 *Religion and Cultural Memory*. Stanford University Press.

Butler, Jean

- 2008 *Myth and Memory. Satan and the Other in Islamic Tradition*. Ph-d. afhandling, forsvaret ved Københavns Universitet 5. maj 2008.

Carré, Olivier

- 2003 *Mysticism and Politics*.

Guillaume, Alfred

- 2000 *The Life of Muhammad. A Translation of Ishâq's Sirat rasûl allâh*. Oxford University Press, Karachi: 2000 (reprint).

Haddad, Yvonne Y.

- 1983 *Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival* i: John L. Esposito (red.): *Voices of Resurgent Islam*.

Hawting, Gerald R.

- 1997 *Shirk and "Idolatry" in Monotheistic Polemic* i: Uri Rubin and David J. Wasserstein (red.): *Dhimmi and Others: Jews and Christians and the World of Classical Islam*. Israel Oriental Studies, vol. XVII. Eisenbrauns, Inc.
1999 *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History*. Cambridge University Press.

- Ibn Kathîr
 u. år *Imâd al-Dîn Abû al-Fidâ' Ismâ'il: Tafsîr al-qur'ân al-'azîm*. 4 vols. Dâr al-turâth al-'arabî, Cairo.
- Izutsu, Toshihiko
 2002 *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ân*. McGill-Queen's University Press.
- Kazimirski, A. de B.
 u.år *Dictionnaire Arabe-Français*. 2 vols. (Paris: 1860), Beirut: Librairie du Liban.
- Penrice, John
 1993 *Dictionary and Glossary of the Ko-rân*. (London, 1873), Curzon Press.
- Qutb, Sayyid
 u år *Fi zilâl al-Qur'ân*. 6 vols. Cairo.
- Singer, Itamar
 1994 *The Ancient Near East*. Alon, Gruenwald and Singer (red.): *Concepts of the Other in Near Eastern Religions*. E.J. Brill, Leiden.
- Walter, Peter (red.)
 2005 *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreienige Gott*. Herder Verlag, Freiburg.
- Wansbrough, John
 2006 *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*. Prometheus Books, New York.
- Wehr, Hans
 1984 *A Dictionary of Modern Written Arabic*. (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1961), Librairie du Liban.

Jean Butler